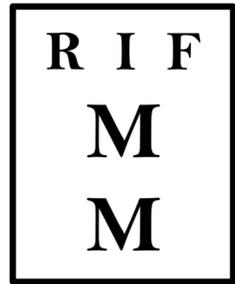


TRADUCCIÓN  
**El momento estoico en la *Ética* de Spinoza**  
**Le moment stoïcien de l'Éthique de Spinoza**  
Alexandre Matheron



Traducción de

Paulo Cárdenas M.<sup>φ</sup>

Universidad Alberto Hurtado

Recepción: 12.10.14 Aceptación 12.12.14

Para un estudio completo de las relaciones de Spinoza y el estoicismo, serían necesarios dos pasos previos. Por un lado, debería censarse sistemáticamente todas las alusiones explícitas o implícitas a los autores o temas estoicos que se encuentran en las obras de Spinoza. Y por otro lado, debería compararse sistemáticamente los elementos estoicos así censados a los aspectos del spinozismo que parecen poder corresponderse. Luego de ello, el trabajo serio podría por fin comenzar. En lo que concierne al primer punto, evidentemente las alusiones explícitas son fáciles de señalar; salvo error propio, no hay más que tres: una crítica de la teoría estoica del alma (más precisamente, la de Séneca)<sup>2</sup>, una crítica de la concepción estoica del poder absoluto de la voluntad sobre las pasiones<sup>3</sup>, y una explicación del suicidio de Séneca (que implica en sí misma una crítica de la concepción estoica del suicidio del sabio)<sup>4</sup>. Pero todas las alusiones implícitas son muy numerosas y su censamiento no está más que en sus inicios. Es cierto, de una forma general, que Spinoza conocía bien a Séneca<sup>5</sup>; es muy probable que conocía también a Epicteto (cuyo *Manual* poseía) y las exposiciones del estoicismo dadas por Cicerón (al menos aquella del

---

<sup>φ</sup> Licenciado en Filosofía, Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile. Contacto: paulocardenas1@gmail.com

<sup>1</sup> La traducción pertenece a: Matheron, A. (2011). *Le moment stoïcien de l'Éthique de Spinoza*. En: Matheron, A. *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique* (pp. 651-663). Paris: ENS Éditions.

<sup>2</sup> *Tratado de la Reforma del Entendimiento* § 74.

<sup>3</sup> E V/pref.

<sup>4</sup> E IV/20 esc.

<sup>5</sup> Cf. O. Pfoietti, "Lettres à Lucilius. Une source du *De intellectus emendatione* de Spinoza", *Travaux et documents*, n°1: *Lire et traduire Spinoza*, Groupe de recherches spinozistes, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1989, p. 39-60.

*De Finibus*, como vamos a ver). Pero sería incapaz de precisar más, a no ser que señale algunos ejemplos por aquí y allá.

Y se puede decir otro tanto en relación al segundo punto. Es cierto que, de todos los grandes filósofos clásicos, Spinoza es aquel que tiene la doctrina mejor preparada para una confrontación término a término con el estoicismo: tenemos en los dos casos una cierta identificación de Dios con la naturaleza, una teoría de la necesidad universal, una teoría de las nociones comunes, una teoría del *conatus*, una teoría de la pasión como alienación, una teoría de la salvación como autonomía y como amor del Dios-naturaleza y una teoría de la articulación entre la moral del sabio y la moral del ignorante. Pero, a partir de ahí, las dificultades comienzan a riesgo de ser ellas sin fin: cualquiera que intente establecer un parentesco entre las dos doctrinas se arriesga a verse objetado de que se trata ahí de una reconciliación superficial que recubre en realidad una oposición muy profunda, pero el objetor arriesga a su vez de verse culpado de no haber visto en qué punto esta oposición recubría en sí misma otro tipo de parentesco aún más profundo, etc. Para resolver este género de discusión sin dar motivo a la acusación de «simplismo» o de «vulgaridad», debe haber un conocimiento a la par de Spinoza y del estoicismo. Y eso es, como dijo el mismo Spinoza, cosa «tan difícil como rara».

A falta de satisfacer esta condición necesaria, no trataría entonces el asunto en su conjunto y no lo abordaré más que con un sesgo muy particular. Tomaré *un* solo texto de Spinoza: aquel que me parece el texto más estoico de toda la *Ética*. Analizaremos las influencias a que Spinoza, *en este texto*, pudo verse sutilmente sometido en ciertos temas estoicos desarrollados en las obras que podía conocer. Y concluiré sobre el rol estratégico que me parece que juega, en la *Ética* y en un punto bien preciso de la exposición, este tipo de breve recuperación del estoicismo por Spinoza.

Este texto corresponde a las tres últimas frases del último capítulo del Apéndice de parte IV de la *Ética*.

\*

Comencemos por indicar el lugar de este texto, ya que ello es también tan importante como su contenido. La parte IV de la *Ética*, como se sabe, está consagrada, a partir de la proposición 10, a *esto que sería* la vida bajo la conducta de la *razón*. Precisemos bien los dos puntos señalados. Por un lado, se trata de la vida bajo la guía de la razón, en el sentido estricto tiene en Spinoza la palabra «razón» -es decir el conocimiento del segundo género, que procede a partir de las nociones comunes, y no todavía del conocimiento del tercer género que procede a partir de la idea de Dios. Eso no quiere decir para nada que los comportamientos prácticos que nos dictan respectivamente estos dos géneros de conocimientos sean diferentes: todo lo contrario, son exactamente los mismos. Pero eso quiere decir que el género de vida en que está en cuestión en la *Ética* IV es deducido *únicamente* de los deseos que probamos por el hecho de que conocemos las cosas por las nociones comunes, haciendo abstracción de todo lo que podría resultar en un eventual cambio del punto de partida. Y por otro lado, se trata de lo que *sería* esta vida, y no todavía lo que ella es. Ya que, en el punto en el que estamos, Spinoza no se pregunta todavía cómo hacer para llegar a llevar efectivamente este tipo de existencia: él demuestra lo que son los deseos que probamos bajo la guía de la razón, supone que esos deseos son predominantes en

nuestro espíritu (suponiéndose simplemente haciendo caso omiso de todos los deseos pasionales que podrían oponerse a ellos), él deduce la forma en que nos comportaremos *en esta hipótesis*.

Recordemos brevemente en qué consiste esta deducción. Ella procede en tres tiempos. En un primer tiempo (proposiciones 19-37), Spinoza demuestra que, bajo la guía de la razón, no desearemos nada de otro que *comprende, y hacer comprender* a los otros que hemos comprendido; de donde resulta que la razón nos determina a considerar como bueno todo lo que nos conduce a comprender y a hacer comprender, y como malo todo lo que nos impide lo anterior. Luego, en un segundo tiempo (proposición 38-58), Spinoza establece cuáles son los medios para realizar las dos exigencias y cuáles son los obstáculos que se oponen a ellas, es decir *lo que es bueno y lo que es malo*. Esta deducción se basa en dos principios: en materia de vida individual, es bueno todo lo que aumenta las aptitudes de nuestro cuerpo sin comprometer su equilibrio, el contrario es malo (proposiciones 38 y 39); en materia de vida interhumana, es bueno todo lo que conduce a la concordia, es malo todo lo que engendra la discordia (proposición 40). Y como las cosas exteriores no pueden ser buenas o malas en ese sentido más que por el intermediario de los efectos que producen sobre nosotros, es decir los afectos que ellos nos inspiran, todo el resto de este segundo tiempo está consagrado a demostrar *cuáles son los buenos y los malos afectos*. Por último, en un tercer tiempo (proposiciones 59-73), Spinoza concluye estableciendo *lo que pasaría* si las exigencias de la razón fueran siempre satisfechas, es decir lo que sería el comportamiento de un hombre enteramente dominado por el deseo de comprender y de hacer comprender, y que, en consecuencia, escogería siempre lo que es bueno y evitaría siempre lo que es malo –dicho de otro modo, de un *hombre libre*. Modelo que no está jamás totalmente realizado, pero al cual nos podemos aproximar más o menos.

Todo aquello, bien entendido, está establecido demostrativamente a partir de las tres partes precedentes de la *Ética*: aquello supone conocido la teoría del *conatus* y la teoría de los afectos expuesta en la parte III, suponiendo conocidas ellas a su vez la teoría del paralelismo y la teoría del conocimiento expuestas en la parte II, suponiendo conocidas ellas a su vez la teoría de la substancia y de los atributos expuesta en la parte I. Entonces, aquello que nos procura un conocimiento del *tercer género* (puesto que él procede a partir de Dios) de lo que sería el comportamiento de un hombre dominado por el conocimiento *del segundo género*. Pero, en el Apéndice de la parte IV, Spinoza retoma las conclusiones de esta demostración separándolas de sus premisas y uniéndolas a premisas mucho más simples: haciendo abstracción de las tres partes precedentes, él *pone*, axiomáticamente, que nuestro deseo racional fundamental es el de comprender, y que de ahí se deducen los comportamientos que de ello resultan; él nos da, dicho de otro modo, un conocimiento *del segundo género* (accesible, en consecuencia, a los que no pueden sobrepasar ese estado) de lo que sería la conducta de un hombre enteramente dominado por *este mismo conocimiento* del segundo género. Y es precisamente en el fin de este Apéndice que se sitúa el capítulo 32, que puede luego ser considerado como la conclusión, ya sea del Apéndice considerado aisladamente, ya sea de la parte IV en su conjunto. Conclusión que consiste, en realidad, en plantear un nuevo problema.

El problema, es en el fondo aquel del *posible fracaso de las exigencias de la razón*. Fracaso que puede manifestarse de dos formas. Por un lado, en efecto, hemos visto que Spinoza ha simplemente *supuesto* que los deseos nacidos de la razón no encontrarían ningún obstáculo en nuestro espíritu, y que los comportamientos correspondientes resultarían inmediatamente. Pero *en realidad*, como él había establecido antes con las primeras 18 proposiciones de la parte IV, esos deseos racionales chocan en nosotros con muchos deseos pasionales que, si bien su llegada a veces nos entrena en el mismo sentido, pueden también oponerse a ellos; todo depende entonces de las relaciones de fuerza que mantienen en nuestro espíritu las ideas adecuadas y las ideas inadecuadas: según que tengamos más o menos ideas adecuadas, nuestros deseos racionales tienen mayor o menor posibilidad de vencerlos. Y *por otro lado*, suponiendo que ellos han sido superados, nada nos garantiza que seremos coronados con el éxito: puede muy bien suceder que, bajo la guía de la razón, busquemos efectivamente lo que nos puede procurar buenos afectos, es decir lo que no es *verdaderamente* útil, pero que las causas exteriores nos impide obtenerlo.

Evidentemente, por un largo periodo, estos dos tipos de fracasos dependen estrechamente el uno del otro: si las causas exteriores nos impiden el obtener lo que buscamos bajo la guía de la razón, estaremos tristes, y los afectos pasivos entonces recuperarán el terreno en nuestro espíritu; y si los afectos pasivos superaron a los deseos racionales en nuestro espíritu, tendrán aún más oportunidades de hacer de obstáculo a esos deseos. Pero, por último, en un plazo breve, podemos considerar aisladamente los dos aspectos del problema. Podemos suponer, por ejemplo, que en un cierto instante *t* hemos hecho exactamente todo lo que nos dictó la razón para obtener eso que nos era verdaderamente útil, pero que hemos fracasado por culpa de circunstancias independientes de nuestra voluntad. Y es aquel aspecto de la cuestión que registra el comienzo del capítulo 32: «pero la potencia humana es sumamente limitada e infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores. Y, por tanto, no tenemos una potestad absoluta de adaptar a nuestro uso las cosas que están fuera de nosotros». En estas condiciones, ¿Qué pasará en el caso del fracaso, para nosotros que se supone vivimos bajo la conducta de la razón? Es a eso, precisamente, que responden las tres frases siguientes.

\*

Las tres frases se suceden según una gradación sin duda intencional. La primera, dicho en una palabra, no muestra todavía más que una inspiración más o menos vagamente estoica, común a Spinoza y a muchos de los otros autores de su tiempo. La segunda, ella, parece señalar un estoicismo casi ortodoxo, pero a condición de recibir una interpretación que aislada no es posible. Y la tercera, que parece confirmar de acuerdo a esta interpretación para finalmente desmentirla, permite al fin ver con precisión de que es lo que se trata aquí.

La primera frase comienza así: «llevaremos, no obstante, con ecuanimidad las cosas que suceden contra aquello que pide la razón de nuestra utilidad (*contra id, quod nostrae utilitatis ratio*

---

Spinoza, B. (2005). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción de A. Domínguez. Madrid: Editorial Trotta, p. 239. También: Ídem. (1987). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción de V. Peña. Madrid: Editorial Alianza, pp. 337-338. Seguiremos una y otra traducción adecuándonos lo mayor posible a las propias traducciones del original latino que realiza el autor del artículo (*N. del T.*).

*postulat*), si somos conscientes...» de tres cosas. Antes de ir más lejos, observemos los dos primeros puntos: por un lado, Spinoza nos dice que soportaremos los acontecimientos con ecuanimidad (*aequo animo feremus*), pero que no nos alegraremos todavía; y por otro lado, él nos dice: «si somos conscientes» (*si conscii sumus*), y no todavía: «si comprendemos clara y distintamente». Por supuesto, el vínculo que hay entre los dos puntos es algo que vamos a ver más adelante. Pero, mientras tanto, ¿cuáles son las tres cosas en cuestión? El resto de la frase nos lo indica.

En primer lugar, soportaremos los fracasos con ecuanimidad si somos conscientes «que hemos cumplido con nuestro oficio», o «nuestra función», o «nuestro deber» (*nos functos nostro officio fuisse*). La palabra *officium*, como se sabe, es aquella con la cual Cicerón traduce la palabra griega *kathèkon*, que designa en los estoicos la «acción conveniente». Y que Spinoza haya tenido la expresa intención de emplear la palabra del vocabulario técnico estoico, es lo que indica el hecho que la expresión *suo officio fungi* es muy rara en él: salvo inadvertencia de mi parte, no se la encuentra más que dos otras veces en la *Ética*<sup>6</sup>; y, en los dos casos, se refiere al cumplimiento por parte de nuestro cuerpo de sus funciones biológicas respectivas en el sentido del todo, conformándose en relación del movimiento y el reposo que define nuestra individualidad. Aquí, bien entendida, esta expresión designa el cumplimiento por nosotros de lo que nos había sido dictado por nuestra razón, de la misma forma de haber finalmente fracasado. La aproximación es entonces bastante precisa.

Pero la siguiente lo es mucho menos. En segundo lugar, Spinoza nos dice en efecto, soportaremos nuestros fracasos con ecuanimidad si somos conscientes de «que no hemos podido extender la potencia que poseemos hasta el punto de poder evitarlas»: la distinción estoica tradicional entre lo que depende y no depende de nosotros es evocada aquí sin ningún recurso a cualquier vocabulario técnico. Y es por lo mismo que Spinoza nos explica a continuación *cuál es la razón* de que nuestra potencia no ha podido entender más lejos.

En tercer lugar, nos dice él en efecto, soportaremos los fracasos con ecuanimidad si somos conscientes «de que somos una parte de toda la naturaleza, cuyo orden seguimos»: esto es efectivamente conforme con la explicación estoica, pero, aquí también, bajo una forma muy general y muy vaga, sin que nada sea dicho sobre la naturaleza de ese orden que estamos obligados a seguir de buen grado o por la fuerza.

En conjunto, entonces, dejando de lado la palabra técnica *officium*, esta primera frase enuncia una tesis que, en razón de su carácter todavía vago, puede ser tomada por cualquier forma de estoicismo, desde el más atenuado al más heterodoxo, y por cualquier doctrina moral más o menos inspirada en el estoicismo: cuando hemos hecho lo que nos dicta nuestra razón y hemos fracasado, nuestra tristeza será atenuada y vuelta soportable si tenemos consciencia –la misma si se trata de una consciencia inadecuada- de haber hecho todo lo que podíamos y de no deberse nuestro fracaso más que a causas exteriores insuperables. Descartes dijo poco sobre el tema, y por otro lado dijo más o menos lo mismo; y el mismo Spinoza dirá algo análogo en el

---

<sup>6</sup> E IV/60 dem; cap. 27.

escolio de *Ética* VI/6, en un contexto que sin embargo no tendrá nada de estoico. Pero precisamente, en las dos frases siguientes, Spinoza va a ir mucho más lejos.

*En la segunda frase*, en efecto, Spinoza agrega: «si entendemos eso con claridad y distinción, aquella parte nuestra que se define por el conocimiento, es decir nuestra mejor parte, se contentará por completo con ello (*in eo plane acquiescet*), esforzándose por perseverar en ese contento». Esta vez, entonces, no se trata más simplemente de *tener consciencia* de los tres puntos precedentes, sino de *comprenderlos clara y distintamente*: se trata de comprender intelectualmente en *qué sentido* hemos actuado conforme a la razón, *porqué* (más precisamente) nuestra potencia no entendió más lejos, y *en qué consiste exactamente*, al menos en sus grandes líneas, este orden de la naturaleza total al cual estamos sujetos –la respuesta a esta última pregunta es evidente, por lo menos en una primera aproximación, a que todas las cosas en la naturaleza se encuentran bajo la necesidad universal. Y esta intelección no *disminuye* más simplemente nuestra tristeza, como lo hace la simple toma de consciencia, sino que ella nos procura, o al menos procura a la parte más perfecta de nosotros mismos, una alegría total y plena.

Luego he aquí que, esta vez, no solo no puede ser rechazado por nadie, sino que a la vez está en pleno acuerdo con el spinozismo más estricto y casi en pleno acuerdo con el más ortodoxo estoicismo. El solo elemento de heterodoxia, desde un punto de vista estoico, consistiría en la alusión implícita a otra parte de nuestra alma, que, ella, no probaría el contento en cuestión. Pero, por un lado, Spinoza no dice aquí *expresamente* que esta otra parte quedara insatisfecha; y por otro lado, la misma alma, en el estoicismo ortodoxo, es racional completamente, constando de múltiples partes y la que se llama la parte «hegemónica» (*hégemonikon*) puede, si así se quiere, ser considerada como «la mejor». Literalmente, entonces, no hay en sí misma una contradicción *formal* sobre este punto.

Y sin embargo, si se lo mira más de cerca, esta convergencia aparente descansa en realidad sobre un equívoco. En efecto, en la proposición: «la mejor parte de nosotros mismos se contentará por completo *con ello*», ¿a qué nos remite exactamente el «con ello» (*in eo*)? ¿A los tres puntos que han sido mencionados en la primera frase? ¿O a la *intelección* de los tres puntos? Que encontremos contento *a la vez* en el hecho de haber actuado bien y en el hecho de *comprender* que hemos actuado bien, no pone ello problema alguno. Pero, para el resto, el problema se mantiene: ¿estamos contentos *porque* este acontecimiento que es nuestro fracaso es una consecuencia de la necesidad universal (el hecho de que es gratificante en sí mismo, aunque por supuesto debemos entender que es así precisamente por poder regocijarnos), o estamos contentos de *haber comprendido* que es así (como nos regocijamos de haber comprendido no importa qué, ya que se comprende que no hay nada en sí que nos cause regocijo)? Gramaticalmente, las dos interpretaciones son aceptables. Pero la primera es estoica mientras que la segunda es spinozista. Y es esto lo que va a mostrar la tercera frase, aunque a primera vista pueda parecer confirmar el estoicismo de Spinoza.

\*

Esta tercera frase, en efecto, está destinada a explicarnos la *razón* del contento el cual está en cuestión. La explicación es la siguiente: «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 *conatus* de la mejor parte de nuestro ser concuerda con el orden de toda la naturaleza (*conatus melioris partis nostri cum ordine totius naturae convenit*)»

Aquí, en primer lugar (y no teniendo en cuenta, de nuevo, la alusión implícita a otra parte del nuestra alma que puede sonar repetitiva) se tiene verdaderamente la impresión que la explicación dada por Spinoza está en línea recta con el estoicismo ortodoxo. Y la vinculación entre las dos nociones de *conatus* y la de *convenientia* también nos hace irresistiblemente pensar en dos capítulos muy celebres del *De Finibus*: los capítulos 5 y 6 del libro III, donde el estoico Catón, puesto en escena por Cicerón, rastrea el pasaje del instinto de conservación animal a la sabiduría. Al principio, dice Catón, el ser viviente está espontáneamente acorde consigo mismo y en armonía consigo mismo; le gusta naturalmente su propia constitución, se esfuerza naturalmente de conservarla, y busca naturalmente todo lo que puede contribuir a su conservación: es la *conciliatio* primitiva, forma espontánea e inmediata del *conatus*. Pues, con la aparición de la razón –si al menos no caemos voluntariamente en la alienación pasional, de la cual Cicerón por otro lado no habla aquí– continuamos buscando las cosas que sirven para nuestra conservación, pero las buscamos de ahora en adelante de forma reflexiva, consciente y deliberadamente, cumpliendo así las acciones que *ahora* se vuelven *officia*. Y en fin, en un tercer tiempo, percibimos que lo verdadero no está en las cosas que buscamos, sino en la búsqueda en sí misma, en el acuerdo de nosotros mismos con nosotros mismos que nos hace encontrar al nivel de la reflexión el acuerdo espontáneo de sí a sí que caracteriza el instinto animal: acuerdo de nosotros mismos con nosotros mismos que es precisamente la *convenientia* (traducción de Cicerón del griego *homología*). Es entonces esta *convenientia* misma, este acuerdo de nuestro *conatus* con sí, que se vuelve el fin de nuestras acciones, los objetos particulares de nuestra inclinación son simplemente, ni siquiera el medio para llegar a, sino más bien la *ocasión* para actualizarnos aquí y ahora. Pero sobre lo que Cicerón no insiste aquí, y sobre lo que al contrario insistirá muy ortodoxamente Epicteto, es que este acuerdo de sí a sí no puede ser encontrado al nivel de la razón más que a condición de pasar por el *acuerdo de nuestra voluntad* –es decir de lo que se vuelve nuestro *conatus* bajo su forma superior– con el *orden total de la naturaleza*; ya que si queremos otra cosa de la que efectivamente llega, habría desacuerdo, *en nosotros*, entre lo que viene de nosotros y los acontecimientos que soportamos y debemos de todas formas soportar. Y es porqué, precisamente, aquel que ha comprendido que no puede querer nada más que lo que es necesario: querer la realización necesaria del orden del mundo, y, como su voluntad es siempre satisfecha, es perfecta e inmutablemente feliz.

Que Spinoza conoce esta doctrina, y particularmente el pasaje del *De Finibus*, lo que tendría que probar, es que buscamos un esquema ternario análogo al nivel de las proposiciones 19 a la 27 de la *Ética* IV, las cuales están consagradas a la deducción del *conatus* de la razón. En primer lugar (proposiciones 19-22), Spinoza establece que el primer y único fundamento de la virtud es el esfuerzo por conservar nuestro ser, sin que la razón sea todavía mencionada. Luego, las proposiciones 23 y 24 nos dejan en una encrucijada: la virtud consiste en conservar nuestro

ser, no solo bajo la guía de la pasión (que, en Spinoza, es también una alienación, ya que ella evidentemente no es libre), sino bajo la guía de la razón, esta última aparece sin embargo todavía como un simple medio en la búsqueda de lo que nos es verdaderamente útil. Y en fin, en tercer lugar (proposiciones 25-27), es la razón misma que se revela como el verdadero fin: Spinoza establece que todo lo que deseamos bajo su guía, es el ejercerla, es decir comprender; de donde resulta que ella nos lleve a considerar lo verdaderamente útil lo que favorece su propio ejercicio, es decir lo que nos conduce a comprender.

Pero justamente, esta conclusión nos muestra bien que la analogía, a pesar de todas las apariencias, permanece como formal. Y eso porque, según Spinoza, nosotros *no podemos* querer, pura y simplemente, que el orden del mundo se realice. Si los estoicos piensan que podemos y debemos quererlo, es porque para ellos el orden del mundo es *amigable*: es bueno, bello y perfecto; Séneca, Epicteto, el estoico Balbus del *De natura deorum* de Cicerón, son inagotables sobre este punto. Ahora, la necesidad spinozista no es nada amigable: consiste simplemente en el conjunto de las leyes de la naturaleza, sin la menor connotación axiológica.

Entendido bien, no hay que exagerar la oposición entre necesidad spinozista y necesidad estoica. Spinoza sabe muy bien, por ejemplo, que Séneca, en la *carta 65*, reduce todas las causas a la sola causa eficiente; haciéndose manifiesto su eco en el pasaje del Prefacio de la *Ética IV* donde nos explica que, cuando dice que una casa tuvo por causa final el habitarla, esto significa en realidad que ella tuvo por causa eficiente el deseo de un hombre de alojarse en ella. Pero no evita que la causa puramente eficiente de la naturaleza, tanto en Séneca como en los otros, sea un *pneuma* divino repartido a través de todas las partes del mundo, y que, de forma perfectamente inteligente y armoniosa, los organice hasta en los menores detalles. Y la crítica que nos da Spinoza<sup>7</sup> de la concepción estoica del alma humana –crítica que, como lo ha mostrado Omero Proietii, vista muy precisamente al final de la *carta 57* de Séneca<sup>8</sup> –se mantiene bien contra la noción estoica de un alma universal; ella llega, de una forma general, a la idea misma de un *pneuma* inteligente que penetra la materia completamente. Que podamos hablar de un «anti-finalismo» de los estoicos no los aproxima por tanto a Spinoza: si ellos no admiten efectivamente ningún deber-ser en la naturaleza, es que el plan divino, según ellos, en la ausencia de toda resistencia por parte de la materia, está realizada íntegramente y de golpe, sin demora ni desfallecimiento, y que no hay ninguna distancia entre los fines de la naturaleza y su actualización<sup>9</sup>. Para Spinoza, al contrario, no hay ni plan divino ni fines de la naturaleza, y es tomarlo de forma literal; la noción de un «orden» que se define por oposición al desorden, las nociones de armonía, de belleza, de bien, etc. No corresponden estrictamente a nada en las cosas mismas<sup>10</sup>, de lo que se puede todavía llamar «el orden y conexión de las cosas» no significa nada más que el encañamiento de causas y de efectos, nada más. Esto, recordémoslo, resuena sobre todo los otros elementos de las dos doctrinas: si las nociones comunes de Spinoza se parecen a las de los estoicos, el hecho es que ellas no entiendan y no incluyan entre ellas, al contrario que los últimos,

---

<sup>7</sup> TRE § 74.

<sup>8</sup> O. Proietii, op. cit., p. 46-50.

<sup>9</sup> Cf. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1953, p. 91-99.

<sup>10</sup> E I, Apéndice.

ninguna noción; si el *conatus* de auto-conservación estoico, como aquel de Spinoza, no es más que la producción por un individuo de las consecuencias de su propia naturaleza, sin dualidad alguna entre la cosa a conservar y las acciones por las cuales ella se conserva, el hecho es que se integra *al mismo tiempo* este individuo dentro de un orden cósmico en la armonía en que tiene un rol con el cual contribuir, mientras que una tal integración no tendría ningún sentido en Spinoza<sup>11</sup>, etc. Y poco importa que Spinoza haya tomado prestada la expresión *causa sive ratio* de Séneca<sup>12</sup>: la palabra *ratio*, en este contexto, no designa en él más que de lo que de las cosas se deducen, mientras que en Séneca designa *también* la razón divina que las agencia. La oposición subsiste luego, cuales son los matices que él aporta: hay, en los estoicos, una Providencia a amar, y no la hay en Spinoza.

Así se busca el excluir la interpretación «estoicizante» de nuestro texto: la necesidad universal, según Spinoza, no tiene nada para regocijarse o afligirse. Es entonces la otra interpretación la que es correcta. El contenido el cual está aquí en cuestión nos viene *del hecho mismo de comprender*, que se vuelve el único fin del hombre libre y se vuelve aún más el del sabio. Sin duda no podríamos comprender nada intelectualmente si las cosas en sí mismas no fueran inteligibles, es decir necesarias; pero no es *el hecho mismo* de esta necesidad el que nos alegra: es la *intelección*. Lo que, bien entendido, queda como verdadero, incluso más verdadero que nunca, cuando abordamos la parte V de la *Ética*. Contrariamente, en efecto, a ciertas interpretaciones del escolio de *Ética* VI/18, ¡el amor de Dios que resulta del conocimiento del tercer género no implica en nada una adoración «masoquista» de la necesidad que nos aplasta! Ya que el *amor erga Deum* de las proposiciones 15 a 20 de aquella parte V se dirige a Dios, no simplemente en tanto que es causa de los acontecimientos que nos llegan (y que pueden ser más o menos molestos), pero en tanto que es causa –y que comprendemos que es causa– *del conocimiento adecuado (y luego alegre) que tenemos de su acción causal*. Y el *amor intelectual de Dios* de las proposiciones 32 a 36, parte eterna de este *amor erga Deum*, se dirige más precisamente a Dios en tanto que comprendemos que es la causa de *nosotros-mismos-en-tanto-que-somos-causa de este mismo conocimiento adecuado*. Pero no estaremos entonces más allá de todo lo que, en Spinoza, podría dar lugar a una eventual confrontación con el estoicismo.

Volvamos entonces a nuestra última frase, cuyo sentido está claro. La fórmula según la cual «en tanto que comprendemos, no podemos desear más que lo necesario» no es en ningún caso una invitación a «querer lo que Dios quiere», ni a «querer que los acontecimientos se produzcan tal como se produjeron»: ella significa simplemente que no podemos desear lo que sabemos que es imposible, y que en consecuencia, puesto que sabemos que todo lo que llega es necesario y que todo lo que no llega es imposible, no deseamos, bajo la guía de la razón, más que lo que pensamos poder producir necesariamente por nuestra acción con la ayuda de causas exteriores; de donde resulta que en caso de fracaso «la mejor parte de nosotros mismos» no se

---

<sup>11</sup> De donde la apreciación por Spinoza del suicidio de Séneca (E IV/20, esc.): el filósofo estoico, según él, de ninguna forma ha manifestado su libertad en su retiro de la escena del mundo después de haber comprendido que el role que a él le estaba asignado había finalizado; él, al contrario, ha sido totalmente vencido por las causas exteriores

<sup>12</sup> Sénèque, *Lettes à Lucilius* 65, 2: *Causa autem, id est ratio*.

aflige *en nada*, puesto que ha cesado de desear aquello que escapa a su dominio. Pero lo importante es lo que viene inmediatamente después, y que es la contraparte positiva: «y, absolutamente hablando, no podemos encontrar el contento más que en lo verdadero», es decir en la intelección de lo verdadero, incluyendo cuando esta intelección tiene por objeto cosas molestas. Con respecto al «acuerdo» del *conatus* de esta «mejor parte de nosotros mismos» con «el orden total de la naturaleza», su significación es la siguiente: en tanto que comprendemos, nos esforzamos de comprender todavía aún más, es decir de deducir las consecuencias de lo que ya comprendemos. Así pues «el orden y conexión de las ideas son los mismos que el orden y conexión de las cosas»<sup>13</sup>; entonces, en tanto que comprendemos, nos esforzamos en encadenar nuestras ideas en el mismo orden que aquel de la naturaleza total, cuyo conocimiento adecuado nos regocija en consecuencia siempre, de la misma forma, por otro lado, si este nos destruye. Y nos queda ver lo que significa la segunda frase de nuestro texto: lo que nos da contento, de la misma forma que en el caso de que fracasemos, es el de *comprender*, no será más que bajo una forma muy abstracta y muy general, las *razones* de nuestro fracaso; y nos esforzaremos –al menos para lo que concierne a la parte de nuestro espíritu que consiste en ideas inadecuadas- de perseverar en este contento, es decir en comprender siempre aún más las razones.

\*

Pero es verdadero también que, dentro de la medida donde no comprendemos lo bastante como para impedir los acontecimientos molestos de producirse o de reproducirse, *la otra parte* de nuestro espíritu, -la que consiste en ideas inadecuadas- *yace triste*. Es la que, muy precisamente, Spinoza llama «conocimiento verdadero del mal», y que lo asimila a un afecto de tristeza<sup>14</sup>. Ya que dentro de esta medida, las causas exteriores que nos destruyen, aunque ellas no sean ni buenas ni malas *en sí mismas* (y aunque su intelección, como tal, sea incondicionalmente buena), son efectivamente malas *en relación a nosotros* en tanto que son el fracaso de nuestros deseos racionales. Y contrariamente a lo que pensaban los estoicos, *no podemos hacer desaparecer esta tristeza*. Sin duda no es posible, dentro de los límites eventualmente muy amplios, de reducir nuestros afectos pasivos, tristes también aunque alegres, transformarlos en afectos activos siempre alegres por el conocimiento adecuado que hemos tomado<sup>15</sup>: las primeras proposiciones de la parte V son consagradas a los de medios de alcanzarlo ahí, que desembocan finalmente sobre el conocimiento y la existencia del tercer género<sup>16</sup>. Pero no podemos eliminarlos por una simple decisión de nuestra voluntad; y no los eliminaremos jamás totalmente, ya que permaneceremos siempre afectados por las causas exteriores. De donde surge, precisamente, la breve crítica que nos da Spinoza, en el Prefacio de esta misma parte V, de la concepción estoica del poder absoluto de la voluntad sobre los afectos.

Se comprende luego porqué Spinoza insiste tanto sobre el hecho de que el contento del cual habla concierne *únicamente* a la mejor parte de nosotros mismos, la que comprende. Se

---

<sup>13</sup> E II/7.

<sup>14</sup> E IV/8.

<sup>15</sup> E V/3.

<sup>16</sup> E V/14.

trataría para él, antes de llegar más lejos, de definir con precisión los límites del género de la felicidad que está en derecho de esperar aquel que vive, en el mejor de los casos, bajo la guía del *solo conocimiento del segundo género*. Y se comprende al mismo tiempo porqué él emplea aquí un lenguaje deliberadamente estoico. Ya que es en los límites un poco análogos que se chocan, no por cierto el sabio estoico «ideal» que no ha existido jamás, sino los estoicos reales, o al menos los que entre ellos que, si solo de vez en cuando, se esfuerzan *verdaderamente de vivir* según su propia doctrina: Séneca, puede ser, en sus mejores momentos; y ciertamente muchos de los contemporáneos de Spinoza. Luego, era interesante, teniendo en cuenta el contexto, de sugerirnos que en caso de fracaso de nuestros deseos nacidos del conocimiento del segundo género (y, en tanto nos mantengamos en este solo conocimiento, no solamente el fracaso es más bien la regla que la excepción, pero la parte de nosotros mismos que se aflige queda cuantitativamente muy importante), podemos *al menos*, a cambio de algo peor, beneficiarnos de un contento más o menos parecido al cual se espera generalmente de la puesta en práctica del estoicismo, aunque no sea por las razones que imaginan sus teóricos ni que sean perfectas para el que las describe.

Y he aquí porqué, en la *Ética*, hay un lugar para un momento estoico que se sitúa muy precisamente *aquí*. Su función, en definitiva, es doble. En tanto que conclusión del Apéndice considerado aisladamente, para el uso de los lectores que tienen el conocimiento del segundo género, nuestro texto, ajustándose a un género literario muypreciado por los mismos estoicos, cumple la función de *consolación*. En tanto que conclusión de la parte IV en su conjunto, para el uso de los lectores ya comprometidos en un conocimiento del tercer género de exigencias de la razón y de la necesidad de su fracaso parcial, él *explica causalmente* la necesidad de consolación, la respuesta ilusoria que pretende aportar el estoicismo, y el carácter aun insatisfactorio de lo que se puede retener de esta respuesta; por lo mismo, él inspira o debería inspirar a los lectores el deseo de acceder a la *existencia* del tercer género de la cual va a tratar en la parte V.