

La fundamentación ontológica del continuismo

spinoziano de la *Res extensa*

Juan Diego Moya B.¹

Sinopsis

Examinaremos, en la presente contribución, la ontología spinoziana de la cosa extensa, atributo de la substancia única. La cosa extensa (*Res extensa*) es rigurosamente continua e indivisible. La simplicidad es, precisamente, una de las condiciones de elegibilidad ontológica satisfechas por la extensión, la cual es plena, no vacía. El artículo se propone explicitar la conexión lógica existente entre los presupuestos ontológicos generales del pensamiento de Baruch de Spinoza, y su ontología de la extensión.

Precisiones introductorias

En la presente contribución, nuestro propósito consistirá en abordar explícitamente la conexión *lógico-deductiva* entre los primeros principios de la ontología general spinoziana, a saber: los fundamentos del monismo de substancia, y la afirmación inequívoca de la continuidad e indivisibilidad de la **Res extensa**. El artículo consistirá en un comentario puntual del escolio de la proposición XV^a de la primera parte de la ***Ethica Ordine geometrico demonstrata* (EOGD)**, acompañado de referencias obligatorias al teorema II^o de la segunda parte de la **EOGD**, al capítulo II^o (parágrafos xviii y xix) de la primera parte del ***Tractatus brevis de Deo, Homine eiusque Felicitate* (Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelvs Welstand)**, y a la epístola concerniente a lo infinito (***Epistolae*, XII**).

Por otra parte, consideraremos algunas de las consecuencias del henismo spinoziano de la substancia extensa en el dominio de la filosofía de la Naturaleza, como por ejemplo la concerniente a la realidad del movimiento y del reposo en el marco de la ontología spinoziana de la extensión; así como el problema, irresuelto por el propio Spinoza (cf. la epístola LXXXIII^a), de la derivación de la pluralidad corpórea a partir de la cosa extensa (atributo del ente divino), derivación correlativa de la impugnación del concepto cartesiano de **Res extensa** (cf. ***Epistolae*, LXXXI, LXXXIII**).

Antes de entrar en materia, definiremos tres términos de valor teórico primordial, ya abordados con maestría por el Estagirita en el quinto de sus libros de *Física*. Los términos son “*contigüidad*”, “*continuidad*” y “*consecutividad*”.

¹ *Sección de Metafísica*. Escuela de Filosofía, UCR. Cátedra de Filosofía, UNED

Por continuidad, cabe inteligir la condición de aquellos sólidos entre cuyas partes otros límites que los imaginarios. Dos o más entes corpóreos son continuos si y solamente si el límite mediador entre ambos (variante bidimensional de la extensión) es numéricamente idéntico, **scil.**: uno y el mismo (cf. *Física*, 227 a/10-15). Consecuencia de esta definición de la continuidad es que continuo es lo infinitamente divisible. Continuo, en efecto, es el cuerpo escindible en segmentos, cada uno de los es susceptible de ulterior división (**et sic in infinitum**) (cf. *De Caelo*, I [268 a/5-10]).

Dos o más cuerpos son solamente contiguos si y solamente si entre sus límites (superficiales, no volumétricos) no se interpone extensión tridimensional alguna (cf. *Física*, 227 a/5-10); es decir, cuyos límites son perfectamente tangentes (mas, por ello mismo, numéricamente distintos). Finalmente, dos o más cuerpos son consecutivos si y solamente si entre los mismos no se interponen realidades somáticas pertenecientes al mismo género de los denominados consecutivos (cf. *Física*, 226 b/35-227 a/5). En realidad, si dos objetos son consecutivos, entre los mismos no se interpone un objeto específica o genéricamente idéntico a cuando menos uno de los términos.

De acuerdo con lo estatuido, el estatuto de continuidad es condición suficiente del de contigüidad, el cual es, por su parte, condición suficiente del estatuto de consecutividad.

El continuismo de la Res extensa en la Korte Verhandeling

En la *Korte Verhandeling*, su primera obra sistemática, el Amstelodamense opera una apoteosis de la extensión (*uytgebreidheid*). De acuerdo con esta apoteosis, la extensión es un atributo divino. En el párrafo XVIIIº del segundo capítulo de la primera parte, el Sefardí confiesa que parece que la extensión es indigna de la entidad divina, dado que es divisible, condición incompatible con la simplicidad de Dios. Así, pues, Dios parece ser inextenso. La divisibilidad, asimismo, entraña como consecuencia la pasividad, rasgo inconsistente con la omniactividad de la causa primera.

La respuesta de Spinoza estriba en el señalamiento de que la extensión es indivisible, simple. En primer lugar, debe observarse que el todo y la parte son solamente entes de razón (cf. **Tb, I, II, Dial. I [10]**), modos de considerar los objetos, motivo por el cual la realidad es simple. Así, pues, en cuanto concíbese bajo la especie de la extensión, Dios es simple (cf. **Tb, I, II, [XVIII]**).

La nota correspondiente al párrafo XIXº contiene el auténtico argumento aducido por el autor en favor de su tesis. Contra los cartesianos, quienes objetaban que el movimiento se recibe en una parte (léase región) de la cosa extensa (léase espacio) antes que en otra, Spinoza arguye, apelando al relativismo de la cinemática cartesiana, que el movimiento se recibe en la extensión conjuntamente con la quiescencia. El movimiento y el reposo -que en la ***Ethica*, II** devendrán una y la misma entidad compleja- se reciben en el todo, no en una parte del todo.

Ahora bien, como el antagonista -no ya un cartesiano, sino un vacuista- sostenga la posibilidad (lógica y ontológica) de la aniquilabilidad de regiones plenas (a saber: antitípicas, resistentes a la penetración) del espacio (Henry More o John Locke [*An Essay Concerning Human Understanding*, II, XIII, , 11-13, y especialm. 14], **v. gr.**), debe reponerse que si la extensión se descomposiere, entonces un intervalo se

interpondría entre sus partes. Este intervalo es vacío o pleno. Lo pleno es un cuerpo, o alguna cosa perteneciente a la extensión misma. Pero la hipótesis del espacio vacío es descabellada. Es de suponer que Spinoza reposaba, en este respecto, sobre el mismo argumento que los cartesianos: dado que el intervalo o las dimensiones son propiedades de un existente, es imposible que pertenezcan a un espacio vacío, el cual es un inexistente (cf. *Renati Descartes Principiorum Philosophiae, Pars I & II, II, Lemma I*). En los **RDPP, II**, argumentando por vía de sustitución y apagógicamente (reduciendo al absurdo la tesis de los vacuístas), Spinoza demuestra la imposibilidad del espacio vacío en la Naturaleza (cf. *Renati Descartes Principiorum Philosophiae, Pars I & II, II, III, Dem.*).

El segundo disyunto es también impugnable, porque la descomposición de la cosa extensa estibaría en un existente o modo de existencia ininteligibles al margen de la extensión. La extensión, como lo aseverará el primer teorema de la *Ethica (De Deo, I)* en conexión con la substancia en cuanto tal, precede en naturaleza a sus afecciones (los cuerpos [cf. **EOGD, II, Df. I**]). En la nota al párrafo XIX^o, se declara explícitamente que la extensión existe sin los modos y antes que los modos. Éste es, ciertamente, un aserto mucho más osado que el de *De Deo (Tb, I, II, [XIX, 7])*. Es de creer, sin embargo, que esta prelación es solamente ontológica (en naturaleza), no temporal (cf. **Tb, I, II, [XIX, 7]**).

Por lo tanto, conclúyese que sólo el tercer disyunto es plausible, y que lo que media entre las partes es la extensión completa, lo cual equivale a negar la escindibilidad de la cosa extensa (cf. **Tb, I, II, [XIX, 7]**).

La extensión es una substancia, y en cuanto tal infinita. Pero si es infinita, carece de cualquier especie de pluralidad partitiva. Si constase de partes, en efecto, no gozaría de infinitud. Por ende, es simple (cf. **Tb, I, II, [XIX]**).

Los párrafos XX^o y XXI^o subrayan la exclusiva recepción del accidente de la divisibilidad, en el orden de los modos o de las afecciones de la substancia única. Como se supusiese una substancia extensa divisible, la aniquilación de sus partes no implicaría la del todo. De esto se sigue que las partes son partes en sentido impropio, a saber: modificaciones de la substancia extensa, partes dadas *en* la extensión, no partes *de* la extensión. La escisión, como se dé, no cabe más que en las realidades modales (cf. **Tb, I, II, [XXI], [XXII]**). Bajo la especie de la extensión, la escisión es exclusiva de los cuerpos complejos (constelaciones de **Corpora simplicissima** [cf. **EOGD, II, Lemma VII, Sch.**]), de los cuales son, la divisibilidad y la contigüidad, propiedades.

El continuismo spinoziano

De acuerdo con *Ethica, I, XII*, no puede concebirse verdaderamente un atributo del cual se siga la divisibilidad de una substancia. Por ello, aun cuando una substancia sea extensa –como según **EOGD, II, II** lo es Dios–, no es divisible. Dios, en efecto, es un auténtico continuo físico. Lo Divino es, *bajo la especie de la extensión*, continuo y pleno.

Si una substancia admitiese la descomposición, entonces sus partes o bien retendrían su naturaleza, o no la retendrían. Como se cumpliera el primer disyunto, habría entonces una pluralidad de substancias y, por consecuencia, una multitud de infinitos (según lo estatuido por **EOGD, I, VIII**) y de causas de sí (con arreglo a lo establecido por **EOGD, I, VI**). Ahora bien, por lo sentado en **EOGD, I, V**, es menester que difieran

en atributo, a fuer de que no existen, en la *naturaleza de las cosas* (el dominio entitativo), dos o más sustancias con un mismo atributo (cf. **EOGD, I, V**). Empero, si tal fuere el caso, entonces los componentes no tendrían relación alguna con el todo; nada en común tendrían con él. Por ello, el todo podría concebirse con independencia de sus partes (cobraría independencia y autonomía *lambanológicas*) (consecuencia entrañada por la definición IV^a y por el teorema X^o de **De Deo**, primera parte de la **EOGD**). No obstante, semejante consecuencia es absurda.

Ahora bien, como las partes resultantes de la sustancia dividida no conservaren la naturaleza de ésta (segundo disyunto), entonces la proposición VII^a de **De Deo** sería falsa. Así, pues, es imposible que exista atributo alguno, verdaderamente concebible, del cual se desprenda inferencialmente la escindibilidad de una sustancia. Toda sustancia, sea cual fuere, es simple y no susceptible de escisión.

Con arreglo a **EOGD, I, XIII**, la sustancia absolutamente infinita, cuya necesaria existencia es afirmada por **EOGD, I, XI**, es también indivisible. Si fuere divisible, sus partes retendrían o no su naturaleza (la naturaleza divina). Si la retuvieren habría, contra lo planteado por **EOGD, I, V**, dos o más sustancias con idéntico atributo. Como no la conservaren, entonces Dios, sustancia constituida por una infinidad de perfecciones (atributivas) (según **EOGD, I, Df. VI**), cesaría de existir, lo cual entraría en flagrante oposición con **EOGD, I, XI**. Así, pues, ninguna sustancia es divisible (cf. **EOGD, I, XIII, Cor.**).

En conformidad con el escolio de "**De Deo**", **XIII**, la sustancia no puede concebirse sino como infinita (de acuerdo con **EOGD, I, VIII**). La infinitud no es más que la afirmación absoluta de la existencia de una cosa (cf. **EOGD, I, VIII, Sch. I**). Como el sintagma "**Substantiae Pars**" tenga algún sentido superficial o gramatical (no – obviamente- teórico), tal sentido se identifica con el oxímoron (desde una perspectiva spinoziana) *sustancia finita*.

De acuerdo con **EOGD, I, XIV**, no puede darse ni concebirse, **praeter Deum**, sustancia alguna. Henos en presencia de una tesis ontológica de carácter monista, **scil.:** el *Monismo supraatributivo de sustancia* (= *Monismo transcendental*). El primer corolario de este teorema estatuye, por modo afirmativo -no negativo-, la unicidad de la sustancia. La sustancia es única, por lo cual no existe entidad substantiva fuera de Dios. Dios es, por lo tanto, una entidad omniamplectante. Abarca a todo existente no substantivo, todos los cuales redúcense a sus modulaciones (cf. **EOGD, I, XV**), o a constelaciones de éstas. El Dios spinoziano, como lo planteará explícitamente **EOGD, IV, Praef. (pp. 206/21-207/2)**, es indiscernible de una Naturaleza cuyo actuar no se diferencia realmente de su existir. El análisis filosófico revela la sinonimia cognoscitiva de ambos vocablos. Esta identidad había ya sido propuesta explícitamente por la *Korte Verhandeling*. La proposición constituía el fastigio del proceso deductivo y sintético acometido por el Sefardí (cf. *Korte Verhandeling, Appendix, IV, Cor.* [Spinoza, 1972, I: p. 116]).

Ahora bien, puesto que la extensión, **qua** atributo (cf. **EOGD, II, II/KV, I, II, [XVIII]**), es idéntica a Dios, y Dios es único (cf. **EOGD, I, XIV, Cor. I**), entonces aquélla es también única. Henos en presencia de una tesis henista: la cosa extensa (**Res extensa**) es única; no admite, por ello, una pluralización real, traducible en desmembramiento o en atomización de lo continuo (en lo cual no caben discreciones o rupturas de la inamisible continuidad). La extensión substancial es la afirmación misma de lo Divino bajo la especie de una perfección expresiva de una esencia eterna e infinita (cf. **Epistolae, LXXXIII**). Concebido bajo la especie de la extensión, Dios no tolera el límite. Su extensión es infinita y simple, a fuer de que la composición repugna a –

discuerda con- la ontomía de la substancialidad. Asimismo, la infinitud es la garantía metafísica de la simplicidad. Por el sintagma “*Parte de una substancia*” no podría entenderse sino una entidad substantiva y finita, lo cual –como ya se ha advertido– *implica*, es decir, involucra una **Contradictio in adiecto**².

En el marco de este henismo físico (de la cosa extensa), Spinoza procede a negar la posibilidad de lo vacío (cf. **EOGD, I, XV, Sch., p. 59/16-19**). La coincidencia de las pretendidas partes exige, en realidad (y con arreglo a severas exigencias de inteligibilidad), la perfecta e inamisible continuidad de la **Res extensa**. El intelecto solo es capaz de concebir la **Extensio qua** substancia, **qua** entidad cosiforme y substantiva, existente en sí y solamente concebible por sí. En cuanto intelectualmente conocida, la **Extensio** revélase única, infinita y simple (cf. **EOGD, I, XV, Sch., p. 59/25-30**). La pluralización aparente de la materia se reduce a una modulación de la misma; la materia es diversificada por sus **Modi**, no por sedicentes partes (cf. **EOGD, I, XV, Sch., p. 59/32-35**). El estatuto de contigüidad resérvase para las modificaciones de la cosa extensa, de la extensión substancial, la cual es cualitativamente inconmensurable con la composición de realidades somáticamente meramente contiguas.

Con arreglo a la posición continuista, de acuerdo con la cual la materia es, bajo la especie de la Extensión o de la magnitud tridimensional, la única entidad cosiforme o substantiva (dotada de *inseidad entitativa* y de *autonomía lambanológica*), la materia es, universalmente, una y la misma, sujeta a unas y las mismas leyes universales de la Naturaleza, a unas mismas condiciones de subsunción nómica (cf. **EOGD, III, Praef., p. 138/11-18**). La materia es homogénea (cf. **Renati Descartes Principiorum Philosophiae, Pars I & II, II, VI**/Descartes: **Principia Philosophiae, II, XXII**) y nomológicamente uniforme. Responde, por ello, a los dos rasgos pormenorizados por Alexandre Koyré en conexión con la especificidad ontológica de la *Revolución científica* de los siglos XVI y XVII: la negación de la heterogeneidad de los dominios, y la afirmación de la unidad cualitativa de lo existente, en cuanto fundada sobre la identidad de unos mismos factores ónticos fundamentales y unas mismas leyes; y constituye el núcleo teórico de lo que Edgar Zilsel concebía como un nuevo programa de indagación (en términos kuhnianos, *paradigma*) cosmológica y *filosófico-natural* (cf. Lauer mann, 1995: pp. 53 y ss.). Estamos en las antípodas de la *Weltanschauung* (climacologista) cimentada sobre el concepto de □□□□□□, cuya estructura física es la expresión somática de una jerarquía axiológica (cf. Koyré, 1966: p. 181/1968: p. VIII). El universo físico cartesiano y spinoziano, en efecto, goza no solamente de isotropía, sino también de homogeneidad nomotética.

La pluralización o modulación plural de la materia (inducida, según Descartes, por el movimiento [cf. Descartes: **Principia Philosophiae, II, XXIII**]) no se traduce en su atomización o en su partición. Los términos de la ecuación metafísica *Materia=Extensión* son solo escindibles por la **Imaginatio**, a saber: en tanto en cuanto son representados por ésta. La Imaginación procede a representarse la extensión como un conjunto, indefinidamente prolongable –tanto en el sentido ampliativo como en el divisivo–, de **Partes extra Partes**. Las regiones en el espacio, sin embargo, no son partes del espacio. La divisibilidad corresponde exclusivamente al espacio en su dimensión fantasmática o fenoménica.

² En acuerdo con Heinz Heimsoeth, el henismo cartesiano del mundo material (el concepto de lo continuo espacial realidad extramental) repercute sobre la vivencia monista de la existencia (cf. Heimsoeth, 1966: p. 87). En el marco de la ontología cartesiana de la extensión, subyace un principio heurístico que Spinoza habría de ontologizar en un sentido extremado: las realidades corpóreas individuales son solamente pasajeras particularizaciones de una única totalidad (cf. Heimsoeth, 1966: p. 63).

No caben, de acuerdo con esto, los átomos (cf. *Renati Descartes Principiorum Philosophiae, Pars I & II, I, V*/Descartes: *Principia Philosophiae, II, XX*) ni el espacio vacuo (ora coacervado, ora intersperso o diseminado³) (cf. *RDPP, I, III*/Descartes: *Principia, II, XVI*/Descartes: *Correspondencia con H. More, AT V [5 de feb 1649], p. 271*)⁴. Un vacuo intersperso sería imposible, en la medida en que una ruptura de la continuidad, presupuesta la indivisibilidad de la *materia/extensión*, implicaría la aniquilación de la substancia material misma. La **Quantitas Materiae** es idéntica por doquier, ora en el oro, ora en el aire. La cantidad de la materia es directamente correlativa del volumen ocupado por el cuerpo (cf. *RDPP, II, IV, Cor.*). En este respecto, la fidelidad de Spinoza al plenismo cartesiano es cabal, y su coincidencia con Leibniz íntegra (cf. *Correspondance Leibniz-Clarke, V [Vme Écrit de Leibniz, acápite XXXV^o]*).

El intervalo en sentido spinoziano, a diferencia del intervalo en sentido democríteo, estoico, filopónico (cf. Grant, 1981: p. 185), bruniano (cf. Grant, 1981: p. 186/Bruno, 1962, I/1: p. 232), etc., identificase realmente con lo pleno. El intervalo es una propiedad o una perfección. En esta medida, es imposible que no se predique o se atribuya a un sujeto metafísico de predicación (cf. *RDPP, II, Lemma I*). Un intervalo vacío entrañaría una **Contradictio in adiecto**, por cuanto la magnitud dimensiva se predica de un sujeto existente (cf. Descartes: *Regulae ad Directionem Ingenii, XIV, AT XI, 443-444/Correspondencia con H. More, AT V [5 de feb 1649], p. 271*). Es imposible que su único sustantivo sea un ente de razón, desprovisto de un **Ideatum** extramental.

Spinoza no habría accedido a representarse la extensión tridimensional de Henry More o de Isaac Newton, auténtico atributo (cf. *Enchiridium metaphysicum*) o efecto emanativo (cf. *De Gravitatione et Aequipondio Fluidorum* [en Newton, 1962 B: pp. 90-121]) (o **Sensorium** [cf. *Opticks, XXXI*, en Newton, 1952: p. 403] de la substancia divina, como adecuadas aprehensiones intelectivas de la auténtica naturaleza de la **Res extensa**. Semejante extensión incorpórea realmente distinta de los cuerpos, cuyo

³ A propósito del sentido de estos epítetos (denominaciones adjetivas), **grosso Modo** equivalentes a las expresiones “*vacuo extrínseco*” y “*vacuo interno*” (propio de los intersticios entre factores ónticos fundamentales), acuñados por los filósofos epicureístas y aún empleadas por los modernos, cf. Shapin & Schaffer, 1985:

Hobbes himself used the Epicurean distinction between a microscopic array of empty spaces dispersed in matter (vacuum disseminatum) and a macroscopic void space produced by the absence of all body (vacuum coacervatum). Gassendi also used this distinction (Shapin & Schaffer, 1985: p. 83).

⁴ En la obra del Sefardí destácase un genetismo lógico, explícitamente asumido y propugnado en el marco de la teoría de la definición real. El tratamiento de la mutación, tal como se expone en el escolio del lema VII^o de **De Natura, & Origine Mentis**, es, por su parte, ontológicamente *agenetista*. Con todo, el henismo parece imponer el transformismo. No creemos, sin embargo, que el prefacio de **Ethica, III (p. 138/14-15)** imponga una lectura *transformista* de la variación. Utilizamos, en este contexto, las categorías acuñadas por Felix Cleve en *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy*, I. De acuerdo con el enfoque de Cleve, el transformismo asimila la generación y la corrupción a la alteración de un substrato o estofa originarios (=Urstoff) El agenetismo, en cambio, postula la existencia de factores ónticos fundamentales, mutuamente irreductibles. En conformidad con lo anterior, la generación y la corrupción (o bien las metamorfosis), tanto como la alteración, se explican mediante la concurrencia o disgregación de los componentes.

El agenetismo recluye al cambio en el dominio de lo complejo; en el de lo simple, nada varía en sí. Así, pues, la única variación auténtica es locativa. Las aparentes transformaciones o alteraciones son solamente fenoménicas (o fantasmáticas). Aun cuando los **Corpora simplicissima** (cf. **EOGD, II, Lemma VII, Sch.**) no experimenten variación alguna, no han de cualificarse, sin embargo, como factores ónticos básicos, ya que carecen de la permanencia que cumple -en principio- a estos.

Con arreglo al spinozismo, la estructura de lo complejo (constelación de **Corpora simplicissima**) se identifica con una forma de la individualidad, principio inmanente de individuación, forma indiscernible de una relación característica de movimiento y de reposo.

Proprium es la impenetrabilidad (cf. H. More: I^a epíst. a Descartes, AT V [11 de dic 1648], pp. 239, 240), carece de cabida en el marco conceptual spinoziano⁵.

Isaac Newton, en efecto, concebía espacio y tiempo como efectos emanativos de Dios. Dios es la causa emanativa o presentante de espacio y tiempo. De acuerdo con un texto prematuro del eminente filósofo natural, intitulado **De Gravitatione et Aequipondio Fluidorum**, el espacio y el tiempo son efectos emanativos de la deidad, de su existencia (cf. **De Gravitatione et Aequipondio Fluidorum** [Newton, 1962: p. 103]/Voltaire, 1992: pp. 205-207). La espacialidad es una afección *transcendental*, **scil.**: una afección del *ente en cuanto ente*. No existe ente, ni puede existir, que no se refiera de alguna manera al espacio:

Spatium est entis quatenus ens affectio. Nullum ens existit vel potest existere quod non aliquo modo ad spatium refertur. Deus est ubique, mentes creatae sunt alicubi, et corpus in spatio quod implet, et quicquid nec ubique nec ullibi est id non est (**De Gravitatione et Aequipondio Fluidorum** [Newton, 1962: p. 103]).

En este pasaje, Newton acusó palmariamente el influjo de su mentor Henry More. En efecto, Newton impugnó el *nulibismo* (expresión acuñada por More [cf. **Enchiridium metaphysicum** [More, 1966, II.1: p. 307]) de los cartesianos, objetando que si un ente no existe por doquier, a saber: no posee el atributo de la ubicuidad, y no existe en ninguna parte (en lugar alguno), entonces no existe. De lo anteriormente estatuido, síguese que el espacio es un efecto emanativo del ente primario, o sea de Dios. Puesto cualquier ente, en efecto, síguese la existencia del espacio. La existencia de cualquier cosa es condición suficiente de la del espacio (cf. Newton, 1962: p. 103), el cual preexiste a cuanto se objetiva en él.

Respecto de la duración cabría declarar algo semejante: la duración es una afección (en sentido ontológico) o atributo del ente, así como un efecto emanativo del ente primario. El espacio es la cantidad de la existencia (**Quantitas Existentiae**) de cualquier individuo, en relación con la amplitud de su presencia; el tiempo, la cantidad de la existencia de cualquier individuo, en relación con la amplitud de su perseverancia en el ser (cf. Newton, 1962: p. 103):

Sic quantitas existentiae Dei secundum durationem aeterna fuit, et secundum spatium cui adest, infinita; et quantitas existentiae rei creatae secundum durationem tanta fuit quanta duratio ab inita existentia, et secundum amplitudinem praesentiae tanta ac spatium cui adest (**De Gravitatione et Aequipondio Fluidorum** [Newton, 1962: p. 103]).

⁵ Contra More, Descartes objetó que la impenetrabilidad es solamente un **Proprium ex quarto Modo sumptum**, no el atributo (principal) de la **Res extensa** (cf. Descartes: <i>Correspondencia con H. More, AT V [5 de feb 1649], p. 269). La impenetrabilidad es solo un **Proprium ex quarto Modo sumptum**, no una auténtica diferencia especificante de los entes cualificables como tales. La misma consideración es aplicable a la tangibilidad:

Sed rursus ista tangibilitas et impenetrabilitas in corpore, est tantum vt in homine risibilitas, proprium quarto modo, iuxta vulgares logicae leges, non vera et essentialis differentia, quam in extensione consistere contendo; (...) (Correspondencia con H. More, AT V [5 de feb 1649], p. 269).

El enfoque cartesiano de la **Res extensa**, concebida como esencialmente indiscernible de la tridimensionalidad (cf. *Regulae ad Directionem Ingenii*, XIV, AT XI, 441-442)⁶, como formal e inherentemente constituida por el atributo de la extensión; distinto, por ello, de la concepción aristotélica de la materia, coprincipio metafísico desprovisto de inteligibilidad intrínseca (y factor fundante de la individuación inmanente del ente hilemórfico, del **SUNOLON**), condujo al Sefardí a reconocer la preexistencia, en Dios, de la **Extensio**, a la admisión de que la **Extensio** preexiste por modo eminente en Dios. La **Extensio** preexiste de manera tal en la causa primera, que puede hacer las veces de la que formalmente dáse en los cuerpos **qua** tridimensionalidad⁷:

Quamvis concedendum sit, Deus esse incorporeum, ut Propositione 16 demonstratur, hoc tamen non ita accipiendum, ac si omnes Extensionis perfectiones ab eo removendae sint; sed tantummodo quatenus Extensionis natura, & proprietates imperfectionem aliquam involvunt. Quod idem etiam de Dei intellectione dicendum est, (...) (RDPP, I, IX, Sch.).

La escuela tomista no experimentaba la necesidad de suponer la preexistencia eminente de la extensión en lo Divino, a fuer de que en perspectiva *aristotélico-tomista*, la extensión es solamente una determinación intrínseca de lo material en el objeto físico de constitución hilemórfica; una determinación intrínseca de la substancia somática, en cuanto parcialmente constituida por un coprincipio metafísico de potencia pasiva (y basa de la singularidad).

Desde la perspectiva de los peripatéticos tomistas, la materia es el coprincipio de la potencialidad pasiva en los sínolos, el sujeto (en estos) último de coordinación metafísica. En los sínolos, la materia opaca e inescrutable es el principio inmanente de individuación de la substancia o, por mejor decir, de su acto formal substancial, el cual cobra singularidad en cuanto recepto en una materia **signata Quantitate**. Al atribuir inteligibilidad a la cosa extensa en cuanto tal, el filósofo y matemático de Touraine se comprometía con la afirmación, en Dios, de una preexistencia eminente de aquello que, en la substancia somática, expresa perfección. A esta conclusión conducía, a Descartes, el axioma *epistemontológico* –excusada sea la haplología– según el cual la perfección del efecto preexiste formal o eminentemente en la de su causa (cf. Descartes: **Responsiones, II, Rationes, Definitiones, IV**), y eminentemente en la de la divina entidad (cf. **Responsiones, II, Rationes, Axiomata, IV**). En la medida en que

⁶ En el acápite XIV^o de las *Regulae*, el filósofo y matemático de Touraine define la cosa extensa en los siguientes términos:

Per extensio intelligimus, illud omne quod habet longitudinem, latitudinem, & profunditas, non inquirentes, sive sit verum corpus, sive spatium tantum; (...) (Regulae ad Directionem Ingenii, XIV, 441-442).

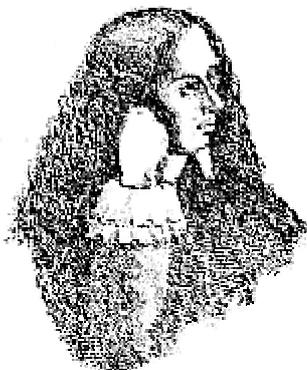
En acuerdo con Descartes, el análisis filosófico revela la identidad real de la extensión y el cuerpo, y la impropiedad de introducir –en este respecto– una distinción real entre el sujeto de predicación y el atributo:

Jam pergamus ad haec verba: *Corpus habet extensionem, ubi extensionem aliud quidem significare intelligimus quam corpus; non tamen duas distinctas ideas in phantasia nostra formamus, vnam corporis, alia extensionis, sed vnicam tantum corporis extensi; nec aliud est, a parte rei, quam si dicerem Corpus est extensio, vel potius: <i>Extensio est extensio</i>, quod peculiare est istis entibus quae in alio tantum sunt, nec vnquam sine subjecto concipi possunt; (...) (Regulae ad Directionem Ingenii, XIV, 443-444).*

De acuerdo con la fina interpretación de Desmond Clarke, la equipolencia de la extensión y la espacialidad no se traduce, en modo alguno, en una ecuación de sus esencias (o de su constitución formal intrínseca). La extensión espacial es una condición necesaria y suficiente de la materialidad. Antes que de equivalencia entre estas nociones o propiedades, cabe hablar del recíproco condicionamiento de ambas (cf. Clarke, 1982: pp. 95, 96). Lo anterior vendría a reducirse a un análisis de orden conceptual, diverso de un auténtico intento de edificar una adecuada teoría física (cf. Clarke, 1982: p. 95).

⁷ Cf., en *Disputationes metaphysicae*, XXX, I, 10), la aproximación suareziana al tópico de la *eminencia*.

la extensión corpórea involucra pasividad –y la correlativa imperfección aneja a ésta-, preexiste eminentemente –no por modo formal- en Dios, la causa primera y transcendente.



Spinoza extremó la tesis cartesiana y, con base en sus presupuestos ontológicos univocistas (cf. Deleuze, 1968: p. 149), confirió a Dios el atributo mismo de la **Extensio** (cf. **EOGD, II, II**). Dios dicese *extenso* en el mismo sentido en que dicese “*extensa*” una modalidad cualquiera de la **Res extensa**. A esta conclusión compelen **EOGD, I, III** y **EOGD, II, VI**.

Descartes no habría admitido la licitud o la legitimidad de la inferencia y del desarrollo teórico spinozianos. Con arreglo al pensador de Touraine, Dios no es un ente imaginable. Por ello, Dios es **stricto Sensu** inextenso. La divisibilidad supone, en efecto, la imaginabilidad (cf. Descartes: *AT V* [5 de feb de 1649], p. 270)⁸.

Ahora bien, a fuer de que la **Creatio ex Nihilo** es –en conformidad con el Sefardí- imposible, Dios no crea la **Extensio**, la cual es uno de sus atributos. Lo pleno preexiste formal y eternamente en la substancia única, y su pluralización modal es la consecuencia del principio de plenitud (cf. **EOGD, I, XVI/EOGD, I, App./EOGD, III, II, Sch./Lovejoy**, 1983: pp. 65, 66).

La infinitud de la materia es genérica (cf. **Epistolae, IV, p. 13/17-22**)⁹. Esta infinitud le corresponde según su ser (cf. **Epistolae, XI, p. 53/11-14**), no según una causa

⁸ Contra la atribución de **Extensio** a Dios, el nulibista Descartes hizo observar que la extensión entraña imaginabilidad y la consecuente divisibilidad de lo imaginable, imperfección inconsistente con el ser formal (o actual) divino:

Quippe per ens extensum communiter omnes intelligunt aliquid imaginabile (siue sit ens rationis, siue reale, [...]), atque in hoc ente varias partes determinatae magnitudinis & figurae, quarum vna nullo modo alia sit, possunt imaginatione distinguere, vnasque in locum aliarum possunt etiam imaginatione transferre, sed non duas simul in vno & eodem loco imaginari. Atqui de Deo ac etiam de mente nostra nihil tale dicere licet; neque enim est imaginabilis, sed intelligibilis duntaxat, nec etiam in partes distinguibilis, (...) (*Correspondencia con H. More, AT V* [5 de feb 1649], p. 270)

En el espacio, aun cuando se asuma como imaginario y vacío, imaginanse con facilidad figuras múltiples, las cuales pueden intercambiar lugares o regiones, sin por ello atentar al principio de no contradicción, el cual sería solamente transgredido como dos espacios se interpenetrasen (cf. *Correspondencia con H. More, AT V* [5 de feb 1649], p. 271). De ahí la inadmisibilidad de lo vacío coacervado (e incorporal) de los atomistas, en el cual recibense los cuerpos (o extensiones somáticas). Henos en presencia de una cimentación lógica de la antitipia, también sustentada por N. Malebranche. Leibniz, por su parte, desarrollaría (en su **Specimen dynamicum** [Leibniz, 1971, VI: pp. 236, 237]) una fundamentación metafísica de la antitipia sobre la base del concepto (y correlativo principio ontológico) de potencia pasiva primigenia.

⁹ A continuación, transcribese el texto correspondiente:

Sed nota, amabo, si quis dicta Extensionem non Extensione terminari, sed Cogitatione, annon idem dicet, Extensionem non esse absolute infinitam, sed tantum quoad Extensionem? Hoc est, non absolute mihi concedit Extensionem, sed quoad Extensionem, id est, in suo genere esse infinita? (*Epistolae, IV, p. 13/17-22*).

extrínseca, dado que su causa es inmanente. Su infinitud es la que cumple a toda substancia (cf. *Epistolae*, XII, p. 56), o a cada atributo de una substancia única. La infinitud que conviene a esta materia, intelectualmente concebida, es la afirmación incondicionada bajo la especie de un atributo, no la afirmación absoluta (cf. **EOGD**, I, VIII, Sch. I). En un marco spinoziano de referencia, aquello que corresponde a la extensión imaginable es la indefinición (cf. Descartes: *Principia Philosophiae*, II, XXI), a saber: el que no quepa concebir claramente, y mucho menos de manera distinta, la posibilidad de un límite.

La finitud es incompatible con lo pleno tridimensional (en cuanto adecuadamente concebido), por cuanto aquélla implica una relación, y la suposición de un vacuo coacervado entrañaría el compromiso tético con la realidad fáctica de una limitación (**qua** ejercicio de la limitación) impuesta por un no ente, por un **Ens imaginarium**. Empero, ya que tal limitación no sería nexa positivo alguno, no sería delimitación alguna, por lo cual no cabe. Idéntico argumento es el esgrimido por Immanuel Kant en su demostración apagógica de la segunda parte de la primera antinomia de la razón pura teórica: en efecto, si el cosmos se supone finito, entonces es limitado por lo vacuo (coacervado, por aquello que los medioevales solían denominar *espacios imaginarios*). No obstante, lo vacuo no es un ente dotado de positividad, sino un **Ens imaginarium**. Por consecuencia, la relación referida (de límite o de deslindamiento) no goza de positividad, por lo cual no existe. Así, pues, el universo no es finito, sino infinito (cf. *Crítica de la Razón pura*, B 456)¹⁰.

* * *

Spinoza, por su parte, no profesó el materialismo, por cuanto la Naturaleza spinoziana, como se confiesa explícitamente en una nota del capítulo VI^o del *Tractatus theologico-politicus*, involucra muchas perfecciones más que las entrañadas por la materia y sus afecciones (cf. **Ttp**, VI, p. 83/NB). En la epístola IV^a, dirigida a su corresponsal Heinrich Oldenburg, residente en Londres, el Sefardí estatuyó que la admisión de la sola limitación de la **Extensio** por aquello que no es **Extensio** (atributos distintos de ésta), es condición suficiente del reconocimiento de que la **Res extensa** es solo infinita **in suo Genere** (cf. *Epistolae*, IV, p. 13/17-22). Empero, en cuanto se asevera tal cosa, se sostiene implícitamente la negación de que la materia goce de infinitud o de perfección absolutas (cf., en conexión con el discernimiento de la perfección genérica respecto de la absoluta, **EOGD**, I, Df. VI, *Explicatio*).

* * *

Ahora bien, el plenismo de la **Res extensa** se traduce en una física de vórtices (de la **ANTIPERISTASIS** [cf. el sentido del término en Duhem, 1956: p. 374]), explicativa de los movimientos orbitales —entre otros movimientos o translaciones— sobre la base de torbellinos (cf. **RDPP**, II, VII y VIII). En conformidad con el teorema octavo de la segunda parte de los *Renati Descartes Principiorum Philosophiae, Pars I & II*, el Amstelodamense, fiel a Descartes, estatuye lo siguiente:

¹⁰ En favor de la infinitud espacial del cosmos, Kant raciocina en términos apagógicos: si el universo es finito, y el espacio es distinto de la materia en él recibida, el cosmos existe en el marco de un espacio vacío, cuya oquedad se extiende infinitamente allende los linderos del universo. Así, pues, los objetos materiales entablan dos especies de relaciones: las relaciones recíprocas (maridaje extrínseco), y las conexiones con el espacio. Puesto que el espacio no es un objeto, y no existen objetos al margen del mundo, el cual equivale a la totalidad absoluta (omniamplectante) de los objetos materiales, el universo no se relaciona, **ad extra**, con objeto alguno. Si existe un espacio infinito allende el cosmos, éste se relaciona, hacia fuera, con un objeto que no es tal. Si el universo es finito, su finitud estriba en una relación con un objeto que, en realidad, no goza de existencia: el espacio vacuo (cf. *Crítica de la Razón pura*, B 456). De ahí que deba inferirse, necesariamente, la infinitud de aquél.

Cum corpus aliquod locum alterius ingreditur, eodem temporis momento locus ab eo derelictus ab alio corpore occupatur, quod ipsum immediate tangit.

De semejante exigencia impuesta por el plenismo, inconsistente con rupturas de la continuidad de la **Res extensa**, dérivase el siguiente corolario:

In omni motu integer Circulus corporum simul movetur (RDPP, II, VIII, Cor.).

El plenismo impone (como corolario), asimismo, la exigencia de la indefinida división de los modos corpóreos en partículas menores e indefinidas (cf. **RDPP, II, XI**):

In materia, quae per canalem ABC fluit, datur divisio in particulas indefinitas.

Es obvio que de semejante aserto, formulado en los **Renati Descartes Principiorum Philosophiae, Pars I & II**, reconstrucción axiomática de las partes primera y segunda de los **Principia Philosophiae** cartesianos, no se desprende una contradicción con la tesis raigalmente continuista del extenso escolio de la proposición XVª de **De Deo** (concretamente, una oposición a lo estatuido en **EOGD, I, XV, Sch., p. 60/3-5**).

* * *

En conformidad con el Amstelodamense, partidario de la afirmación de la existencia de un infinito categoremático e hipercategoremático, los argumentos aducidos por los finitistas en favor de la finitud de la **Res extensa** no son apodícticos, dado que estriban en una presuposición inadmisibile y justamente recusable: la de la divisibilidad de lo infinito, la cual entraña un absurdo (cf. **EOGD, I, XV, Sch., p. 58/16-20**):

Haec sunt, quae apud scriptores invenio argumenta, quibus ostendere conantur, substantiam corpoream divina natura indignam esse, nec ad eandem posse pretiñere. Verumenimvero, si quis recte attendat, me ad haec jam respondisse comperiet; quandoquidem haec argumenta in eo tantum fundantur, quod substantiam corpoream ex partibus componi supponunt, quod jam (Prop. 12 cum Coroll. Prop. 13) absurdum esse ostendi (**EOGD, I, XV, Sch., p. 58/16-20**).

Todo lo más, los inmaterialistas demuestran que una magnitud infinita es inmensurable -lo cual es un truísmo-, y que no consta de partes (cf. *Epistolae*, XII, pp. 55/16-56/1). En la epístola XIIª, Spinoza se permitió utilizar un mordaz lenguaje censorio, el cual escandalizó al More de *Demonstrationis duarum Propositionum Confutatio* [en *Opera*, II.1. G. Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim/New York, 1966, pp. 616, 617]). En conformidad con el Sefardí, desvarían quienes componen –o por mejor decir: intentan componer- la substancia corpórea a partir de partes (cf. *Epistolae*, XII, p. 55/11-13).

A propósito de la extensión o de la magnitud tridimensiva, el Sefardí hizo observar lo absurdo de la suposición discontinuista: componer lo continuo de la extensión substancial (o de la materia) a partir de volúmenes discontinuos, es tan absurdo como recomponer lo continuo volumétrico a partir de superficies (variedad bidimensional de lo extenso); como recomponer lo continuo superficial a partir de segmentos de recta; como recomponer lo continuo unidimensional a partir de puntos, **i. e.**, de la negación de la extensión (cf. **Epistolae, XII, pp. 55/11-56/4**).

Las reflexiones del Sefardí a propósito de lo infinito se condensan en la admirada epístola XIIª. En este opúsculo (conocido como **De Infinito**), Spinoza admite la posibilidad (**sine ulla Implicantia**, valga el pleonasma) de relaciones de desigualdad entre infinitos. En efecto, nada impide el que haya infinitos mayores que otros. De

acuerdo con la cartografía spinoziana de lo infinito, éste puede cualificarse de cuatro maneras diversas (en acuerdo con dos dicotomías): o bien **qua** infinito esencial, **i. e.**, infinito **sua Natura**, o bien infinito **Vi suae Causae**; o bien **qua** ilimitación, o bien **qua** innumerabilidad. Lo ilimitado, lícita sea la batología, es lo desprovisto de términos; lo innúmero o innumerable es aquello que, aun cuando involucre acotaciones, no admite correlación biunívoca con número alguno, **Modus Imaginandi** (cf. *Epistolae*, XII, p. 53/1-8). En cuanto modos del imaginar (cf. *Epistolae*, XII, p. 57/6-8), número, mensura y tiempo son inconsistentes con la infinitud.

Como instancia concreta de la innumerabilidad, cabría citar la descripción de la multitud (innúmera) de las desigualdades espaciales comprendidas entre dos círculos no homocéntricos, uno de los cuales se halla inscripto en el otro. Las rectas (o segmentos de recta) comprendidas entre los círculos son infinitas; cada una de ellas difiere de todas las restantes. Las desigualdades en cuestión son infinitas, aun cuando la superficie comprendida entre el círculo menor y el mayor sea finita en extensión (bidimensional), y aunque haya acotaciones: una superior, el segmento **AB**, y una inferior, el segmento **CD** (cf. *Epistolae*, XII, P. 59/10-21). Lo mismo cabría aseverar respecto de la pluralidad, innúmera, de los movimientos experimentados por la materia móvil (materia fluida) comprendida entre las circunferencias descritas. La finitud, de acuerdo con esto, no se traduce necesariamente en numerabilidad.

Ahora bien, los finitistas, incapaces de operar distinciones como las previamente pormenorizadas, han discurrido con base en la confusión nocional de los **Entia realia** y los **Entia Rationis**. Por ello, se atrevieron –por nesciencia- a negar la facticidad de lo infinito categoremático, **h. e.**, lo multitudinariamente infinito **in Actu**, y no admitieron más que su existencia **in Potentia**, a saber: la infinitud *sincategoremática* (cf. *Epistolae*, XII, p. 59) de lo que puede medrar indefinidamente, o de lo que puede ser objeto de escisión ilimitada:

Hinc clare videre est, cur multi, qui haec tria cum rebus ipsis confundabant, propterea quod veram rerum naturam ignorabant, Infinitum actu negarunt (*Epistolae*, XII, p. 59/1-4).

Lo entitativamente primario e incondicionada y necesariamente presupuesto por el discurso filosófico natural, no es sino lo pleno (lo continuo tridimensional), desprovisto cabalmente de discreciones. Bajo la especie de lo extenso, solamente lo pleno (la materia plena) satisface las condiciones de la elegibilidad ontológica (enumeradas en *Epistolae*, XII, p. 56/12-15, y en *EOGD*, I, XV, Sch., p. 59/20-30); y, en esta medida, solamente ella es cosiforme; **sub specie Extensionis**, solamente la extensión substancial es rigurosamente entitativa. Sus sedicentes y aparentes “*partes*” son solamente determinaciones, delimitaciones o limitaciones suyas (introducidas en la representación correspondiente por la subjetividad). La figura, en cuanto determinación de la **Extensio**, entraña una negación (cf. *Epistolae*, L, p. 240/13-15). En este marco de referencia, lo infinito precede a lo finito, negación parcial (cf. *EOGD*, I, VIII, Sch. I); lo indeterminado a lo determinado (o definido). No caben *partes* de lo infinito, sino *partes* en lo infinito, **i. e.**, determinaciones de lo que no admite soluciones de continuidad (cf. Bruno: *De l'Infinito, Universo e Mondi*, I [Bruno, 1958: p. 382]).

* * *

Con el propósito de concluir, advirtamos que la extensión cartesiana, desde la perspectiva crítica del Amstelodamense, es inadecuada. Como la *materia=extensión* sea concebida, exclusivamente, como una mole quiescente, la filosofía de la Naturaleza no sabría rendir cuenta deductiva de la pluralidad de los existentes

singulares, **i. e.**, los entes finitos y limitadamente duraderos (cf. **EOGD, I, Df. VII**). De ahí que los principios físicos cartesianos sean, desde un punto spinoziano de vista, inoperantes (cf. **Epistolae, LXXXI, p. 332/18-21**). La materia ha de ser reconceptuada, puesto que la definición cartesiana de la substancia material es obviamente inadecuada.

Ahora bien, si *el movimiento y el reposo* constituyen el modo inmediato de la **Extensio** (cf. **Epistolae, LXIV, p. 278/24-28**), entonces su causa es inmanente, no trascendente; **i. e.**, *el movimiento y el reposo* debe considerarse una consecuencia inmediata de la substancia única **sub Specie Extensionis**, un rasgo universal de la misma. *El movimiento y el reposo*, entidad compleja, ha de poder explicarse, tanto como la substancia corpórea, la cual es sempiternamente móvil y quiescente, por un atributo expresivo de una esencia eterna e infinita (cf. **Epistolae, LXXXIII, p. 334**). De ahí que la objeción enarbolada por John Toland, en la cuarta de sus epístolas a Serena (cf. *Letters to Serena*, 1704), contra la percepción spinoziana del movimiento, no sea cabalmente pertinente¹¹.

Bibliografía

BRUNO, Giordano. *Dialogui italiani. Nuovamente ristampati con note da Giovanni Gentile. Terza edizione a cura di Giovanni Aquilecchia*. Sansoni. *Classici della Filosofia*. Firenze, 1958.

Obra citada:

De l'Infinito, Universo e Mondi.

CLARKE, Desmond. *Descartes' Philosophy of Science*. Manchester University Press. Manchester, 1982.

DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Les Editions de Minuit. Paris, 1968.

DESCARTES, René. *Correspondance avec Arnauld et Morus*. Texte latin et traduction par Geneviève Rodis-Lewis. Librairie philosophique Joseph Vrin. *Bibliothèque des Textes philosophiques*. Paris, 1953.

Oeuvres philosophiques. Tome II. Textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié. Éditions Garnier Frères. *Les Classiques Garnier*. Paris, 1967.

Oeuvres philosophiques. Tome III. Textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié. Éditions Garnier Frères. *Les Classiques Garnier*. Paris, 1973.

¹¹ De acuerdo con el filósofo irlandés, la doctrina filosófico natural del Sefardí conduce a una aporía, cuyo efecto no es otro que el no explicar la génesis –como la hubiere– del movimiento. El abordaje spinoziano de estos tópicos condena a la filosofía de la Naturaleza a un sinsentido que el mítico teísmo cartesiano tenía el mérito de no entrañar, puesto que admitía la existencia de un factor espiritual moviente, inductor **ab extrínseco** del modo **Motus** en la substancia material (cf. Toland: *Letter IV*>, pp. 152 [En: *Letters to Serena*. Facsimile-Neudruck der Ausgabe London 1704. F. Frommann Verlag. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964).

DUHEM, Pierre. *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. I. Éditions Hermann. Paris, 1956.

GRANT, Edward. *Much Ado about Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*. Cambridge University Press. Cambridge/London/New York, 1981.

HEIMSOETH, Heinz. *Metafísica moderna*. 3ª Edición. Revista de Occidente. *Selecta*. Madrid, 1966. Traducción de José Gaos.

KOYRÉ, Alexandre. *Études galiléennes*. Éditions Hermann/École Pratique des Hautes Études. *Histoire de la Pensée*. Paris, 1966.

From the Closed World to the Infinite Universe. The John Hopkins Press. Baltimore, 1968 (First Published 1957).

LAUERMANN, Manfred. "Spinoza-ein verborgenes Paradigma für Edgar Zilsel". En: *Topos. Internationale Beiträge zur dialektischen Theorie*. Herausgegeben von Hans Heinz Holz und Domenico Losurdo. 1995, pp. 53-71.

LEIBNIZ, Gottfried W. *Correspondence Leibniz/Clarke*. Présentée d'après les manuscrits originaux des Bibliothèques de Hanovre et de Londres. Édition établie par André Robinet. PUF. *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*. Paris, 1957.

Mathematische Schriften. VI. Herausgegeben von Carl I. Gerhardt. *Zweiter reprografischer Nachdruck der Ausgabe Berlin, 1849*. Georg Olms Verlagsbuchhandlung. Hildesheim/New York, 1971.

LOVEJOY, Arthur. *La gran cadena del ser. Historia de una idea*. Icaria. *Antrazyt*. Barcelona, 1983. Traducción de Antonio Desmots.

MORE, Henry. ***Opera. II.1***. Georg Olms Verlagsbuchhandlung. Hildesheim/New York, 1966.

Obra citada:

Enchiridium metaphysicum.

NEWTON, Isaac. *Opticks: or, a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light*. With a Preface by I. Bernard Cohen. Based on the Fourth Edition (London, 1730). Dover Publications, Inc. New York, 1952.

Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton. A Selection from the Portsmouth Collection in the University Library Cambridge. Chosen, Edited and Translated by A. R. Hall and Marie Boas Hall. Cambridge at the University Press, 1962.

Obra citada:

De Gravitatione et Aequipondio Fluidorum, pp. 90-121.

SHAPIN, Steven and Simon SCHAFFER. *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton University Press. New Jersey, 1985.

SPINOZA, Benedictus de. *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelvs Welstand/Breve Trattato su Dio, l'uomo e il suo bene. Introduzione, edizione, traduzione e commento di Filippo Mignini.* L. U. Japadre Editore. Methodos. L'Aquila, 1986.

Opera. *Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Herausgegeben von Carl Gebhardt.* Carl Winters Universitäts-buchhandlung. Heidelberg, 1972 (Zweite Auflage).

Obras citadas:

Epistolae. En: Tomo IV°.

Ethica Ordine geometrico demonstrata. En: Tomo II°.

Renati Descartes Principiorum Philosophiae, Pars I & II. En: Tomo I°.

Tractatus theologico-politicus. En: Tomo III°.

TOLAND, John. *Letters to Serena. Facsimile-Neudruck der Ausgabe London 1704.* F. Frommann Verlag. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964.

VOLTAIRE. *Eléments de la philosophie de Newton.* En: *Les oeuvres complètes de Voltaire.* XV. *Critical Edition by Robert L. Walters and W. H. Barber.* The Voltaire Foundation. Taylor Institution. Oxford, 1992.