

Héctor Ferlini Cartín

## Cómo superar una depresión según Spinoza

**Resumen:** Este trabajo tiene como objeto analizar el problema de cómo superar una depresión según la filosofía de Spinoza. Su problema central pasa por construir un concepto de la depresión de acuerdo a la teoría afectiva de este filósofo. Para ello, el método utilizado será el de análisis conceptual, el cual se combinará con análisis comparativo de dos textos distintos del autor. A raíz de esto, el trabajo pasará por cinco momentos argumentativos, dirigidos a discutir las relaciones de la depresión con el conocimiento, con las ideas del cuerpo que expone Spinoza, con el conatus, con la definición genética y con las posibles respuestas a la pregunta central del artículo. Finalmente, la conclusión reflexiona acerca de la pertinencia de introducir un concepto nuevo en la obra de un autor.

**Palabras clave:** Spinoza, afectos, depresión, melancolía, conatus.

**Abstract:** This work aims to analyze the problem of how to overcome depression according to Spinoza's philosophy. Its central problem involves constructing a concept of depression in accordance with this philosopher's affective theory. To achieve this, the method used will be conceptual analysis, which will be combined with a comparative analysis of two distinct texts by the author. As a result, the work will go through five argumentative stages,

directed at discussing the relationships between depression and knowledge, with the ideas of the body that Spinoza exposes, with the conatus, with the genetic definition, and with the possible answers to the article's central question. Finally, the conclusion reflects on the relevance of introducing a new concept into an author's work.

**Key words:** Spinoza, affects, depression, melancholy, conatus.

### Introducción

El objetivo de este artículo es analizar el problema de cómo superar una depresión según la filosofía de Baruch Spinoza. La hipótesis que guiará el escrito es que el entendimiento de la superación depende de la formulación de una definición genética de este afecto depresivo. No obstante, antes de iniciar la argumentación, es conveniente que nos refiramos brevemente a algunos antecedentes de este trabajo.

En la época contemporánea, abundan los estudios específicos sobre la depresión, aunque no de variado cuño, ya que la mayoría se circunscriben a las áreas de la psicología y la medicina. Esto no quiere decir, desde luego, que fuera de estas y, en especial, en el área de la filosofía, la producción sea inexistente. Por razones de pertinencia, la referencia a las primeras la omitiremos



y, por razones de espacio, la referencia a las segundas se dirige a algunas de importante eco.

Filosóficamente, la depresión ha sido estudiada sobre todo de manera negativa, es decir, como aquello contrario a la felicidad, donde surgen críticas a la moral y a la psicología positiva, como en el caso de Sara Ahmed (2019), Edgar Cabanas (2020) y Eva Illouz (2023). También como perspectiva que permite una crítica al capitalismo, como por ejemplo en la obra de Franco Berardi (2003) o como parte de las críticas al capitalismo y a las sociedades distópicas. Desde un punto de vista más personal, la depresión aparece como objeto de estudio directo en la producción de Mark Fischer (2014).

El problema que nos interesa aquí, y para el cual las personas autoras mencionadas son solamente una muestra representativa, es que la depresión es tratada nada más como fenómeno que aparece, ya sea como evidencia de que los discursos sobre la exigencia de la alegría y la felicidad son banales, ya sea como resultado de formas de organización social muy agresivas, y el interés no está puesto en entender a la depresión según sus causas, esto es, en trabajar su definición genética. La razón de esta omisión es, probablemente, que la explicación causal del fenómeno depresivo se le ha delegado al conocimiento psicológico y médico, delegación que podría considerarse razonable, dado que vivimos en una época en la que la investigación científica es usualmente considerada como la mejor forma de producir conocimiento certero, pero que no debería eliminar la oportunidad de que la filosofía desarrolle discursos al respecto, en tanto estos son diferentes, en cuanto a métodos y objetos, a los de la ciencia.

Por otra parte, sí pueden rastrearse explicaciones genéticas filosóficas de la depresión a través del entendimiento del concepto de melancolía, el cual funciona como su base y categoría fundamental. A este respecto, es justo reconocer que un trabajo de gran importancia para Costa Rica es la tesis *Spinoza y la melancolía*, escrita por Francisco Víctor (2016). Allí se explica cómo Spinoza entiende la melancolía según el comportamiento del cuerpo y, además, se expone la relación entre la melancolía y las ideas de otros afectos, en concreto la *humilitas*,

la *poenitentia*, la *abjectio* y la *invidia*, para terminar estableciendo un vínculo con la política. Subrayamos que la obra de Víctor es un antecedente importante para este artículo, en cuanto la explicación genética del fenómeno es la misma que aquí delinearemos en relación con la depresión, con la diferencia de que la depresión no es exactamente igual que la melancolía dicha en términos generales.

Luego, la melancolía es un tema de mucha recurrencia en la historia de la filosofía, desde la filosofía clásica griega, por ejemplo, Hipócrates y Aristóteles, por mencionar los tratamientos más famosos, hasta la temprana modernidad, con esfuerzos que procuraron ser sistematizadores y que ahora son considerados pintorescos o simplemente piezas de alto valor literario, como *The Anatomy of Melancholy* (2001), de Robert Burton, y la *Nosología* (1771) de François Boissier de Sauvages de Lacroix. De acuerdo con la hipótesis propuesta, las dos últimas no nos interesan, porque no desarrollan una explicación genética. En cuanto a Hipócrates y Aristóteles, volveremos brevemente a ellos cerca del final de este trabajo.

Una vez revisados estos antecedentes, podemos perseguir nuestro objetivo, analizar cómo superar una depresión según la filosofía de Spinoza. Para ello, la argumentación pasará por cinco momentos, hilados todos por la hipótesis de que el entendimiento de la superación depende de la definición genética del afecto.

El primer momento estará dedicado a sentar las bases que permitirán entender el concepto de depresión según la teoría de los afectos que Spinoza ofrece en la *Ética demostrada según el orden geométrico*. Seguidamente, expondremos cómo dicha teoría afectiva considera las variaciones de los individuos y cómo estos fluctúan o son constantes en sus afectos, teniendo en cuenta que existen afectos vinculados con una parte del cuerpo y otros que se extienden a todo el cuerpo. A partir de esta exposición, que distinguirá, a su vez, a la melancolía de la depresión, ofreceremos una primera respuesta a la pregunta central del artículo. En el tercer momento, problematizaremos el concepto de la depresión según lo que puede considerarse su física, es decir, el movimiento y el reposo del individuo que la padece, así como las formas que adquiere. Desde este

punto de vista, consideraremos si la depresión es un estado del individuo o, más bien, una forma de individuo, con un cuerpo característico. Para esto, introduciremos una distinción entre la filosofía expuesta en la *Ética* con aquella que Spinoza esbozó en el *Tratado breve*. En el cuarto, profundizaremos en la distinción entre las obras de Spinoza introducida en el momento anterior, para ver sus consecuencias en el entendimiento de los afectos y, en específico, de la depresión. Así, haremos una indagación acerca del estatuto físico y ontológico de la enfermedad depresiva, punto que permitirá dar una segunda respuesta a la pregunta inicial. Por último, valoraremos cómo el entendimiento de la depresión permite diferenciar a Spinoza de otros filósofos que también han considerado los afectos, lo cual conducirá a la conclusión de este escrito.

### **Momento 1: bases para la comprensión de la depresión según la teoría afectiva de Spinoza**

Para iniciar, Spinoza entiende por afecto «las afecciones del cuerpo por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o coercida, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo. Y, simultáneamente, las ideas de esas afecciones» (E3def3). Asimismo, es importante tener en cuenta que este filósofo no menciona en ninguno de sus textos a la depresión, pero esto no impide entender este afecto según su teoría, pues, como él mismo dice, en E3p59s, su intención es solamente mostrar «los principales [afectos] que pueden darse, pero no todos los conflictos del ánimo». Aun así, los afectos que él no menciona, que, por supuesto, son en número más que aquellos a los que sí se refiere, son igualmente «fluctuaciones del ánimo que surgen de la composición de los tres afectos primitivos, a saber, el deseo, la alegría y la tristeza» (E3p59s/G II 189).

Empero, introducir un concepto nuevo, en este caso, un afecto, en el sistema terminado de un filósofo, requiere una justificación. Aquí, esta es que la depresión existe y que de ella no se hablaba en la época de Spinoza con la palabra

que le conocemos hoy. ¿Pero qué significa que la depresión exista? En primer término, que los individuos tienen una idea de ella en conformidad con algo que le ocurre al cuerpo (E2p11, 12 y 13). Si bien es cierto que esta idea puede no ser adecuada (E2p27), en el sentido de que no describa lo que efectivamente le ocurre al cuerpo, existe como idea, como sensación. De aquí se deriva otro apunte importante: si la idea es inadecuada, la afirmación de la existencia de la depresión que se sigue de una experiencia común de muchos individuos forma parte del primer género de conocimiento, el de la imaginación, que se origina en la experiencia vaga, es decir, «a partir de cosas singulares que nos son representadas por los sentidos de manera mutilada, confusa y sin orden para el entendimiento», y el del uso de signos, «por ejemplo, a partir de que al oír o leer ciertas palabras recordamos cosas y formamos ciertas ideas similares a aquellas por cuyo medio imaginamos esas cosas» (E2p40s2/G II 122). De tal manera, es posible que un individuo asigne la palabra depresión a lo que le ocurre a su cuerpo, porque ha visto que otros individuos, con comportamientos similares, dicen estar deprimidos.

Sin embargo, que la depresión, en tanto idea de una afección del cuerpo, sea una idea de la imaginación, no implica que su objeto, es decir, un cuerpo, no haya surgido de la modificación de un objeto previo, esto es, del cuerpo en otro estado o forma, puesto que la imaginación, por sí misma, no es el origen del error (E2p17s/G II 106). Dicho de otro modo, la idea imaginaria de la depresión, con la cual comúnmente se hace alusión a un cambio del cuerpo, no debería llevar, por su carácter imaginario, a la conclusión de que al cuerpo no le ha ocurrido algo, sino, más bien, solo a la sospecha, sujeta a confirmación, de que la explicación y descripción de las modificaciones del cuerpo, que podemos llamar fenómeno depresivo, son inadecuadas, igual como sucede con todos los afectos tristes. Entonces, cabe la posibilidad de que por depresión se designe algo que le ocurre al cuerpo, cuya explicación, en la teoría de los afectos de Spinoza, no haya encontrado su denominación precisa y que sea oportuno ahora dilucidarla. Sin duda, esto no tiene que ver con sustentar una discusión basada en la mera definición de las palabras, sino en el

entendimiento de las causas de las cosas. Así, la tarea es tomar una idea que proviene de la imaginación, examinarla y ofrecer una explicación racional de su significado y funcionamiento, o sea, reformar su adecuación, pues el oficio filosófico se fundamenta en esto último.

Quizás podría objetarse que bastaría con afirmar la existencia de la depresión como axioma, sobre todo con la abundancia de literatura científica o pseudo científica que habla de ella, pero dicha afirmación axiomática pasaría por alto el problema de interés mayúsculo recién aludido.

Aun así, lo que parece estar lejos de toda duda es que, cuando se habla de la depresión, se hace referencia a un modo de la tristeza. Por lo tanto, para formar su concepto hay que entender qué es la tristeza y de qué maneras esta pueda variar, ya que, sin variaciones, la depresión sería tristeza sin más y su definición habría que calcarla de lo que Spinoza dice en E3p11s (G II 149) y que luego reescribe en la definición de los afectos, esto es, que «la tristeza es la transición del hombre de una mayor a una menor perfección» (E3daf3), lo cual implica una disminución de la potencia de obrar del individuo.

En el ya citado escolio de la proposición 11 de la tercera parte de la *Ética*, Spinoza hace dos distinciones fundamentales: después de definir la alegría y la tristeza como el paso *de la mente* a una mayor o menor perfección, dice que el

afecto de la alegría, referido simultáneamente a la mente y al cuerpo, lo llamo placer o regocijo; al de la tristeza, en cambio, dolor o melancolía. Pero se ha de notar que el placer y el dolor se refieren al hombre cuando una parte suya es afectada más que el resto; el regocijo y la melancolía, en cambio, cuando todas son afectadas por igual. (E3p11s/G II 149)

Es decir, por un lado, a la tristeza se le considera meramente como idea, por eso su definición en esta proposición se refiere al paso de la mente a una menor perfección, a diferencia de lo dicho en la sección *Definiciones de los afectos*, donde se indica que la «tristeza es la transición del hombre de una mayor a una menor perfección» (E3daf3). Pero, en seguida, en la misma

proposición 11, Spinoza reconoce la existencia de la tristeza referida simultáneamente a la mente y al cuerpo, a la cual llama dolor o melancolía; y aquí viene la segunda distinción fundamental: el dolor es la tristeza cuando una parte del cuerpo es afectada más que otras, mientras que la melancolía es la tristeza cuando el cuerpo, todo de conjunto, es afectado por igual.

En consecuencia, la tristeza, al igual que todos los afectos, tiene un estatuto eidético, que es justamente aquel que enuncia el individuo cuando padece un mal, que no sabe exactamente a qué se debe y qué le está haciendo a su cuerpo, pero que reconoce como presente. En efecto, se trata de aquello que antes sosteníamos sobre el carácter inadecuado de las ideas que definen los afectos tristes. Es por esto por lo que, en la *Definición general de los afectos*, al final de la tercera parte de la *Ética*, Spinoza sostiene que

un afecto, que es llamado *pasión del ánimo*, es una idea confusa con la que la mente afirma de su cuerpo, o de alguna de las partes de este, una fuerza de existir mayor o menor que antes, y también con la que, una vez dada, la mente es determinada a pensar esto más que aquello. (E3daf/G II 203)

Un individuo cualquiera dice *estoy triste*, se sabe así, pero desconoce la fisiología de su afecto, con lo que hay una distancia en la experiencia de la tristeza entre lo que padece el cuerpo y lo que la mente conoce acerca de su pasión.

## Momento 2: variación y fluctuación afectiva

Ahora bien, hay muchas maneras de enunciar *estoy triste*. Son los modos de la tristeza: el desprecio, el odio, la aversión, el miedo, la desesperación, el remordimiento, la conmiseración, la indignación, el menosprecio, la envidia, la humildad, el arrepentimiento, la abyección, la vergüenza, la frustración, la ira, los deseos de venganza, el temor, la pusilanimidad y muchos otros. La variación entre ellos se da, ciertamente, porque algo le ocurre al cuerpo a causa de objetos exteriores, pero, a su vez, que haya variación

significa que el individuo no está pertinazmente aferrado a uno y el mismo afecto (E4p6 y 44s),<sup>1</sup> condición que permite asimismo la fluctuación, «que es la constitución de la mente que se origina de dos afectos contrarios» (E3p17s/G II 153), la cual faculta, luego, superar un afecto de tristeza. El *quid* aquí es que la variación y la fluctuación de la tristeza son posibles porque la causa de esta es que una parte del cuerpo está afectada por un objeto exterior, que disminuye su potencia, con lo cual se requiere solamente eliminar dicha causa, o bien, ser afectado por otro objeto contrario, que produzca un afecto más fuerte que el que se quiere eliminar, tal y como se dice en E4p7.

Como se ve, aquí es relevante la segunda distinción fundamental que mencionamos en relación con el escolio de E3p11: hay tristezas que afectan a una parte del cuerpo y hay otras que afectan a todo el cuerpo por igual. A estas últimas Spinoza les llama *melancolía*. Del hecho que afecten a todo el cuerpo por igual no se sigue que no puedan ser superadas. Para esto, la operación es la misma que antes, o sea, la relación con uno o un grupo de objetos que produzcan un afecto más fuerte que el que se quiere eliminar. El obstáculo, sin duda, es que es más difícil encontrar objetos que afecten a todo el cuerpo por igual, con la inevitable consecuencia de que la lista de posibilidades de relaciones y de salidas del afecto triste pertinazmente arraigado al cuerpo se reduce mucho.

No sigamos avanzando sin detenernos antes en la melancolía. Su definición es, como ya se dijo, la de un afecto de tristeza que está pertinazmente aferrado a todo el cuerpo por igual y, simultáneamente, a la mente. Su particular arraigo obstaculiza o, incluso, impide, en la mayoría de los casos, la fluctuación, es decir, el paso hacia afectos alegres y contrarios, pero permite la variación, en otras palabras, la experiencia sincrónica de otros afectos de tristeza, localizados en ciertas partes del cuerpo, que alimentan todos juntos un padecimiento global. Su superación se da cuando todo el cuerpo afectado por la tristeza es sometido a algo interior o exterior que, al afectarlo totalmente en sentido contrario, le permite sentir alegría.

Análogamente, la idea de la depresión, proveniente de la experiencia vaga y común, tiene

que ver con un individuo sumido en la tristeza. Esta invade su vida, disminuyendo toda su actividad y cualquier búsqueda de sentido, donde el deseo *parece* desintegrarse y astillarse en partículas cada vez más pequeñas. La depresión no es una tristeza que se va rápido, sino que es persistente. Por supuesto, la depresión es melancolía o un modo de ella, por ende, su superación funciona de la misma manera como opera la superación de esta, afectando a todo el cuerpo por igual con un afecto contrario a la tristeza. Se dice fácil y la respuesta no parece ser satisfactoria. Es menester, entonces, un abordaje adicional que considere qué significa que el cuerpo esté afectado en partes o por completo y que aclare el estatuto físico de la enfermedad depresiva.

Antes, sin embargo, nos gustaría discernir la melancolía de la depresión, puesto que, si fueran completamente iguales, la pregunta que da origen a este escrito sería un pseudo problema. La diferencia es de grado. El funcionamiento de la melancolía y la depresión es el mismo, pero la depresión es una acentuación de la tristeza global que padece el individuo melancólico, que lo lleva, si no la supera, a lo que desde afuera parece su autodestrucción indirecta o su suicidio. La melancolía, en cambio, en sus grados menores, si bien es una tristeza de todo el cuerpo, permite hasta cierto punto que el individuo siga siendo funcional, que realice algunas tareas. En realidad, la enunciación correcta es que la depresión es el grado más severo de melancolía, el peor nivel de potencia.

Pero ¿realmente puede diferenciarse el grado? ¿Cómo se da esta diferencia de grado y cómo se mide? Este problema ha sido abordado por Deleuze en sus lecciones, quien recuerda que los modos, a los que para efectos didácticos llama «existentes, pueden ser considerados sobre una especie de escala cuantitativa según la cual son más o menos. ¿Más o menos qué?» (2008, 38). Al seguir su argumentación, responde:

si las cosas se individuán cuantitativamente, comprendemos vagamente de qué cantidad se trata. Se trata de definir a las personas, las cosas, los animales, lo que sea, por lo que cada uno puede. Las personas, las cosas, los animales se distinguen por lo que pueden. Es decir, que no pueden lo mismo. (39)

Finalmente, el derrotero del razonamiento de Deleuze, con respecto a este asunto, es que «desde el punto de vista de una ética todos los existentes, todos los entes son vinculados a una escala cuantitativa que es la de la potencia. Tienen más o menos potencia. Esta cantidad diferenciable es la potencia» (2008, 40).

De acuerdo con Deleuze, entonces, esta diferencia cuantitativa, a la que llamamos aquí *de grado*, no se mide en una escala que va de un número a otro, más bien tiene realidad en la potencia, en lo que puede un cuerpo. Sin embargo, dado que en este artículo estamos considerando modos de la tristeza, que son un desmejoramiento de la capacidad de obrar, sería más adecuado hablar del sentido contrario, de lo que no puede un cuerpo. En conclusión, la depresión se diferencia de la melancolía en tanto aquella es el nivel más bajo de potencia, mientras que esta tiene márgenes de cuantificación más amplios.

Es un tema de intensidad, si se quiere «Una teoría de intensidades tiene por función en Spinoza cuantificar el afecto en la medida en que dicha cuantificación responde a la variación de la potencia, a la relación con la exterioridad y con la presencia» (Rojas 2010, 101). Aun así, la cantidad y la intensidad, referidos a la calidad de la potencia, no escapan absolutamente al número, ya que este puede asignarse por la duración, es decir, por el tiempo. Spinoza en ningún momento señala que la melancolía, para que sea efectiva, deba existir por una cantidad mínima de tiempo. Ciertamente, hacer que el afecto melancólico fluctúe hacia otro alegre es difícil, porque se requiere afectar a todo el cuerpo de conjunto, como ya lo apuntamos antes, pero esto no es una imposibilidad. La efectividad de la depresión, en cambio, depende de su persistencia en el tiempo, que dure, para reducir al máximo las cantidades de potencia del individuo. Por otro lado, si la reducción de potencia fuera absoluta y abrupta, no se hablaría de depresión, sino de agotamiento y muerte.

Asimismo, entre más tiempo dura la depresión, más se habitúa el individuo que la padece a su nueva cantidad de potencia, situación que inaugura la pregunta de si el cuerpo deprimido, habituado a su nueva potencia, es el cuerpo anterior a la depresión en otro estado o un cuerpo

nuevo y diferente. A esta pregunta se suma otra: cómo es posible que dos afectos tristes referidos por igual a todo el conjunto del mismo cuerpo sean diferentes en cantidad. Las respuestas van de la mano y deben iniciar con exponer qué es un cuerpo y cómo funciona.

### Momento 3: física de la depresión

En la proposición 13 de la segunda parte de la *Ética*, Spinoza dice que un cuerpo es «cierto modo de la extensión que existe en acto» (E2p13) y luego, en el Lema I del pequeño tratado de mecánica que sigue después del escolio de esta proposición, afirma que «los cuerpos se distinguen unos de otros en razón del movimiento y del reposo, de la rapidez y de la lentitud, y no en razón de la sustancia» (E2I1). Ahora bien, también hay cuerpos compuestos y estos se distinguen entre sí por los cuerpos que los componen. Hasta aquí, entonces, hay dos formas en que los cuerpos se distinguen entre sí. No obstante, es importante hacer una tercera consideración, que es la que Spinoza aborda en los lemas que van del 4 hasta el 8 y en los postulados siguientes, a saber, un cuerpo compuesto puede conservar su forma, aun cuando los cuerpos que lo componen sean sustituidos por otros, siempre y cuando estos sean de la misma naturaleza; asimismo, un cuerpo compuesto puede conservar su naturaleza, a pesar de que las partes que lo componen se vuelvan mayores o menores, si estas mantienen, como antes, la misma relación de movimiento y reposo. Desde luego, si se conoce la mecánica que conserva la forma y la naturaleza del cuerpo, por negación, se sabe también aquella que lo transfigura o lo destruye. En corto, un cuerpo cambia de forma, de naturaleza, que son maneras de destruirse, si es incapaz de conservar las relaciones de movimiento y reposo entre sus partes, una vez que estas cambian, crecen o decrecen o son sustituidas por otras.

Para volver a nuestro tema, el interrogante es si un cuerpo en depresión, que ha disminuido su potencia al máximo, ha cambiado de naturaleza, con la consecuencia de que el individuo

deprimido pasa a ser otro totalmente distinto del que era antes de padecer este afecto. La resolución no es tan simple y conviene examinar el razonamiento en orden: si cambian las relaciones de movimiento y reposo, cambia la naturaleza, ergo, cambia el cuerpo o el individuo. En depresión, con todo el cuerpo afectado, ¿han cambiado las relaciones de movimiento y reposo? Más aún, ¿de qué trata esta pregunta?

Algunos célebres comentaristas como Alexandre Matheron (1988) y François Zourabichvili (2014) se han referido a este asunto, diferenciando lo que argumenta Spinoza en el *Tratado breve* de lo que razona en la *Ética*. Como explica el segundo, «esquemáticamente, en el *Tratado breve* se trata de una relación entre el movimiento y el reposo, mientras que la *Ética* considera una relación de reposo y movimiento entre las partes» (2014, 47).<sup>2</sup> Según esta distinción, toda modificación de la relación de movimiento y reposo, en el *Tratado breve* (KV 1.pref. notas 12 y 14), es considerada globalmente como una sola potencia, con la consecuencia que más o menos cantidad de potencia implica, a su vez, un individuo distinto. En cambio, la maduración del pensamiento de Spinoza, en la *Ética*, apunta a la posibilidad de que un individuo persista con variaciones de potencia, si el conjunto de sus partes mantiene una misma relación de movimiento y reposo. Nótese, por supuesto, que el mantenimiento de la relación es referente de una proporción, no de una fijación de velocidades.

Curiosamente, con esta forma de entender la permanencia de la individualidad en la *Ética*, un individuo puede dejar de ser lo que era cuando una de sus partes quiebra la relación, por ejemplo, cuando existe un afecto de tristeza vinculado al dolor de una de las partes del cuerpo, como vimos al revisar E2p11, que impide que esta sea compatible con la relación establecida con las otras partes antes de la aparición del dolor. Mientras que, cuando surge una tristeza que afecta a todo el cuerpo al mismo tiempo, o sea, la melancolía, de la cual la depresión es un grado, todas las partes mantienen entre sí su relación, aunque no la velocidad de movimiento. El individuo sigue siendo el mismo, porque la oscilación de la proporción entre sus partes lo permite.

Entonces, para responder las dos preguntas con las que cerramos la sección anterior, hay que decir, primero, a propósito de *si el cuerpo deprimido, habituado a su nueva potencia, es el cuerpo anterior a la depresión en otro estado o un cuerpo nuevo y diferente*, que, de acuerdo a la interpretación que hace Zourabichvili del *Tratado breve*, se trata de un cuerpo nuevo, un individuo diferente; pero, en la *Ética*, sigue siendo el mismo, solo que en otro estado, si la relación de movimiento y reposo entre las partes se mantiene, y pasa a ser otro diferente, si no se mantiene.

En cuanto a la segunda pregunta, *cómo es posible que dos afectos tristes referidos por igual a todo el conjunto del mismo cuerpo sean diferentes en cantidad*, la respuesta proveniente del *Tratado breve* simplifica significativamente el problema, puesto que son cantidades de potencia distintas de individuos diferentes. El grado de menor potencia que representa la depresión frente a otros niveles de la melancolía destruye a un individuo y forma a otro. En el caso de la *Ética*, la variación se inscribe en lo que permite la preservación de la relación y proporción de movimiento y reposo. Como para la conservación del individuo lo que importa es la preservación de la relación y no la velocidad, esta puede disminuir hasta ser muy baja, sin sobrepasar el límite después del cual llegar a ser parálisis, donde ya la relación y proporción es otra completamente y el individuo se destruye. En efecto, desde el exterior, la foto del estado de depresión es muy similar, por no decir igual, al del extremo agotamiento o cansancio, en el que el cuerpo está por completo afectado y su potencia disminuida, pero no ha muerto. Lo que ocurre, como ya dijimos, es que la depresión persiste en la duración, mientras el agotamiento rápidamente desaparece con el descanso.

Tenemos, pues, una segunda definición de la depresión, que es justamente la atrofia de todo el cuerpo compuesto a causa de la disminución significativa, casi total, de la velocidad en las relaciones de movimiento de los cuerpos componentes, sin implicar ello la disolución del individuo, sino conservando, en la mínima potencia, su relación, su ser. La distancia entre esta definición y la anterior, enunciada como grado de melancolía, no es sólo de palabras, sino de calidad, en la

medida que la segunda lleva consigo la genética del fenómeno en cuestión.

Sin duda, es útil acompañar ahora a la depresión del calificativo de enfermedad, *a fuer* de la atrofia del cuerpo. Dada la definición genética, se entiende que el individuo deprimido está en la crítica situación de un callejón sin salida y deambula en la dirección de un círculo vicioso. El escenario es el siguiente: ya que su potencia está en el límite más bajo, su capacidad de pensar racionalmente la situación es casi nula. Así, le es imposible conocer las causas de sus males y activar los mecanismos necesarios para salir de su lamentable estado. Cuanto más dura su depresión, más se enferma, más se atrofia y paralizan sus facultades. La depresión produce más depresión, la creciente pérdida del deseo. Es el camino conducente a la muerte.

#### **Momento 4: segunda respuesta**

¿Dónde está la salida? Del párrafo anterior se colige que ella reside en la restauración del deseo, en el incremento de la potencia. La respuesta spinozana más directa se encuentra en su teoría del *conatus* y su formulación en la *Ética* (E3p6, 7 y 9s) es la expresión de un planteamiento filosófico que ha evolucionado desde su aparición en el *Tratado breve*, donde está ciertamente vinculado a la noción de lo que es bueno para el individuo (KV 2.3, n. 9 y 2.16, n. 2), igual que en el escolio de E3p9, pero no como el eje sobre el que gira la permanencia individual. Esto se ve de una manera más clara cuando se presta atención a las palabras en las que hace énfasis Spinoza en un caso y en otro: en la *Ética*, el deseo es expresado como *conatus* en E3p9s solamente después de que se ha declarado el papel central de este como esencia (E3p7); en el *Tratado breve* la alusión al deseo es directa como búsqueda de lo que se considera bueno, pero lo que es el bien hay que rastrearlo en otro lugar de la argumentación, en el párrafo 6 del capítulo 4, donde Spinoza dice «que todo aquello que nos hace avanzar hacia esa perfección, lo llamaremos bien» (KV 2.4, n. 6). La distancia en el texto del *Tratado breve* entre

los lugares donde aparecen estas ideas es quizás patente de la falta de claridad sobre la íntima relación entre estas. Por supuesto, en una exposición geométrica el orden con que se presentan las ideas no obedece solamente a una necesidad didáctica, sino que tiene que ver con la necesidad deductiva de la verdad.

Sea como sea, el lugar en el orden deductivo y la maduración de la idea del *conatus* –deseo es tan significativa que su sentido en la *Ética* produciría un problema sorprendente si se le trasladara tal cual al *Tratado breve*– en el caso de que la interpretación de Zourabichvili sobre las notas 12 y 14 del prefacio de la segunda parte de este texto fuera acertada. En dichas notas, Spinoza sostiene que un cuerpo sigue siendo el mismo si mantiene una proporción de movimiento y reposo tal que los cambios que sufra no se salgan de los límites de esta proporción, por ejemplo, de 1 a 3. Si se sale de la proporción a causa de la violencia de cuerpos exteriores que actúan sobre él, muere. De esto, Zourabichvili interpreta que a un cuerpo le corresponde solamente una cantidad de potencia, con la consecuencia de que, si la potencia cambia, el cuerpo ha cambiado, por lo tanto, la proporción de movimiento y reposo es otra (2014, 47-59), no ya de 1 a 3, como en el ejemplo de Spinoza, sino, digamos, de 1 a 4. Sin duda, la depresión es una disminución radical de la cantidad de potencia, por lo que hay que concluir, en este contexto interpretativo, que el cuerpo deprimido es otro distinto del que fue antes de su depresión.

De aquí deviene el problema sorprendente del que hicimos mención: si trasladamos la idea del *conatus*, según aparece en la *Ética*, «toda cosa se esfuerza, en cuanto está en ella, por perseverar en su ser» (E3p6), al *Tratado breve*, tendríamos que decir que, un cuerpo deprimido se esfuerza por seguir estando en depresión, puesto que qué cosa es perseverar en el ser si no mantener una relación de movimiento y reposo. Un cuerpo deprimido es una única cantidad de potencia, en la lectura de Zourabichvili del *Tratado breve*, una sola proporción de movimiento y reposo. Si aumenta su potencia, deja de ser lo que es, por lo que no persevera en su ser. Este tipo de problema es, quizá, el que llevó a Spinoza a reelaborar en la *Ética* su teoría de la relación y

proporción del movimiento y el reposo, para que no se leyera como una relación absoluta y total, única para un cuerpo, sino como una relación entre las partes, que permite variación, aumento y disminución de la cantidad de potencia sin perder la identidad individual. En la *Ética*, en efecto, salir de la depresión indica esforzarse por perseverar en el ser, porque un mismo cuerpo puede tener diversos niveles de potencia sin perder su naturaleza.

En los dos textos de Spinoza, la variación de potencia, en una dirección u otra, proviene del influjo de los objetos exteriores sobre el propio cuerpo y de la afirmación interior. Dejemos de lado el problema anterior y centrémonos en la *Ética*. Ya vimos, con E4p7, que «un afecto no puede ser coercido ni suprimido sino por un afecto contrario y más fuerte que el que ha de ser coercido». ¿Cómo y de dónde viene este afecto contrario y más fuerte para quien está en depresión? Este individuo no puede, únicamente por su propia potencia, por su afirmación interior, superar su enfermedad, de manera análoga como un cuerpo con cáncer no se cura solo y requiere tratamiento médico. Por esta razón, Spinoza muestra aprecio por la exposición a elementos que mejoren el ánimo diciendo que

es propio de un hombre sabio reponerse y recrearse con alimentos y bebidas agradables y moderados, así como con los perfumes, la amenidad de las plantas verdeantes, el ornato, la música, los juegos gimnásticos, el teatro y otras cosas semejantes de las que cada cual puede servirse sin daño alguno para los demás. (E4p45s/G II 244)

Empero, es muy probable que estas reposiciones y recreaciones no tengan ningún efecto sobre la depresión, porque afectan, en su mayoría, solamente a una parte del cuerpo, o bien, si lo afectan todo, es con una duración muy corta, como en el caso de la música o las bebidas.

No queda otra alternativa que la presencia de un objeto que afecte a todo el cuerpo deprimido en dirección contraria y con la misma o mayor fuerza que su tristeza, pero además que goce de consistencia, es decir, que perdure y no sea efímero. Puede ser cualquier cosa, no hay

una respuesta única, porque «los individuos que componen el cuerpo humano y, en consecuencia, el cuerpo humano mismo, son afectados de muchísimos modos por los cuerpos externos» (E2post3). Podría ser incluso, la presencia continuada de una serie de objetos exteriores que afecten distintas partes del cuerpo, pero que todos juntos produzcan un efecto global. Una cadena de alegrías en sintonía con la recuperación del deseo.

Podría decirse, aun así, que, entre tanta finitud, lo que dura más es el conocimiento racional y que el comportamiento corporal, del cual la razón es una serie de ideas, ensamblaría al cuerpo deprimido de un modo diferente, con otra disposición y otras relaciones de movimiento y reposo, que le harían superar la depresión. Pero aquí el obstáculo es que la complejidad del cuerpo deprimido no es susceptible a tales efectos: sería como tratar de introducir un clavo en una roca sin antes haberla debilitado o hablarle a una persona en un idioma que no conoce. La superación de la depresión se consume en el conocimiento racional, pero inicia en la simple experiencia de alegrías potentes y continuas.

El individuo deprimido conoce inadecuadamente su afecto, por lo que, con respecto a él, piensa ideas imaginarias. Aquí está la clave, que inclusive podría parecer paradójica: si la depresión ha durado mucho, esto es, si el individuo ha resistido a lo que le conduce a la muerte, ya sea porque ha encontrado alivio momentáneo en alimentos, bebidas o música, ya sea por cualquier otro motivo, el objeto causante de su depresión pierde intensidad, esto es, hay una mayor dificultad para imaginarlo como presente, sobre todo porque «la mente se esfuerza cuanto puede por imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo» (E3p12). La distancia temporal conduce, en la mayoría de las ocasiones, a una dificultad para imaginar un objeto pasado como presente. Entonces, existe la posibilidad de que el individuo deprimido no pueda recordar con claridad la causa de su depresión. Por supuesto, suprimida la causa, se elimina el efecto. De tal modo, surge el olvido como mecanismo de defensa y, para el lenguaje desarrollado en el spinozismo, como vehículo para el aumento

de la potencia, que, en el escenario general del individuo, significa su recuperación.

Concomitantemente, el olvido también tiene grados e intensidades: hay un olvido total, en el que la cosa se imagina como nunca ocurrida o no se le imagina del todo; pero también hay un olvido parcial, que se da cuando ha pasado tanto tiempo que a la cosa no se le imagina con claridad. Spinoza lo define diciendo que

no podemos imaginar distintamente, sino hasta un cierto límite, tanto la distancia temporal como la espacial. Esto es, que de la misma manera que a todos los objetos que distan de nosotros más de doscientos pies, o cuya distancia del lugar en que estamos supera aquella que imaginamos distintamente, los solemos imaginar a igual distancia de nosotros, como si estuviesen en el mismo plano, así también a los objetos cuyo tiempo de existencia imaginamos separado del presente por un intervalo más largo que el que solemos imaginar distintamente, a todos ellos los imaginamos a igual distancia respecto del presente y los referimos como a un solo momento del tiempo. (E4def6)

En el cuadro del olvido total, la depresión no tiene manera de seguir existiendo, por supuesto. Los ejemplos que lo ilustran son múltiples, como el caso de quien sufre una enfermedad mental que afecta su memoria, del borracho que toma para olvidar o de quien consume alguna otra droga o, inclusive, de quien aspira voluntariamente a suprimir sus recuerdos, como el personaje de Joel Barrish en la película *Eternal sunshine of the spotless mind*, de Michel Gondry (2004).

En el caso del olvido parcial, el individuo puede mantenerse en un estado de melancolía menos severo que el depresivo, porque no ha olvidado del todo la causa de su tristeza, sino que la imagina menos distintamente. Esto nos conduce a la idea de que, si bien, para existir, la depresión requiere una duración mínima, de lo contrario podría ser confundida con el simple agotamiento, como ya lo vimos, esta no puede ser permanente, porque, si el individuo resiste y continúa viviendo, entre más tiempo viva, más se va a alejar temporalmente de la causa de su

depresión, perdiendo esta intensidad. En efecto, la línea que separa a la depresión de otros afectos melancólicos menos intensos es la misma línea que marca la incapacidad de recordar distintamente la causa de la tristeza. Desde luego, en consideración de que la memoria y el tiempo son formas propias de la imaginación (E2p44c y s), si un individuo tiene una imaginación muy robusta, puede tender más fácilmente a imaginar distintamente la causa de su depresión, con lo que la línea se corre hacia atrás, hacia el pasado, haciendo que una mayor cantidad de cosas pasadas se puedan considerar presentes y, con ello, que la depresión dure más (E4p10).

Resulta llamativo cómo iniciamos la problematización de todo este asunto señalando la procedencia imaginaria de la depresión y ahora hemos encontrado la salida y el derrotero en este género de conocimiento. No es gratuito que, en muchas disciplinas, desde la psicología hasta la historia, el olvido haya sido estudiado en su vínculo con el trauma. Sin embargo, no podemos ingresar a este terreno ahora, porque nos queda examinar, rápidamente, algunas de las cosas que diferencian a Spinoza de otras posturas filosóficas desde las cuales se puede decir algo sobre la melancolía y la depresión.

### **Momento 5: en qué es diferente Spinoza de otras propuestas filosóficas**

Ya que hemos llegado aquí, es conveniente admitir que la clave de la segunda respuesta —centrada en el aumento de la potencia, ya sea a través de la experiencia de alegrías continuas, ya sea producida por el olvido—, a la pregunta inicial de este trabajo se deriva de la misma idea que lo hace la primera, la presencia de otro afecto que incida sobre todo el cuerpo de conjunto. Esta es la proposición 7 de la cuarta parte de la *Ética*, «un afecto no puede ser coercido ni suprimido sino por un afecto contrario más fuerte que el afecto que ha de ser coercido». ¿Por qué se dice entonces que son dos respuestas? Básicamente, porque la primera se da en un contexto nominal y la segunda es el resultado de una definición

genética, que conoce las causas del fenómeno. «El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y lo implica» (E1a4). Es una diferencia cualitativa. La posibilidad de producir esta definición genética de los afectos es una de las principales diferencias entre Spinoza y otros muchos filósofos. No queremos decir que es la única, por supuesto, porque también podrían incluirse muchas otras, desde la construcción epistémica hasta la operación y la exposición lógica de los problemas.

La definición genética es la explicación de la naturaleza de las cosas, no una definición que se preocupa por el significado de las palabras, según dice Spinoza en la explicación de la definición de la indignación (E3daf20).<sup>3</sup> Indubitablemente, la naturaleza de las cosas define una ontología, por lo que podría decirse que la diferencia en el tratamiento de los afectos es el abordaje ontológico. Dado que para entender de manera cabal esta ontología hay que repetir toda la *Ética*, cosa que no tendría sentido, puesto que para ello ya está el libro, nos basta ahora con señalar que entender la naturaleza de las cosas, dicho en otra palabra, sus causas, en cuanto a los afectos se refiere y, en específico a la depresión, está muy lejos de lidiar solamente con el fenómeno de acuerdo con sus aparentes efectos, como hicieron otros filósofos, pensemos en los estoicos o en Epicuro, a través de la prevención o el remedio que representa la racionalidad y la virtud, sino que es entender su origen, desenvolvimiento y estructura, como un derivado del entendimiento de cómo son verdaderamente los individuos y no cómo queremos que sean.

Si bien la doctrina estoica no es homogénea, es poco riesgoso tomar a Séneca como representante de cómo el estoicismo, en general, se posicionaría frente al problema de superar la depresión. De manera resumida: en los distintos textos (2022), por ejemplo, *Sobre la providencia*, *Sobre la ira*, *Sobre la vida feliz*, en que Séneca aborda las dificultades pasionales que se le pueden presentar a un individuo, el remedio, valga la palabra, tiene que ver con la cualidad del ánimo virtuoso, que no es otra cosa que el ejercicio de la razón, conducente a conocer el orden de la naturaleza. De esta manera, la virtud es profiláctica y, por tanto, la razón no resuelve los problemas

del ánimo deprimido, antes bien, los evita. Pero a quien está deprimido le es muy difícil pensar racionalmente mientras su mal dura, como hemos venido diciendo, entonces, es improbable que se comporte virtuosamente.<sup>4</sup> Si se planteara la pregunta de cómo superar una depresión en el seno del estoicismo, no habría una respuesta certera, puesto que los filósofos estoicos estarían interesados en construir un ánimo incorruptible, allende a la melancolía e *indeprimible*.

En el caso de Aristóteles (2007), el examen de la melancolía desarrollado en el *Problema XXX* tiene como objetivo demostrar por qué los melancólicos son excepcionales. La demostración pasa por una suscripción a la teoría de los humores hipocrática, a la que Aristóteles añade como explicación los efectos del frío y el calor, así como del viento, en el cuerpo humano. Aun cuando haya aquí y en Hipócrates un esfuerzo significativo por ofrecer lo que podríamos considerar una definición genética de la melancolía y sus múltiples estados, explicación sin duda importante para el conocimiento médico de la época, esta, al tratar de ser precisa en la elucidación de cómo funciona la naturaleza del cuerpo, es fácil presa de la falsación y de ser despachada como conocimiento inadecuado. Así, la diferencia con Spinoza consiste menos en la explicación del mecanismo de la melancolía y en cuánto este es acertado y más en cómo la definición genética dice lo suficiente para producir una explicación coherente y resistente a las comprobaciones y demostraciones científicas técnicamente más avanzadas. Lo fascinante de la tesis de Spinoza es que dice lo necesario para ser cierto, pero solamente lo suficiente para no traspasar el umbral después del cual inicia el error. Porque ¿quién podría negar, en el contexto de una explicación precisa del cambio de un estado alegre a otro depresivo, desde el punto de vista fisiológico y anatómico, que el cuerpo efectivamente ha cambiado?

La teoría del cuerpo de Spinoza es, por tanto, permeable para asignársele una cantidad de potencia y una intensidad variable que depende de la precisión buscada y deseada o de la generalidad que requiere la inserción en una ontología más amplia. Esta modulación de la potencia de la propia teoría es verdaderamente

una anomalía, para usar la expresión de Negri (1993), en la historia de la filosofía.

Si se quiere comparar la característica de la teoría recién descrita con la obra de Descartes y con la posibilidad que esta ofrece para formular una definición genética, baste con decir que el problema principal del cartesianismo, del cual derivan todas sus demás dificultades y su imposibilidad de situar adecuadamente una cosa como causa de otra, es, precisamente, su deficiente ontología, expresada en la afirmación de dos substancias. Spinoza fue meticuloso en no crearse a sí mismo este problema, afirmando que solo existe una substancia y que los atributos del pensamiento y la extensión son lo mismo entendido diferente. Así, por ejemplo, los recursos de los espíritus animales como transmisores de «información» entre el cuerpo y la mente, que usa Descartes (1997) a lo largo de *Las pasiones del alma* para explicar la idea de una sensación producida por un movimiento del cuerpo, y que hoy parecen solamente un divertimento, no son necesarios para Spinoza gracias a su concepto de identidad interatributiva (E1p10s).

No se trata, por supuesto, de menospreciar a Descartes y de desechar su filosofía completamente, sino de comprender cómo los desaciertos de su ontología se convirtieron en la oportunidad para que Spinoza produjera un sistema más robusto y coherente, del cual, inevitablemente, florece la definición genética como acompañante sustantivo de cualquier acto del conocimiento adecuado. Como lo argumenta André Tosel (2008), en la primera parte de su libro *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, el cartesianismo es una valiosa seguidilla de filosofemas que fundó la modernidad filosófica, cargada también de inexactitudes, donde Spinoza, junto a algunos otros como Vico, es la corrección y la maduración del pensamiento.

## Conclusión

En el afán de delinear la depresión basándonos en la filosofía de Spinoza, nos ha sido necesario pasar por muchos otros conceptos. Una recapitulación es necesaria en orden a no dispersar la atención y sintetizar lo que ahora nos

interesa: hemos iniciado el abordaje del problema señalando a la depresión como un afecto que se asocia de manera directa con algo que le ocurre al cuerpo, sin saber muy bien qué. Esta ignorancia asociada a la imaginación, en el registro de los afectos, es una característica de la tristeza, aunque no de forma exclusiva. Los afectos tristes, a su vez, pueden remitirse a una parte del cuerpo o a todo el cuerpo. Los que se remiten a todo el cuerpo se conocen como melancolía. En tanto la depresión afecta a todo el cuerpo que la padece, es una forma de melancolía.

Con todo, la melancolía no es un afecto monolítico, cerrado a una sola cantidad de potencia, sino que permite variación y grados de intensidad. La melancolía es una razón necesaria, pero no suficiente, para la depresión, puesto que la depresión se refiere a la menor cantidad de potencia del individuo melancólico, con lo cual, este podría salir de su estado depresivo, y seguir siendo afectado por la melancolía.

Según este último punto de vista, para comprender la diferencia entre la melancolía y la depresión según la potencia, nos ha sido necesario considerar elementalmente cómo funciona el cuerpo, asunto que nos ha llevado a diferenciar dos posturas de Spinoza, una presente en el *Tratado breve*, para la cual nos hemos servido de los comentarios de Zourabichvili, y otra, la más famosa, que se encuentra en la *Ética*.

Por su parte, la atención al funcionamiento del cuerpo lleva consigo la importancia primordial de la definición genética, que es la explicación de las cosas según sus verdaderas causas y que solamente tiene sentido en el seno de una ontología atinente a la explicación de la naturaleza. Debido a que la naturaleza se dice de muchos modos, pero la definición genética siempre apunta a su estructura fundamental, la teoría de Spinoza tiene, ella misma, también, una modulación de intensidad y potencia, aspecto que diferencia a este filósofo de muchos otros que también han abordado la melancolía, los afectos o, incluso, la felicidad y la virtud.

Al tener todo esto en consideración, la afirmación de que la depresión se supera cuando hay una exposición a objetos exteriores que pueden producir afectos más fuertes y contrarios a aquellos a los que está sometido el individuo en

cualquier momento (E4p7), no constituye una receta o un fármaco, sino simplemente una comprensión de la fragilidad de lo que puede considerarse un individuo en el conjunto de la naturaleza.

Aun así, a pesar de todo, alguien podría seguir objetando, como advertimos al inicio, que cuál es la necesidad o pertinencia de introducir un concepto nuevo en el sistema terminado de un filósofo. La respuesta es, justamente, que el sistema deja de estar terminado cuando los comentarios a la obra se convierten en potencia filosófica. Dicho de otro modo, el sistema está abierto porque sus objetos de pensamiento siguen existiendo y, por tanto, se les puede pensar. Seguir filosofando con Spinoza es el spinozismo.

## Notas

1. Por lo que dice Spinoza en estas proposiciones, cabe preguntarse si la adhesión pertinaz de un afecto al cuerpo implica que este es afectado de conjunto o solo en una de sus partes. Ciertamente, Spinoza habla en E4p44s de la avaricia, la ambición y la lujuria en relación con objetos específicos, como el dinero, pero de esto no se sigue que dichos objetos no puedan afectar al cuerpo de conjunto, antes bien, hay que suponer que sí lo hacen, puesto ¿cómo va a estar una parte del cuerpo pertinazmente afectada por un objeto sin tener un efecto sobre el resto del conjunto corporal, que se une a la parte afectada pertinazmente por una relación de movimiento y reposo? En este sentido, la tesis de que la pertinencia conduce a la melancolía o, del otro lado, al regocijo (*hilaritas*) no es tan arriesgada. Alguien podría llegar a ser melancólico por avaro, por ejemplo.
2. El subrayado es del original.
3. A pesar de que Spinoza aborda la definición genética de manera más profunda en el TIE, específicamente en § 95, 96 y 97 (G 35 y 36), hemos preferido aquí citar a la *Ética*, en tanto este texto ha sido nuestro referente principal en este trabajo.
4. Esta diferencia entre la teoría de Spinoza y la de los estoicos no anula algunas otras similitudes. Cfr. «Libertad, ¿necesidad? Sobre los estoicos antiguos y Spinoza», de Elizabeth Muñoz Barquero (1991) y «La influencia de Séneca en la filosofía de Spinoza: una aproximación», de Alberto Luis López (2020).

## Referencias

- Ahmed, Sara. 2019. *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Traducido por Hugo Salas. Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- Aristóteles. 2007. *El hombre de genio y la melancolía (problema XXX)*. Traducido por Cristina Serna. Barcelona: Acontilado.
- Berardi, Franco. 2003. *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento Global*. Traducido por Manuel Aguilar Hendrickson y Patricia Amigot Leatxe. Madrid: Traficantes de sueños.
- Burton, Robert. 2001. *The anatomy of melancholy*. Nueva York: New York Review Books.
- Cabanas, Edgar y Eva Illouz. 2023. *Happycracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*. Traducido por Núria Petit. Barcelona: Paidós.
- De Sauvages de Lacroix, François Boissier. 1771. *Nosologie méthodique, dans laquelle les maladies sont rangées par classes, suivant le système de Sydenham, en l'ordre des Botanistes*. Traducido por Pierre François Nicolas. Paris: Hérisant le fils.
- Deleuze, Guilles. 2008. *En medio de Spinoza*. Traducido por equipo editorial Cactus. Buenos Aires: Cactus.
- Descartes, René. 1997. *Las pasiones del alma*. Traducido por José Antonio Martínez Martínez y Pilar Andrade Boué. Madrid: Tecnos.
- Fischer, Mark. 2009. *Capitalist realism: is there no alternative*. Winchester y Washington: Zero Books.
- Gondry, Michel, dir. 2004. *Eternal sunshine of the spotless mind*. Estados Unidos: Anonymous Content; This is That Production.
- Illouz, Eva. 2020. *El fin del amor. Una sociología de las relaciones negativas*. Traducido por Lilia Mosconi. Buenos Aires: Katz Editores.
- López, Alberto Luis. 2020. «La influencia de Séneca en la filosofía de Spinoza: una aproximación». *Signos filosóficos* 22, no. 43: 34-57.
- Matheron, Alexandre. 1988. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Minuit.
- Muñoz, Elizabeth. 1991. *Libertad, ¿necesidad? Sobre los estoicos antiguos y Spinoza*. Tesis de maestría, Universidad de Costa Rica.
- Negri, Antonio. 1993. *La anomalía salvaje: ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Traducido por Gerardo de Pablo. Barcelona: Anthropos.

- Rojas, Sergio. 2010. «Afectos, tiempos e intensidades en la Ética en Spinoza». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 48, no. 123-124: 97-105.
- Séneca. 2022. *Sobre la providencia, Sobre la ira, Sobre la vida feliz, Sobre la clemencia*. Traducido por Fernando Navarro Antolín. Madrid: Alianza editorial.
- Spinoza, Baruch. 1988. *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Traducido por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza editorial.
- \_\_\_\_\_. 1990. *Tratado breve*. Traducido por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. 2023. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducido por Pedro Lomba. Madrid: Trotta.
- Tosel, André. 2008. *Spinoza ou l'autre (in)finitude*. Paris: L'Harmattan.
- Víctor, Francisco. 2016. *Spinoza y la melancolía*. Tesis de licenciatura, Universidad de Costa Rica.
- Zourabichvili, François. 2014. *Spinoza, una física del pensamiento*. Traducido por Sebastián Puente. Buenos Aires: Cactus.

**Héctor Ferlini Cartín** (hector.ferlini@ucr.ac.cr) es Máster en Historia y Licenciado en Filosofía, ambos títulos por la Universidad de Costa Rica. Se desempeña como profesor de Filosofía en la Escuela de Filosofía y en la Sede del Pacífico de esta misma universidad y como tutor en la cátedra de Filosofía de la Sección de Humanidades de la UNED, San José, Costa Rica. Sus publicaciones incluyen los textos «Rememorar y explicar: la imaginación del tiempo en el discurso histórico. Una lectura spinoziana» y «Racionalidad y Estado en el *Político* de Platón y el *TP* de Spinoza». ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-1863-9164>.

Recibido: 18 de diciembre, 2025.

Aceptado: 17 de febrero, 2026.

DOI: 10.15517/revfil.2026.3565