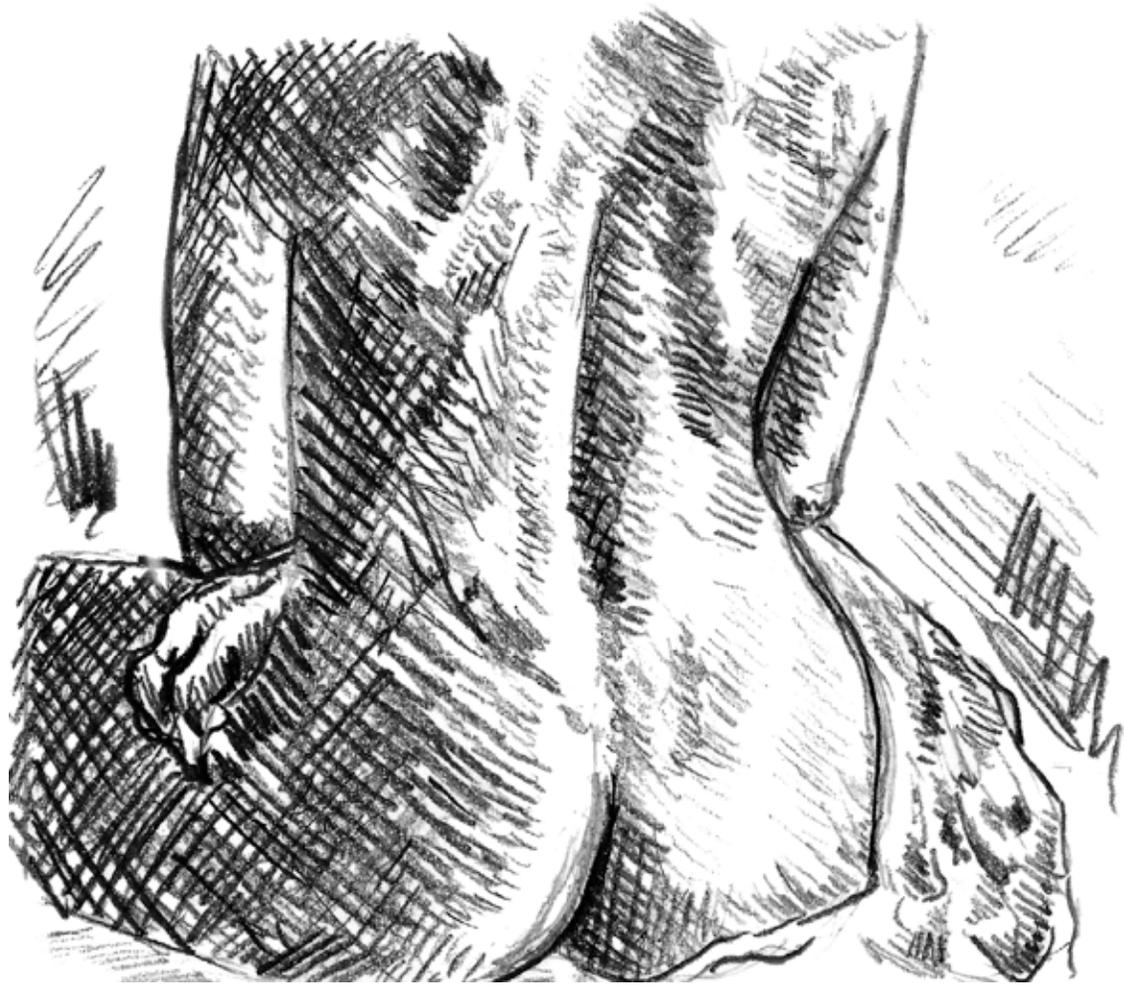


**Spinoza y la herencia  
escolástica tardía**  
en su pensamiento



**Manuel Cortés**  
*marduk.osiris@gmail.com*  
Universidad de los Andes

## Palabras clave

·Spinoza  
·Metafísica  
·Suárez  
·Grados  
de perfección  
·Infinitud  
·Finitud  
·Cualidad  
·Cantidad

## Keywords

·Spinoza  
·Metaphysics  
·Suárez  
·Degrees  
of perfection  
·Infinitude  
·Finitude  
·Quality  
·Quantity

## Resumen

En el presente escrito busco esclarecer las dificultades a las que se enfrenta la metafísica de Spinoza, a la luz de su contexto histórico intelectual. En particular, exploro cómo el desarrollo del concepto de grados de perfección en la escolástica tardía ejerce una fuerte influencia en el pensamiento espinosista, hasta el punto de arrojarlo a una serie de dificultades, en las que el horizonte cualitativo de la realidad se confunde con el cuantitativo. De este modo, el proyecto de naturalización de Dios de Spinoza no parece solventar completamente el problema del abismo relacional que hay entre una entidad absolutamente infinita y los compuestos finitos procedentes de ella.

## Abstract

In this paper, I seek to clarify the difficulties with which Spinoza's metaphysics is faced, in the light of its intellectual historical context. Particularly, I explore how the development of the concept of degrees of perfection in late scholastics has a strong influence in spinozistic thought. This strong influence confronts Spinoza with a series of difficulties in which the qualitative aspect of reality is mistaken with its quantitative aspect. In this way, Spinoza's project of God's naturalization does not seem to resolve the problem of the relational abyss between an absolutely infinite entity and the finite compounds that proceed from it.

## Introducción

La filosofía de Baruch Spinoza se caracteriza por una fuerte naturalización de la realidad en donde la figura de Dios es considerada como la única sustancia eterna, infinita, causa de sí y de todas las cosas. Desde esta perspectiva, el concepto de Dios es equiparable al de Naturaleza (*Deus sive Natura*), lo que le permite a este filósofo llevar a cabo una cuantificación de la realidad, donde todo se encuentra trazado por el horizonte de la necesidad bajo una estructura única en la cual las cosas están organizadas y pueden ser inteligibles. Sin embargo, dicha pretensión no está exenta de dificultades. Es evidente que, en el pensamiento espinosista, hay una confusión entre los aspectos de la realidad de orden cualitativo y aquellos que son de orden cuantitativo, lo que da lugar a un problema respecto a la relación entre la sustancia absolutamente infinita y los modos contenidos en ella.

A mi modo de ver, este problema no es evidente por sí mismo en la *Ética demostrada según el orden geométrico*. Dicha obra se encuentra circunscrita en una época en la cual el desarrollo de las ciencias y las guerras de religión permeaban todos los ámbitos intelectuales europeos. De esta manera, los intereses de Spinoza giraban en torno a cómo poder dar cuenta del mundo de su momento, bajo el desarrollo conceptual y los problemas dominantes de su tiempo. Sin embargo, el propósito de la *Ética* no hace referencia a las determinantes históricas de Spinoza, a diferencia de sus reflexiones de carácter político en el *Tratado teológico-político* y en el *Tratado político*. Además, la intención de mi escrito no es la de elaborar un estudio que dé cuenta del condicionamiento de la *Ética* por los sucesos históricos, ni abordar el asunto de la actualidad del pensamiento espinosista, sino llevar a cabo una genealogía de las ideas para poder identificar el motivo por el que encontramos, en Spinoza, la confusión anteriormente mencionada. Mi tesis consiste en que el problema de la confusión entre lo cuantitativo y lo cualitativo responde a una herencia conceptual que no fue puesta en duda por parte de Spinoza: los grados de perfección de la realidad.

Con el fin de demostrar esta tesis, mi escrito busca esclarecer el desarrollo del concepto de grados de perfección. El tratamiento riguroso de esta noción la he rastreado en la filosofía de Francisco Suárez, reconocido sacerdote jesuita español y máximo representante de la escolástica tardía española de finales del siglo XVI y principios del XVII. Este pensador comenzó a reformar la metafísica occidental con un amplio grado de independencia de Aristóteles, aun cuando mantuvo

una fuerte influencia del estagirita. Además, considero a Suárez como el precedente histórico que sienta la base para el posterior desarrollo del pensamiento moderno de corte racionalista. Es por este motivo que lo he escogido a él, y no a Tomás de Aquino<sup>1</sup>, para elaborar el presente escrito.

Dado lo anterior, la estructura de mi escrito es bastante simple: en primer lugar, llevaré a cabo un análisis del pensamiento de Suárez y explicaré paso por paso la manera como determina el concepto de grados de perfección en su disputa con la filosofía aristotélica. En segundo lugar, no tenemos pruebas de que Spinoza haya leído a Suárez, empero, sabemos que Spinoza fue lector de Descartes y de este último existen pruebas de que fue deudor del pensamiento suareciano, dada su formación jesuita en La flèche<sup>2</sup>. Por lo anterior, podemos establecer puntos en común entre Spinoza y Suárez. El propósito de esta sección es llevar a cabo un análisis del concepto de grados de perfección en el tránsito de Suárez a Descartes, con el fin de construir un puente entre Spinoza y la escolástica tardía. Por último, estableceré las conexiones conceptuales pertinentes entre Suárez y Spinoza para, finalmente, deducir el problema de la confusión de lo cualitativo y lo cuantitativo en el pensamiento del filósofo holandés.

## Suárez y la superación de la metafísica aristotélica

En el desarrollo de la escolástica de los últimos siglos medievales y los primeros modernos se tiende a fundir la noción de causa con la de principio, porque ello significa hacer de la actividad divina una especie de energía que se encuentra presente en todos los fenómenos del mundo natural y en las acciones humanas [...] la causalidad divina tiende a sustituir la causalidad natural (León 126).

Suárez, en sus *Disputaciones metafísicas*, lleva a cabo una modificación del sistema metafísico tradicional escolástico para estructurar una nueva *ciencia especulativa primera*, cuyo fin es el conocimiento de lo que es verdadero y acorde con la realidad. Para explicar en

1. Tomás de Aquino es quien establece el concepto de grados de perfección en la cuarta vía para la demostración de la existencia de Dios. Sin embargo, Suárez lo desarrolla hasta el punto de erigirlo como la constitución misma de la realidad, de forma que deja de ser una mera demostración.

2. Al respecto véase el estudio introductorio de Francisco León Florido en las *Disputaciones metafísicas*; Tecnos: 2011. En él se menciona el trabajo de Étienne Gilson, *Index Scolastico-cartésien*, Burt Franklin, París, 1912.

qué consiste esto, he decidido empezar explicando la noción que considero la piedra angular en el sistema: principio (*principium-arché*). Recordemos que para Aristóteles el principio es “lo primero a partir de lo cual algo es, o se produce, o se conoce” (Aristóteles, Met. V, 1013a, 15)<sup>3</sup>, es aquello que establece a cada cosa su ser cognoscible. Pero, por otro lado, para el estagirita el principio tiene una raíz mecánica: es el extremo a partir del cual una cosa puede comenzar a moverse (Met. V, 1012b, 30). Suárez es consciente de la concepción mecanicista del concepto aristotélico; en efecto, el filósofo español se sirve de esta característica para ligar dicha noción con la de causa, cuando nos dice que “el principio dice relación a lo principiado como la causa al efecto; y lo principiado parece que es lo mismo que el efecto” (Suárez, Disp. XII, Sec. I, 1)<sup>4</sup>.

Ahora bien, ¿por qué Suárez se da esta licencia de vincular estos dos términos? En el siglo XVI las discusiones filosóficas y teológicas estaban ya trazadas por la influencia del escotismo y el nominalismo de Ockham. En estas discusiones, la causalidad final había comenzado a ser sustituida por la causalidad eficiente, que era más afín con el desarrollo de las matemáticas renacentistas, de modo que la realidad pudo ser matematizada (León 47), lo que permitió dar el primer paso para la cuantificación de la Naturaleza<sup>5</sup>. Desde Aristóteles, la causa tiene cuatro maneras distintas de entenderse, a saber: material, formal, motriz (eficiente) y final. La eficiente se define como “aquello de donde proviene el inicio primero del cambio [donde] lo que produce el cambio lo es respecto de lo que resulta cambiado” (Met. V, 1013a, 25). De aquí que Aristóteles asocie esta causa con el proceso de generación, en el que el padre es causa eficiente del hijo o la semilla con respecto al árbol. En segundo lugar, la causa final es aquella que determina el fin de las cosas, es decir, “aquello para lo cual [son] algo” (Fis. II, 194b, 30). Todas las cosas están determinadas por su forma (*eidos*), en función de sus fines, dentro de un proceso de generación y transformación de todas las cosas (*télos*). Por ejemplo, si mi esencia formal determina la necesidad de que yo posea salud para continuar viviendo, mi *télos* natural establece que mi fin es el mantenerme existiendo, de modo que necesito tener salud, dado mi *télos*. A la pregunta “¿para qué hago ejercicio?”, respondo “para estar sano” o “para continuar existiendo”. Esta respuesta indica aquello que Aristóteles entiende como causa final.

Es lógico que la anterior distinción se unifique en el desarrollo de la filosofía cristiana de finales del medievo. Para un cristiano, hay necesariamente una

causa fuera del orden de la Naturaleza, la cual es causa sobrenatural de la esencia de todo ser natural y de su existencia. El supuesto de la connotación *sobrenatural* implica que Dios no puede ser algo causado, sino que él debe estar fuera de todo tipo de causalidad y, al mismo tiempo, ser “principio positivo y esencial con verdadero influjo y producción [de todas las cosas, de la realidad misma]” (Disp. XII, Sec. I, 15). Así, Dios sería causa eficiente en cuanto que es considerado inicio y motor de toda la realidad, pero también es causa final, porque su *télos* es el existir mismo, su causarse a sí mismo y, con ello, también es el principio que compone la realidad. En efecto, Dios sería el principio absoluto de la realidad porque a partir de él ella es producida y cognoscible. Esto, puesto que todo lo producido lo es en virtud de una causa, pero todo lo cognoscible lo es en virtud del conocimiento de las causas, las cuales están determinadas por Dios. Por lo anterior, Suárez afirma que Dios es potencia productiva, creadora y generadora absoluta de una realidad siempre en acto:

La razón formal de potencia, que significa acto primero para la producción, se halla en Dios con toda perfección y propiedad respecto de las criaturas [...] la potencia generatriz o de espiración se da según una procesión inmanente, que en realidad no puede existir sólo en potencia sino siempre en acto (Disp. XII, Sec. I, 22).

Cabe ahora preguntarnos, ¿a qué se refiere con procesión inmanente? El cristianismo, al suponer una entidad externa a la Naturaleza y que es causa de ella, está obligado a establecer una diferencia entre la esencia y la existencia. Para poder entender lo anterior, vamos a ir paso por paso: en primer lugar, definiremos los conceptos de esencia, materia y forma.

Para Aristóteles, la esencia (*tò ti en einai*) es aquello que es expresado en la definición de una entidad, la unidad que se establece en la explicación y el despliegue de dicha definición: “hay esencia de todas aquellas cosas cuyo enunciado es definición” (Met. VII, 1030a, 5). Empero, la esencia también se entiende como entidad (*ousía, substantia*), aquello “cuyas partes inmanentes [...]”

3. De ahora en adelante solo se citarán los textos aristotélicos con la referencia estándar.

4. De ahora en adelante solo se citará la obra de Suárez con la referencia estándar: Disputa, Sección y Párrafo.

5. Antes de proceder con la argumentación, debo aclarar una cosa: los términos *Naturaleza* y *naturaleza* serán empleados según el sentido que les da Spinoza. El primero hace referencia a la realidad absoluta incondicionada de las cosas (el todo); el segundo se refiere a la esencia cualitativa de algo.

[están delimitadas] y expresan algo determinado, [por lo que] su eliminación acarrea la eliminación del todo” (Met. V, 1017b, 15). Por ejemplo, si le quitásemos a un cuerpo su cualidad extensa, no podríamos considerarlo más un cuerpo, porque la extensión es inherente e inseparable a la esencia de ser cuerpo. Es decir, si nos preguntamos ¿qué es ser cuerpo?, la respuesta a esta pregunta sería su definición y, con ello, su esencia: ser algo extenso. A su vez, la materia (*hylē*) es el “sustrato primero en cada cosa, aquél constitutivo interno y no accidental de lo cual algo llega a ser” (Fis. I, 192a, 30), y que está considerado al margen de la estructura que adopta. Dicha estructura vendría a ser la forma (*eídos*), que es la misma “definición de la esencia y sus géneros [...] y las partes de la definición” (Fis. II, 194b, 25); en otras palabras, la forma es la configuración entitativa de algo, la razón por la cual aquella cosa sería lo que es, el arquetipo esencial de ello.

Por otro lado, también es preciso definir qué es potencia (*dýnamis*) y acto (*enérgeia/jentelécheia*). El primer concepto se entiende como “principio productor del cambio en otro, o en ello mismo, pero en tanto que otro” (Met. V, 1020a). Este cambio se entiende o bien como principio del movimiento o reposo de algo (verbigracia, cuando decimos que un auto está en potencia de moverse o detenerse), o como capacidad de cambiar de un estado a otro, es decir, como capacidad de tener una cierta disposición para ser causa de una afección (por ejemplo, cuando decimos que una persona está en potencia de ser educada, motivo por el cual manifestamos que ella tiene la capacidad de pasar de un estado no instruido a otro instruido). Ahora bien, el acto es simplemente la realidad efectiva de ese algo que estaba en potencia. Si tomamos los ejemplos anteriores, el acto se hace actual cuando está en movimiento o en reposo por un estado previo en potencia, en alguno de los dos casos; a su vez, una persona educada en acto es aquella que ha superado su estado de potencia y se ha convertido en una realidad efectiva.

Una vez definidos estos conceptos, pasemos, ahora, a explicar la manera como Suárez se apropia de ellos y construye su argumento. Para el filósofo español:

La materia es pura potencia en orden al acto formal, del mismo modo la esencia de la criatura es pura potencia en orden al existir y, por lo mismo, igual que la materia exige la forma para existir [...] de igual modo la esencia, para existir, exige la entidad de la existencia, aunque no entre en la composición de ella, sino que forme composición con ella (Disp. XXXI, Sec. VI, 5).

En este punto, Suárez establece una analogía entre los conceptos de materia y forma, y los conceptos de esencia y existencia. El concepto de materia está vinculado con el de forma, porque la materia siempre se encuentra en capacidad de transformarse en una realidad efectiva por la forma. No obstante, ¿por qué la esencia de la criatura es pura potencia de existir y no acto? Si recordamos el supuesto cristiano de que Dios es el principio y, con ello, la causa sobrenatural del orden de la Naturaleza, se nos revela que la causa de toda existencia es Dios, de modo que nada está fuera de la determinación del supremo ente divino. Esto quiere decir que “el existir actualmente no pertenece a la esencia de la criatura” (Disp. XXXI, Sec. VI, 13), por lo que todo lo que es creado no puede existir por sí mismo, necesita de algo creador que le dé su *status* existente. Por este motivo, para Suárez la esencia de lo seres creados no puede ser la existencia en acto, sino la potencia de serlo, porque su existencia no está determinada por ellos mismos, no son causa de sí mismos.

En este orden de ideas, Suárez concibe la esencia como potencia y la existencia como acto, y ambas cosas, si bien se encuentran diferenciadas una de la otra, juntas determinan el compuesto que le es propio a toda cosa que pertenezca a la realidad. Es por ello que la esencia, entendida como potencia de existir, es la materia constitutiva de todas las cosas; mientras que la existencia, entendida como existir en acto, es la forma arquetípica esencial de todas las cosas. Por lo anterior, podemos, de nuevo, reiterar la unión entre causa eficiente y causa final, que habíamos mencionado anteriormente. Dios es causa eficiente de la esencia de todas las cosas, pero también es causa final de la existencia de ellas. Esto podemos entenderlo por el hecho de que el *télos* de todo ente creado responde a la preservación de su ser, de su propia existencia, esto es, el *télos* de toda criatura es existir.

Sin embargo, con esto aún no hemos respondido a la pregunta sobre la procesión inmanente. En este punto solo hemos establecido que hay una relación entre Dios y las criaturas que él crea, en la que el primero es considerado causa de la esencia y de la existencia de las segundas. Cabe ahora preguntarnos si la esencia y la naturaleza de las cosas, en la realidad, es ser creadas y existir por causa de aquello que las crea, ¿en qué consiste la naturaleza del ente divino creador? Para Aristóteles, Dios es una entidad inmóvil eterna cuyo principio es ser acto, porque si fuera potencia no habría movimiento; del mismo modo, es inmaterial, porque al ser eterno debe de ser incorruptible (Met. XII, 1071b, 15). Además, Dios es “un viviente eterno y

perfecto [...] [al que] corresponde vivir una vida continua y eterna” (Met. XII, 10172b, 25), ya que su actividad es vida perfecta y eterna. Dicha actividad no es más que la contemplación absoluta en acto, es decir, posesión actual de lo inteligible, el ser pensamiento puro.

Como podemos observar, para Aristóteles Dios no parece estar fuera del plano de la Naturaleza, de la realidad. Él es inmóvil porque es la causa misma de todo movimiento, el principio de todo lo que es. Empero, para el cristianismo, en particular la tradición tomista, esta idea de Dios está inacabada. Dentro de ella no está incorporada la idea de voluntad, en la que la entidad divina misma no puede ser una mera actividad contemplativa, sino que ha de ser también creadora y, con ello, esta podría disponer de sus criaturas cuando quisiese e intervenir en todo lo que ha creado de manera sobrenatural, al llevar a cabo milagros. Esta es la idea de que Dios es como un padre perfecto que siempre está pendiente de sus hijos y vela por ellos. Sin embargo, el carácter omnipotente de Dios no es dejado a un lado. De hecho, para la época en la que Suárez vivió, este carácter adquirió una mayor preponderancia, hasta el punto en que se definió a Dios como un ser infinito, cuya esencialidad es la infinitud<sup>6</sup>. Por ello, “[de ahí] en adelante el filósofo o el teólogo, cuando intente conocer a Dios, no tendrán más que reflexionar sobre la infinitud” (León 230).

Para explicar en qué consiste la infinitud en Dios, Suárez establece cinco tipos de diferenciación entre los entes: a) el *ente por sí*, desde sí mismo (*a se*), y el *ente procedente de otro* (*ab alio*). El primero hace referencia al ente que es en sí y cuya esencia es la existencia misma que no recibe de ningún otro, de modo que “Dios es para sí mismo causa de su propio ser” (Disp. XXVIII, Sec. I, 7); mientras que el segundo hace referencia a lo expuesto anteriormente, con respecto a los entes que no pueden existir por sí mismos, sino que necesitan de otro para hacerlo. b) Por otro lado, está la diferenciación entre el *ente necesario*, “que posee el ser de tal manera que no puede carecer de él”, y el *ente contingente*, “que puede no existir, o que de tal manera no existe que puede existir” (Disp. XXVIII, Sec. I, 8). Es decir, su carácter contingente le impide existir con absoluta necesidad, dado que tiene la capacidad de perder su ser porque no posee por sí mismo la existencia. c) Además, Suárez también diferencia entre el *ente por esencia* y el *ente por participación*. Esta división equivale a la anterior: por participación se entiende el ente “que no posee el ser si no le ha sido comunicado o participado”, mientras que por esencia a aquél que posee “el ser por sí mismo y en virtud de su propia esencia” (Disp. XXVIII, Sec. I, 13). d) A su vez, hay una diferencia entre el

*ente increado*, que no es otra cosa que el ente que existe por sí y no por otro, cuyo ser es absolutamente independiente, y el *ente creado* como ente *ab alio*, que depende del primero y recibe su esencia y existencia de él. e) Finalmente, nos encontramos con la diferencia entre *ente en acto puro*, entendido como ente absolutamente actual que no puede dejar de existir, y el *ente en potencia*, que puede existir aunque no exista en acto.

Lo anterior nos lleva a establecer la diferenciación fundamental entre *ente infinito* y *ente finito* propuesta por Suárez. El primero se identifica como ente *a se*, necesario, por esencia, increado y acto puro; mientras que el segundo es *ab alio*, contingente, por participación, creado y en potencia. Empero, la sola equiparación entre estos términos no es suficiente, porque si bien se establece la diferencia entre el ente infinito del finito, aún no se ha explicado el tipo de relación que hay entre ambos. La explicación de esto tiene un carácter empírico cuantitativo<sup>7</sup> y en ella se desarrolla la noción de *grados de perfección*: en la realidad observamos cuerpos mediante los sentidos, cada uno de ellos

6. La idea del carácter infinito de Dios no parece encontrarse en la tradición del Dios revelado judeo-cristiano, tampoco es explícita en la idea del motor inmóvil aristotélico. Tengo la sospecha de que esta noción tiene su origen en la teoría de la producción temporal continua y su relación con la teoría de la emanación en Averroes. Creo que, de alguna manera, ambas teorías influenciaron la elaboración de la infinitud de Dios en la escolástica medieval, en concreto, en Tomás de Aquino. Sin embargo, por el momento no poseo las herramientas para dar cuenta de esta conexión, además de que el estudio de este problema desborda los propósitos de este escrito.

7. Profundizar en el problema de lo cuantitativo en los orígenes de la modernidad requeriría un estudio exhaustivo que sobrepasa los propósitos de este escrito, sin embargo, para guiar un poco al lector en la problemática y resaltar el aspecto cuantificador de la teoría de los grados de perfección diremos, siguiendo a Suárez:

En el compuesto material hay una entidad simple en cuanto a la composición esencial, y distinta realmente de toda sustancia, y de las cualidades que tiene realidad propia [...] de esa entidad proviene formalmente esta masa corpórea, por razón de la cual ocupan los cuerpos lugares extensos y son entre sí naturalmente impenetrables (Disp. XI, Sec. II, 19).

Como he creído entender este pasaje de las *Disputaciones*, la entidad simple a la que hace referencia Suárez es la extensión. En este punto, lo que quiere resaltar el filósofo español es que lo cuantitativo tiene un carácter entitativo, una realidad distinta, incluso, de las mismas sustancias y sus cualidades, pero que es condición de posibilidad material de la realidad de estas. En otras palabras, ahora lo extensional es un referente para lo cualitativo, puesto que solo podemos hablar de cualidades con respecto a cosas extensas, es decir, no hay cualidad que no se encuentre relacionada con la extensión, de manera que lo cualitativo puede ser cuantificable. A mi modo de ver, es el contexto histórico el que ha determinado esta cuantificación de lo cualitativo en Suárez:

[...] la perfección se identificaba antes con la cualidad del bien que con la magnitud cuantitativa. Esto cambió en la escolástica tardía, donde se tendió a prestar atención al cálculo y a la cuantificación de los aspectos cualitativos de la realidad. Este cambio se debió al prestigio y la difusión que estaban adquiriendo los estudios sobre lenguaje y lógica en las universidades cristianas (León 271).

es finito en cantidad cuando alcanza un límite establecido en términos de mayor o menor, más o menos, etc. Dichos términos contienen una medida determinada con la que podemos referirnos a los cuerpos. Ahora bien, he preferido que el propio Suárez explique este punto dada su claridad al respecto:

En las cosas captamos una especie de gradación en la perfección del ente, en la que existen diversos grados y como partes de perfección, y nos damos cuenta de que cada ente es finito o está determinado mediante un grado propio de perfección, de tal manera está limitado dentro de su perfección, que prescindimos de las otras sin contenerlas en sí de modo alguno [...] y en este sentido a todos los entes creados les llamamos limitados y finitos; entre ellos concebimos que uno es mayor que otro, porque comprendemos que o participa de mayor número de perfecciones, o viene a poseer como una parte mayor de la perfección del ámbito total del ente. Más, dado que todos estos entes participan su perfección de un ente superior, pensamos que es necesario que exista un ente en el que de algún modo se contenga toda la perfección posible en el ámbito del ente, ya formal, ya eminentemente; a este ente le llamamos absolutamente infinito, no en la cantidad de masa, sino en la excelencia de la perfección (Disp. XXVIII, Sec. I, 18).

De esta manera, el concepto de grados de perfección contiene, en principio, un carácter empírico porque es, de hecho, en la *percepción* de las cosas de la realidad, donde determinamos que hay finitud. Sin embargo, el supuesto de Dios se hace de nuevo evidente, por lo que es necesario acercarlo al ámbito de los cuerpos, con todo y sus atributos de perfección, omnipresencia, omnipotencia, supremo entendimiento, eternidad, etc. Por este motivo, Dios adquiere un carácter inmanente, porque determina la esencia y existencia de las cosas al proceder todas ellas de él, porque “Dios [a] ser infinito no es más que el ser mismo, o el ser por esencia que abraza en sí cuanto de perfección puede ser participado por ente alguno” (Disp. XXVIII, Sec. I, 18). Empero, según Suárez, esto no rompe con su unidad e indivisibilidad, ya que “no prescind[e] de los otros entes en tal grado que incluye en sí de algún modo las perfecciones de todos” (Disp. XXVIII, Sec. I, 18). En este punto, Suárez, a mi modo de ver, nos da una pista de lo que entiende por *procesión inmanente*: si la acción eterna de Dios contiene la perfección de toda la realidad y, con ello, contiene todas las cosas en él, entonces todas ellas proceden de él y contienen un grado de perfección suyo, algo de su naturaleza divina en un menor o mayor grado, revelando el carácter inmanente que define sus esencias existentes *ab alio*.

## El concepto de grados de perfección en Descartes y Spinoza

La referencia más clara sobre el concepto de grados de perfección en Descartes la encontramos en la respuesta al cuestionamiento hecho por parte de Thomas Hobbes sobre cómo las ideas que representan las sustancias tienen una mayor *realidad objetiva* que aquellas ideas que representan los accidentes:

He explicado suficientemente cómo recibe la realidad el más y el menos, [...] si hay cualidades reales o sustancias incompletas, ellas también son [...] algo menos que las sustancias completas; y, en fin, que si hay una sustancia infinita e independiente, esa sustancia es más cosa, o tiene más realidad, es decir, participa más del ser o de la cosa que las sustancia finita y dependiente (III, Resp. 9. IX: 144)<sup>8</sup>.

El lugar al que hace referencia Descartes en el que, según él, fue lo suficientemente explicado está en la tercera meditación (Descartes, Med. 3, VII, 45)<sup>9</sup>. Para esclarecer este punto debemos explicar primero cómo se demuestra la existencia de Dios en las *Meditaciones*. El argumento de Descartes puede explicarse de la siguiente manera:

- a) Al ser yo un ente pensante, la idea de sustancia está en mí, por ende, soy sustancia.
- b) Sin embargo, soy finito, de modo que por mí mismo no puedo atribuir certeza a otra idea inmediatamente.
- c) Empero, hay en mí la idea de una sustancia infinita, que se me presenta como negación de mi finitud, pero no procede de mí mismo.
- d) Por lo tanto, la idea de sustancia infinita debe venir fuera de mí, me es dada.

Como la idea de una sustancia infinita no puede proceder de mí mismo, esta viene de Dios, de modo que se debe concluir que Dios existe necesariamente. Ahora, si bien la argumentación presenta problemas, mi punto no es refutar a Descartes; más bien, lo que pretendo es mostrar la fuerte influencia escolástica en él. ¿Qué es lo que nos está diciendo esta argumentación? En primer lugar, de lo único que puedo tener certeza es de

8. Las citas sobre a las objeciones y respuestas de las *Meditaciones Metafísicas* se harán de la siguiente forma: Objeciones y respuestas, edición (IX: francesa), paginación de la edición.

9. De ahora en adelante se citará la obra de Descartes con la siguiente referencia: Meditación, edición (VII: latina, IX: francesa) y la paginación de las respectivas ediciones.

mí mismo como ser pensante, es lo único que no puedo arrancar de mí, además, es mi esencia sustancial por la que puedo llegar a decir que existo verdaderamente (*Ego sum, ego existo*). No obstante, no puedo atribuirme la completa perfección, dado que si lo hiciera no tendría sentido poner en duda las ideas sobre las cosas que puedo o no conocer (primera meditación) y, por este motivo, mi esencia ha de ser finita.

Por otro lado, la idea de algo infinito surge por medio de una negación de lo finito. ¿Qué quiere decir esto? Este acto de negación de lo finito, de mí, es la afirmación de la infinitud, de la sustancia infinita. Recordemos la distinción suareciana entre ente infinito *a se* y ente finito *ab alio*. Esta distinción está presente en el pensamiento cartesiano:

Sé bien que hay sustancias a las que se llama vulgarmente *incompletas*; pero si se las llama así porque de suyo ellas no pueden subsistir solas y sin ser sostenidas por otras cosas, confieso que me parece que hay contradicción en que sean sustancias [...] cosas que subsisten por sí. [...] en otro sentido se las puede llamar incompletas, no porque tengan nada incompleto en tanto que son sustancias, sino únicamente *en tanto que se refieren a alguna sustancia con la cual componen un todo por sí y distinto de cualquier otro* (IV, Resp. IX: 173; cursivas mías).

Según Descartes, hay cosas que no pueden subsistir solas y son dependientes de otra, es decir, no pueden subsistir por sí mismas (*ab alio*). La mano puede considerarse como una sustancia incompleta porque ella sola no puede subsistir. Sin embargo, si la mano es vista como la parte que completa un cuerpo, entonces podemos considerarla como una sustancia concisa y unitaria que pertenece a la totalidad de otra sustancia y conforma, dentro de ella, la parte de un todo, de una sustancia *completa*. La sustancia infinita sería aquella totalidad de sustancias que conforman un todo unitario de lo que es real, ¿en qué sentido? En el sentido de que aquella sustancia se me presenta como la idea cuya claridad y distinción, en más alto grado, contiene en sí misma la más grande *realidad objetiva*. Esta sustancia no puede ser contingente o limitada, sino que ha de ser increada y necesaria (*a se*), en la que todas las demás sustancias participan y la conforman. Por esto último, la idea de la sustancia infinita me tiene que ser dada.

Por lo anterior, la pregunta inmediata que nos surge es ¿cómo se relacionan la sustancia infinita y las sustancias finitas<sup>10</sup>? Descartes responde de la misma forma que Suárez, a través del concepto de grados de perfección: “[Las ideas] que me representan sustancias

[...] contienen en sí [...] más realidad objetiva, es decir, participan por representación en *más grados de ser o de perfección*, que aquellas que me representan solo modos y accidentes” (Med. 3. IX, 31; cursivas mías). Incluso, esta relación se da entre las mismas sustancias concebidas por Descartes: “aquella [idea] por la cual concibo a Dios [...] tiene ciertamente en sí misma más *realidad objetiva*, que aquellas mediante las cuales me son representadas las sustancias finitas” (Med. 3. IX, 31; cursivas mías). No obstante, en este punto hay que aclarar una cosa: el desarrollo de dicho concepto en Descartes tiene un carácter gnoseológico. La formulación del *cogito* es la base de la ontología cartesiana: “el sujeto se nos descubre en el *cogito* como subjet[ividad] cognoscitiva y, luego, como realidad ontológica” (Rábade 2006 308). La *res cogitans* es la clave que fundamenta todo conocimiento sobre la cosas del mundo, incluso, sobre la sustancia divina. Por otro lado, el desarrollo suareciano del concepto de grados de perfección, como hemos expuesto en el presente escrito, tiene un acento en el ámbito ontológico, no en el gnoseológico<sup>11</sup>.

Este énfasis en lo ontológico es precisamente donde se apoya Spinoza para fundamentar su propuesta filosófica. El sistema espinosista es cartesiano en el sentido que descansa sobre el papel de las ideas para la fundamentación de una metafísica de la sustancia. Empero, es anticartesiano porque “deja de lado [...] la primacía del yo, sustituyéndola por el Dios-sustancia” (Rábade 2006 333). Es decir, se dejan a un lado las tres concepciones de sustancia cartesianas: Yo pensante, Dios, Mundo; para dar paso a una única sustancia absoluta, que no es otra cosa que la unificación de las últimas dos y el abandono de la primera. En este orden de ideas, “es la gnoseología la que rinde tributo de sumisión a [la] ontología [en el sistema de Spinoza]” (Rábade 2006 313).

No obstante, si bien la intención de afirmar una única sustancia absoluta por parte de Spinoza es contraria al pensamiento cartesiano, el concepto de grados de perfección permanece intacto en su sistema. En la *Ética* esto es evidente. Por ejemplo, en la segunda parte se afirma que “cuantas más cosas puede pensar un ente pensante, tanta más realidad o perfección concebimos que contiene” (Ét. II, Prop. I, Esc). Esta cita refleja el lado

10. Entiéndase por sustancias finitas no solamente el yo *pienso* como la primera instancia sustancial de toda subjetividad humana, sino también el *mundo* como el compendio de todas las cosas naturales extensas que existen fuera del yo.

11. Sin embargo, este acento ha sido establecido por mí, con el fin de vincular las ideas de Suárez con las de Spinoza. La escolástica tardía sí tiene un fuerte desarrollo en el ámbito gnoseológico, el cual influye en el pensamiento de Descartes (Véase: Disp. III, Sec. III).

cartesiano de Spinoza: aun cuando el sistema espinosista tiene un énfasis en lo ontológico, el aspecto gnoseológico, claramente influido por Descartes, es el que introduce los grados de perfección en su pensamiento. En otras palabras, el *cogito* cartesiano permea el ámbito gnoseológico del pensamiento de Spinoza y es por medio de este que los grados de perfección penetran en él. El sujeto pensante es aquél que constituye la realidad objetiva de las cosas, es él quien determina en qué grado de perfección está constituido algo, incluso Dios. Es por eso que Spinoza puede llevar a cabo afirmaciones como la siguiente: “Cuanta más realidad o ser tiene una cosa, tantos más atributos le competen” (Ét. I, Prop. IX). Con ello, hemos revelado el lado escolástico del filósofo holandés. Ahora bien, para hacer evidente mi tesis sobre el problema de la confusión de lo cualitativo y lo cuantitativo, voy a explicar en seguida cuáles son las conexiones conceptuales entre Suárez y Spinoza.

### Spinoza y el problema de la cantidad en los grados de perfección

En primer lugar, la distinción entre esencia y existencia no está contenida en el pensamiento espinosista. Recordemos que, para Suárez, la esencia de algo es la potencia de existir, mientras que la existencia es el existir actualmente. Para Spinoza la existencia en acto solo es propia de la sustancia: “A la naturaleza de la sustancia le pertenece el existir” (Spinoza, Ét. I, Prop. VII)<sup>12</sup>, pero, a diferencia de Suárez, para el filósofo holandés, la única sustancia posible es Dios. Ambos tienen en común el punto de vista de que Dios es necesario, *a se*, increado, acto puro y por esencia. Sin embargo, Spinoza no admite que las cosas en el mundo sean concebidas como entidades. Si bien Aristóteles estableció que la *ousía* (*substantia*) solo puede ser aquello cuyas partes son y expresan determinación —de modo que si eliminásemos alguna de ellas eliminaríamos el todo al que componen—, Spinoza es enfático en afirmar que la sustancia divina es la única que cumple con esta característica: “Dios es único, esto es, que en el orden natural de las cosas no se da sino una sustancia y que ésta es absolutamente infinita” (Ét. I, Prop. XIV, Cor. I). A esto último podemos añadir que Dios consta de infinitos atributos, de modo que si le quitásemos uno de estos, este dejaría de ser lo que es. Pero desde este punto de vista, si las cosas en el mundo no pueden ser entidades, ¿entonces cómo pueden ser existentes?

En Spinoza hay una equiparación entre el concepto de Dios y el de Naturaleza. En Aristóteles la noción de

Naturaleza (*phýsis*) hace referencia a “aquellas cosas que poseen el principio del movimiento en sí mismas y por sí mismas” (Met. V, 1015a, 10), pero el término en Spinoza abarca no solo el principio del movimiento de las cosas, sino también el de existencia de las mismas. Dios, al ser causa de sí mismo, implica la existencia. Ahora bien, este ser *causa de sí* es expresado por los atributos del pensamiento y la extensión, es decir, la existencia en acto solo se hace efectiva cuando la sustancia misma expresa su esencia eterna, por lo que la expresión de Dios como sustancia divina no es otra cosa que la manifestación misma de la Naturaleza como única realidad. Por otro lado, la esencia de los seres creados no puede ser la existencia en acto, sino la potencia de serlo, como ya lo había señalado Suárez; pero esta esencialidad no le es propia a los seres creados, según Spinoza.

Así pues, ser en potencia y ser en acto solo lo puede ser la Naturaleza absoluta. En este orden de ideas, Dios no es una entidad sobrenatural, como lo suponían los cristianos, sino que él es la realidad natural misma de todas las cosas. Esto impone una redefinición del concepto de esencia (*essentia*), dado que ya no puede ser simplemente existir en potencia, como lo había afirmado Suárez. Ahora el concepto de lo esencial, al ser naturalizada la divinidad, debe contener tanto la potencia como el acto de existir. Es por esta razón que Spinoza afirma que la “[esencia es] aquello dado lo cual queda puesta necesariamente la cosa, y quitado lo cual se quita necesariamente la cosa; [...] aquello sin la cosa no puede ni ser, ni concebirse” (Ét. II, Def. II). La esencia es también acto, porque si yo le quito, por ejemplo, el existir actual a la sustancia, esta no podría ni ser ni concebirse, de modo que en el abismo que Suárez estableció entre esencia y existencia, Spinoza ha edificado un puente entre ambas. Así, la esencia de la realidad es la existencia, la cual es una necesidad actual respecto de la sustancia, pero una potencialidad con respecto a las cosas contenidas en ella.

Lo anterior nos lleva a afirmar que, para Spinoza, la diferencia entre principio o causa no es acertada, un punto en común con Suárez: para el filósofo español, el principio refiere a lo principado, como la causa al efecto; para Spinoza, Dios es principio de todo lo que es y nada puede ser o concebirse fuera de él: “Todo lo que es, es en Dios; y nada puede ser ni concebirse sin Dios” (Ét. I, Prop. XV). Es en este punto donde Spinoza comienza a edificar todo su sistema metafísico

<sup>12</sup>. De ahora en adelante solo se citará la obra de Spinoza con las referencias de Ética, libro, definición, axioma, proposición, demostración, escolio, corolario, lema y/o apéndice.

desde la sustancia hasta los modos, en el que la Naturaleza adquiere una connotación naturante cualitativa y otra naturada cuantitativa. Es decir, Dios, como Naturaleza, al ser causa de sí mismo, es causa de toda la realidad, pero también es aquello causado: todas las cosas que son en él y que no pueden concebirse ni ser fuera de él, del mismo modo como Suárez considera los entes finitos *ab alio*, contingentes, por participación, creados y en potencia.

Ahora bien, en todo el desarrollo argumentativo de la metafísica de Spinoza, desde el punto de partida de la infinitud de Dios hasta la finitud de los modos, la noción de *grados de perfección* está presente como columna vertebral de todo el sistema. Al respecto, un comentarista del pensamiento de Spinoza, Charles Ramond<sup>13</sup>, nos dice:

Spinoza retoma de Descartes la noción de «grados de realidad» o de «perfección», por la cual la existencia misma, a primera vista intrínsecamente cualitativa (en efecto, es difícil concebir que algo pueda escapar a la alternativa de ser o de no ser), se supone, sin embargo, que comparte el «más o menos», y está sometida, por consiguiente, al reino de la cantidad (Ramond 1995 13).

La teoría de los grados de perfección de Suárez es transmitida a Spinoza por medio de Descartes, como hemos demostrado anteriormente. En efecto, en Spinoza vemos también el gesto cuantificador de un aspecto que, en principio, es cualitativo de la realidad: su perfección infinita. Recordemos que, para Suárez, la realidad está compuesta por las distintas entidades naturales que guardan una relación con la entidad divina sobrenatural. En la metafísica suareciana, los entes finitos están determinados en distintos grados de perfección, donde cada uno participa en mayor o menor grado en el ámbito total del ente perfecto divino, sin romper la unidad y la indivisibilidad de este último. Sentado esto, Suárez admite la noción de *imperfección*, cualidad que le corresponde a las entidades finitas en la escala de grados. Sin embargo, Spinoza no admite imperfección alguna en su concepción de lo real.

Spinoza define los conceptos de realidad (*realitatem*) y perfección (*perfectionem*) como sinónimos de duración (*duratio*), es decir, como la continuación indefinida del existir, entendiendo *indefinido* como aquella cosa que no puede ser limitada “por la naturaleza misma de la cosa existente, ni tampoco por la causa eficiente, la cual, en efecto, pone necesariamente la existencia de la cosa, pero no la quita” (Ét. II, Def. V). Esto con respecto a las cosas singulares, es decir, los modos. En efecto, dichos modos no podrían, entonces, ser imperfectos,

dado el carácter naturalizado de la realidad absoluta divina; de ahí que Spinoza afirme que “todas las cosas de la Naturaleza acontecen con cierta eterna necesidad y suma perfección” (Ét. I, Apéndice). De hecho, Spinoza solo atribuye imperfección si partimos del supuesto erróneo (como lo hace Aristóteles) de que las cosas en la realidad obran de acuerdo con fines, de manera que:

Cuantas más causas intermedias necesita algo para ser producido, tanto más imperfecto es. Pero, si las cosas que han sido inmediatamente producidas por Dios hubiesen sido hechas para que Dios alcanzara un fin, entonces las últimas [...] serían necesariamente las más excelentes de todas (Ét. I, Apéndice).

De modo que aquellas cosas, al ser las más excelentes de todas, serían incluso más perfectas que Dios, lo cual es absurdo para Spinoza, porque perfección y realidad son lo mismo, por la definición V del libro II. Este punto nos lleva a plantear dos problemas en la filosofía de Spinoza.

El primero es la negación del concepto de imperfección. Este problema es de índole lógico. En la distinción suareciana entre ente *a se* y ente *ab alio*, se había establecido la naturaleza perfecta de Dios, por un lado, y, por otro lado, la naturaleza imperfecta de las cosas singulares. Al no poder, estas últimas, existir por sí mismas y ser contingentes, son imperfectas con respecto a la entidad divina, que es necesaria y existe por sí misma. Spinoza pretende mantener estas distinciones, pero en su esfuerzo por naturalizar a Dios no podría admitir en él ningún tipo de imperfección. La Naturaleza es absolutamente perfecta, y “la perfección de las cosas sólo ha de estimarse por su sola naturaleza y potencia” (Ét. I, Apéndice). Al respecto:

Todo el problema proviene del hecho de que «grados de perfección» e «imperfección» son conceptos ligados. *Afirmar el uno es necesariamente afirmar el otro*: si hay lo «más perfecto», hay necesariamente lo «menos perfecto», y por lo tanto lo «imperfecto» (Ramond 1995 101).

De modo que la Naturaleza no puede seguir siendo considerada como absolutamente perfecta, porque dado el supuesto de los grados de perfección, no se puede seguir con-

13. Quiero agradecer al profesor Jorge Aurelio Díaz por facilitarme una traducción de algunos pasajes vitales del libro de Ramond para la elaboración de este texto.

siderando la realidad y la perfección como una misma cosa, como había sido estipulado en la definición VI del libro II. El segundo problema hace referencia al carácter cuantitativo de la infinitud. Este problema no existe en Suárez, dado que para él lo único infinito es Dios. En el orden de lo cuantitativo solo se inscribe la Naturaleza que contiene las entidades finitas, porque en ella todo es cuantificable. Pero Dios es sobrenatural. De ahí que no pueda ser cuantificable, sino que solamente podemos referirnos a él de manera cualitativa, incluso si necesitamos valernos de una analogía cuantificada para poder afirmar su infinitud. Empero, una mera analogía no puede dar cuenta de la conexión entre las cosas finitas y el ente infinito; en efecto, ¿cómo pueden las primeras estar contenidas en la segunda, participar o ser creadas por ella? Es decir, ¿cómo lo sobrenatural es causa de lo natural? Estas son las aporías a las que se enfrenta Suárez, ya que en él es muy difícil conciliar la noción de grados de perfección con la noción de un ente como principio sobrenatural. Ante estas aporías, Spinoza nos ofrece una salida naturalizando a Dios. El problema, en este punto, es que con ello no queda clara la relación entre lo infinito y lo finito por el empleo del concepto de *modo infinito* en el pensamiento de Spinoza.

¿En qué consiste dicho problema? Un modo es una afección de la sustancia, “aquello que es en otra cosa, por lo cual también se la concibe” (Ét. I, Def. V). Un modo es algo finito, si recordamos la definición de ente finito establecida por Suárez. A su vez, Spinoza establece que “de la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos” (Ét. I, Prop. XVI), los cuales son producto de ella. Sin embargo, “la esencia de las cosas producidas por Dios no implica la existencia” (Ét. I, Prop. XXIV); por lo que están determinadas y tienen un carácter limitado que es propio de toda cosa finita que no puede existir por sí misma. Esto nos lleva a determinar que no es posible, por su naturaleza dependiente *ab alio*, que se conciba un modo infinito. Pero Spinoza afirma que un modo puede ser infinito: “Todo modo que existe necesariamente y es infinito ha debido seguirse necesariamente, o de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios, o de algún atributo modificado por una modificación que existe necesariamente y es infinita” (Ét. I, Prop. XXIII). Dicho modo puede seguirse inmediatamente de dicha naturaleza (el entendimiento respecto del atributo del pensamiento, y el movimiento y el reposo respecto del atributo de la extensión) o mediatamente (la *Facies totius universi*: la faz del universo que es la integración de lo extensional e inteligible de la realidad).

Podemos observar, por lo anterior, que el problema que Spinoza buscaba resolver al acercarse a Dios y las cosas finitas, manteniendo el supuesto de los grados de perfección le genera una confusión entre los aspectos cuantitativos y cualitativos de la realidad. Si bien Suárez establece una analogía cuantitativa para dar cuenta de los grados de perfección, sigue siendo, en sentido estricto, una *analogía*, porque Dios no pierde su carácter sobrenatural; por lo que cualquier tipo de magnitud cuantitativa no aplica en él; en Dios no es concebible un ‘más o menos’. Pero Spinoza, incluso cuando ha definido que un modo es finito, le atribuye un carácter infinito, por tanto rompe con la diferencia cualitativa que hay entre la sustancia y los modos producidos por ella, dando como resultado una cuantificación de la infinitud, algo que en principio no es cuantitativo.

## Conclusiones

En el presente escrito he buscado esclarecer las dificultades a las que se enfrenta la metafísica de Spinoza a la luz de su contexto histórico intelectual. Me he esforzado por demostrar las conexiones que tiene el filósofo holandés con la escolástica tardía, en especial con la figura de Francisco Suárez, la cual considero que ha delimitado muchas de las directrices que determinan las condiciones del pensamiento moderno. Es, por este último motivo, que he llevado a cabo un ejercicio exhaustivo de análisis del pensamiento suareciano, tratando de establecer vínculos conceptuales con Descartes y Spinoza, de manera que pueda encontrar el porqué de las dificultades en este último.

Spinoza ha buscado naturalizar a Dios y este esfuerzo le ha salido costoso al tratar de afirmar la absoluta perfección de la Naturaleza, manteniendo la noción cuantitativa de *grados de perfección* heredada de Suárez, por medio de Descartes. Las dificultades que podemos encontrar en ello son múltiples, pero en mi texto he mencionado dos: una de carácter lógico y otra de carácter metafísico. Me he centrado en la última porque considero que desencadena todo el problema de la confusión entre lo cualitativo y lo cuantitativo a lo largo del sistema espinosista.

El proyecto de naturalización de Dios, por parte de Spinoza, al otorgarle a la infinitud un aspecto cuantitativo, no parece solventar completamente el problema del abismo relacional que hay entre la realidad concebida como una entidad absolutamente infinita y los compuestos finitos contenidos en ella. En este orden de ideas, la concepción cuantitativa de grados de per-

fección es problemática para naturalizar radicalmente la realidad. No obstante, ¿es posible concebir una Naturaleza que no esté sujeta a dichos grados, o debemos de nuevo volver a establecer un horizonte metafísico fuera de lo natural para poder determinar lo real, donde la infinitud cualitativa pueda vincularse con la determinación cuantitativa de las cosas singulares finitas? La filosofía posterior a Spinoza ha de enfrentarse a este problema si quiere mantener el carácter absoluto y unitario de la realidad.

## Bibliografía

- Aristóteles.** *Física*. Trad. Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos, 2011.
- Aristóteles.** *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2011.
- Descartes, R.** *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Trad. Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Centro Editorial, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, 2011.
- León Florido, F.** “Comentarios y estudio preliminar” *Disputaciones metafísicas*. Madrid: Tecnos, 2011.
- Rábade, S.** *El racionalismo. Descartes y Espinosa*. Madrid: Trotta, 2006.
- Ramond, C.** *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.
- Spinoza, B.** *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Oscar Cohan. Madrid: Gredos, 2011.
- Suárez, F.** *Disputaciones metafísicas*. Trad. Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón. Madrid: Tecnos, 2011.

