

## INTERPRETACIÓN DE LA DOCTRINA DEL PARALELISMO DE SPINOZA

**Resumen:** Este artículo intenta desarrollar una interpretación de la tesis de Spinoza conocida como *Doctrina del paralelismo*, expuesta en la proposición 7 del segundo libro de la *Ética*. Según esta interpretación Spinoza funda dicha tesis en la distinción, de origen cartesiano, entre esencias formales y esencias objetivas, si bien se sirve de ella en una forma fundamentalmente nueva. Para mostrar esto es necesario examinar la forma en que Spinoza, a lo largo de las primeras siete proposiciones del libro segundo, construye paso a paso la doctrina. Este examen servirá además para explicar la naturaleza de las ideas adecuadas e inadecuadas.

**Abstract:** This article attempts to develop an interpretation of Spinoza's *Doctrine of Parallelism*, exposed in the seventh proposition of the second book of his *Ethis*. In accordance with this interpretation Spinoza grounds this thesis on the distinction, originally Cartesian, between formal and objective essences, although he uses it in a totally new way. In order to show this, it is necessary to examine the way in which Spinoza, through the first seven propositions of the second book, builds step by step his doctrine. This examination will serve to explain the nature of inadequate and adequate ideas.

Una de las tesis que hacen al pensamiento de Spinoza tan distintivo y peculiar es la conocida como *doctrina del paralelismo*. Su enunciado, expresado en la proposición 7 del segundo libro de la *Ética*, es el siguiente: «el orden y conexión de las cosas es el mismo que el orden y conexión de las ideas». No hay que decir todo lo que una tesis así implica en favor del monismo radical que Spinoza postula: la idea de orden no sólo sugiere una identidad entre las sucesiones de ideas y cosas, sino que unifica el origen de la cosa, al igual que su fin, con el de su idea y viceversa; la idea de conexión, a su vez, identifica el principio de la explicatividad de las ideas (la necesidad con que se siguen unas de otras) con el de las cosas (la necesidad con que éstas se causan unas a otras). Así, el paralelismo surge naturalmente de la explicación monista que nos da Spinoza del mundo: si sólo hay una substancia, que se puede concebir a la vez como pensante y extensa, entonces hay que decir que lo que pasa en la substancia tiene que reflejarse de la misma forma en todos los aspectos bajo los cuales podemos concebirla. Pero además constituye una clara formulación de una tesis fundamental (o más bien, de un presupuesto) de todo racionalismo: la explicatividad. Por un lado asegura que la idea sí se refiere efectivamente a aquello de lo cual es idea —ontológicamente la idea y la cosa son lo mismo—, y por el otro confirma que la necesidad que se da en el plano de las ideas es la misma que se da en el plano de las cosas extensas.

Así, explicaré cómo de la doctrina del paralelismo no se sigue un dualismo de los atributos en la substancia, ni mucho menos un dualismo de los modos en el ámbito de las cosas singulares, pues el paralelismo no es entre las cosas y las ideas sin más, sino entre las cosas consideradas como esencias formales (es decir, desde el punto de



**CARLOS  
CORTISSOZ**  
Universidad  
Nacional



<sup>1</sup> Pues, en realidad, es lo mismo decir *el pensamiento es un atributo de Dios que Dios es una cosa pensante* (EIIP1).

<sup>2</sup> Spinoza, en la carta 9 a De Vries, dice: *por atributo entiendo lo mismo (que por substancia) excepto que se dice atributo respecto del entendimiento que atribuye a la substancia tal naturaleza determinada* (Ep. 9, pp. 46).

<sup>3</sup> Dado que realidad es lo mismo que perfección (EIIDef.6).

vista de su existencia) y las ideas consideradas como esencias objetivas (es decir, aquellas mismas cosas vistas ahora desde la perspectiva del conocimiento).

### 1. DEDUCCIÓN DE LA DOCTRINA DEL PARALELISMO (Ética, II, PROP. 1 A 7)

La génesis de esta doctrina se puede dividir, a su vez, en cuatro momentos: *primero*, deducción de los atributos de la substancia a partir de los modos particulares que los implican (*prop. 1 y 2*); *segundo*, deducción de la *idea de Dios* y de todo lo que se sigue necesariamente de ella (*prop. 3 y 4*); *tercero*, deducción de los atributos como causas del *ser formal* de sus modos correspondientes (*prop. 5 y 6*); y *cuarto*, deducción de la idea de Dios como causa del *ser objetivo* de las ideas de los modos singulares: enunciación de la doctrina (*prop. 7*).

En lo que respecta al *primer* momento podemos decir que Spinoza se propone fundamentalmente dos cosas. En primer lugar, mostrar que los atributos son *reales* en la substancia, es decir, que tanto el pensamiento como la extensión son propiedades intrínsecas a ella<sup>1</sup>. En efecto, son las cosas singulares, es decir, los modos, los que implican el concepto del atributo bajo el cual se los considera, ya que sólo pueden ser concebidos a través de él y a él le deben su existencia (EIIP1D). Esto quiere decir que no se puede concebir ninguna cosa singular si no es como algo extenso o pensable, es decir, como un modo finito. Si en efecto la concibo como tal es porque la considero bajo uno de estos dos aspectos (pensamiento y extensión) que son, por ende, atributos de Dios. De lo contrario podría concebir algo como extenso sin que existiera la propiedad de la extensión o como pensable sin que existiera la propiedad del pensamiento. Esta naturaleza modal podría quizá pensarse de la siguiente forma: así como un témpano de hielo es un parte congelada del mar, de tal manera que no se concibe el témpano sin el mar en el que flota, de la misma manera el modo es una parte del atributo que existe en su forma particular y propia, de tal *modo* que sólo puede concebirse a través de él y, al mismo tiempo, implica su existencia.

Por lo tanto, los atributos deben ser, en su género, *causa sui*, pues de lo contrario (*por EIAx.4*) su conocimiento implicaría el conocimiento de otra cosa y (*por EIAx.1*) serían en otra cosa y no en sí, como efectivamente se demuestra en EIP10. El pensamiento es entonces, como la extensión, tan *real* como la substancia misma, pues, a decir verdad, es idéntico a ella. Dicho en otras palabras, Dios, la substancia pensante y la substancia extensa son una y la misma cosa, sólo que se dice Dios en cuanto el entendimiento concibe en Él la naturaleza misma de la substancia, y substancia pensante o extensa en cuanto ese mismo entendimiento lo concibe como expresión de tal o cual naturaleza determinada<sup>2</sup>. Esto lo confirma, a su vez, la terminología empleada por Spinoza en el escolio de la proposición, pues —dice— concluimos en Dios el atributo del pensamiento en la medida en que podemos *concebir* un ser pensante infinito, que, entre más cosas pueda pensar (esto es, entre más perfecto lo concibamos) tanta más realidad contendrá<sup>3</sup>; así, Dios es una cosa pensante y extensa, esto es, el pensamiento y la extensión están realmente en Dios, en tanto que Él se manifiesta a nuestro entendimiento de dos maneras (y solamente de dos puesto que nuestro entendimiento es finito y no puede concebirlas todas), como el ser pensante

infinito y como el ser infinitamente extenso, pero, al fin de cuentas, como el mismo ser. Por esta razón no es posible sostener, como algunos pretenden, que la distinción de los atributos conforma una suerte de dualismo a la manera cartesiana, porque, en efecto, cada atributo no es él mismo una substancia, sino solamente una forma — entre infinitas — de manifestarse la substancia. Además, si pensamiento y extensión fueran dos substancias separadas, ello exigiría una causa extrínseca para la existencia de cada una de ellas (*por EIP8S2*) y, por ende, no serían substancias. Así pues, son una y la misma substancia sólo que concebida de dos maneras diferentes, esto es, en cuanto pensante y en cuanto extensa. De aquí se sigue, en segundo lugar, que la distinción entre los atributos y la substancia y, en particular, la distinción de los atributos entre sí (pues sobre esta distinción estará fundamentada la doctrina del paralelismo) no es una distinción ontológica aunque sí una distinción *real*, es decir, una distinción que se refiere no a dos realidades independientes una de otra sino a las infinitas formas en que una misma substancia se manifiesta al entendimiento infinito, o a las dos formas particulares (pensamiento y extensión) en que se manifiesta al entendimiento finito. El paralelismo no es, pues, la identidad de dos mundos distintos en cuanto a la generación y las conexiones entre sus modos, sino la identidad entre dos formas de concebir la misma cosa, es decir, la simple y necesaria identidad de la substancia consigo misma.

El *segundo* momento, esto es, la deducción de la idea de Dios a partir del sólo atributo del pensamiento, juega un doble papel en la formulación de la doctrina del paralelismo. Uno, demostrar que se da en Dios en cuanto ser pensante, es decir, en tanto que se concibe por el solo atributo del pensamiento (que es lo mismo por lo que vimos anteriormente), una idea de sí mismo y, por extensión, de todo lo que se sigue efectivamente de Él (*EIIP3*). Dios, por ende, tiene una idea de sí mismo en cuanto substancia, una idea de sí mismo en cuanto afectado por cada uno de sus infinitos atributos y, además, ideas de todos los modos finitos e infinitos de dichos atributos. Así, se dan en Dios ideas de los cuerpos (modos de la extensión), pero también *ideas de la ideas* (modos del pensamiento). Pero, estas ideas, sean de los modos de los atributos que sean, se explican por el solo atributo del pensamiento, pues su ser formal es efectivamente el ser ideas. Podríamos decir, quizá, que esta idea de Dios es el pensamiento de Dios, es decir, Dios conociéndose a sí mismo, ya que la idea de Dios y todo lo que ella implica constituye el ser objetivo de Dios y todo lo que se sigue de su esencia<sup>4</sup>. De aquí se sigue, dos, que Dios conoce todo lo que crea, y, más aún, que lo crea con la misma necesidad con que lo conoce (*EIIP3S*). En efecto, al mismo tiempo y con la misma necesidad con que lo creado, digamos, un cuerpo, es causado por otro cuerpo y así hasta el infinito, así también se da una idea de ese cuerpo que se sigue de la idea del cuerpo que es causa y así hasta el infinito<sup>5</sup>. Y de la misma manera en que este suceso implica a Dios mismo en cuanto cosa extensa, así también tales ideas implican la idea de Dios en cuanto cosa extensa, es decir, la idea de Dios en el atributo del pensamiento<sup>6</sup>.

El *tercer* momento se puede ver como una consecuencia necesaria del anterior, pues si se ha demostrado, en virtud del solo atributo del pensamiento, que en Dios se da una idea de sí mismo, es evidente que esa idea (que no por ser la idea de Dios es menos idea que las demás) sólo puede tener como causa a Dios en cuanto cosa



<sup>4</sup> La distinción entre ser formal y ser objetivo es heredada de Descartes pero Spinoza se sirve de ella de una manera muy particular aquí, la cual expondré más adelante; en el tercer y cuarto momentos veremos que estos serán precisamente los dos polos paralelos del paralelismo spinociano.

<sup>5</sup> Pues el conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y lo implica (*EIAx.4*).

<sup>6</sup> En efecto, si Dios y la cosa pensante o extensa son lo mismo (como vimos en el primer momento), la idea de Dios y la idea de Dios en cuanto cosa pensante o extensa son la misma idea.



<sup>7</sup> En cuanto a la opinión de Spinoza confrontar EIIP5D y EIIP7C.

<sup>8</sup> En TIE, dice Spinoza: «(...) la idea, en tanto *esencia formal*, puede ser el objeto de otra *esencia objetiva* y, a su vez, esta otra *esencia objetiva*, considerada en sí misma, será también algo real e inteligible y así indefinidamente.» Y más adelante: «(...) la verdadera idea de Pedro es la *esencia objetiva* de Pedro, algo real en sí y algo enteramente distinto de Pedro mismo. Al ser la idea de Pedro algo real, que tiene su *esencia peculiar*, será también algo inteligible, es decir, objeto de otra idea que tendrá, en sí, *objetivamente*, todo lo que la idea de Pedro tiene *formalmente* (...)» (TIE, §33 y 34; los énfasis son añadidos.)

pensante, pues no estamos considerando aquí la idea en virtud de su objeto sino en virtud de su ser idea (EIIP5D). Merece ser aclarado aquí, sin embargo, lo que Spinoza entiende por ser formal y ser objetivo, pues para él, a diferencia de Descartes, todas las cosas —y no sólo las ideas— parecen tener ambos aspectos. Para Descartes todas las cosas tienen una *esencia formal* (en los cuerpos la extensión, en las ideas el pensamiento) pero sólo las ideas tienen, además, *esencia objetiva*, pues además de ser pensamientos están referidas a ciertas cosas que son sus objetos<sup>7</sup>. En Spinoza el ser formal de las cosas singulares es —al igual que en Descartes— aquello que implica en ellas la existencia del atributo por medio del cual son entendidas; así, el ser formal de los cuerpos es el ser extensos y el ser formal de las ideas es el ser pensamientos. Pero tanto los cuerpos como las ideas —y en esto consiste la diferencia— tienen ser objetivo, es decir, existen ideas que se refieren a ellos como a sus objetos; por tal razón tenemos ideas de los cuerpos e ideas de las ideas. En este hecho radica, pues, el tratamiento particular que Spinoza hace de dicha distinción: para él, el ser objetivo de algo es su idea misma, la cual se forma a partir de la idea de Dios, como vimos al explicar el paralelo entre Dios y la idea de Dios (EIIP3, 4). Tenemos pues que el cuerpo se sigue formalmente del atributo de la extensión de la misma forma en que la idea de ese cuerpo, es decir, su ser objetivo, se sigue formalmente del atributo del pensamiento. Pero esta misma idea del cuerpo que se sigue formalmente del atributo del pensamiento, se sigue objetivamente de la idea de Dios, pues sólo desde este punto de vista se puede pensar como referida a un objeto y no en cuanto a su ser formal de idea. El ser objetivo de algo siempre es, por consiguiente, su idea, y, dado que Dios se forma ideas de todas las cosas (tanto de las existentes como de las no existentes —EIIP8, 9—), entonces todas las cosas, y no sólo las ideas, tienen ser objetivo<sup>8</sup>. De esto se sigue, además, que ser formal y ser objetivo (esto es, la cosa y su idea, o también, la idea y la idea de la idea) son, como la substancia y sus atributos, dos aspectos de los mismo, pues hablamos del ser formal de la cosa mientras la concebimos por medio de tal o cual atributo, pero hablamos del ser objetivo en tanto que la concebimos como una idea que se sigue, de la misma manera y con la misma necesidad, de la idea de Dios, puesto que Dios obra con la misma necesidad con que se conoce a sí mismo (EIIP3S).

Así pues, llegamos al *cuarto* momento, la formulación de la doctrina del paralelismo (EIIP7). El enunciado mismo de la proposición nos dice que el paralelismo se da entre las ideas y las cosas, o lo que es lo mismo, entre las *esencias formales* de las cosas y sus *esencias objetivas*, como dijimos anteriormente. Tenemos pues, por un lado, los modos que se siguen formalmente de sus atributos correspondientes y por otro, las ideas de esos modos que se siguen objetivamente de la idea de Dios, todo en el mismo orden y con la misma conexión. Así, un cuerpo se sigue formalmente del atributo de la extensión en el mismo orden y con la misma conexión con que su idea se sigue objetivamente de la idea de Dios. A su vez, esta idea que constituye el ser objetivo del cuerpo se sigue formalmente del atributo del pensamiento en el mismo orden y con la misma conexión con que la idea de la idea se sigue objetivamente de la idea de Dios. Pero esta idea de la idea, en tanto que idea, se sigue también, formalmente, del atributo del pensamiento, por lo cual es necesario que se dé en Dios una idea de la idea de la idea, que se sigue objetivamente de la idea de Dios en

el mismo orden y con la misma conexión. Y así *ad infinitum*. ¿Cómo se disuelve este *regressus*? En el escolio de la proposición 7 Spinoza nos recuerda que la distinción que se da entre la substancia y sus atributos si bien no es una distinción ontológica sí es una distinción *real*; así, la substancia pensante y la substancia extensa son la misma substancia, sólo que concebida desde diferentes atributos. Esta identidad, empero, se extiende también a los modos: así, un modo de la extensión y su idea son la misma cosa pero expresada de dos maneras distintas. Aquí Spinoza nos dice, a mi parecer, cuál es la razón fundamental del paralelismo, el cual sólo se puede entender como consecuencia del monismo más radical: todas las cosas tienen infinitas maneras de expresar su realidad, tantas cuantos atributos le competen a la substancia; sin embargo, este hecho no impide que la substancia siga siendo una sola, sólo que concebida de infinitas formas, si lo que la concibe es un entendimiento infinito, o de dos formas solamente, si lo que la concibe es el entendimiento humano<sup>9</sup>. Por lo tanto, el paralelismo no es más que la simple y necesaria identidad de la cosa consigo misma. Así, como el cuerpo y la idea del cuerpo son una sola y la misma cosa, entonces nada añade a la idea del cuerpo la idea de la idea del cuerpo, y nada añade a ésta la idea de la idea de la idea. Dicho de otra forma, si la idea del cuerpo es lo mismo que el cuerpo, entonces la idea de la idea es lo mismo que la idea del cuerpo, y así de lo demás; por consiguiente, todas las ideas de las ideas son reducibles, en últimas, a la idea del cuerpo<sup>10</sup>.

## 2. CONOCIMIENTO DE LOS MODOS NO EXISTENTES (ÉTICA, II, PROP. 8)

Una vez ha construido (a lo largo de las primeras siete proposiciones del libro segundo) la doctrina del paralelismo, Spinoza enuncia una proposición a primera vista desconcertante: *Las ideas de las cosas singulares —o sea, de los modos— no existentes deben estar comprendidas en la idea infinita de Dios, tal como las esencias formales de las cosas singulares, o sea, de los modos, están contenidas en los atributos de Dios*<sup>11</sup>. ¿Cómo es posible, dado el paralelismo entre esencias formales y objetivas, que la idea de una cosa no existente en acto esté comprendida objetivamente en la idea de Dios? En efecto, a pesar de que la cosa no se sigue formalmente de su atributo correspondiente —pues es *no existente*—, sin embargo su idea sí se sigue objetivamente de la idea de Dios.

La existencia de las cosas singulares, dice Spinoza en el corolario de la proposición, depende exclusivamente de que éstas se sigan formalmente de tal o cual atributo, pero la existencia de las ideas, es decir, de los seres objetivos de las cosas, sólo depende de que se sigan objetivamente de la idea de Dios, no de que se sigan formalmente del atributo del pensamiento. Así, de las cosas que no se siguen formalmente del atributo de la extensión puede haber ideas que se sigan objetivamente de la idea de Dios, aunque no por ello estas mismas ideas se sigan formalmente del atributo del pensamiento. De la misma forma, estas ideas que se siguen objetivamente de la idea de Dios, pero que no se siguen formalmente del atributo del pensamiento, pueden tener otras ideas que se refieran a ellas como a sus objetos (de hecho, ellas son también modos del pensamiento no existentes en acto, y, por lo tanto, existen ideas de ellas en Dios —esto en virtud de la misma proposición—); estas ideas de las



<sup>9</sup> Esto no implica, claro está, que los modos del pensamiento y de la extensión no se den realmente en la cosa, por el contrario, si el entendimiento concibe la cosa de dos maneras es porque se forma una idea de la cosa en tanto extensa y una idea de la cosa en tanto pensamiento, es decir, una idea del cuerpo y una idea de la idea; y si esto es así (*por EIIIP7S*), es porque la *misma* cosa se sigue formalmente de la extensión en tanto que es cuerpo y también se sigue formalmente del pensamiento en tanto es idea del cuerpo (que, por supuesto, se sigue objetivamente de la idea de Dios, al igual que la idea de la idea). Pero como la substancia pensante y la substancia extensa son idénticas a Dios, así también el cuerpo y la idea del cuerpo son idénticos a la cosa.

<sup>10</sup> Cf. *TIE*, §33 a 38, donde Spinoza expone claramente el *regressus* al definir el *método* (el saber del saber) como la idea de la idea, la cual no se da sin que se haya dado antes la idea, o, lo que es lo mismo, la esencia objetiva y la certeza absoluta.

<sup>11</sup> *EIIIP8*; el énfasis es añadido.



<sup>12</sup> De la misma manera en que se sigue, objetivamente, todo lo que se deduce *necesariamente* de la idea del cuarto pintado de rojo.

ideas de las cosas no existentes se seguirán, por tanto, objetivamente de la idea de Dios, aunque tampoco ellas se sigan formalmente del atributo del pensamiento y, por tanto, sean a su vez modos del pensamiento no existentes en acto. Así *ad infinitum*. Esto no contradice en modo alguno la doctrina del paralelismo, pues lo que ésta nos dice es que lo que se sigue formalmente se sigue objetivamente, pero no al revés; si así fuese, resultaría que la idea de una cosa singular implicaría la existencia de aquello de lo cual es idea, lo cual es imposible —en efecto, la única idea que implica la existencia necesaria es la idea de la substancia (*por EIP7*). Por lo tanto, una idea puede seguirse objetivamente de la idea de Dios sin que aquello de lo cual es idea tenga que seguirse formalmente de su atributo correspondiente (en este sentido se dice de la cosa que es un modo de la extensión no existente en acto). Por esta razón, dicha idea tampoco ha de seguirse formalmente del atributo del pensamiento, siendo, a su vez, modo del pensamiento no existente en acto.

Supongamos, para ilustrar lo que Spinoza quiere explicar, que concibo el cuarto en el que estoy como si estuviese pintado de verde o de rojo, siendo que en realidad está pintado de blanco. El entendimiento puede perfectamente concebir tales cosas porque las ideas del cuarto como pintado de verde y como pintado de rojo se siguen objetivamente de la idea del cuarto, que se sigue a su vez de las ideas de las cosas que lo causaron y así, infinitamente, hasta la idea de Dios. Este *orden de ideas*, por lo dicho anteriormente, no se sigue formalmente del atributo del pensamiento, de la misma forma en que sus objetos no se siguen formalmente del atributo de la extensión. De esta forma, la idea del cuarto como pintado de rojo implica, objetivamente, las ideas de cada una de sus causas, incluyendo la idea de la causa de que fuera rojo, que debe implicar, a su vez, objetivamente, la idea de la causa de la causa y así indefinidamente<sup>12</sup>. Pero, puesto que el cuarto en realidad está pintado de blanco, las cosas a las que estas ideas se refieren no pueden seguirse formalmente del atributo de la extensión, y, por lo tanto, estas mismas ideas tampoco pueden seguirse formalmente del atributo del pensamiento: son, en tanto que se conciben de acuerdo a su esencia formal, modos singulares del pensamiento no existentes en acto, aunque, si son concebidas en relación con su esencia objetiva, puede decirse no obstante que *existen*. Lo mismo pasa con la idea del cuarto como pintado de verde y, en general, con todas las ideas que puedan seguirse, objetivamente, de la idea de Dios, esto es, con todos los cuartos *posibles*: Dios —es lo que Spinoza nos trata de decir— concibe otros cuartos que no son el existente en acto; Leibniz parece haber entendido esto a la perfección.

Tenemos pues que la idea del cuarto como rojo implica, única y exclusivamente de manera objetiva, no formal, todo un mundo que, en virtud de esa pequeña variación, es enteramente diferente no sólo de aquel en el que el cuarto fuera verde o azul, sino también del mundo *real*. Estos mundos, como dije, no pueden tener existencia real o formal, sino solamente objetiva. Por esta razón no contradicen en modo alguno ni la estricta necesidad que se da en el mundo *real*, ni tampoco la estricta necesidad de que el mundo real sea el único que exista. Además, al interior de cada uno de estos mundos concebidos por Dios deben seguirse las ideas unas de otras con la misma necesidad estricta con que se siguen, unas de otras, aquellas ideas que también se siguen formalmente del atributo del pensamiento, y cuyos objetos, por esto mismo, se siguen formalmente también del atributo de la extensión. Esto quiere decir que,

objetivamente, en nada difieren el mundo en el que este cuarto en el que ahora estoy está pintado de rojo y el real —pues ambos se siguen objetivamente de la idea de Dios de la misma manera—, aun cuando, formalmente, éste se siga necesariamente y aquél no. Pero, aún cabe preguntar: si la idea del cuarto rojo se sigue de la idea de Dios con la misma necesidad con que la idea del cuarto blanco, ¿por qué razón ésta se sigue formalmente del atributo del pensamiento, mientras que aquélla no? En otras palabras: ¿qué distingue las ideas de las cosas no existentes de las existentes? Las ideas de las cosas singulares no implican la existencia (*por EIIAx.1*), pero si estas cosas singulares se siguen también formalmente de tal o cual atributo, es decir, si existen, entonces sus ideas implicarán además su duración (*por EIIP8C*). Así pues, si decido pintar el cuarto de rojo, entonces la idea del cuarto rojo ya no sólo existe en cuanto se sigue objetivamente de la idea de Dios, sino en cuanto implica también la duración del lugar rojo. La condición indispensable de que yo pueda concebir tales ideas de cosas no existentes es, claro, que Dios pueda también concebirlas, de lo contrario resultaría que yo podría concebir cosas que Dios no, lo cual es absurdo. Así, cuando pinto el cuarto de rojo es porque suceden varias cosas: en primer lugar, la idea del cuarto blanco dejó de implicar duración; en efecto, mientras el cuarto era blanco, esta idea no sólo se seguía objetivamente de la idea de Dios, sino que también se seguía formalmente del atributo del pensamiento, esto es, implicaba su existencia «habida cuenta de su duración»<sup>13</sup>. En segundo lugar, la idea del cuarto rojo, que se seguía objetivamente de la idea de Dios, ahora se sigue también formalmente del atributo del pensamiento y, por ende, implica la existencia, «habida cuenta de su duración», del cuarto rojo. En tercer lugar, y en virtud de lo anterior, el cuarto rojo se sigue ahora formalmente del atributo de la extensión, de la misma forma en que su idea lo hace formalmente del pensamiento y, objetivamente, de la idea de Dios, conformándose así el paralelismo.

### 3. APÉNDICE: IDEAS ADECUADAS E INADECUADAS

Es, pues, claro por sí mismo que la razón fundamental de que podamos concebir ideas de cosas no existentes no es otra que la siguiente: que dada una causa y un efecto, el orden y conexión de sus esencias formales debe ser, por fuerza, idéntico al de sus esencias objetivas, pero, dada la idea de la causa y la idea del efecto, el orden y conexión de sus esencias objetivas puede no ser idéntico al de sus esencias formales correspondientes. Esto es de por sí evidente una vez que se atiende al hecho de que un efecto puede ser, racionalmente, efecto de muchas causas, aunque, realmente, sólo es efecto de una única. La bellota, por ejemplo, puede caer de la encina por la madurez o por el viento. El entendimiento que la contempla puede adscribir el fenómeno a un sinnúmero de causas, todas las cuales se hallan, en principio, racionalmente concatenadas, de modo que son llamadas por ello *causas probables*. La bellota, empero, se halla en el suelo por una única razón, que no es otra que la idea de la única de esas causas probables que, además de seguirse objetivamente de la idea del efecto, se seguía también formalmente del atributo del pensamiento, así como su objeto se seguía también formalmente del atributo de la extensión y así. Sin embargo,



<sup>13</sup> «(...) y cuando se dice que las cosas singulares existen, no sólo en la medida en que están comprendidas en los atributos de Dios, sino *cuenta habida de su duración*, entonces sus ideas implican también esa existencia, atendiendo a la cual se dice que duran.» (*EIIP8C*; énfasis añadido.)



es un hecho que podemos concebir infinitas causas probables, es decir, causas racionalmente concatenadas con el efecto, que no son por ello la causa real. La madurez de la bellota o el viento son ideas que se siguen objetivamente de la idea de la caída y, no obstante, sus objetos pueden no haber sido la causa de ella; claro está que mi reflexión es limitada: hay que decir, en rigor, que la idea de la caída, ella solamente considerada, y la idea de la madurez pueden ser ligadas racionalmente. Pero mi entendimiento finito desconoce, desde luego, la existencia de otras muchas circunstancias que determinaron que la caída fuese de cierta y determinada manera, y por las cuales queda excluida, en últimas, la racionalidad de aquellas causas probables que no son la causa real. Llamemos a la idea de la caída en sí misma considerada — es lo que Spinoza quiere decir— idea inadecuada, lo cual es evidente en virtud de la privación de conocimiento y determinación que se halla implicada en su consideración objetiva; en efecto, lo que ella considera es simplemente la bellota caída. De esta idea pueden seguirse innumerables ideas de causas probables que, en razón de la generalidad e indeterminación de la idea del efecto en cuestión, pueden ser adscritas por el entendimiento como causas reales. Pero hay que ir *de la mano de todos los dioses* para pensar que ninguna otra determinación acompaña al suceso simple de caer: la bellota cae cerca o lejos, verde o madura, en fin, así y no de otra manera; además, cuenta el hecho de si fue o no la única en caer —lo cual también es una determinación suya— al igual que las condiciones de la encina, del viento y, en general, de la totalidad del mundo que la circunda. La idea adecuada no es otra cosa que la idea que comprende su objeto, no considerándolo sin más, como aquella idea general e inadecuada, sino a la par con todas sus determinaciones, en virtud de las cuales es así y no de otra manera. De la idea adecuada, que comprende todas las infinitas determinaciones de su objeto (pues en efecto el número de éstas ha de ser infinito), no se sigue más que una sola idea que le pueda ser adscrita racionalmente, esto es, objetivamente, como causa probable; por esta razón y sólo por ésta, a saber: que es la única total y verdaderamente racional, es que dicha causa es la única real. Que *todo lo real es racional* así como que *todo lo racional es real* es, pues, la tesis fundamental comprendida en el paralelismo de Spinoza. Esto es evidente de suyo y no necesita de mayor explicación para aquel que atienda sin más a lo siguiente: al decir que algo se sigue formalmente no se quiere decir otra cosa sino que ese algo es *real*, y si, a su vez, se dice que su idea se sigue objetivamente, con ello no se está queriendo decir otra cosa sino que esa idea es *racional*; pero, como la idea y la cosa son lo mismo, sólo que considerado desde perspectivas diversas, se sigue de aquí con toda claridad que *real* y *racional*, *formal* y *objetivo*, son, como Dios y natura, los dos nombres de una sola y la misma cosa.



#### BIBLIOGRAFÍA

- Spinoza, Baruch de (1995)

*Ética demostrada según el orden geométrico*, Alianza Editorial, Madrid.