

Spinoza contra la extirpación estoica de las pasiones*

INMACULADA HOYOS**

«No podemos vivir sin tener algún comercio con las cosas que están fuera de nosotros»¹

Resumen: El propósito de este trabajo es entablar un diálogo entre Spinoza y el estoicismo a propósito de su teoría de las pasiones. En este sentido, la tesis principal que se sostiene es que Spinoza mantiene una concepción de la virtud y de la felicidad similar a la aristotélica, y que, por esa razón, su terapia de las pasiones no insta a extirpar las pasiones, como sí hace el estoicismo, sino que propone seleccionarlas y encauzarlas racionalmente para aprovechar su fuerza en el sentido de la virtud.

Palabras clave: Spinoza, estoicismo, Aristóteles, filosofía de las pasiones, ética.

Abstract: The aim of this paper is to establish a dialogue between Spinoza and the stoicism about their theory of passions. In this respect, this work maintains that Spinoza has a conception of virtue and happiness similar to the aristotelian one, and therefore, that his therapy of passions doesn't lie in eradicate the passions, as the stoicism proposes, but in select and channel them rationally to make use of their force in the meaning of the virtue.

Key words: Spinoza, stoicism, Aristotle, philosophy of passions, ethics.

Introducción

«Junto con la Biblia o la referencia a las ciencias y la política de su tiempo, la Antigüedad es uno de los mundos a los que se refiere la reflexión de Spinoza; un horizonte, por tanto, donde debemos situarnos para aprender a descifrar su pensamiento. Esta presencia no es masiva, como la de la Escritura santa; pero es siempre significativa»². Con estas palabras de reconocimiento comienza la presentación del volumen que la revista *Studia Spinozana* dedicó al análisis de las relaciones entre el pensamiento spinoziano y la Antigüedad. Spinoza no fue nunca un lector atento y cuidadoso de filosofía antigua. Las referencias que pueden encontrarse en su obra a pensadores griegos o romanos, son muy escasas, y, en general, no excesivamente elogiosas. Quizá por ello la bibliografía secundaria sobre este tema es también muy limitada. Sin embargo, cuando se confronta a Spinoza con los grandes maestros de la filosofía antigua, esto es, cuando se despejan las oposiciones y los puntos de encuentro

* Este trabajo ha sido realizado con la ayuda de una beca FPU financiada por el Ministerio de Educación.

** ihoyos@ugr.es. Dpto. Filosofía II. Campus Cartuja. Edif. Psicología. 18071. Granada (España).

1 B. Spinoza: *Ética*, IV, 18, escolio. Trad. Vidal Peña. Madrid, Alianza Editorial, 1987.

2 F. Chiereghin, P. F. Moreau, G. Vokos: «Spinoza et l'Antiquité classique», *Studia spinozana*, n° 12, 1996, p. 11. *La traducción es mía.*

que hay entre ellos, se obtiene una comprensión más completa y precisa de sus concepciones del mundo. Parece, pues, necesario desarrollar el estudio de los vínculos que hay entre una y otra tradición de pensamiento. En el contexto de esa investigación, aunque con un propósito mucho más humilde, se inscribe este trabajo. Su objetivo es entablar un diálogo entre Spinoza y el estoicismo a propósito de su teoría de las pasiones.

El estoicismo es la corriente de pensamiento antiguo más claramente relacionada con el spinozismo. La mayoría de los intérpretes de Spinoza que se han interesado por la presencia del mundo antiguo en su filosofía, han mostrado las profundas afinidades que pueden hallarse entre ambos modos de pensamiento. Su monismo de impronta panteísta relacionado con un determinismo estricto de la causa y del efecto, su explicación de la libertad humana en el seno de ese determinismo, etc., son algunos de los tópicos más estudiados³. Ahora bien, en el caso concreto de su filosofía de las pasiones, Spinoza se aleja del estoicismo para acercarse más al planteamiento aristotélico de la cuestión⁴. En ese sentido, la tesis principal que sostiene este trabajo es que Spinoza, al mantener una concepción de la virtud y de la felicidad similar a la aristotélica, es decir, en la que hay cabida para el valor, al menos instrumental, de los bienes externos sobre los que no tenemos un control absoluto, no insta a extirpar las pasiones, como sí hace el estoicismo, sino que propone seleccionarlas y encauzarlas racionalmente para aprovechar su fuerza en el sentido de la virtud. De este modo, la teoría de las pasiones de Spinoza, al igual que la aristotélica pero a diferencia de la estoica, mantiene intacto lo propio de los valores humanos, esto es, su nexa indisoluble con la finitud, la vulnerabilidad, el riesgo, y, en suma, con el padecimiento y con la pasión.

El argumento que se desarrolla para apoyar esta tesis consta de dos partes. En la primera, se trata de dilucidar la noción estoica y spinoziana de pasión. En concreto, se trata de mostrar que tanto Spinoza como los estoicos mantienen una concepción cognitiva y normativa de la pasión, pero en el planteamiento spinoziano esa dimensión cognitiva y normativa tiene un sentido fuerte, mientras que en el estoico tiene tan sólo un sentido débil. En la segunda parte, se presta una especial atención a la conexión entre la teoría de las pasiones y la filosofía moral estoica y spinozista. De este modo, se trata de ver qué noción de virtud tienen ambos y qué terapia de las pasiones implica.

1. Pasiones estoicas y pasiones spinozianas

La concepción de la pasión que mantiene Spinoza viene expuesta en la tercera parte de su *Ética*, y de manera especialmente relevante para el tema que nos ocupa, en el prólogo de esta tercera parte. Y ello porque el oponente implícito de ese prólogo bien puede ser el estoicismo. Veamos lo que dice Spinoza allí:

3 Cfr. R. Schottlaender: «Spinoza et le stoïcisme». *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, nº 17, 1986, pp. 1-8.

4 M. C. Nussbaum sostiene que «Spinoza conoce a Aristóteles, pero es mucho más profunda la influencia sobre él de la teoría estoica de las pasiones» (Íd., *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 23). Lo que se pretende mantener en este trabajo no va en contra de esta afirmación. Es cierto que Spinoza discute expresamente la teoría estoica de las pasiones y no así la aristotélica. Sin embargo, la crítica spinoziana a la propuesta estoica de trato con las pasiones se hace desde presupuestos más afines al aristotelismo.

«No han faltado, con todo, hombres muy eminentes (a cuya labor y celo confesamos deber mucho), que han escrito muchas cosas preclaras acerca de la recta conducta de vida, y han dado a los mortales consejos llenos de prudencia, pero nadie, que yo sepa, ha determinado la naturaleza y la fuerza de los afectos, ni lo que puede el alma, por su parte, para moderarlos»⁵. Esta tarea no ha sido desarrollada satisfactoriamente por nadie en la historia de la filosofía porque nadie ha tratado a los afectos adecuadamente, es decir, nadie los ha tratado como cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza. La mayoría de los que han escrito sobre el mundo afectivo están sometidos al prejuicio del finalismo, el antropocentrismo, y la libertad de la voluntad humana, y así afirman que la impotencia y la inconstancia del hombre se deben, no a la potencia común de la naturaleza, sino a un «vicio de la naturaleza humana, a la que por este motivo ridiculizan, desprecian o, lo que es más frecuente, detestan»⁶. La afectividad, dicen, repugna a la razón, y es vana, absurda y digna de horror. Sin embargo, Spinoza se sitúa frente a todos ellos, y mantiene una concepción naturalista y racional de los afectos. Los afectos son, pues, cosas naturales y no se oponen a la razón.

En el prólogo Spinoza hace mención explícita a Descartes como uno de esos hombres prudentes que erraron en su diagnóstico y terapia de las pasiones. Pero, ¿forman parte también los estoicos, y de manera especial, de esos hombres ilustres equivocados en sus ideas acerca de las pasiones porque no fueron capaces de ver su carácter natural y racional?

En cuanto a lo primero, la mayoría de los estoicos estaría de acuerdo en que las pasiones no son algo natural porque no pertenecen de manera ineliminable a nuestra naturaleza⁷. Tampoco son algo natural en el sentido de que nuestra naturaleza nos pida mantenerlas o potenciarlas. Es más, el estoicismo sostiene que la propia naturaleza exige su eliminación, de modo que, incurre claramente en el antinaturalismo que critica Spinoza en el prólogo⁸.

En lo que respecta a la racionalidad o irracionalidad de los afectos, la respuesta es más compleja, pues depende de lo que se entienda por racional, los estoicos estarían dispuestos o no a admitir que las pasiones son racionales. Y así, afirman que las pasiones son racionales en el sentido de que son juicios de la razón. Sin embargo, no reconocerían que son racionales en el sentido de que se adecuen a la recta razón, ya que las pasiones son juicios pero falsos. La mayoría de los estoicos, así como una gran parte de la tradición griega antigua, mantiene una concepción cognitiva de las pasiones. Tal y como señala M. Nussbaum, «en el pensamiento griego acerca de las emociones hay, desde Platón y Aristóteles hasta Epicuro, acuerdo en que las emociones no son simplemente ciegas erupciones de afecto, sacudidas o sensaciones que se reconocen y distinguen unas de otras únicamente por la cualidad sentida en cada una de ellas. A diferencia de apetitos como la sed y el hambre, poseen un importante elemento cognitivo: encarnan maneras de interpretar el mundo»⁹. En el caso del estoicismo

5 Spinoza: *Ética*, III, Prefacio, pp. 191-192.

6 *Ibid.*

7 Sigo en esta cuestión, como en las restantes, la interpretación que del estoicismo propone M. Nussbaum en el capítulo 10 de su excelente *La terapia del deseo* (Ed. cit.).

8 Véase a este respecto la Epístola 22 de Séneca. Allí el filósofo pone en boca de la naturaleza la siguiente afirmación: «¿Qué significa esto? Os engendré sin pasiones, sin temores, sin superstición, sin perfidia y sin los restantes vicios. Salid como habéis entrado» (Id., *Epístolas morales a Lucilio*, libro I, 22, 15. Trad. I. Roca, Madrid, Gredos, 1986, p. 190).

9 M. Nussbaum: *op. cit.*, p. 459.

esta tesis es llevada al extremo de manera que estoicos como Crisipo mantienen no sólo que la creencia es necesaria para que se dé una pasión, o que la creencia es un elemento constitutivo de la pasión, sino la identidad entre creencia y pasión. Crisipo reconoce el carácter «motriz» de la pasión, pues afirma que las pasiones son movimientos o inclinaciones. Pero insiste en la idea de que esos movimientos tienen lugar en el alma racional. Las pasiones, afirma Crisipo, son juicios¹⁰. ¿Qué diría Spinoza de esto?

Spinoza define los afectos, y, así, las pasiones que de ellos forman parte, como afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye la potencia de obrar de ese cuerpo, y, como ideas de esas afecciones. La pasión es, pues, un tipo de afecto y, en cuanto tal, es una idea. También Spinoza contempla el aspecto cognitivo de la pasión. Ahora bien, en su caso, muestra el aspecto corporal que, en igual medida que el mental o ideal, constituye a la pasión. Spinoza reconoce en mucha mayor medida que el estoicismo, la importancia del cuerpo para la filosofía, esto es, el valor del cuerpo como medio fundamental de trato con el mundo, y lucha, de ese modo, contra el prejuicio espiritualista que ha dominado a gran parte de la tradición, y así, al estoicismo. Pero no sólo en este aspecto se separan el spinozismo y el estoicismo. También hay diferencias importantes en el carácter que ambos atribuyen a esos juicios o ideas que son las pasiones.

Las creencias en que consisten las pasiones son creencias valorativas, en concreto, son ideas que otorgan un alto valor a los objetos externos sobre los que no tenemos un control absoluto, objetos vulnerables que pueden verse afectados por lo que sucede en el mundo, y que pueden ser bienes externos tradicionales como la riqueza, pero también bienes relaciones como tener hijos, amigos, derechos políticos, etc. Las creencias en que consisten las pasiones «presuponen, pues, el carácter no autosuficiente de las cosas más valiosas (o de algunas de ellas)»¹¹. Ésta es una tesis que suscribe tanto el estoicismo como el spinozismo. Ambos mantienen una concepción cognitiva y normativa de las pasiones. Las pasiones son juicios o ideas valorativas. Ahora bien, el carácter de este aspecto cognitivo y normativo de la pasión es sólo débil para el estoico, mientras que para Spinoza es fuerte. La pregunta que hay que responder, llegados a este punto, es si los juicios que conceden un alto valor a los bienes externos inestables son verdaderos o falsos. El estoicismo argumenta a favor de la falsedad de esos juicios, esto es, a favor de la falsedad de las pasiones. Spinoza, en cambio, reconocerá, en cierta medida, su verdad. Hay, pues, que determinar qué noción de virtud tienen ambos y qué papel desempeña en ella el contacto con el mundo, pues dependiendo de la importancia que cobre esa relación, las pasiones serán verdaderas o falsas, y, así, deberá tratarse con ellas de una u otra forma. Es necesario, pues, dilucidar el nexo entre la ética y la teoría de las pasiones estoica y spinozista.

2. Ser vulnerable para ser feliz

Spinoza advierte en el prólogo de la cuarta parte de la *Ética* que el bien y el mal no aluden a lo que las cosas son en sí mismas (*Natura naturans*), sino a lo que las cosas son para nosotros (*Natura naturata*). Lo bueno y lo malo tienen un carácter relacional,

10 Cfr. Diógenes Laercio: *Los filósofos estoicos*, libro VII, 112. Trad. A. López, Barcelona, PPU, 1990, p. 183.

11 M. Nussbaum: *op. cit.*, p. 460.

es decir, se refieren a la relación que se establece entre las cosas y el hombre. Cuando esa relación es de utilidad, tenemos lo bueno. Cuando esa relación es contraria a nuestra utilidad, lo malo. Bueno es lo que aumenta nuestra potencia, es decir, nuestro esfuerzo por ser, nuestro *conatus*. Malo en cambio lo que lo disminuye. Bueno es lo que conserva y suma; y, en cambio, lo malo lo que descompone, separa y resta fuerza¹². Bueno es lo que concuerda con nuestra naturaleza, y, así, con nuestra razón. Malo lo que la contraría¹³. Todo ello está implicado en la noción spinoziana de bueno y malo, es decir, principalmente, lo racional y lo útil.

También la virtud y así la felicidad que se identifica con ella, tienen un componente racional fundamental. La virtud suprema del alma es el conocimiento. Pero Spinoza no duda en señalar que el fundamento de esa virtud está en la utilidad, es decir, en una relación con el mundo que se caracteriza por el aumento de nuestra potencia, de nuestro *conatus*. ¿Por qué? Porque «nosotros no podemos prescindir de todo lo que nos es externo para conservar nuestro ser, y no podemos vivir sin tener algún comercio con las cosas que están fuera de nosotros; si, además, tomamos en consideración nuestra alma, vemos que nuestro entendimiento sería más imperfecto si el alma estuviera aislada y no supiese de nada que no fuera ella misma»¹⁴. Nuestra naturaleza es relacional. Somos modos que necesitan encontrarse con otros modos para subsistir. Las relaciones con las cosas externas son necesarias, y, en la mayoría de los casos, útiles. Hay muchas cosas fuera de nosotros, señala Spinoza, que nos son útiles y que por ello han de ser apetecidas, esto es, juzgadas buenas. Y entre esas cosas, las más útiles son las relaciones entre los hombres. «Nada es más útil al hombre que el hombre»¹⁵ y nada podemos desear que sea mejor para la expresión al máximo de nuestro ser, para desarrollar hacia lo mejor nuestra naturaleza, esto es, para ser virtuosos, que el relacionarnos de modo que concordemos todos en todas las cosas, de suerte que nuestros cuerpos formen como un solo cuerpo y nuestras almas como una sola alma.

Para ser bueno, virtuoso y feliz hay que abrirse, pues, al mundo. Los bienes externos tienen, al menos, un valor instrumental para la virtud y la felicidad, ya que son condiciones necesarias para la vida, para la buena vida. Gracias al comercio con las cosas que están fuera de nosotros, y sobre todo, gracias a la relación con el otro, aumenta nuestra utilidad, y, de este modo, se hace posible la virtud y la felicidad. En soledad nuestra alma se vuelve más imperfecta, nuestra vida imposible, y nuestra virtud y felicidad inexistente. Tanto es así que «servirse de las cosas y deleitarse con ellas cuanto sea posible (no hasta la saciedad pues eso no es deleitarse) es propio de un hombre sabio»¹⁶. Sólo una torva y triste superstición puede prohibir el deleite. Reponer y recrear fuerzas con alimentos y bebidas agradables, gustar de la música y del juego, y otras cosas por el estilo, hace que el cuerpo se vuelva apto para hacer todo lo que puede hacer, y, así, para que el alma pueda conocer muchas cosas. De este modo, «esta norma de vida –escribe Spinoza– concuerda muy bien con nuestros principios y

12 Cfr. G. Deleuze: *Spinoza y el problema de la expresión*. Trad. H. Vogel, Barcelona, Muchnik, 1975, pp. 230-232.

13 Cfr. Spinoza: *Ética*, IV, 30 y 31, p. 316.

14 Spinoza: *Ética*, IV, 18, escolio, pp. 306-307.

15 *Ibid.*

16 Spinoza: *Ética*, IV, 45, p. 338.

con la práctica común, por lo cual, si hay alguna regla de vida que sea la mejor, lo es ésta, así como la más recomendable en todos los sentidos»¹⁷.

Así pues, los juicios valorativos con los que están comprometidas las pasiones son verdaderos, ya que conceden adecuadamente un alto valor a los bienes externos. E incluso no sólo conceden adecuadamente valor, sino que ellas mismas son valores. Debido a la estructura reflexiva de la pasión, la mayoría de esos bienes externos a los que las pasiones le otorgan una gran importancia, son pasiones ellos mismos. Sin pasión, dirá Spinoza, ni siquiera la razón puede hacernos más libres, mejores y más felices. El conocimiento es necesario, pero no suficiente. Razón y pasión deben trabajar juntas. Spinoza aboga por una fuerte concepción cognitiva y normativa de las pasiones.

El estoicismo, en cambio, argumenta a favor de la tesis contraria. Los juicios sobre el alto valor de los bienes externos en que consisten las pasiones son falsos. Las creencias con las que se identifican las pasiones son irracionales, pues aunque es la razón la que concede valor a los bienes externos, es ésta una razón desviada, que se excede y traspasa los límites que la recta razón establece para nuestra relación con las cosas externas. Las pasiones son errores de la razón, enfermedades del alma. ¿Por qué? Porque en la concepción estoica de la virtud y la felicidad no hay cabida para el valor ni siquiera instrumental de los bienes externos. Los bienes externos no son necesarios para la *eudaimonía*. Son cosas que no tienen ningún poder para hacernos vivir feliz o desgraciadamente¹⁸. Los estoicos mantienen, al igual que Spinoza, que las virtudes son formas de conocimiento y que son suficientes para la felicidad. Ahora bien, a diferencia de Spinoza, arguyen que para ser virtuosos no es necesario el contacto con el mundo. La persona virtuosa tiene dentro de sí todo lo que necesita. Se basta a sí misma, y por tanto, vive para sí, concentrada en sí misma. Séneca recoge la anécdota de Estilpón, quien, estando su patria sometida y sus hijos y mujer muertos, mientras escapaba de un incendio solo, y pese a todo, feliz, respondió a la pregunta de Demetrio sobre si había perdido alguna cosa, afirmando que todos sus bienes estaban con él, es decir, con él estaba la disposición a no considerar un bien nada que se nos pudiese arrebatar. Esta sentencia, observa Séneca, coincide con la del sabio estoico. «También éste lleva sus bienes intactos a través de ciudades incendiadas, ya que él se contenta consigo mismo; a este límite circunscribe su felicidad»¹⁹. El bien supremo «no busca del equipamiento exterior, se cultiva en la intimidad, procede enteramente de sí mismo. Comienza a estar subordinado a la fortuna, si busca fuera alguna parte de sí»²⁰.

Spinoza no niega que abrirse al mundo implique estar sometido a la fortuna. También su filosofía es un camino por el que el hombre puede liberarse, en cierta medida, de la tiranía de esa fortuna. También su filosofía aspira a la libertad. Pero a diferencia de la propuesta

17 *Ibid.*

18 Véase a este respecto la distinción que establece Cicerón entre los aristotélicos y los estoicos. Los peripatéticos «creen que la felicidad completa incluye las ventajas corporales; los nuestros no lo creen en absoluto. Pues, dado que en nuestra opinión, ni siquiera la abundancia en aquellos bienes que nosotros llamamos verdaderos bienes hacen la vida más feliz ni más deseable o más estimable, menos ciertamente influye en la felicidad la multitud de ventajas corporales. (M. Tulio Cicerón: *Del supremo bien y del supremo mal*, libro III, 42-43. Trad. V. J. Herrero, Madrid, Gredos, 1987, p. 202).

19 Séneca: *op. cit.*, libro I, 9, 18 y 19, p. 128.

20 Séneca: *op. cit.*, libro I, 9, 15, p. 127.

estoica reconoce que la autosuficiencia es imposible y que la libertad siempre es relativa y nunca absoluta. Su modelo de sabiduría no se basa, pues, en la autosuficiencia, ni en la imposibilidad que ésta conlleva, sino en cierto grado de autonomía que se logra en contacto con el mundo y con la pasión. La ética spinoziana, como la estoica, es una ética de la virtud y de la felicidad, de una cierta armonía y acuerdo. Sin embargo, para el estoico esa armonía es del yo consigo mismo, mientras que para Spinoza es de uno consigo mismo y con el otro. El acuerdo, objetaría Spinoza al estoico, no se logra eliminando una distancia que la pasión introduce en el yo, sino aumentando una potencia²¹. Y para eso hay que relacionarse con el mundo, dejarse afectar por él y afectarlo también. Para eso hace falta pasión, cierta pasión.

Es, pues, la concepción de la virtud y de la felicidad que niega el valor no ya intrínseco, sino incluso instrumental, del mundo externo, la que lleva a los estoicos a negar la verdad de los juicios en que consisten las pasiones, y así, a proponer una estrategia de trato con ellas consistente en su radical eliminación. Las pasiones deben ser extirpadas. La persona sabia, virtuosa y feliz es completamente imposible. El sabio está libre de pasiones, de miedo y de cólera, pero también de esperanza y de amor²². Según los estoicos, «todos los sabios son severos porque ni ellos personalmente tienen trato con el placer ni admiten a los demás lo que al placer se endereza»²³. Sin embargo, si uno mantiene que el contacto con el mundo es una condición necesaria para la libertad, la virtud y la felicidad, defenderá la verdad de los juicios en que consisten las pasiones, y así, no instará a extirparlas, sino, al menos, a encauzarlas. Eso es lo que propone la filosofía de Spinoza. Y ésta es la base desde la que elabora su crítica a la terapia de las pasiones estoica, tal y como ésta aparece en el prefacio de la quinta parte de la *Ética*.

La objeción es doble. En primer lugar, se critica, por imposible, la idea estoica del poder absoluto que tenemos sobre las pasiones. Para Spinoza las pasiones forman parte de nuestra naturaleza de manera ineliminable. El hombre padece en la medida en que es una parte de la Naturaleza, que no puede concebirse por sí sola sin las demás partes. Y el caso es que no podemos dejar de ser una parte de la Naturaleza. Necesitamos relacionarnos con otros modos para subsistir. Y esto que puede ser fuente de padecimiento, en el sentido de sufrimiento, también es fuente de alegría, esto es, también es origen de valor. La crítica a los estoicos no sólo se basa en la imposibilidad de su estrategia de trato con las pasiones. Las pasiones no sólo no pueden ser eliminadas, sino que no deben serlo.

El otro objetivo de la crítica spinozista se refiere a la cuestión de la voluntad. Los estoicos, como Descartes, creen que «si determinamos nuestra voluntad mediante juicios ciertos y firmes conforme a los cuales queremos dirigir las acciones de nuestra vida, y unimos a tales juicios los movimientos de las pasiones que queremos tener, adquirimos un imperio absoluto sobre nuestras pasiones»²⁴. Y sin embargo, la experiencia les muestra lo errado de este proceder. El conocimiento es necesario, pero no suficiente, no ya para eliminar las pasiones,

21 Cfr. P. Séverac: «Convenir avec soi, convenir avec autrui: Ethique stoïcienne et Ethique spinoziste», en *Studia spinozana*, n° 12, 1996, pp. 105-120.

22 Cfr. Diógenes Laercio: *op. cit.*, VII, 117.

23 Diógenes Laercio: *op. cit.*, VII, 118, p. 189.

24 Spinoza: *Ética*, V, Prefacio, pp. 385-386.

sino incluso para moderarlas²⁵. Un afecto no puede ser reprimido sino por medio de otro afecto de signo contrario y más fuerte. Hace falta pasión para vencer a la pasión. Y es que el reparo de Spinoza contra la propuesta estoica de liberarse de toda pasión, no implica una defensa del liberar a toda pasión, sin ningún tipo de control, criterio o discernimiento. Spinoza insta a seleccionar aquellas pasiones que concuerdan con la razón, y rechazar aquellas otras que no convienen con ella, es decir, insta a seleccionar y potenciar las pasiones alegres, y valerse de la fuerza de éstas para combatir y reducir al mínimo posible las pasiones tristes. Las pasiones están en la base de nuestros valores. La alegría se identifica con lo bueno; la tristeza, con lo malo. De la pasión alegre, gracias a su fuerza y alianza con la razón, surge la virtud. De la pasión triste, en cambio, nunca saldrá nada bueno. Spinoza realiza toda una genealogía de las pasiones, mostrando que no todas tienen la misma categoría ontológica ni el mismo estatuto ético. De este modo, la crítica de Spinoza al estoicismo podría haber tenido un tercer objeto: la tesis estoica de la unidad de las pasiones²⁶. Y es que Spinoza enseña que quien no es capaz de ver el distinto ser y valor de cada una de las pasiones, no puede aprovechar la fuerza respectiva de cada cual, y por tanto, tampoco puede ser realmente libre, virtuoso y feliz. ¿Por qué? Porque sin pasión, es decir, sin finitud y sin vulnerabilidad, no hay valor humano posible.

En definitiva, todas las divergencias entre la teoría estoica de las pasiones y la spinoziana que se han puesto de manifiesto parten de una diferencia fundamental, esto es, la negación o el reconocimiento del gran valor del contacto con el mundo para la ética. Spinoza muestra, de manera contraria al estoicismo y, sin embargo, muy próxima al aristotelismo, que la virtud y la felicidad humanas son actividades abiertas al mundo, que sin finitud, sin riesgo, sin vulnerabilidad, sin padecimiento, y, en suma, sin pasión, no hay valor humano posible. Si hay, pues, influencia del mundo antiguo en la filosofía de Spinoza, si hay una lectura griega de su filosofía moral y de su teoría de las pasiones, es de carácter más aristotélico que estoico. Y es precisamente esta faz aristotélica de Spinoza, este reconocimiento del nexo indisoluble que hay entre finitud, pasión y valor, lo más rescatable de su pensamiento, lo que aún nos aporta éste para el mundo de hoy.

25 Cfr. Spinoza: *Ética*, IV, 14.

26 «Es doctrina para ellos considerar que todos los pecados son iguales, como afirman Crisipo, en el libro cuarto de sus *Cuestiones éticas*, y Perseo y Zenón. Porque si una verdad no es más verdadera que otra verdad, tampoco una falsedad es más falsa que otra falsedad.» (Diógenes Laercio: *op. cit.*, VII, 120, p. 191). Esto mismo que se dice de los pecados y de la falsedad, puede decirse de las pasiones, ya que las pasiones son precisamente un tipo de juicios falsos.