

AN APPROACH TO THE INFLUENCE OF SENECA IN SPINOZA'S PHILOSOPHY

ALBERTO LUIS LÓPEZ

ORCID.ORG/0000-0002-0312-0708

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

alberto.luislopez@yahoo.com

Abstract: *It is important in philosophy to know the influences between philosophers because of that it depends to have an accurate and more complete knowledge of their proposals. An example of this are the investigations about the stoics origins of Spinoza's philosophy, which has been increasing in the last decades but it is still necessary to inquire in greater detail, author by author and idea by idea, what kind of stoicism and what part of it influenced the Dutch philosopher. In this paper I examine, particularly from explicit references, the influence of the Stoic Seneca in Spinoza's philosophy, for which I review, analyze, and compare several passages of both philosophers' works.*

KEYWORDS: ETHICS; POLITICAL PHILOSOPHY; WISDOM; HAPPINESS; DEATH

RECEPTION: 28/07/2019

ACCEPTANCE: 23/01/2020

LA INFLUENCIA DE SÉNECA EN LA FILOSOFÍA DE SPINOZA: UNA APROXIMACIÓN

ALBERTO LUIS LÓPEZ

ORCID.ORG/0000-0002-0312-0708

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

alberto.luislopez@yahoo.com

Resumen: En filosofía es importante conocer las influencias entre los filósofos porque de ello depende tener un conocimiento más completo y preciso de sus propuestas. Ejemplo de esto son las investigaciones sobre los orígenes estoicos de la filosofía spinoziana, que se han incrementado notablemente en las últimas décadas, pero aún hace falta indagar con mayor detalle, autor por autor e idea por idea, qué tipo de estoicismo y qué parte del mismo influyó en el pensador neerlandés. En este artículo examino, a partir sobre todo de las referencias explícitas, la influencia del estoico Séneca en la filosofía de Spinoza, para lo cual reviso, analizo y cotejo diversos pasajes de las obras de ambos pensadores.

PALABRAS CLAVE: ÉTICA; FILOSOFÍA POLÍTICA; SABIDURÍA; FELICIDAD; MUERTE

RECIBIDO: 28/07/2019

ACEPTADO: 23/01/2020

INTRODUCCIÓN

No es inusual que los filósofos sean leídos de acuerdo con los intereses del intérprete y de la época, basta recordar el prólogo de Jarig Jelles a la edición de la *Opera posthuma* de Spinoza (1677), donde presenta al filósofo como un cristiano convencido: “Todo este prólogo es un gran esfuerzo por conciliar la filosofía de Spinoza con el cristianismo” (Tatián, 2009: 17-18); sin embargo, si se quiere comprender correctamente la propuesta filosófica de un autor, es fundamental conocer su obra así como las posibles influencias en su pensamiento. En relación con esto, sabemos que Spinoza no se dedicó de pequeño al estudio de los clásicos greco-latinos, sin embargo, su acercamiento a la escuela de Francis van den Enden le permitió subsanar esa carencia porque en ella se cultivaba el estudio del pensamiento filosófico de las escuelas helenísticas, hecho que propició que se viera influido por la lectura de autores y corrientes del pensamiento antiguo (Israel, 2012: 207 y ss.).

Dentro de esas escuelas el estoicismo resultó especialmente relevante para Spinoza, pero como “tenemos que admitir que el estoicismo, a diferencia del epicureísmo, nunca fue una iglesia monolítica” (Long, 2003: 24), mi objetivo no es mostrar aquí toda la influencia estoica en el neerlandés, algo imposible de hacer en este artículo, sino únicamente exponer algunos aspectos del pensamiento de Séneca que, dadas las evidencias, es plausible afirmar que influyeron en Spinoza y están presentes en su obra. Para ello dividiré mi trabajo en tres partes: primero, las obras estoicas en poder de Spinoza; luego, las alusiones explícitas al estoicismo y, por último, la presencia de Séneca en su pensamiento.

LAS OBRAS ESTOICAS EN EL ACERVO PERSONAL DE SPINOZA

Aunque ya Leibniz en *Two Sects of Naturalists* (1677 o 1680) calificó a Spinoza y Descartes como líderes de “la secta de los nuevos estoicos” (Long, 2003: 9),¹

1 Anthony Long retoma esta cita del artículo de Donald Rutherford (2003), quien a su vez la cita de la edición de la Akademie (1999), A VI.4: 1384-1388, y de la edición de Ariew y Garber

Wilhelm Dilthey fue el primero en analizar rigurosamente la influencia del estoicismo en Spinoza en su obra *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (1914),² en donde señala la presencia de fuentes estoicas en la obra del neerlandés a través de comentarios como los siguientes:

Grocio, Descartes, Spinoza, restauraron, sobre la base del estoicismo, la autonomía de la razón moral y científica. [...] La dependencia del estoicismo romano se marca profundamente en la psicología y en la política de Hobbes y de Spinoza, en el panteísmo de Spinoza y de Shaftesbury. [...] En Hobbes y Spinoza la influencia del estoicismo se uniría, como lo demostraré, al poder del conocimiento natural fundado por Galileo. [...] Cómo de esta masa de ideas de tinte estoico pudo surgir el brillante cristal del sistema spinoziano, con arreglo a qué ley se constituyó, podrá verse una vez que se haya estudiado la relación de Spinoza con el movimiento científico-natural y con Giordano Bruno. (Dilthey, 1947: 26, 106, 193 y 308)

La interpretación de Dilthey, pese a ser interesante y aguda, tiene marcadas deficiencias porque busca “una explicación genética de los sistemas metafísicos a partir de la concepción del hombre en diversas épocas históricas” (Benito, 2012: 136), lo cual no le permite hacer una distinción clara entre lo que pertenece a la

(Leibniz, 1989: 281-284). Véase, además, la edición de Gerhardt (1890), GP VII: 333-336. Citaré los libros de Spinoza en la forma convencional: “E” para la *Ethica* (Ética), seguido del número de libro en romanos, ‘P’ (prefacio), ‘D’ (definición), ‘p’ (proposición), ‘d’ (demostración), ‘s’ (escolio), ‘A’ (apéndice) y ‘c’ (corolario); “TTP” para el *Tractatus Theologico-Politicus* (Tratado Teológico Político), seguido del capítulo y la página; “TP” para el *Tractatus Politicus* (Tratado Político), seguido del capítulo y parágrafo; “Ep” para *Epistolae* (Correspondencia), seguido del número de carta y la página y “TIE” para el *Tractatus de Intellectus Emendatione* (Tratado de la Reforma del Entendimiento), seguido del parágrafo y la página. Las páginas se citan de la edición de Gebhardt (1925) siguiendo las traducciones de la edición de Gredos para la “E” y el “TTP” y la de Atilano Domínguez para el “TP” y el “TIE”.

- 2 La obra aparece en el segundo volumen de las obras completas de Dilthey, cuya primera edición en español fue publicada en 1944 y la segunda en 1947, ambas a cargo de Eugenio Ímaz, con el título *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*.

historia de la filosofía y lo específico de la biografía y el pensamiento spinoziano, como bien indica Inmaculada Hoyos (2013: 431-460). Pese a su encomiable labor, después de Dilthey pasaron varias décadas para que los estudios acerca del estoicismo de Spinoza cobraran fuerza y se robustecieran, lo cual por fortuna sigue sucediendo.

Para conocer mejor la influencia de Séneca en Spinoza, es tan importante revisar las publicaciones sobre el tema como tener presente su vida y el catálogo de su biblioteca personal, conformado por 159 volúmenes según Servaas van Rooijen (1888: 119 y ss.),³ porque gracias a éste podemos saber cuáles eran las obras estoicas, o al menos algunas de ellas, que poseía Spinoza. Al respecto, sabemos que tenía el *Enchiridion* de Epicteto con el respectivo comentario de Simplicio al mismo (1560), las *Tragediae, Epistolae* y *De brevem van Seneca* (cartas) de Séneca⁴ y las cartas de Cicerón conocidas como *Epistolae ad Atticum*. Además, tenía obras de autores influenciados por el estoicismo o considerados neoestoicos como *De satisfactione Christi adversus Faustum Socinum* (1617) o *De imperio summarum potestatum circa sacra commentarius* (escrito entre 1614-1617 y publicado póstumamente en 1647), ambos de Hugo Grotius; poseía las ediciones de Justus Lipsius de la *Opera omnia* de Tácito (1574) y de la *Philosophi Opera* de Séneca (1605);⁵ las *Obras* de Francisco de Quevedo que contenían su ensayo sobre Epicteto⁶ (1660) y *La philosophie morale des stoïques avec le manuel d'Épictète* del traductor de Epicteto Guillaume du Vair, publicada anónimamente en 1585 y reeditada en un volumen mayor titulado *La Sainte Philosophie* (1600).

3 Véanse también Villiaud, 2012: 160 y ss., y Miller, 2015: 17 y ss.

4 En su ya clásico artículo, Omero Proietti especifica las dos ediciones que Spinoza tenía de las *Cartas* de Séneca: la latina de Lipsio (1649) y la holandesa de J. H. Glazemaker (1654). Véase Proietti, 1989: 54, nota 6.

5 Recomiendo el interesante artículo de Jan Papy (2002: 859-872), porque al analizar la presencia de Séneca en la temprana modernidad, sirviéndose del *Manuductio ad Stoicam philosophiam* (1604) de Justus Lipsius, aporta elementos que ayudan a entender mejor cómo se dio su influencia en autores modernos como Spinoza.

6 El ensayo se titula *Epicteto y Phocilides en español con consonantes, con el Origen de los estoicos y su defensa contra Plutarco, y la Defensa de Epicuro contra la común opinión* (1635).

Como menciona Alan Gabbey respecto a la biblioteca de Spinoza, la cantidad de obras que alguien posee no muestra “las capacidades intelectuales del dueño” (2006: 149), pero sí evidencia, al menos, el interés que la persona tiene en esos temas. Por ello, si bien es cierto que el hecho de que hubiera obras estoicas en la biblioteca de Spinoza no garantiza que las haya leído, ni que su comprensión sobre las propuestas estoicas haya sido la adecuada o que hayan sido determinantes en su pensamiento —como señala Jon Miller (2015: 9)—, la existencia de tales obras y las referencias a ellas en sus escritos demuestran claramente su interés por el estoicismo y por algunos pensadores de la época que suscribían e impulsaban esa corriente.

ALUSIONES EXPLÍCITAS AL ESTOICISMO

Si pasamos del catálogo de la biblioteca a la obra de Spinoza, dejando de lado su correspondencia donde hay referencias claras al estoicismo, por ejemplo, en las cartas con su compatriota Hugo Boxel,⁷ las referencias explícitas a la corriente estoica son solamente dos. La primera aparece en el *Tractatus de Intellectus Emendatione*, donde Spinoza critica la concepción estoica del alma al decir que “algunos estoicos”, mezclando confusión e imaginación, concibieron que el alma es un cuerpo sutil e inmortal (TIE, 74). La segunda referencia está en la *Ética*, donde Spinoza, quien parece referirse al *Enchiridion* de Epicteto (Hoyos, 2013: 445; *cf.* Carnois, 1980: 260)⁸ aunque no lo menciona abiertamente, critica la tesis estoica de la fuerza de la voluntad frente a los afectos al decir que:

[...] los estoicos creyeron, sin embargo, que los afectos dependen absolutamente de nuestra voluntad y que nosotros podemos dominarlos absolutamente [...]

7 Véase, por ejemplo, Ep. LV a Boxel. Esta correspondencia es interesante porque al contener referencias a autores antiguos permite hacerse una idea de la visión spinoziana sobre la filosofía antigua.

8 Véase, por ejemplo, el comentario 1, 8 y 31 del *Echiridion*.

[aunque después] se vieron obligados a confesar que para reprimirlos y gobernarlos se requiere no poco ejercicio y empeño. (E, V, P)

Estas líneas tienen que ver con el hecho de que los estoicos aspiraban a orientar la existencia humana mediante la evolución moral del individuo, para lo cual era fundamental “vivir en armonía con la naturaleza y de conformidad con el orden universal” (Séneca, 1998: xxiii).

Además de referencias explícitas al estoicismo en general, también hay menciones a filósofos estoicos en particular. Al respecto, Spinoza alude a Cicerón y Séneca. Respecto al primero, se cita en la *Ética* al tratar el tema de la ambición, entendida como un deseo inmoderado de gloria que mantiene y fortifica todos los afectos. Spinoza dice lo siguiente:

La ambición es un deseo por el cual son sustentados y fortificados todos los afectos [...] *Aun los mejores*, dice Cicerón, *son muy atraídos por la gloria. Incluso los filósofos que escriben libros sobre el desprecio de la gloria, inscriben en ellos su nombre*, etc. (E, III, D44)⁹

Aunque Spinoza se refiere a Cicerón como ejemplo de un pensador que analizó la relación entre ambición y pasiones, debe considerarse que el interés del pensador de Arpino por estos asuntos se debía a su preocupación por “el conflicto en torno a la explotación de las fabulosas riquezas del vasto imperio pudiera causar la ruptura de la unidad en el seno de la aristocracia” (López Barja de Quiroga, 2014: 8). A Cicerón, por tanto, no le interesó analizar la avaricia y la ambición como pasiones connaturales a la *psique* humana, sino que su interés radicó en analizar los efectos perniciosos, prácticos, que traían consigo y que propiciaban, entre otras cosas, la decadencia de la ciudad.

La otra referencia a Cicerón aparece en el *Tractatus Politicus* cuando Spinoza habla del poder dictatorial. Para analizar el asunto se remite nuevamente al

⁹ La cita de Cicerón corresponde a las *Disputaciones tusculanas*, I, 15, 34: “¿Y nuestros filósofos? ¿No ponen sus nombres precisamente en los libros que escriben sobre el desprecio de la gloria?” (Cicerón, 2005: 135).

filósofo realista romano, cuyo interés por lo concreto y práctico, en oposición a lo abstracto y especulativo tan propio de los griegos (como él mismo sostuvo en *De republica*),¹⁰ le resultaba tan aleccionador a Spinoza que escribió:

Y, no obstante, el rumor del dictador, por citar las palabras de Cicerón, resultaba desagradable a las personas de bien. Y con razón, pues, como esta potestad dictatorial es exactamente la misma que la de un rey, puede transformarse, no sin gran peligro para el Estado, en monárquica, aunque sólo sea por breve tiempo. (TP, X, 1)¹¹

Spinoza, más interesado en la política real que en la mera especulación teórica, conocía bien las típicas formas de organización del Estado: monarquía, aristocracia y democracia, y comprendía igualmente bien —quizá por influencia del propio arpinate— las tendencias autodegenerativas hacia la tiranía de cada una de las formas de gobierno. Su interés en estos asuntos lo acercaba a las posturas de Cicerón, quien, a pesar de mostrarse receptivo con la monarquía, rechazó el sistema dinástico. El gobernante debía distinguirse por su capacidad, virtud, sapiencia y no por el abolengo. Ello le llevó a inclinarse claramente en favor de la constitución política, es decir, de la república, porque de alguna manera integraba las tres formas clásicas y era fruto de muchos hombres, no del genio de uno solo (Santa Cruz, 1965: 163 y ss.).

LA PRESENCIA DE SÉNECA EN LA OBRA DE SPINOZA

Spinoza tenía en su biblioteca varias obras de Séneca, entre ellas sus cartas y tragedias; por referencias a él, así como algunas similitudes entre las tesis de ambos, podemos afirmar que tenía un buen conocimiento de la obra del estoico. Ahora cabe preguntarse, ¿qué aspectos del pensamiento de Séneca influyeron en Spinoza? (Séneca, 1998: xxxvii-xxxviii, xlvi y l). Algunos de los conceptos y temas

¹⁰ Véase, por ejemplo, *De republica* 1, 30; II, 9; II, II, 21.

¹¹ La referencia a Cicerón está contenida en la *Correspondencia con su hermano Quinto*, III, 8, 4.

estoico-senecanos que influyeron y fueron retomados por el neerlandés, pese a haber profundas diferencias entre ambos, son: 1) la relación entre el *Oikeiosis* estoico y el *conatus* spinoziano para explicar el comportamiento, persistencia y esencia de animales y plantas (*oikeiosis*) y de todos los seres (*conatus*), así como el impulso de autoconservación y la naturaleza del progreso moral (Miller, 2015: 101 y ss.); 2) la decisión voluntariosa del individuo de educarse sobre todo en el plano moral (Séneca, 1980: carta LXXX, vv. 4-5); 3) la vida en armonía con la naturaleza y bajo una gozosa serenidad (carta LIX, vv. 16-17);¹² 4) la importancia de educar el intelecto o razón para alcanzar la sabiduría (carta xc, vv. 1-2 y 44; carta cxvii, vv. 11-12);¹³ 5) el esfuerzo por lograr el equilibrio entre el interior y el exterior, es decir, por alcanzar la felicidad, consistente en el sosiego y la tranquilidad permanentes (carta xcii, v. 3);¹⁴ 6) lo conveniente de desarrollar un sentimiento de altruismo porque implica un servicio a la sociedad como un deber moral del ciudadano (*Del ocio*, III, vv. 2-5) (*cf.* TP, III, 10, 12); 7) el amor intelectual a Dios al entender que por encima de “la cumbre suprema de la virtud” sólo está el espíritu divino (carta cxx, v. 14) (*cf.* E, V, p32c y p33); 8) el rechazo a una concepción antropomórfica y antropocéntrica de Dios al concebirlo como inteligencia, supremo bien, razón creadora y causa de sí mismo (cartas LXXXVII, v. 21; LXV, v. 12).¹⁵

Hay, entonces, diversos temas senecanos presentes de alguna manera en la filosofía de Spinoza. Sin embargo, si nos centramos en sus escritos sólo encontramos tres referencias explícitas al estoico cordobés, dos en el *Tratado teológico político* y una en la *Ética*.

12 Confróntese esta idea con Spinoza, TP V, 5.

13 Compárese esta tesis con el siguiente pasaje: “En la vida es, pues, ante todo útil perfeccionar, cuanto podamos, el entendimiento o la razón y en esto solo consiste la suma felicidad o beatitud del hombre” (E, IV, p73, cap4).

14 *Cfr.* E, IV, p21-24; E, IV, p73, Acap4; TTP, Praef.

15 Véase toda la primera parte de la *Ética*, referida a Dios (E, I), además Miller, 2015: 16, 54 y ss.

SÉNECA EN EL *TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS*

En cuanto al TTP, obra redactada por Spinoza cuando los Países Bajos sufrían las consecuencias de los conflictos entre los partidarios de la familia Orange, la Iglesia calvinista y los seguidores burgueses del liberal Jan de Witt, la primera referencia a Séneca aparece en el capítulo v, donde Spinoza recurre al autor de las *Consolaciones* para apoyar su tesis de que ninguna sociedad puede subsistir sin autoridad, como tampoco sin leyes que moderen el ansia de placer y controlen los impulsos desenfrenados:

Resulta de esto, que ninguna sociedad puede subsistir sin una autoridad, sin una fuerza, y por consiguiente sin leyes que gobiernan y dirijan el desenfreno de las humanas pasiones. Sin embargo, la naturaleza humana no se deja sujetar enteramente, como dice Séneca el trágico; a nadie es dado hacer subsistir un gobierno violento; la moderación sólo engendra la estabilidad. El que sólo obra por miedo, y en todo contra sus inclinaciones sin discutir si es útil o necesario lo que se le manda, no intenta sino salvar su cabeza y escapar al suplicio que le amenaza. Yo afirmo que es imposible a los súbditos, en caso semejante, no alegrarse del daño que suceda al señor, aunque este mal recaiga sobre ellos mismos, no procurarle toda clase de infortunios, ni alegrarse de los que le sobrevengan. Todos saben que nada nos parece tan importante como estar sujetos a nuestros semejantes y vivir bajo su ley, y que es sumamente difícil quitar al hombre la libertad, si una vez se le ha dado. (TTP, V: 73-74)¹⁶

La segunda referencia explícita a Séneca aparece en el capítulo XVI de la misma obra, donde el autor reitera con otras palabras la idea contenida en la cita anterior:

16 Respecto de esta cita, en las notas a pie de página de la edición de Gredos se indica que Spinoza piensa en *Las troyanas* de Séneca, específicamente en la intervención de Agamenón del acto II, vv. 258-259. Cfr. Spinoza, 2011: 371, nota 85. Hay que recordar que tras la victoria sobre Troya, luego de diez largos años, Agamenón reconoce: “Que lo grande en un momento es sepultado, venciendo lo aprendí. ¿Nos hace Troya engreídos y demasiado altaneros? [...] Lo reconozco, alguna vez tiránico y soberbio por mi poder, yo mismo me llevé más alto” (Séneca, 1998: 59).

Por esto sucede raras veces que imperen altos poderes absurdos, pues a ellos mismos incumbe, para prosperar y conservar el imperio, consultar el bien común y dirigirlo todo según los consejos de la razón. Los imperios violentos, como ha dicho Séneca, no han durado nunca. (TTP, XVI: 194)¹⁷

Spinoza estaba preocupado por los conflictos sociales y políticos de su época que, sumados a la peste de 1664 y a la segunda guerra con Inglaterra (1665-1667), generaban un entorno inestable, propicio para atacar las libertades de opinión y de culto conseguidas por el Estado liberal republicano de su país. Esto quizá lo lleva a servirse de Séneca en las citas mencionadas y a tener en mente, en específico, la tragedia *Las troyanas*, obra que al versar sobre “la intransigencia y moderación, enfrentadas modalidades de la soberbia y de la sabiduría” (Séneca, 1998: XLIX), así como sobre los abusos del vencedor y los excesos contra los vencidos,¹⁸ le brindó elementos útiles en su disquisición acerca de la importancia de que el gobierno ejerza su autoridad para hacer respetar la ley y defender las libertades frente a aquellos que, interesadamente, manipulan las pasiones de la gente. Si Spinoza conoció esa tragedia, es muy posible que haya conocido la de *Hércules delirante*, donde, más allá de la infamia cometida por Hércules, ocasionada por su madrastra Juno, aparece un interesante trasfondo político al mencionar el gobierno usurpador y tiránico de Lico. Ese gobierno ilegítimo que para hacerse del poder se aprovechó maliciosamente de la ausencia de Hércules, le permitió a Séneca introducir frases políticas que bien pudieron influir en Spinoza, por ejemplo: “Que profunda paz a los pueblos nutra; que a todo hierro retenga el trabajo del campo inocuo, y que las espadas se oculten [...] Que ni crueles ni fieros tiranos reinen” (Séneca, 1998: 34).

Además de esta obra, es factible pensar que Spinoza revisó el diálogo senecano *De la tranquilidad del ánimo*, donde teniendo en mente la figura despótica de Nerón el filósofo estoico censuró los excesos del monarca, mostrándose partidario

17 Al igual que la cita anterior, en varias notas a pie de página se indica que Spinoza piensa en *Las troyanas* v. 258. Cfr. Spinoza, 2011: 482, nota 268.

18 Sobre esto, Agamenón recalca en su interlocución con Pirro: “Primeramente conviene conocer esto: qué debe hacer el vencedor; el vencido soportar” (Séneca, 1998: 59).

de la unión entre autoridades y súbditos para conservar la paz romana. A partir de estos casos, unos constatados y otros hipotéticos, puede colegirse que Spinoza utilizó la obra de Séneca, o parte de ella, para consolidar su análisis acerca del poder de las pasiones en la política y para revalidar su postura sobre la imposibilidad de conservar un gobierno, más aún un Estado, mediante la coacción y la violencia.

SÉNECA EN LA *ETHICA*

La tercera referencia explícita a Séneca aparece en E, IV, p20s, cuando habla de su suicidio y critica en general la concepción estoica del mismo. Recordemos que la noción senecana del suicidio está relacionada en cierta medida con su apreciación del sabio, es decir, del hombre idealizado, *quasi* perfecto, capaz de ser imperturbable, autárquico, libre, generoso, valeroso, sobrio, virtuoso, honrado y feliz, que mitificó sirviéndose de la figura de Catón (Martín, 1985: 75-76). Entre otros rasgos distintivos del sabio —a los cuales volveré más adelante— está el que lo muestra como un individuo capaz de sublimarse frente al mundo y a la vida superándolos, esto es, en función de las circunstancias puede ejercer su libertad de abandonarlos, lo que conlleva el acto del suicidio. Este acto de sublimación y superación denota una superioridad del sabio respecto de quien no lo es, porque mientras aquél vive hasta que su voluntad lo determina, éste (el necio o no sabio) lo hace hasta que la vida misma se lo permite, por lo que siempre termina anhelando más: tiempo, vida, deleites, etcétera.

La idea de la superioridad del sabio frente a los necios, o no sabios, pero sobre todo frente a la vida misma, se ve en la carta 70, donde Séneca señala:

[...] el sabio vivirá mientras deba, no mientras pueda [...] Considera sin importancia alguna darse la muerte o recibirla, que ésta acontezca más pronto o más tarde: no la teme como a una gran pérdida. Nadie puede perder mucho cuando el agua se escurre gota a gota. (Séneca, 1980: 70, 4-5)

Por otra parte, en la carta 77, el estoico presume que “no es un gran asunto la vida; todos tus esclavos, todos los animales viven. La gran proeza estriba en morir con honestidad, con prudencia, con fortaleza” (1980: 77, 6). Frente a esta

afirmación senecana de la muerte, incluso del suicidio, Spinoza reacciona contra el estoico al sostener, a partir de su idea de *conatus*, que nadie lo realiza por la necesidad de su naturaleza (*cf.* E, III, p7; E, IV, p18e), sino sólo porque ha sido vencido por causas exteriores y contrarias a ella; por eso el suicidio de Séneca sólo puede explicarse y entenderse —desde la perspectiva spinoziana— como obligación, esto es, por haber sido un mandato del tirano Nerón, no porque su propia naturaleza le dictase llevarlo a cabo.¹⁹

Nadie, pues, descuida apetecer lo que le es útil, o sea conservar su ser, sino vencido por causas externas y contrarias a su naturaleza. Nadie, digo, por necesidad de su naturaleza, sino compelido por causas externas, aborrece los alimentos o se mata, lo que puede ocurrir de muchas maneras, a saber; uno se mata compelido por otro que le tuerce la diestra, en la cual tiene asida casualmente una espada, y le obliga a dirigir el arma contra su propio corazón: otro, porque es compelido, como Séneca, por la orden de un tirano a abrirse las venas, esto es, porque desea evitar un mal mayor con otro menor; otro, en fin, lo hace porque causas externas ocultas disponen su imaginación y afectan su cuerpo de tal manera que éste adopta otra naturaleza contraria a la primera y cuya idea no puede darse en el alma [...]. Pero que el hombre, por la necesidad de su naturaleza, se esfuerce en no existir o en mudar su forma por otra es tan imposible como que algo se haga de la nada, según cada cual puede percibirlo a poco que reflexione. (E, IV, p20s)

La crítica de Spinoza a Séneca, y al estoicismo en general, por la manera de concebir la muerte y el suicidio, permite ver una diferencia importante entre ambas concepciones filosóficas, pues —retomando a Hoyos (2013: 453)— mientras el moderno concibe la filosofía como una *meditatio vitae* al afirmar la vida frente a la muerte, el antiguo la entiende más como una *meditatio mortis*, al aceptar gozoso la muerte y el suicidio mismo. La comentarista justifica su aseveración

19 Tras ser descubierta la conspiración para asesinar al emperador Nerón, se le dio muerte al caballero Gayo Calpurnio Pisón, sin embargo, como en la indagatoria apareció el nombre de Séneca el propio emperador le ordenó que se quitara la vida, acción que su antiguo mentor realizó en una villa de los suburbios de Roma en el año 65 d. C., *cf.* Séneca, 1998: xxxi.

apoyándose en Fokke Akkerman (1989: 26), de quien retoma la idea de que tal diferencia se colige de la cuarta parte de la *Ética*, donde Spinoza afirma, quizá considerando la epístola 26 de Séneca acerca de la preparación para la muerte, que “el hombre libre [que vive según el dictamen de la razón] en ninguna cosa piensa menos que en la muerte y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida” (E, IV, p67). Si seguimos la argumentación de la fuente original, es decir, del propio Akkerman, y nos remitimos a la carta 26 del estoico, entonces la contraposición parece clara:

Es incierto el lugar en que te aguarda la muerte, por ello aguárdala tú a ella en todo lugar. [...] ‘Es una gran cosa aprender a morir’. Piensas, quizá, que es superfluo aprender aquello que nos ha de ser útil una sola vez: es ésta precisamente la razón que nos impulsa a meditar; [...] ‘Medita sobre la muerte’. Quien esto dice, nos exhorta a que meditemos sobre la libertad. Quien aprendió a morir, se olvidó de ser esclavo. (Séneca, 1980: Ep. 26, 7-10)

A la carta mencionada por el comentarista neerlandés, añadido —en beneficio suyo— la carta 30, donde Séneca, hablando de la muerte de Aufidio Baso, le recomienda a Lucilio que haga suya la presencia de la muerte: “para no temer nunca a la muerte, piensa siempre en ella” (1980: Ep. 30, 18).

A pesar de este, en apariencia, claro contraste en ambas posiciones, si revisamos con mayor detalle otros fragmentos del estoico tendremos que matizar un poco esa dicotomía; si bien es cierto que Séneca admite la libertad para quitarse la vida, eso no significa que apele a ello como parte habitual de su discurso; tan no lo hace que reconoce algunas situaciones especiales, como la violencia externa y el infortunio, como motivos suficientes y de peso para cometer suicidio:

Así que no se puede decidir de forma general si hemos de anticiparnos a la muerte o aguardar su venida, en el caso de que una violencia externa nos conmine con ella; existen diversas circunstancias que pueden decidirnos por una u otra alternativa. (Séneca, 1980: Ep. 70, 11)

Es verdad que esta cita no elimina la dicotomía planteada por el especialista neerlandés, simplemente nos obliga a matizar algunas aseveraciones que incluso

en los temas de la muerte y el suicidio permiten acercar, más que separar, a ambos filósofos.

SÉNECA EN EL TIE Y OTRAS REFERENCIAS COMPLEMENTARIAS: EL SABIO

Además de las tres alusiones mencionadas, gracias a la biblioteca de Spinoza sabemos que además de las tragedias el neerlandés conoció las *Epistolae* o, en su edición holandesa, *De brieven van Seneca* conocidas como *Cartas a Lucilio*, y por la evidencia textual es muy probable que hayan influido en la confección del TIE, obra inconclusa que contiene —entre otras cosas— una crítica a la concepción estoica (senecana) del alma. En el TIE, Spinoza distingue con claridad *imaginación* de *entendimiento*, es decir, separa lo falso, confuso y azaroso de lo verdadero, claro y necesario, respectivamente (TIE 86-90: 32-33). Para él, no hacer esta distinción es negativo porque produce un extravío epistemológico y práctico en el entendimiento, lo cual se traduce en un gran daño para el individuo y, por ende, para la colectividad, por eso arguye:

[...] algunos estoicos [...] oyeron por azar la palabra *anima* y, además, que es inmortal, pero sólo confusamente imaginaban ambas cosas. Por otra parte, imaginaban y, al mismo tiempo, entendían que los cuerpos sutilísimos penetran los demás y no son penetrados por ninguno. Como imaginaban todas estas cosas a la vez, manteniendo simultáneamente la certeza del axioma anterior, se convencían de inmediato de que el alma (*mens*) era aquellos cuerpos sutilísimos, de que estos cuerpos no son divisibles, etc. (TIE 74: 28)

La referencia de Spinoza a “algunos estoicos” remite a las *Cartas* de Séneca, específicamente a la titulada “Los movimientos instintivos”, donde el estoico sostiene:

[...] así también el alma que se compone de un elemento muy sutil no puede ser aprisionada, ni magullada en el interior del cuerpo, sino que gracias a su sutileza se abre camino a través de los mismos objetos que la oprimen. [...] así el alma, todavía más sutil que el fuego, escapa a través de un cuerpo cualquiera. Por lo tanto, con

relación a ella hemos de investigar si puede ser inmortal. Pero ten esto por cierto: si sobrevive al cuerpo, no puede ser aniquilada en modo alguno, ya que ninguna inmortalidad es tal con reservas, ni menoscabo alguno sufre lo que es eterno. (Séneca, 1980: Ep. 57, v. 8)

La crítica de Spinoza a “algunos estoicos”, incluido Séneca, se debe sobre todo al modo confuso en que —en su opinión— concibieron el alma y su inmortalidad. Como indica Hoyos (2013: 450), el estoico parte del axioma de que “los cuerpos sutilísimos penetran los demás” y, siguiendo ese principio, lo aplica al alma, concebida como un cuerpo sutil que, gracias a esa sutileza, penetra el resto de cuerpos sin ser penetrada por ellos. Así es como Séneca explica el alma y su inmortalidad; sin embargo, para Spinoza, ese razonamiento es erróneo porque se basa en un engaño, lo cual busca demostrar con el siguiente argumento:

Ese engaño surge de que [los estoicos] conciben las cosas de forma demasiado abstracta, puesto que es por sí mismo evidente que lo que yo percibo en su verdadero objeto no puedo aplicarlo a otro. Ese error surge, finalmente, también de que no comprenden los primeros elementos de toda la Naturaleza; de ahí que, como proceden sin orden, y pese a que los axiomas son verdaderos, confunden la Naturaleza con las cosas abstractas, se confunden a sí mismos y trastocan el orden de la Naturaleza. Nosotros, en cambio, si procedemos del modo menos abstracto posible y comenzamos lo antes posible por los primeros elementos, es decir, por la fuente y origen de la Naturaleza, no habremos de temer en absoluto tal engaño. (TIE, 75: 28-29)

De la cita se desprende —siguiendo a Hoyos— que para Spinoza los estoicos yerran en la doctrina del alma y su inmortalidad por dos razones: i) porque conciben las cosas de forma *demasiado abstracta*, lo que los lleva a mezclar confusamente elementos diversos, y ii) al hacerlo de esa manera no comprenden bien los *primeros elementos* de la Naturaleza y terminan pervirtiendo su orden. A pesar de que Spinoza rechaza esta concepción del alma y de su inmortalidad, algunos comentaristas arguyen (Hoyos, 2013: 451; Proietti, 1989: 52) que es posible tender puentes entre ambos pensadores, porque las ideas senecanas acerca de la inmortalidad del alma, aunque ambiguas, están marcadas como en los cínicos por una

preocupación eudemonista que incluye la moral.²⁰ En relación con esto, al final de la *Ética* parece haber un acercamiento con Séneca: “aunque no supiéramos que nuestra alma es eterna, la moralidad y la religión y, absolutamente hablando, todo lo que en la cuarta parte hemos mostrado que se refiere a la firmeza y la generosidad, lo tendríamos, sin embargo, como primordial” (E, V, p41).

Aunque Spinoza critica la concepción estoico-senecana del alma, lo mencionado en la última cita referente a la *moralidad, firmeza y generosidad* conecta directamente con el tema del sabio (tema al que sólo me aproximaré). Como se indicó antes, para Séneca y Spinoza, preocupados por igual tanto por cuestiones éticas como políticas, es central la figura del individuo (sabio) que aprende a dirigir su pensamiento y a moderar su comportamiento porque al hacerlo alcanza una vida virtuosa y serena. Este interés común en dicha figura se muestra en los primeros párrafos del TIE y en las dos últimas proposiciones de la *Ética* (41 y 42), así como en la carta 5, donde Séneca menciona: “de la misma manera que apetecer cosas refinadas supone voluptuosidad, rehuir las corrientes y asequibles sin gran dispendio supone desatino” (Séneca, 1980: Ep. 5 v. 5); no se trata entonces de abandonarse uno mismo y olvidarse del mundo, sino de servirse de éste y esforzarse con tenacidad por ser “cada día mejor” (Séneca, 1980: Ep. 5 v. 5). Esta idea senecana aparece también en los primeros párrafos del TIE (1-11: 5-8), en los que se reconoce que la *riqueza, el honor y el placer* no son banales ni detestables salvo cuando se vuelven fines en sí mismos, porque en ese caso se convierten en un estorbo para alcanzar lo realmente importante, a saber, la felicidad o “verdadero bien”.²¹

A pesar de las semejanzas, también hay ciertas diferencias en la concepción de cada autor respecto al individuo virtuoso o sabio. Por ejemplo, para ambos

20 La doctrina de los cínicos “sostenía que la virtud es fundamento de felicidad y ésta era resultado de la acción virtuosa; así, los placeres en nada contribuían a conseguir aquélla; además, la felicidad era enseñable” (Séneca, 1998: xxiv).

21 El tema de la moderación, así como el abandono de placeres y riquezas vacuos, presente al inicio del TIE, puede compararse con la defensa de la humildad frente a la ambición y riquezas en obras senecanas como *Hércules delirante* vv. 192-200 o *Fedra* vv. 202-215 (cfr. Séneca, 1998).

filósofos el sabio, en tanto ser reflexivo, busca ponderar los deleites para alcanzar la sabiduría, sinónimo de felicidad; empero, parece que el sabio senecano es un individuo aislado del resto, hecho que lo alejaría de la concepción spinoziana. En relación con esto, dice Séneca: “éste [el sabio estoico] lleva por igual sus bienes intactos a través de ciudades incendiadas, ya que él se contenta consigo mismo; a este límite circunscribe su felicidad” (Séneca, 1980: Ep. 9, 19). Esta misma idea parece reforzarse en el diálogo *Sobre la firmeza del sabio*, donde el pensador estoico arguye que “el sabio no está expuesto a ningún ultraje; así pues, no viene a cuenta cuántos dardos le arrojan, cuando a todos es impenetrable. Igual que la dureza de algunas piedras [el sabio] es inexpugnable al hierro” (Séneca, 2013: III, 5). Al contrario de este individuo, en apariencia solitario y distante, el sabio spinoziano se decanta por la sociabilidad y por eso mismo considera importante transmitir el conocimiento alcanzado: “a mi felicidad pertenece contribuir a que otros muchos entiendan lo mismo que yo, a fin de que su entendimiento y su deseo concuerden totalmente con mi entendimiento y con mi deseo” (TIE, 14: 8). Es importante matizar ahora esta distinción, porque podría pensarse, erróneamente, que hay una concepción casi dicotómica entre ambos pensadores con relación al sabio. Si bien hay diferencias en sus concepciones la brecha no es tan amplia, y para mostrarlo remito al propio Séneca, quien reconoce en la misma carta —acercándose a Spinoza— que el sabio debe ensimismarse mas no aislarse ni alejarse de los otros, esto es, una cosa es el recogimiento interior para poder dialogar consigo mismo y contrastar su vida con la razón y otra cosa es la automarginación, algo que el estoico rechaza (Martín, 1985: 77-78).

Actuemos así: sigamos una vida mejor que la del vulgo, no la contraria; de otra suerte, a quienes deseamos corregir los ahuyentamos de nosotros y nos los enemistamos; y conseguimos también esto: que no quieran imitar nada de lo nuestro [...] Esto es lo primero que garantiza la filosofía: sentido común, trato afable y sociabilidad, objetivo éste del que nos separará la desemejanza. (Séneca, 1980: Ep. 5, 3-4)

Por otro lado, también encontramos semejanzas entre ambos pensadores si se piensa en el tema de la virtud, disposición tan característica del hombre sabio. En cuanto al filósofo romano, ésta se entiende como “fortaleza de ánimo y apego a lo justo” y aparece sólo en el sabio, por ser quien soporta pasiones y dolores

mientras supera obstáculos que estorban su bienestar (Séneca, 1998: 47). Esta idea la expresa en la carta CXX al hablar sobre las diferencias entre un hombre de bien y un virtuoso estoico, a quien —por cierto— caracteriza como:

[...] siempre idéntico, en toda acción igual a sí mismo, bueno no ya por sus designios, sino que por sus hábitos había llegado a tal disposición que no sólo podía obrar el bien, sino que no podía obrar más que el bien. Hemos reconocido que la virtud era en él perfecta [...] era necesario dominar las pasiones, reprimir los temores, prever las obras a realizar, repartir a cada uno lo que es debido. (Séneca, 1980: Ep. 120, 10-11)

Para Séneca, la virtud se reconoce por el propio orden, belleza y armonía que impone a sus obras y a quien las ejecuta (el sabio), y eso la hace valiosa en sí misma, “hemos entendido aquella felicidad que discurre plácidamente, señora por completo de sí misma” (Séneca, 1980: Ep. 120, 10-11). Por su parte, el sabio spinoziano también se identifica con esta actitud vital del sabio senecano, por eso Spinoza arguye que “La beatitud no es el premio de la virtud, sino la virtud misma; y no gozamos de ella porque reprimamos nuestras concupiscencias, sino, al contrario, porque gozamos de ella, podemos reprimir nuestras concupiscencias” (E, V, p42). Para Spinoza, el individuo sabio tiene como rasgo distintivo poseer una sabiduría que no le puede ser arrebatada porque le es inherente; eso es lo que le permite decir que el sabio

[...] en cuanto se lo considera como tal, difícilmente se conmueve en su ánimo, sino que consciente de sí, y de Dios y de las cosas, con una cierta necesidad eterna, nunca deja de ser, sino que siempre posee la verdadera satisfacción del ánimo. (E, V, p42s.)²²

22 Resulta interesante el tema de la necesidad, *con una cierta necesidad eterna*, porque tanto el sabio senecano como el spinoziano tienen que lidiar con la necesidad y la libertad, y ser capaces de asumir, como acto de su libre voluntad, la determinación en ellos del destino (Séneca) y de la necesidad (Spinoza).

Por último, conviene señalar, esta misma idea es defendida por Séneca en *Sobre la firmeza del sabio*, donde afirma —en concordancia con Spinoza— que

[...] el sabio nada puede perder: todo lo ha basado en sí mismo [...] no perderá nada que vaya a notar que ha desaparecido, pues está en posesión de la virtud sin más, de la que no se le puede apartar, lo demás lo tiene en precario y ¿quién se trastorna por la pérdida de lo que no es suyo? (Séneca, 2013: Ep. 5, 4-5)

COMENTARIOS FINALES

Para hablar del conocimiento que Spinoza tuvo de Séneca y del estoicismo habría que tener en cuenta 1) que conoció varias de sus doctrinas, como la del *conatus*, la del control de las pasiones o la teoría crisipiana de la *mezcla*,²³ 2) las consideró tan relevantes como para referirse a ellas en sus escritos y 3) se sintió tan seguro de su conocimiento que se atrevió a criticarlas. Por estos tres motivos difiere de Jon Miller cuando afirma:

[...] debido a que no es posible saber con plena certeza qué supo y pensó Spinoza del estoicismo, tenemos otra razón para pensar que las comparaciones entre ambos [Spinoza y el estoicismo] son mejor si se hacen conceptualmente que no causal o históricamente. (2015: 23)

Si bien la comparación conceptual es necesaria y útil, la considero insuficiente para confirmar si lo intuido acerca de la relación teórico-vital entre Spinoza y Séneca, e incluso con el estoicismo en general, tiene fundamento o no. El

23 Sobre esta última, recordemos que para Crisipo la generación de los cuerpos naturales se da por una *mezcla* de los cuatro elementos, lo que se resume en el concepto de *pneuma*, el cual, en tanto sustancia primigenia y fuerza creativa, se equipara con Dios que es todo lo existente (Crisipo de Solos, 2006). En relación con esto, hay algunos estudios que, de manera somera, acercan a Crisipo con Spinoza, dando luz sobre otra influencia estoica en el neerlandés. *Cfr.* White, 2003; Long, 2003; Miller, 2015; Hoyos, 2017.

acercamiento contextual, me parece, mejora y enriquece la lectura conceptual (textual), porque al dar indicios, mostrar ideas o referencias no tan evidentes, incluso aparentemente ajenas al texto, confirma intuiciones y mejora las interpretaciones. Esto permite tener acercamientos más precisos y certeros en filosofía, por eso que sólo haya tres referencias directas a Séneca en la obra de Spinoza podría interpretarse como si lo hubiese leído *quasi aliud agenda*, es decir, no como un verdadero interlocutor, sino como un autor más; sin embargo, si se consideran las referencias indirectas o soterradas, la semejanza al tratar ciertos temas ético-políticos, la propia biografía del autor y los libros de su biblioteca, entonces se cuentan con más elementos para completar la interpretación y afirmar, sin reserva, que Spinoza no sólo conoció varias obras de Séneca y del estoicismo en general, sino que además el estoico cordobés influyó en su pensamiento, sobre todo —pero no únicamente— en asuntos éticos y políticos como los referentes a la figura del sabio, al control de las pasiones, la vida en concordancia con la naturaleza, el ejercicio del poder, la violencia estatal hacia los súbditos o gobernados, etcétera. Pese a esto, quisiera señalar que no es mi intención sobredimensionar la influencia senecana en el neerlandés; por el contrario, considero fundamental evitar los excesos en los que han caído comentaristas que, como señala Long al referirse a Susan James y a otros (2003: 369-370), sostienen que su filosofía es una mera “reelaboración... de la ética y la metafísica del estoicismo” u omiten por completo la relación de Spinoza con la tradición estoica.

BIBLIOGRAFÍA

- Akkerman, Fokke (1989), “La penurie de mots de Spinoza”, en Pierre François Moureau y Jaqueline Lagrée (eds.), *Travaux et documents du Groupe de recherches spinozistes*: vol. I, *Lire et traduire Spinoza*, París, Presses d’Université de Paris-Sorbonne, pp. 9-38.
- Barker, Peter y Bernard R. Goldstein (1984), “Is seventeenth century physics indebted to the Stoics?”, *Centaurus*, vol. 27, núm. 2, pp. 148-164.
- Benito Olalla, Pilar (2012), “Algunos destellos de la luz de Spinoza: de una metáfora de Dilthey al relámpago en Romain Rolland”, *Éndoxa*, núm. 29, pp. 133-164.

- Brooke, Christopher (2012), *Philosophic Pride: Stoicism and Political Thought from Lipsius to Rousseau*, Princeton, Princeton University Press.
- Carnois, Bernard (1980), “Le desir selon les Stoiciens et selon Spinoza”, *Dialogue. Canadian Philosophical Review*, vol. 19, núm. 2, pp. 255-277.
- Cicerón, M. Tulio (2005), *Disputaciones tusculanas*, Madrid, Gredos.
- Cicerón, M. Tulio (2003), *Correspondencia con su hermano Quinto*, Madrid, Alianza Editorial.
- Cicerón, M. Tulio (1984), *Sobre la República*, Madrid, Gredos.
- Crisipo de Solos (2006), *Testimonios y fragmentos*, Madrid, Gredos.
- D’Angers, Julien Eymard (1976), *Recherches sur le Stoïcisme aux XVIe et XVIIe siècles*, Nueva York, Georg Olms Verlag.
- Dilthey, Wilhelm (1947), *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Gabbey, Alan (2006), “Spinoza’s natural science and methodology”, en Don Gerret (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 142-191.
- Hoyos, Inmaculada (2017), “La influencia de Descartes en la interpretación spinoziana del estoicismo”, en María Luisa de la Camara y Julián Carvajal (eds.), *Spinoza y la antropología en la modernidad*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, pp. 91-98.
- Hoyos, Inmaculada (2013), “La presencia de la filosofía antigua en el pensamiento de Spinoza: las referencias explícitas”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 30, núm. 2, pp. 431-460.
- Israel, Jonathan (2012), *La ilustración radical*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1989), *Philosophical Essays*, Indianapolis, Hackett Publishing.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1978 [c. 1875-1890]), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, edición de C. I. Gerhard, 7 vols., Hildesheim, Georg Olms.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1923-), *Sämtliche Schriften und Briefe*. Ed. Preussischen (Deutsche) Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt/Leipzig/Berlín, Akademie-Verlag
- López Barja de Quiroga, Pedro (2014), “Cicerón y el imperio: una lectura poscolonial”, *Auster*, núm. 19, pp. 33-44.

- Long, Anthony A. (2003), "Stoicism in the philosophical tradition. Spinoza, Lipsius, Butler", en Jon Miller y Brad Inwood (eds.), *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 7-29.
- Martín Sánchez, María Fátima (1985), "El sabio, como proyecto de vida, según Séneca", *Taula Quaderns de Pensament*, núm. 3, pp. 75-83.
- Miller, Jon (2015), *Spinoza and Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Miller, Jon y Brad Inwood (eds.) (2003), *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Papy, Jan (2002), "O Manuductio ad Stoicam Philosophiam (1604): de Lipsius e a Recepção do Estoicismo e da Tradição Estóica no Início da Europa Moderna", *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 58, núm. 4, pp. 859-872.
- Proietti, Omero (1989), "Lettres à Lucilius. Une source du *De Intellectus Emendatione* de Spinoza", en Pierre François Moureu y Jacqueline Lagrée (eds.), *Travaux et documents du Groupe de recherches spinozistes*, vol. I: *Lire et traduire Spinoza*, París, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, pp. 39-60.
- Rutherford, Donald (2003), "Patience sans espérance: Leibniz's critique of stoicism", en Jon Miller y Brad Inwood (eds.), *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 62-89.
- Santa Cruz Teijero, José (1965), "Notas sobre 'De republica' de Cicerón", *Revista de Estudios Políticos*, núm. 139, pp. 155-172.
- Séneca, Lucio A. (2013), *Séneca*, Madrid, Gredos.
- Séneca, Lucio A. (1998), *Tragedias*, I, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Séneca, Lucio A. (1980), *Cartas a Lucilio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Spinoza, Baruch (2011), *Spinoza*, Madrid, Gredos.
- Spinoza, Baruch (1988), *Tratado de la reforma del entendimiento*, Madrid, Alianza Editorial.
- Spinoza, Baruch (1925), *Spinoza Opera*, en Carl Gebhardt y Carl Winter (eds.), Heidelberg, Universitäts Buchhandlung Heidelberg.

- Strange, Steven K. y Jack Zupko (eds.) (2004), *Stoicism: Traditions and Transformations*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Tatián, Diego (2009), *Una introducción a Spinoza*, Buenos Aires, Editorial Quadrata.
- Van Rooijen, Servaas (1888), *Inventaire des livres formant la bibliothèque de Bénédicte Spinoza*, La Haya, W. C. Tengel.
- Villiaud, Paul (2012), *Spinoza d'après les livres de sa Bibliothèque*, París, Malassis.
- White, Michael (2003), "Stoic natural philosophy (physics and cosmology)", en Brad Indwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 124-152.

ALBERTO LUIS LÓPEZ: Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I. Profesor visitante en The University of Western Ontario (2020). Posdoctorado en Filosofía Política moderna en la Universidad de Québec en Trois-Rivières, Canadá (2016). Doctor en Filosofía con *Mención Honorífica* por la Universidad Nacional Autónoma de México (2013). Ganador de la *Medalla Alfonso Caso* (2015) y del *Premio Norman Sverdlin* (2014). Estancia de investigación en el Trinity College de Dublín, Irlanda (2012). Maestro en Filosofía por la Universidad de Barcelona (2008) y Licenciado en Filosofía por la Universidad de Salamanca, España (2006). Áreas de especialización: Berkeley, Locke, Filosofía moderna (epistemología, ontología, religión), Filosofía novohispana y mexicana. Áreas de competencia: Filosofía de la Ilustración, Hermenéutica, Romanticismo alemán, Historia Moderna y Poscolonialismo en México. Ha publicado varios artículos especializados en revistas arbitradas e indexadas y en libros colectivos.

D. R. © Alberto Luis López, Ciudad de México, enero-junio, 2020.