



## Spinoza y el Cuerpo

**Santiago Díaz**

UNMDP – 2009

Attarie786@hotmail.com

El siglo XVII estuvo repleto de manifestaciones barrocas, lazos permanentes con el Renacimiento y visionarios destellos de Romanticismo. El barroco fue un movimiento que se desarrolló en forma de transición, con un dinamismo infinito, quizás una forma de relacionar dos etapas fuertes como fueron las antes nombradas.

El Renacimiento aportó un espíritu pagano, dedicado a la naturaleza, en lugar de la sacra divinidad trascendente. Si nos situamos en ciertos artistas renacentistas y barrocos notamos un fuerte asentamiento de la temática corporal. Existe un resurgir del cuerpo, no tanto del hombre en tanto hombre, sino hombre en tanto ser corporal. En Leonardo suscita un detallado estilo anatómico en sus pinturas, producto de un espíritu indagador; en Rembrandt existe un trasfondo claroscuro, fusión de luces y sombras, enlazadas, relacionadas, que muestran la esencia de una época llena de incertidumbres y revoluciones.

Cuando Leonardo escribe su tratado de pintura, expone en el capítulo XI la necesaria vinculación que debe tener el pintor con la anatomía humana y lo importante que es para su tarea el conocer el cuerpo en sus mínimos detalles<sup>1</sup>. Estudioso empedernido, indagó los más oscuros secretos de la anatomía humana, incluso en contra



Lección de Anatomía del Dr. Tulip. Rembrandt

de los dictámenes de la iglesia que por aquellos tiempos tenía prohibido mutilar cuerpos humanos. Así, desafiando la autoridad, fue uno de los retratistas más puntillosos de la interioridad humana. Leonardo inaugura desde el arte una primera aproximación al despertar corporal<sup>2</sup>.

Rembrandt, holandés del siglo XVII, delineó una obra que tiene suma importancia para nuestro trabajo. “Lección de anatomía”, muestra un grupo de

<sup>1</sup> “...en tanto que yo, para conocer la verdad y con plena conciencia, he diseccionado más de diez cuerpos humanos, separando todos los miembros, deshaciendo en pequeñísimas partículas toda la carne ... un solo cuerpo no dura el tiempo necesario; hay que proceder con uno tras otro, sobre muchos cuerpos para llegar al entero conocimiento...” Da Vinci, Leonardo: *Tratado de la pintura*. Bs. As. Editorial Schapire. 1958. p. 329. y en la página 339 dice: “...es cosa necesaria al pintor...el saber la anatomía de los nervios y los músculos...”

<sup>2</sup> También podemos agregar los estudios sobre las relaciones matemáticas, la proporción divina y el cuerpo humano, un claro y famoso ejemplo es “*El hombre de Vitruvio*”.

futuros cirujanos que indagan asombrados como el experimentado médico corta los tejidos abiertamente. Para la época, esta obra, fue doblemente intrépida: por un lado, con sus tonos oscuros e infinitos fondos, la obra ponía en el centro privilegiado un *cadáver*, es decir, un *cuerpo, mera carne inanimada*; por otro lado, evidenciaba la transición propia del barroco fusionando los trabajos manuales y la labor teórica, en la figura del médico.

Estamos ante la presencia de una crecida exposición del cuerpo como elemento privilegiado en la temática artística, Por un lado, Leonardo, trabaja “con” los cuerpos; por otro lado Rembrandt pinta barrocas prácticas corporales que trascienden los mandatos eclesiásticos del sacrílego acto de permanecer con los cadáveres. Ambos, cada uno desde sus posibilidades estaban siendo partícipes de un “Giro Corporal”<sup>3</sup>.

El objetivo de este trabajo es mostrar como Spinoza, siendo un filósofo producto de una época dominada por este *Giro Corporal*, proyecta una filosofía que da apoyatura teórica a todo esta innovación que fue la reivindicación del *Cuerpo*, continuando y perfeccionando, así, con lo iniciado en el campo de las artes y la medicina por los artistas renacentistas y barrocos.

Buscaremos entablar un enlace entre díadas conceptuales que nos ayuden a demostrar la afirmación spinociana de la igualdad ontológica del cuerpo y el alma. Atravesaremos toda esta filosofía de relaciones intensivas desde la inmanencia sustancial hasta la construcción de los cuerpos singulares. Las parejas principales serán: Trascendencia/inmanencia, Infinitud/finitud, Finalidad/eficiencia, por el lado ontológico; Libertad/Necesidad y Cantidad/intensidad, por el lado ético. La vinculación de las dimensiones (ontológica y ética), dará una tercera instancia (ética ontológica) que será el fundamento primordial para la tesis spinociana. También recurriremos a algunas díadas auxiliares que circundarán a las principales y que de seguro favorecerán a interrelacionarlas, estas serán: Perfección/imperfección, determinismo/autodeterminismo, organización/caos, univocidad/equivocidad, eternidad/duración, límite/ilimitado.

Empezaremos delineando la dimensión ontológica para pasar luego a la dimensión ética, y entremezclándose irán las díadas auxiliares para concluir en la mencionada tesis de la igualdad ontológica del cuerpo y el alma. O bien la búsqueda por la divinización del cuerpo

## I – Dimensión Ontológica

### I.a – Trascendencia/Inmanencia

En esta sección trataremos el problema de la sustancia: si existen una o varias sustancias, los atributos/propiedades de Dios, y la humana confusión de la antropologización divina.

La tradición teológico-metafísica se establecía en una concepción trascendente del Dios creador. Este Dios de la tradición mantiene una distancia ontológica nunca franqueada, nunca violada y siempre distante. La superioridad de la trascendencia está marcada por calificativos como eternidad, perfección, infinitud, inmortalidad, libre voluntad. La *Revelación* es la forma de comunicación que establece para hacer manifiesto sus mandatos. El trascendente Dios de la tradición hace pesar su paternidad, su

---

<sup>3</sup> Este “*Giro Corporal*” podría ser llamado “*Giro Antropológico*”, pero por razones que se vinculan con el trabajo, damos mayor validez a la primera denominación, puesto que se rescata el trabajo realizado con respecto a realzar las formas físicas que lo que podría ser característico del ser humano, como es lo racional.

subjetividad creadora. Podríamos hablar de una tradición *Eminente*, donde la divinidad y el mundo se diferencian en una verticalidad jerarquizante.

Descartes divide la sustancia para poder apoyar esta trascendencia. Considera una sustancia con las características trascendentales mencionadas y además pensante, que la identifica con Dios<sup>4</sup>; y una sustancia creada, finita, extensa, no pensante, asociada a la materia. Dentro de la sustancia pensante finita se ubicaría el alma. Por tanto, encontramos que, para Descartes existen más de una sustancia (tantas como ideas claras y distintas), y mantiene la tradición eminentista y jerárquica de Dios. Además de presentar una verticalidad preeminente de el alma (sustancia finita pensante) sobre el cuerpo (sustancia finita no pensante)<sup>5</sup>.

Pensemos geoméricamente, la tradición responde en un plano de orden y progreso<sup>6</sup> a la figura del triángulo, donde el vértice superior responde a esta sustancia infinita, pensante, eterna y perfecta que es Dios; cada punto que compone a las aristas laterales figurarían las almas que en su correspondiente (e imaginaria) línea directa con un punto de la base (es decir el componente material) encarnarían a los hombres en unidad. Siguiendo y respetando con este pensamiento geométrico se reconoce otra manera de entender todo esto, es la figura circular. El círculo, que responde a un plano de organización, presenta un punto central que se identifica (expresión) equidistante de cada punto de la circunferencia. Cada una de las infinitas líneas trazadas desde el centro conecta directamente con un punto exterior. El círculo es la única sustancia expresada constante y eternamente, cada línea es un atributo distinto formalmente pero unificados en la expresión de la única sustancia, los puntos exteriores de la circunferencia son los modos que participan plenamente de la unidad sustancial. El triángulo es productor de la eminencia y la emanación en un plano de ordenación; el círculo es producto de sí mismo, de una organización interna, es immanencia monista en un plano de composición e immanencia.

Esta analogía geométrica de la filosofía spinozista representa fielmente lo propio del planteo immanentista/monista. Puesto que el círculo es imagen presente de la igualdad esencial de la univocidad del ser que está expresado siempre y en todas partes<sup>7</sup>; es figura antijerárquica y afirmativa de la sustancia absolutamente eterna.

Recordemos en términos spinozianos su propio mapa universal: *la sustancia es lo que existe en sí y se concibe por sí*<sup>8</sup>, es la unidad absolutamente eterna y fundamental. Esta sustancia perfecta y eterna posee infinitos atributos<sup>9</sup>, que son lo que expresa la esencia eterna e infinita de la sustancia<sup>10</sup> (es por esto que ver la esencia de cada objeto nos eleva a la magnificencia de la sustancia única). Tanto la sustancia como los infinitos atributos constituyen la "*Natura Naturans*"<sup>11</sup> que es absolutamente necesaria e inmutable. Los atributos en su esencia infinita y eterna<sup>12</sup> poseen infinitos

<sup>4</sup> "[...]Bajo la denominación de Dios comprendo una sustancia infinita, independiente, que sabe y puede en el más alto grado, y por la cual he sido creado yo mismo con todo lo demás que existe, si es que existe algo más[...]" Descartes, René: "Meditación tercera", *Meditaciones Metafísicas. Las pasiones del alma*. Madrid, Orbis, 19-?, pág. 49.

<sup>5</sup> "[...]hay una gran diferencia entre el alma y el cuerpo en el hecho de que el cuerpo sea divisible por naturaleza y el alma indivisible[...] y aunque el alma parezca estar unida a todo el cuerpo, al cortar un pie o un brazo... conozco sin embargo que nada ha sido quitada al alma[...]" Descartes, René: "Meditación sexta" *Meditaciones Metafísicas. Las pasiones del alma*. Op. Cit. Pág. 75.

<sup>6</sup> Deleuze, Gilles: *Spinoza: Filosofía Práctica*. Bs. As. Tusquets, 2004, Pág. 156

<sup>7</sup> Hardt, Michael: *Gilles Deleuze: un aprendizaje filosófico*. Bs. As. Paidós, 2004, pág. 141

<sup>8</sup> Spinoza, Baruch: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid. Orbis, 1984. I, def. 3

<sup>9</sup> Ibid. I, pr. 11

<sup>10</sup> Ibid. I, def 4.

<sup>11</sup> Ibid. I, pr. 29, esc.

<sup>12</sup> Ibid. I, pr. 19

modos<sup>13</sup>, que son las afecciones de la sustancia<sup>14</sup>. El modo sería aquello que está en otra cosa (*in alio*), no existen en sí, sino en otro, es decir en los atributos a los cuales afectan. Existen modos infinitos (Pensamiento: Intelecto, Dios<sup>15</sup>; Extensión: Leyes naturales<sup>16</sup>) y modos finitos (Pensamiento: almas; Extensión: cuerpos) que constituyen la “*Natura Naturata*”<sup>17</sup>. Así existe en unívoca correspondencia inmanente y relacional una comunión entre las distintas manifestaciones de la sustancia infinita, única, necesaria e indivisible<sup>18</sup>.

A diferencia de Descartes, Spinoza propone una única sustancia bajo la siguiente demostración: una sustancia no puede producir a otra<sup>19</sup> porque la sustancia es en sí y se concibe por sí, y por lo tanto una sustancia que concibe a otra sería absurdo; además no puede una cosa ser causa de otra, si entre sí nada tienen en común<sup>20</sup>, porque si tuviesen algo en común serían imperfectas y limitadas, y esto no puede ser<sup>21</sup>.

Esta única sustancia (monismo<sup>22</sup>) es Dios, pero también Naturaleza. *Deus sive nature*. Así, las cosas finitas y la sustancia se identifican, existe una identidad del ser plenamente afirmativa en los modos. Siendo la sustancia inmanente al mundo, las cosas participan de ella pero no degradadas como la *doxa* platónica sino que en su composición tienen un grado de perfección propio de su singularidad que hace que sea, en esencia, eterna expresión sustancial. ¿Quiere decir esto que Dios y el mundo son la misma cosa? Si, “...Dios se naturaliza o la Naturaleza se diviniza...”<sup>23</sup>. Este Dios-Naturaleza es la esencia plena de todas las cosas sin jerarquías, “...todo en cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse...”<sup>24</sup>, es impersonal y obra necesariamente según su esencia. El Dios de la inmanencia avanza sobre el Dios de la trascendencia, opaca la eminencia altanera, la emanación del mandato necesita de obediencia; rechaza la humana antropologización del ser divino<sup>25</sup>. Se humaniza a Dios por confundir la esencia del modo con la sustancia, por tanto la clave para salvar este error está en el atributo para poder distinguir esta esencia sin romper la unidad absoluta del ser.<sup>26</sup>

La univocidad necesaria de la sustancia inmanente encuentra su elemento eficaz en el atributo. Es el elemento que vincula la sustancia con los modos en tanto que el atributo reconoce su pertenencia a la sustancia que compone y a los modos que contiene<sup>27</sup>. Es el elemento *relacional* por excelencia de esta filosofía de relaciones.

Este atributo no es *atribución*, sino que es lo constitutivo de la esencia sustancial, expresa una esencia que atribuye a la sustancia, por lo tanto se podría decir que es *atributivo*.

<sup>13</sup> Ibid. I, pr. 16; II, pr. 4

<sup>14</sup> Ibid. I, def. 5

<sup>15</sup> Ibid. II, pr. 1

<sup>16</sup> Ibid. II, pr. 2

<sup>17</sup> Ibid. I, pr. 29, esc.

<sup>18</sup> Ibid. I, pr. 7; pr. 8; pr. 14, cor.; pr. 15; pr. 17, cor. 2

<sup>19</sup> Ibid. I, pr. 6

<sup>20</sup> Ibid. I, pr. 3

<sup>21</sup> Ibid. I, pr. 8, dem.

<sup>22</sup> Ibid. II, Lema 7, esc.:

<sup>23</sup> Calderón, Paulina: “¿Invitando al vicio? Spinoza-La Mettrie”. En Tatián y otros: *Primer Coloquio Spinoza*. Bs. As. Altamira, 2005. Pág. 121

<sup>24</sup> Spinoza, Baruch: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Op. Cit. I, pr. 15

<sup>25</sup> Spinoza condena el traslado de características propias del ser humano a la divinidad. Véase: Spinoza, Baruch: *Tratado Teológico – Político*. Madrid. Orbis, 19-?, Cáp. XIII, pág. 150 y *Ética demostrada según el orden geométrico*. Op. Cit. I, pr. 8, esc. 2

<sup>26</sup> Deleuze, Gilles: *Spinoza: Filosofía Práctica*. Op. Cit. Pág. 79

<sup>27</sup> Deleuze, Gilles: *Spinoza: Filosofía Práctica*. Op. Cit. Pág. 67

¿Qué son los atributos? Sabemos que mantienen igualdad ontológica entre sí, por eso no se trataría de emanaciones, tampoco son diferencias específicas que tendrían a la sustancia como género, tampoco son género (en ambos casos se prejuzga la existencia eminente y jerárquica). En la carta II a *Oldenburg*<sup>28</sup> se expone que cada atributo “se concibe por sí y en sí”, esto es, que se los concibe en su esencia pero no en su existencia, como a la sustancia, que es en sí y se concibe por sí. Los infinitos atributos componen el puente *interaccional* comunicando sustancia con modos. Son los canales vinculantes de la expresividad sustancial. En definitiva, a modo de corolario: Los atributos son relacionales.

Esta infinidad de atributos son la sustancia en su expresión, cada uno de ellos son perfectos<sup>29</sup> esencialmente e inmutables<sup>30</sup> son la forma que tiene el ser humano para conocer la sustancia, aunque como seres finitos también estamos limitados en la captación de los atributos porque solo podemos entender dos de ellos: el atributo de *Pensamiento* y el de *Extensión*.

En definitiva, los atributos son formas comunes al Dios/naturaleza que constituyen y a los modos que componen; hay una comunidad de esencias expresadas de la sustancia por medio de los atributos y por lo cual Dios es absolutamente inmanente al mundo de los modos.<sup>31</sup>

Hasta ahora vimos como opera el organización necesaria de la naturaleza a partir de un tejido intrincado de expresiones sustanciales; a continuación abordaremos el concepto spinoziano de infinito y su correspondencia con lo finito, apelaremos, como se verá, a las diadas auxiliares: perfección/imperfección, eternidad/duración; ilimitado/limitado; así como en la esta sección se apeló a las diadas infinito/finito, univocidad/equivocidad y orden/desorden.

## ***I.b – Infinitud / Finitud***

Spinoza dice de la sustancia que es infinita, que posee infinitos atributos y que se manifiesta en infinitos modos. La pregunta sería: ¿es lo infinito un atributo atribuido (propiedad) o es esencia atributiva natural (propio)<sup>32</sup>.

En un primer análisis, el infinito tiene dos dimensiones: una espacial, donde se entiende el infinito como algo que es *sin límites*; y una temporal, donde se entiende al infinito como *perenne*. En Dios, estas concepciones del infinito se reflejarán en los atributos (atributivos) de informidad y la inmortalidad. Dios es el ser infinito, inmortal, ilimitado. Pero si la concepción de Dios spinociana es diferente a la tradicional, ¿cambiará el concepto de infinito también?, ¿de qué forma?.

En la carta XII a *Meyer* dice que lo infinito es lo entero, lo realizado, indivisi-

<sup>28</sup> Citada por Deleuze en la obra mencionada anteriormente en la página 66

<sup>29</sup> Spinoza, Baruch: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Op. Cit. I, pr. 19 “[...] Dios es eterno, o sea, todos los atributos de Dios son eternos[...]”

<sup>30</sup> Ibid. I, pr. 20, cor. 2: “Dios es inmutable, o sea, que todos los atributos de Dios son inmutables”. Esta inmutabilidad se entiende en razón de la existencia de Dios y en tanto se modifique esta, cambiará la esencia misma y eso quitaría perfección, puesto que nada puede cambiar sustancialmente.

<sup>31</sup> Hardt, Michael: *Gilles Deleuze: un aprendizaje filosófico*. Op. Cit. Pp. 138-139

<sup>32</sup> Por natural debe entenderse lo que es propio-de-algo, es decir esencial. A diferencia de la propiedad-de-algo que es lo que se le atribuye. Por ejemplo es propio de la sustancia: “eternidad”, “unicidad”, “bondad”, es propiedad de la sustancia: “extensión” y “pensamiento”. Preferentemente ver nota 28 en Vainer, Nicolás: “Sobre la existencia de la sustancia, los atributos, los modos y las cosas” en Tatián y otros: *Primer Coloquio Spinoza*. Op. Cit. pp. 189-190

ble<sup>33</sup>. Según esta carta el infinito no tendría un solo y unívoco significado, puesto que distingue tres formas de entenderlo, a saber: 1) lo que es ilimitado por naturaleza; 2) lo que es ilimitado por su causa; 3) lo que no puede ser igual a número alguno.

En el primer caso, aquello que es ilimitado por naturaleza, es aquello que tiene existencia necesaria, es decir, aquello que es por sí (*Natura Naturans*). Dios y los atributos son ilimitados por su naturaleza, en virtud de sí, y en tanto también son perfectos y eternos<sup>34</sup>. En el segundo caso, aquello que es ilimitado por su causa sería el modo infinito de partes compositivas indisolubles entre sí que no pueden entenderse aisladamente. Por ejemplo las esencias de modos contenidas en los atributos<sup>35</sup>. En tercer lugar, lo que no puede ser igual a número alguno hace referencia a los modos infinitos mediatos y a los modos finitos. El modo infinito mediato posee infinitud superando cualquier número en tanto que constituye el conjunto de la infinidad de relaciones físicas que regulan a los modos y de la infinitud de ideas que constituyen las ideas de los modos. Los modos finitos son infinitos en tanto que sus esencias conforman el modo infinito inmediato, sus existencias componen la inagotable variedad de relaciones que conforman el modo infinito mediato y es infinito en relación a la infinidad de partes extensivas que organizan el grupo relacional actual que da como resultado dicho modo presente<sup>36</sup>.

Lo infinito tiene que ver con lo relacional. Está más allá de la fijeza y el número, es lo dinámico aunque inmutable por otro lado. El cambio nunca es sustancial es por eso que el movimiento dinámico de las relaciones se enlaza con lo infinito y nunca puede concretarse un cambio sustancial (mutabilidad) puesto que todo es en una única y misma sustancia.<sup>37</sup>

Para poder entender estas infinitas relaciones que constituyen el ámbito de lo infinito es necesario hacer una distinción del orden gnoseológico sobre cómo comprendemos lo infinito en su relación con lo finito. Apelamos a la carta XII, donde se hace la diferencia entre *aquello que solo podemos entender, pero no imaginar...y aquello que también podemos imaginar*<sup>38</sup>. La imaginación, primera forma de conocimiento, entiende lo finito como aquello que es limitado, lo que posee cantidad, número, duración determinada; entonces lo infinito es lo indefinido. El entendimiento, segunda forma de conocimiento aunque no la más elevada, no concibe la finitud absolutamente, sino que es *finito en su género*<sup>39</sup>; así, si solo existiese una única cosa en el género nada la limitaría, y como lo único que existe es la sustancia, ella es infinita e ilimitada.

¿Cuál es el límite de mi género? En tanto individuo, los límites los conforman mis partes extensivas, pero si estoy compuesto de infinitas partes, ¿dónde se encuentra mi límite?. Estamos limitados en la duración de las relaciones actuales, es decir, en la potencia. Esta potencia tiende siempre a un límite, y esto implica el infinito. Perseverar en la duración, es decir, en el paso de un estado de la esencia a otro estado de la esencia es lo actualmente infinito.

La duración conforma las variaciones continuas de existencia<sup>40</sup> y como variaciones pertenecen a una esencia que siempre conforma un estado. La esencia es

<sup>33</sup> Epelbaum, Jacobo: "Lo infinito, según Spinoza, Pascal y Alexander". En *Humanidades*. Tomo XXVI. Filosofía y Educación. Dir.: Calcagno, Alfredo D. UNLP, 1938. Pág. 376

<sup>34</sup> Spinoza, Baruch: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Op. Cit. I, pr. 19

<sup>35</sup> Deleuze, Gilles: *Spinoza: Filosofía Práctica*. Op. Cit. Pág. 100

<sup>36</sup> Ibid. Pág. 104

<sup>37</sup> "[...]que este ente único, infinito, es todo lo que es, y fuera de él nada existe..." Spinoza, Baruch: *La reforma del entendimiento*. Bs. As. Aguilar, 1954. Pág. 67. y también: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Op. Cit. I, pr. 15

<sup>38</sup> Carta XII, Pág. 53. citado en Solé, María Jimena: "Imaginación y finitud —ética y ontología en Baruch Spinoza—". En Tatián y otros: *Primer Coloquio Spinoza*. Op. Cit. Pág. 78

<sup>39</sup> Spinoza, Baruch: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Op. Cit. I, def. 2

<sup>40</sup> Ibid. II, def. 5

eterna, pero implica la existencia, porque la eternidad es la existencia misma en cuanto se la concibe por la esencia<sup>41</sup>. Así, la eternidad de la esencia coexiste con la duración. Se entiende que la existencia del modo es eterna en relación al estado de la esencia y convive con la duración que es la infinita cadena de trasposos de estados pertenecientes a la esencia. Este estado de la esencia eterna es la parte intensiva que se expresa en las relaciones en cuanto que es verdad eterna<sup>42</sup>, entonces la eternidad es una modalidad de la esencia<sup>43</sup>.

Los estados de la esencia son las pertenencias a esa esencia y que es tan perfecta como *puede* serlo en relación a su poder de afección. Dice Spinoza: “soy tan perfecto como puedo serlo en función de las afecciones que tengo”<sup>44</sup>. ¿Qué entiende, Spinoza, por perfección?. La tradición teológico metafísica concibe la perfección como aquello que es *acabado, completo, terminado* en relación a un fin, algo perfecto es lo que hace actual su finalidad. Spinoza propone en una parte de su *Ética* una explícita noción de lo que entiende por perfección: “...nosotros entendemos por ‘perfección’ la esencia misma de una cosa...”<sup>45</sup>. Lo perfecto no lo juzga como algo negativo y carente de su fin, sino como algo afirmativo de la existencia.

Para poder pensar mejor lo que Spinoza nos propone debemos indagar la concepción de Causa eficiente y causa final, que será lo próximo a venir en la siguiente sección. Como corolario de esta sección podemos afirmar que lo infinito es, en Spinoza, lo *propio de la sustancia*, es decir, es esencia atributiva natural.

### **I.c – Finalidad / Eficiencia**

Cuando hablamos de causas, la tradición teológico-metafísica retoma el planteo aristotélico distinguiendo cuatro causas. Tres de estas son externas a la relación causa-efecto (material, formal y final), solo una es interna a la relación (causa eficiente).

El Dios de la Eminencia y la trascendencia, como causa, se separa de sus efectos (incluso como causa emanativa, porque hay cierta distinción entre la causa y el efecto), es decir, mantiene a distancia lo producido por el mismo; este Dios opera en función de un fin. Spinoza dice que Dios es causa eficiente e inmanente del mundo, tanto de la esencia como de la existencia<sup>46</sup>. El Dios/Naturaleza es causa de sí y causa primera, opera en el mundo sin finalidad y se confunde con sus efectos. Dios se actualiza eternamente en las cosas finitas. Se confunden causa y efecto<sup>47</sup>.

En este aspecto, Dios, no es causa transitiva de los modos, es decir, no es “causa y efecto”, sino que es causa inmanente de sus propios modos, es decir, “causa-efecto”, o sea, expresividad absoluta, reciproca y dinámica<sup>48</sup>.

Con esto se niega que la sustancia tenga finalidad en su expresividad. Existe en Dios/Naturaleza un sistema intrincado que conjuga el sistema de esencias y el sis-

<sup>41</sup> Ibid. I, def. 8

<sup>42</sup> Deleuze, Gilles: *Spinoza: Filosofía Práctica. Op. Cit.* Pág. 53

<sup>43</sup> Para ampliar este tema, ver: Deleuze, Gilles: “Clase VI, VII, VIII y X”, *En medio de Spinoza*. Bs. As. Cactus, 2003.

<sup>44</sup> Carta XIX a Blyenbergh, citada en Deleuze, Gilles: *En medio de Spinoza. Op. Cit.* Pág. 76

<sup>45</sup> Spinoza, Baruch: *Ética demostrada según el orden geométrico. Op. Cit.* III, definición general de los afectos.

<sup>46</sup> Spinoza, Baruch: *Ética demostrada según el orden geométrico. Op. Cit.* I, pr. 18; I, pr. 25; I, pr. 26, dem.

<sup>47</sup> Esta confusión de causa y efecto, en su época trajo repercusiones de tono herético. Una acusación podría haber sido: “pero, usted confunde a Dios con la criatura”.

<sup>48</sup> Chauí, Marilena: “Spinoza: poder y libertad”. En Boron, Atilio (comp.): *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Bs. As. CLACSO, 2003. Pág. 115

tema de existencias como expresiones de su única esencia que, además, necesariamente implica su existencia<sup>49</sup>. Este sistema complejo de relaciones no actúa bajo ninguna búsqueda de finalidad. Spinoza es muy preciso para afirmar esto, puesto que expresa que el mayor de los males y generador de las más altas complicaciones es la confianza que el hombre le atribuye a las causas finales<sup>50</sup>. Spinoza cataloga a todas las causas finales dentro de las ficciones humanas, es decir dentro del primer modo de conocimiento, que solo versan sobre lo posible, y en la naturaleza no hay nada posible sino que todo es necesario. Considerar las causas finales es funcional al programa de eminencia y, por sobre todo, sustenta el concepto clásico de perfección fundado en una concepción negativa de este. La tradición profesa, y lo notamos en los argumentos cosmológicos tomistas<sup>51</sup>, de Dios la máxima perfección, que actúa bajo una finalidad, pero si Dios actúa con vistas a un fin, es que necesariamente apetece algo de lo que carece.

La finalidad mantiene una brecha entre lo actual y lo posible, perfecto será aquello que mantiene eternamente su condición actual, pero si quitamos la finalidad diluimos la brecha y el concepto de perfección pierde su sentido clásico.<sup>52</sup>

Perfección para Spinoza, entonces, es la esencia misma de una cosa. La perfección no encuentra un antónimo en la imperfección, puesto que nada puede ser imperfecto, no carecemos de nada, somos tan perfectos como podemos serlo en relación con nuestras afecciones. Puedo sí tener una disparidad de una composición con otra pero en ese caso si la relación que implica las composiciones es nociva, entonces no es que me vuelva imperfecto en relación con lo pasado sino que habré empeorado en la medida que soy menos perfecto<sup>53</sup>.

Así la perfección muestra el estado de la esencia y este estado es la realidad. Este estado perfecto de pertenencia a la esencia expresa siempre una potencia o poder de afección que esta siempre en plena actualidad expresada. La realidad de una cosa en su esencia eterna y en tanto que todas las cosas han sido producidas necesariamente por una naturaleza perfecta, las cosas son necesariamente perfectas<sup>54</sup>.

El *conatus*<sup>55</sup>, de cada cosa, en cuanto persevera en su ser, insiste en intensificar el beneficio de buenas relaciones que son las que nos ayudan a obrar y no a padecer<sup>56</sup>.

Este es el camino que en principio plantea la *Ética*.

<sup>49</sup> Esto está bien explicado en una nota correspondiente a la Pág. 79 del tratado *La reforma del entendimiento*. También es importante destacar que Spinoza apoya, en cierta medida, la física plenista, muy popular en la época. Ver Spinoza, Baruch: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Op. Cit. I, pr. 15, esc.

<sup>50</sup> “[...] Todos los prejuicios que intento indicar aquí dependen de uno solo, a saber: el hecho de que los hombres supongan, comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin, e incluso tienen por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un cierto fin, [...] todas las causas finales son, sencillamente, ficciones humanas[...]” Spinoza, Baruch: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Op. Cit. I, apéndice.

<sup>51</sup> Tomas de Aquino plantea cuatro argumentos cosmológicos para fundamentar la necesaria existencia de Dios, uno de ellos propone que Dios es perfecto porque existen cosas imperfectas.

<sup>52</sup> Lerussi, Natalia: “Sobre la perfección de lo sin fin-finalidad o contra la subestimación”. En Tatián y otros: *Primer Coloquio Spinoza*. Op. Cit. Pág. 195

<sup>53</sup> Carta XX a Blyenbergh, citada en Deleuze, Gilles: *Spinoza: Filosofía Práctica*. Op. Cit. Pág. 51

<sup>54</sup> Spinoza, Baruch: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Op. Cit. I, pr. 33, esc 2.

<sup>55</sup> Sobre el *Conatus*, ver: Ibid. III, pr. 6; III, pr. 7; III, pr. 8.

<sup>56</sup> Delía, Romina: “El modelo ético propuesto en la filosofía de Spinoza”. En *Primer Coloquio Spinoza*. Op. Cit. Pág. 96. Spinoza, Baruch: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Op. Cit. V, pr. 40: “Cuanta más perfección tiene una cosa, tanto más obra y tanto menos padece; y a la inversa cuanto más obra, tanto más perfecta es.”



Hemos visto cómo Spinoza no solo trastoca el concepto de perfección sino que traslada el fin a una nueva ficción humana, propone a la sustancia única como causalidad inmanente de mundo, una causalidad necesariamente perfecta. El hombre es perfecto en su esencia, y en tanto persevera en su ser buscará componer relaciones sanas y nutritivas que aumenten su perfección, es decir, su potencia de obrar. Así vemos que todas las diadas tratadas (trascendencia/inmanencia, infinitud/finitud, finalidad/eficiencia y las parejas auxiliares) exponen una ontología de las relaciones que necesariamente se plasma en la ética.

Dos serán los temas expuestos en la dimensión ética, por un lado las relaciones de la necesidad de libertad y la esclavitud; y por otro lado la composición del cuerpo en relación a la cantidad y la intensidad.

## II – DIMENSIÓN ÉTICA

### II.a – Libertad / Necesidad

Un concepto que, al igual que infinitud, perfección y eternidad, es nombrado casi con desmedida recurrencia en la obra spinociana es el concepto de “Necesidad”. En él, Spinoza, apoya toda su ontología y de esta manera determina también la dimensión ética.

En el orden de las ficciones humanas se forman ciertas ilusiones, a saber: la ilusión de las causas finales, nos provoca la confusión de tomar los efectos por las causas; la ilusión de los decretos libres, nos induce a imaginarnos *libres*, es decir causas primeras de nuestras voliciones y apetitos, ignorando la verdadera causa de ellos; la ilusión teológica, deriva de imaginar que como solemos servirnos de medios que provee la naturaleza, y que como estos no se producen por sí mismos, concluimos “que hay algún o algunos rectores de la naturaleza, provistos de libertad humana que les han proporcionado todo y han hecho todas las cosas para que ellos las usen”<sup>57</sup>. Y además lo imaginamos con entendimiento y voluntad libre.

Recaen en estas ilusiones dos cuestiones, por un lado la libertad del hombre entendida como capacidad de decisión sobre el mundo de posibles; y por otro lado, la atribución a Dios de la misma posibilidad pero con el carácter que posee el Dios eminente, es decir, con total legalidad y absoluta eficacia en las decisiones tomadas. (Incluso al extremo de jugar con los humanos conduciéndose bajo premios y castigos). Estas cuestiones están copadas de confusión y desatino, el hombre que está bajo la inadecuada guía del primer nivel de conocimiento tensiona el libre albedrío paralelamente en el mundo divino y en el mundo humano.

La crítica spinociana niega toda contingencia y todo “posible”, condiciones ineludibles para sostener una libre voluntad. Spinoza entiende por posible aquello que entendiendo cuales deberían ser sus causas productivas ignoramos que esas mismas causas lo produzcan, y que también por ignorancia entendemos aquella esencia de modos no existentes que tienen permanencia latente en un entendimiento divino legislador<sup>58</sup>. Por contingente, entiende, aquello que en base a su esencia ignoramos lo que afirma o excluya necesariamente su existencia, es decir, ignoramos la esencia de algo. En ambos conceptos encontramos un punto en común y es la ignorancia. Spinoza encuentra el fundamento de lo contingente y de lo posible solo en la ignorancia humana. La razón se establece en lo necesario. Donde existe lo posible y lo contingente, no existe lo necesario. Donde lo necesario prevalece, no hay lugar para lo posible y lo

<sup>57</sup> Spinoza, Baruch: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Op. Cit. I, apéndice.

<sup>58</sup> Deleuze, Gilles: *Spinoza: Filosofía Práctica*. Op. Cit. Pág. 110

contingente.

Existe en la Naturaleza una Necesidad propia de la univocidad sustancial. Todo lo que existe, es por libre producción de la sustancia única que combina su existencia, su esencia y su potencia en un mismo acto que apoya toda necesidad causal con los atributos y los modos. La necesidad de la sustancia, entonces, radica en cuanto enhebra su existencia y su esencia y por tanto sus expresiones (atributos y modos) son necesarias puesto que si considerase por ella misma la posibilidad de otra forma de ordenación causal no sería precisamente necesaria.

Este tejido inmanente encuentra que todo modo también es necesario en su singularidad puesto que la organización natural tiene una única expresión. "... *el Dios de la inmanencia obra por la necesidad de su propia naturaleza y en esta necesidad de su obrar reside su libertad...*"<sup>59</sup>.

Todo lo que existe es necesario o bien por su causa o bien por sí mismo, Dios es causa de sí y es por sí, por tanto es Necesario. El Dios/Naturaleza determina un orden (entendido como organización) único y necesario<sup>60</sup> propio de su perfección e infinitud, es decir, que el orden y concatenación de las cosas es uno solo<sup>61</sup>. La necesidad abarca desde Dios hasta las mismas relaciones entre modos finitos. Esto reclama una simple objeción respecto del determinismo divino. Pero la necesidad elabora un determinismo que no tiene las connotaciones negativas del Dios Eminente. La necesidad implica una legalidad que identifica las leyes naturales como leyes divinas, expresión de la potencia de la sustancia única. Así, el derecho de la Naturaleza se identifica con la potencia de Dios/Naturaleza. *Jus sive Potentia*<sup>62</sup>.

La perfección divina implica necesidad rigurosa, un determinismo que no excluye la libertad sino que la complementa. Pero ¿de qué tipo de libertad estamos hablando?. La libertad tiene que ver con la organización natural, posee una estrecha relación con las leyes naturales. Dios es libre eternamente por coincidir en él la potencia, la esencia y la existencia, se autodetermina a la organización que expresa su propia naturaleza.

El hombre no es libre, si entendemos la libertad desde la ilusión de obrar bajo la independencia en las decisiones sobre todas los acontecimientos. El hombre no es libre en cuanto viva bajo la tutela de la ilusión, que lo motiva a suponer que posee elección voluntaria. En este aspecto el hombre está determinado a la fortuna y no es conciente de su potencia es por esto que están en servidumbre<sup>63</sup>.

Pero el hombre si bien no nace libre, tiene la posibilidad de liberarse, es decir, de ser libre. ¿Cómo el hombre se torna libre?. Hay que establecer que Spinoza reinterpreta el concepto de libertad como organización. Liberarse es organizarse. Liberarse es vincular el acceso a una instancia de pertenencia a la organización natural. El hombre es libre en tanto se autodetermina mediante la razón a la organización de su propia esencia que es parte de la necesaria organización natural. El hombre es libre en cuanto se conoce a sí mismo, es decir su esencia, y comprende y acepta el sistema del que procede. Es una captación racional de una organización *que nos abre las puertas a Dios*<sup>64</sup>.

El organizarse, es decir el liberarse, implica la noción de *Conatus* en tanto que

---

<sup>59</sup> Gerbhardt, Carlos: *Spinoza*. Bs. As. Losada, 1940. pp. 152 - 153

<sup>60</sup> Spinoza, Baruch: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Op. Cit. I, 29; I, 33, esc. 2; I, 35.

<sup>61</sup> Ibid. II, 2, esc.

<sup>62</sup> Chauí, Marilena: "Spinoza: poder y libertad". En Boron, Atilio (comp.): *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. op. Cit. Pág. 115

<sup>63</sup> Spinoza, Baruch: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Op. Cit. IV, prefacio.

<sup>64</sup> Calderón, Paulina: "¿Invitando al vicio? Spinoza-La Mettrie". En Tatián y otros: *Primer Coloquio Spinoza*. Op. Cit. Pág. 122

el hombre persevera en su ser busca obrar y no padecer. El hombre es libre cuando domina su capacidad de obrar, o sea, cuando determinado por ideas adecuadas, propias de la razón, fomenta afectos activos y relaciones sanas y alegres.

Encontramos en esta forma de entender Libertad/Necesidad una estrecha relación con las dadas auxiliares de organización/caos y determinismo/autodeterminismo. Podemos establecer la triada conceptual: Libertad/Razón/Organización como camino a la liberación del hombre; y la triada Libre Albedrío/Imaginación/Caos (desorden) como elementos de la condición de servidumbre.

Así, la libertad no es albedrío libre y la necesidad no es mandato exclusivo (orden), no son contrarios sino complementarios.

Nos queda determinar un último punto, casi la razón primordial del trabajo, el concepto del cuerpo como composición relacional y su vinculación en el plan divino.

## **II.b – Cantidad / Intensidad**

Abordaremos, en lo que sigue, el ámbito exclusivo de los modos, es decir de las maneras de ser de las cosas existentes, y entre ellas el cuerpo.

El paradigma de la física del siglo XVII es el plenismo. La física plenista postula un *plenun*, es decir una sustancia que elimina toda posibilidad de vacío. Tanto Descartes como Spinoza son creyentes y defensores férreos de esta teoría<sup>65</sup>. Otra consolidada teoría física de ese momento es el *corpuscularismo* profesado principalmente por Descartes. El modelo totalizador del universo cartesiano propone que lo material está constituido por corpúsculos grandes (átomos), otros más pequeños (aquellos que están entre los átomos) y los corpúsculos diminutos (o sea, el relleno) y proceden de forma mecánica en figuras similares a la de los remolinos, además de estar vinculados por el principio de conservación y de interacción<sup>66</sup>.

Los corpúsculos tienen una acabada individualidad, incluso aquellos que son diminutos, que en su conjunto conforman una cantidad determinada por la forma y número de los componentes de un cuerpo. Es aquí donde encontramos el punto principal para enlazar la teoría spinociana del cuerpo. A diferencia de Descartes, Spinoza, presenta un modelo diferente en la forma de entender aquellos diminutos corpúsculos cartesianos<sup>67</sup>. Los individuos están compuestos por múltiples cuerpos que a su vez están constituidos por infinitos cuerpos simples (o bien partes). Los cuerpos simples son infinitamente pequeños y, a diferencia de los diminutos cartesianos, no poseen forma ni tamaño. El tamaño y figura lo determina una colección de cuerpos simples<sup>68</sup>. Estos cuerpos ínfimos se comunican en una variedad de relaciones intensivas, disminuyendo o aumentando su velocidad de interacción. Así, todo cuerpo va a estar determinado por unas velocidades más o menos rápidas<sup>69</sup> de una cierta intensidad propia del cuerpo.

En el interior de los individuos se da una interacción constante de intensidades entre los diversos cuerpos que los componen. Todo cuerpo interactúa dinámica y no

<sup>65</sup> Spinoza lo demuestra claramente en *Ética*, I, pr. 15, esc. “[...] pero como en la naturaleza no hay vacío[...]”

<sup>66</sup> Tanto el plenismo como el corpuscularismo influyeron fuertemente en Spinoza. Es importante remarcar a otro coetáneo que procedía de manera mecánica al plantear la problemática corporal, este es Thomas Hobbes, que en el capítulo 6 del *Leviatán*, propone una concepción mecanicista del hombre.

<sup>67</sup> Spinoza, Baruch: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Op. Cit. II, ax. 3

<sup>68</sup> Deleuze, Gilles: *Spinoza: Filosofía Práctica*. Op. Cit. Pág. 155, y también en Deleuze, Gilles: *En medio de Spinoza*. Op. Cit. pp. 112-113

<sup>69</sup> Spinoza, Baruch: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Op. Cit. II, ax. 2

mecánicamente con otros cuerpos. Esta instancia intensiva de dinámica correspondencia es la estructura relacional que comunica los diversos cuerpos, y que caracteriza a todo organismo. Simplificando, todo cuerpo es un campo intensivo relacional inmanente.

En las relaciones infinitas que presenta un cuerpo existe, como virtud inherente a la constitución corporal, un doble poder: el de afectar a otros cuerpos y el de ser afectado por ellos. Es una condición ineludible ya que en todo vínculo existe una afección que comparten indistintamente las diversas partes de la relación. Así, todo cuerpo no solo se define por la multiplicidad de partes que lo componen sino también por un cierto poder de afección<sup>70</sup>.

Este poder de afección implica poder de existir, es ahí donde aparece uno de los conceptos centrales de Spinoza: El *Conatus*. “Cada cosa se esfuerza (naturalmente), en cuanto está a su alcance (es decir en cuanto puede ejercer su poder de existir) por perseverar en su ser”<sup>71</sup>. Esta insistencia por lograr alcanzar estados más perfectos de composición está ligada al deseo de lograr encuentros benéficos y rechazar encuentros maléficos que nos permitan favorecer la existencia actual. Los primeros encuentros están vinculados con nuestro poder de actuar y las afecciones activas; los segundos se relacionan con nuestra capacidad de padecer y las afecciones pasivas. Dentro de las afecciones pasivas hay que destacar una división interna que presenta por un lado las afecciones pasivas alegres que son las que nos componen y las afecciones pasivas tristes que son las que nos descomponen. Visto desde estas distinciones ¿Qué diferencia existe entre las afecciones pasivas alegres y las afecciones activas, siendo que las dos nos benefician? La diferencia radica en que las primeras son producidas por causas externas y las segundas no, es decir la afección activa (o acción) surge de una causa interna<sup>72</sup>.

Los afectos, es decir aquellas afecciones corporales que o bien aumentan o bien disminuyen nuestro poder de obrar<sup>73</sup> son tres en forma primigenia, el deseo (que es la esencia misma del hombre), la alegría y la tristeza. Es por medio de un trabajo intelectual sobre estas afecciones que el ser humano a partir del cuerpo puede alcanzar el entendimiento de su esencia. La esencia es un grado de potencia, es decir, una cantidad intensiva. Así vemos que existe una vinculación entre el cuerpo y sus afecciones con la esencia misma del cuerpo. Los afectos pertenecen a la esencia bajo la forma de duración determinada en un momento dado, esto es, una colección de partes en un tiempo y espacio determinado. Cuanto más aumento de afecciones de las que somos capaces, es decir, cuanto más apto es el cuerpo para ser afectado y afectar a otros, mayor es la potencia<sup>74</sup>. Por eso a cuanto mayor alegría mayor perfección.

La esencia del hombre, una verdad eterna, es el nexo directo con la máxima perfección, o sea, con la divinidad<sup>75</sup>. Siendo que la esencia es un grado de potencia, es decir una cantidad intensiva, que deriva de ciertas modificaciones de los atributos de Dios<sup>76</sup> y siendo que el hombre por medio del conocimiento de sí mismo, esto es de sus afecciones, logra un nexo vincular benigno con su esencia, concluimos que el hombre por un conocimiento intuitivo (de tercer género) de sus afecciones corporales y también del alma, se encuentra en un ámbito de puras intensidades que le permite convenir su propia potencia intensiva con las intensidades de las cosas exteriores y

---

<sup>70</sup> Deleuze, Gilles: *En medio de Spinoza*. Op. Cit. pag. 160

<sup>71</sup> Spinoza, Baruch: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Op. Cit. III, pr. 6

<sup>72</sup> Hardt, Michael: *Gilles Deleuze: un aprendizaje filosófico*. Op. Cit. Pág. 192

<sup>73</sup> Spinoza, Baruch: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Op. Cit. III, def. 3

<sup>74</sup> Deleuze, Gilles: *En medio de Spinoza*. Op. Cit. Pág. 81

<sup>75</sup> Puesto que coordina plenamente la esencia con la existencia. Spinoza, Baruch: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Op. Cit. I, pr. 11, esc.

<sup>76</sup> Spinoza, Baruch: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Op. Cit. II, pr. 10

logra un estado de perfección tal que solo existen afecciones activas y que Spinoza denomina *Beatitud*.

En definitiva, la cantidad entendida desde Spinoza, no procede como algo finito, divisible, con número y forma sino que carece de estas condiciones abriendo el terreno a un plano de transacciones intensivas, un plano relacional donde las colecciones intensivas en su afán de perseverar en su unión intentan establecer relaciones *compositivas* y rechazar encuentros *des-compositivos*, y por medio de un conocimiento claro y distinto de estas relaciones establecerse en un estado de mayor perfección que lo acerca a la organización natural.

### III. Conclusión

La filosofía de Spinoza es como un carro que levantó polvareda, revolucionando la tradición y confundiendo, translúcidamente, entre polvos, el mundo y lo divino.

A nivel ontológico quiebra con la verticalidad y diferencias ontológicas entre lo divino y lo natural. En lo humano social trastoca la libre voluntad, y la superioridad del alma sobre el cuerpo. No hay adentro ni afuera, el mundo, dios y el yo se enlazan en infinitas relaciones. Una eternidad que solo da la beatitud del conocimiento intuitivo de la organización natural.

El trayecto recorrido en este trabajo intentó presentar el lazo estrecho que vincula la ontología con la ética. Desde una reelaboración de la trascendencia como immanencia, la traslación de la infinitud al ámbito de lo corporal y la presencia de una causalidad interna a la organización natural (dimensión ontológica); desde la reinterpretación de la libertad como una ordenación con la organización de la sustancia única y desde la concepción de la cantidad como una colección de intensidades (dimensión ética), podemos considerar la filosofía spinociana como una *Ética Ontológica* que intenta unificar al ser humano, desde sus componentes materiales como espirituales, con la única sustancia divina. Y para llevar a cabo este proyecto fue necesario elevar el cuerpo al mismo estatuto que gozaba, desde la Tradición Teológico-Metafísica, el alma.

Este camino, y el de Spinoza, es una búsqueda del fundamento perdido de la divinidad del cuerpo. Una búsqueda antropológica por encontrar el lazo directo con la divinidad.

La de Spinoza es una *filosofía relacional*, una filosofía de conexiones intensivas que se plasman en diversos planos a distintas velocidades y lentitudes de composición y descomposición. La filosofía de Spinoza es una *cartografía*<sup>77</sup> universal que detalla las ínfimas relaciones imperceptibles de la misma sustancia única y perfecta, un organizado juego cósmico del sí mismo.

### Bibliografía

- Calderón, Paulina: “¿Invitando al vicio? Spinoza-La Mettrie”. En Tatián y otros: *Primer Coloquio Spinoza*. Bs. As. Altamira, 2005.
- Chauí, Marilena: “Spinoza: poder y libertad”. En Boron, Atilio (comp.): *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Bs. As. CLACSO, 2003.
- Da Vinci, Leonardo: *Tratado de la pintura*. Bs. As. Editorial Schapire. 1958.
- Deleuze, Gilles: *En medio de Spinoza*. Bs. As. Cactus, 2003.

<sup>77</sup> Estos términos son propios de la relectura deleuziana de Spinoza. Ver: Deleuze, Gilles: *Spinoza: Filosofía Práctica. Op. Cit.* pp. 155-156

- -----: *Spinoza: Filosofía Práctica*. Bs. As. Tusquets, 2004.
- Descartes, René: *Meditaciones Metafísicas. Las pasiones del alma*. Madrid, Orbis, 19-?.
- Epelbaum, Jacobo: “Lo infinito, según Spinoza, Pascal y Alexander”. En *Humanidades*. Tomo XXVI. Filosofía y Educación. Dir.: Calcagno, Alfredo D. UNLP, 1938.
- Gerbhardt, Carlos: *Spinoza*. Bs. As. Losada, 1940.
- Hardt, Michael: *Gilles Deleuze: un aprendizaje filosófico*. Bs. As. Paidós, 2004
- Lerussi, Natalia: “Sobre la perfección de lo sin fin-finalidad o contra la subestimación”. En Tatián y otros: *Primer Coloquio Spinoza*. Bs. As. Altamira, 2005.
- Solé, María Jimena: “Imaginación y finitud –ética y ontología en Baruch Spinoza-”. En Tatián y otros: *Primer Coloquio Spinoza*. Bs. As. Altamira, 2005.
- Spinoza, Baruch: *La reforma del entendimiento*. Bs. As. Aguilar, 1954.
- -----: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid. Orbis, 1984.
- -----: *Tratado Teológico – Político*. Madrid. Orbis, 19-?
- Vainer, Nicolás: “Sobre la existencia de la substancia, los atributos, los modos y las cosas” en Tatián y otros: *Primer Coloquio Spinoza*. Bs. As. Altamira, 2005.