

La doctrina de las ideas en Spinoza

Emilio Garoz Bejarano

1.-La doctrina de las ideas en el DIE. Las ideas como esencias objetivas.

Según Spinoza todo conocimiento parte de una idea verdadera que tenemos en la mente. Para exponer la doctrina de Spinoza sobre las ideas vamos a seguir lo que sobre ésta indica aquél en su *Tratado de la Reforma del Entendimiento*. Lo primero con que nos encontramos en esta doctrina es lo que acabamos de decir, a saber, que poseemos una idea verdadera a partir de la cual se originan el resto de las ideas. Esta idea surge de manera innata en la mente a partir de lo que Spinoza llama "fuerza natural", es decir, no es una idea que venga propiciada por causas exteriores, lo que equivale a afirmar que es el propio entendimiento quien la forma, sin ayuda de la experiencia. Ahora bien, esta idea, aunque no esté formada por objetos exteriores al propio entendimiento tiene un objeto, puesto que si no no podríamos calificarla de idea, y ese objeto, lo ideado en la idea, tiene por fuerza que ser distinto de la idea misma. Esta es la razón por la cual esa primera idea verdadera puede ser el principio de una cadena de ideas ya que algo distinto de su objeto le da la posibilidad de convertirse a su vez en objeto de otra idea, que a su vez será distinta de su objeto, a saber, la primera idea, y así hasta el infinito. Posiblemente lo más interesante de esta concepción de Spinoza sea la cuestión de que lo que unifica a las ideas con sus objetos es la esencia objetiva. En efecto, si podemos afirmar que una idea es idea de un objeto, siendo distinta de ese objeto, es porque la idea conforma o contiene la esencia objetiva de ese objeto o, más exactamente, la idea es la esencia objetiva del objeto. Consideramos esta cuestión de importancia capital por lo siguiente: los modos están en el entendimiento de Dios como ideas, con lo cual en el entendimiento de Dios se contendrán las esencias objetivas de los modos. Ahora bien, el entendimiento de Dios es infinito y eterno, por lo tanto, todo lo que contiene ese entendimiento tiene a su vez que ser infinito y eterno. Como ese entendimiento contiene las esencias objetivas de los modos, eso quiere decir que esas esencias objetivas habrán de ser infinitas y eternas. Así, la eternidad de los modos salta desde el plano ontológico, entendidos como esencias formales, al plano gnoseológico, entendidos como esencias objetivas. El elemento creemos que fundamental de este problema radica en la distinción que hace Spinoza entre una idea y su objeto entendidos como esencia objetiva y esencia formal. En efecto, una idea será esencia objetiva de un objeto, pero a su vez, en sí mismo, tendrá una esencia formal, que será la idea considerada independientemente del objeto. De ahí se sigue que para entender

una idea en sí misma, o sea, como esencia formal, no es necesario entenderla como esencia objetiva. Las ideas de los modos en el entendimiento de Dios serán esencias formales en tanto que ideas, independientemente de los modos de los cuales son ideas objetivas. Como tales ideas en el entendimiento divino serán eternas y para entender esa eternidad no es necesario acudir a los modos de los cuales son esencias objetivas, sino que las entenderemos en las ideas de los modos como esencias formales. La eternidad de los modos, por lo tanto, se constituye en el plano del conocimiento del entendimiento infinito y, para llegar a conocerla, habrá que acceder al conocimiento de ese entendimiento infinito en el cual se constituyen como ideas, es decir, al entendimiento de la Substancia, independientemente de su existencia como modos en la duración, ya que no debemos olvidar que las ideas son esencias objetivas de los modos, por lo tanto su esencia formal, que es distinta de su esencia objetiva, consistirá precisamente en ser esa esencia objetiva. Si a esto añadimos la consideración de que la idea, en cuanto objetiva, se comporta igual que su objeto, en cuanto real, nos encontramos con que la idea que tengamos del entendimiento divino, en cuanto esencia objetiva de ese entendimiento, se comportará igual que ese entendimiento, es decir, será eterna. Pero ese entendimiento se compone de ideas de modos en cuanto esencias formales, por lo tanto la idea que tengamos será la de esas esencias formales, que son esencias objetivas de los modos y de esta forma nos presentan a los modos como eternos, con lo cual, al conocer el entendimiento de Dios, seremos eternos y nos sabremos eternos.

Lo que queremos decir es que la eternidad de los modos viene dada por sus ideas en la mente de Dios entendidas como esencias formales. Creemos que es así como hay que entender el siguiente pasaje de Spinoza.

"De ahí resulta claramente que, para que se entienda la esencia de Pedro, no es necesario entender la idea misma de Pedro y mucho menos la idea de la idea de Pedro. Es lo mismo que, si yo dijera que, para que yo sepa algo, no me es necesario saber que lo sé y, mucho menos, saber que sé que lo sé; por el mismo motivo que, para entender la esencia del triángulo, no es necesario entender la esencia del círculo. En estas ideas sucede más bien lo contrario. En efecto, para que yo sepa que sé, debo saber primero". (*DIE*, Párrafo 34).

Este será precisamente el concepto de certeza para Spinoza, es decir, las esencias objetivas entendidas como esencias formales, con lo cual creemos que no nos hemos separado ni un ápice de su pensamiento original. A este respecto no podemos estar de acuerdo con Vidal Peña, quien –en su obra *El materialismo de Spinoza*– afirma que en Spinoza la esencia objetiva sería la realidad misma mientras que la esencia formal sería la idea. En primer lugar, creemos que los textos de Spinoza del *Tratado de la Reforma del Entendimiento* –concretamente aquellos donde dice nuestro autor que "la idea verdadera es algo distinto de su

objeto.... es decir, la idea, en cuanto es esencia formal, puede ser objeto de otra esencia objetiva y, a su vez, esta segunda esencia objetiva también será, en sí misma considerada, algo real", o "Pedro, por ejemplo, es algo real, a su vez, la idea verdadera de Pedro es la esencia objetiva de Pedro... dado, pues, que la idea de Pedro es algo real que posee su esencia peculiar, también será algo inteligible, es decir, objeto de otra idea, la cual idea tendrá en sí misma, *objetivamente*, todo lo que la idea de Pedro tiene *formalmente*", o "la certeza no es nada más que la misma esencia objetiva, es decir, que el modo como sentimos la esencia formal es la certeza misma... porque certeza y esencia objetiva son lo mismo", o "la idea, en cuanto objetiva, se comporta exactamente igual que su objeto en cuanto real", o "la idea debe convenir exactamente con su esencia formal", o el texto mismo de la *Ética* al que hace referencia Vidal Peña al afirmar que la esencia formal es la idea y la esencia objetiva es la realidad "sino que, por el contrario, la verdad y la esencia formal de las cosas es de tal y cual manera porque de tal y cual manera existen objetivamente en el entendimiento de Dios"¹ - no

1 Por otro lado, en el *Tratado breve*, concretamente en el Apéndice 2º que lleva por título *Del alma humana* encontramos toda una serie de textos que nos ratifican aún más en la consideración de la idea como esencia objetiva, y no como esencia formal. Así, dice Spinoza, entre otras cosas, que "el modo más inmediato del atributo que llamamos pensamiento contiene en sí objetivamente la esencia formal de todas las cosas. Y, de tal forma que, si se admitiera una cosa formal, cuya esencia no estuviera objetivamente en el mencionado atributo, no sería en absoluto infinito ni sumamente perfecto en su género"; dice que "de donde se concluye claramente que, el amor natural, que hay en cada cosa, a la conservación del propio cuerpo, no puede tener otro origen que la idea o esencia objetiva, que hay de tal cuerpo en el atributo pensante"; dice que "además, como para la existencia de una idea o esencia objetiva no se requiere ninguna otra cosa que el atributo pensante y el objeto o esencia formal, es seguro lo que hemos dicho: que la idea o esencia objetiva es el modo más inmediato del atributo"; y dice que "por tanto, la esencia del alma tan sólo consiste, a saber, en que existe una idea o esencia objetiva en el atributo pensante, la cual surge del ser de un objeto, el cual existe de hecho en la Naturaleza". En el mismo *Tratado de la Reforma del Entendimiento* Spinoza afirma al tratar de las propiedades del entendimiento que la primera de ellas es "que implica la certeza, esto es, que sabe que las cosas son formalmente, tal como están objetivamente contenidas en él" *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, Párrafo 108). Y, para abundar más en el tema, en los *Principios de Filosofía de Descartes*, Spinoza ofrece unas cuantas muestras indudables de lo que él entiende por "objetivo" y "formal". Así, en la Definición 3 de la Primera Parte, definición precisamente de la realidad objetiva de la idea dice: "Por realidad objetiva de la idea entiendo la entidad de la cosa representada por la idea, en cuanto está en la idea. Se puede llamar igualmente perfección objetiva o artificio objetivo, etc. Porque todo cuanto percibimos como algo que está en los objetos de las ideas está objetivamente en las mismas ideas". Más adelante, en el Axioma 9 de esta Primera Parte, leemos: "Y así también, si alguien pregunta de donde saca el hombre las ideas de su pensamiento y de su cuerpo, no habrá nadie que no vea que las obtiene de sí mismo, *porque contiene formalmente todo lo que contienen objetivamente las ideas*. De ahí que, si el hombre tuviera una idea que contuviera más realidad objetiva que realidad formal contiene él mismo, necesariamente buscaríamos, guiados por la luz natural, fuera del mismo hombre otra causa, que contuviera toda aquella perfección formal o eminentemente. Aparte de que nadie ha indicado jamás, aparte de ésta, otra causa, que concibiera tan clara y distintamente". (Los subrayados son nuestros). Y en este mismo Axioma, unas líneas más adelante, sigue diciendo Spinoza: "De donde se sigue claramente que no se puede dar ninguna causa de las ideas, fuera de aquella que, según acabamos de indicar, todos entendemos clara y distintamente por la luz natural, es decir, aquella en que se contiene formal o eminentemente la misma realidad que ellas contienen objetivamente". Y por si esto fuera poco, en la carta 32 a Henry Oldenburg, volvemos a encontrar lo siguiente: "Por lo que respecta al alma humana también considero que es una parte de la naturaleza, y la razón es que yo afirmo que en la naturaleza se da también un poder infinito de pensar, el cual, en cuanto que es infinito, contienen en sí, objetivamente, toda la naturaleza, y sus pensamientos proceden del mismo modo que la naturaleza, es decir, que su objeto". (Spinoza, Baruch de: "Carta 32 a Henry Oldenburg", en *Correspondencia*,

dejan lugar a dudas en lo referente a la cuestión de que para Spinoza la idea es la esencia objetiva y el objeto es la esencia formal. En segundo lugar, las conclusiones podrían venir desde dos vertientes. Por un lado, en el alma se identifican esencia objetiva y esencia formal, es decir, el alma es esencia objetiva del cuerpo y es esencia formal en tanto en cuanto es objeto de una idea en el entendimiento de la Substancia. Esto nos abriría paso a una segunda consideración que radicaría en saber que es lo que entiende Vidal Peña cuando dice que la esencia objetiva es la realidad misma. Creemos que en Spinoza, como en todos los racionalistas, la realidad sólo es tal en cuanto que pensada, es decir, el objeto sólo es objeto en tanto que objeto de conocimiento. De este modo, el afirmar que el objeto es esencia formal no se contradiría con la concepción escolástica de lo objetivo y lo formal, pues el objeto sería esencia formal en tanto en cuanto es objeto de una idea en el alma. Esto no explica, naturalmente, que Vidal Peña lo considere como esencia objetiva, ni que sea la realidad misma, pero al menos nos da una idea de por donde se puede encauzar el, para nosotros, error de Vidal Peña.

De hecho, la consideración de lo objetivo y lo formal procede en Spinoza -como otras muchas cosas- de Descartes. En las Primeras Objeciones a las *Meditaciones Metafísicas*, prácticamente empezando el texto, Descartes afirma que una idea es "la cosa misma pensada en tanto que está objetivamente en el entendimiento". Esta definición es la misma que hemos visto que recoge Spinoza y la misma que nosotros interpretamos. En efecto, para Descartes, lo mismo, repetimos, que para Spinoza, la idea es la esencia objetiva de la cosa, es aquello de la cosa que objetivamente se encuentra en el entendimiento, con lo cual la cosa misma no podría ser esencia objetiva. ¿Es posible otra consideración de la cosa que no sea en cuanto pensada?. Para Descartes y para Spinoza creemos que no pero esto no es óbice para dejar de considerar a la idea como esencia objetiva de la cosa. ¿Qué ocurre con la esencia formal?. Creemos que es aquí donde está el problema de Descartes y lo que quizá quiera dar a entender Vidal Peña al referirse a Spinoza. Pues Descartes dice, en este mismo texto, que estar algo objetivamente en el entendimiento es que "el acto del entendimiento cumple la forma de un objeto", con lo cual podría considerarse que el entendimiento es esencia formal del objeto. Ahora bien, creemos, por un lado, que Descartes ya ha dejado dicho que la idea es esencia objetiva, y, por otro, cuando Descartes dice que "el acto del entendimiento cumple la forma de un objeto" se está refiriendo a que el entendimiento se adecua a una forma que intrínsecamente es del objeto, y

Madrid, Alianza Editorial, 1988). Creemos que todo lo que antecede resulta suficiente para poder afirmar que Spinoza entiende por esencia objetiva a la idea y por esencia formal al objeto de esa idea, o la cosa en sí misma en cuanto objeto de una idea.

no del entendimiento. Con lo cual la esencia formal, la forma, estaría en el objeto y no en el entendimiento que representaría objetivamente la forma de ese objeto. Además, esto nos hace pensar que para Descartes en el entendimiento coincidirían esencia objetiva y esencia formal, siendo la idea la esencia objetiva que representa una esencia formal, idea que creemos que también mantiene Spinoza, puesto que para él la verdad no sería otra cosa que la adecuación del entendimiento con la cosa, es decir, la conjunción en el entendimiento de una esencia objetiva, la idea, y una esencia formal, el objeto.

2.-La distinción entre ideas. La substancia.

Una vez que Spinoza ha demostrado la existencia de una idea verdadera a partir de la cual parten el resto de las ideas, pasa a intentar determinar cuál es esa idea verdadera. Si todas las ideas que posee el entendimiento humano se refieren, de una u otra manera, a la Naturaleza, es decir, si son esencias objetivas de esa Naturaleza, parece claro que esa idea ha de ser la de la Naturaleza o la de la Substancia entendida como objeto, es decir, como esencia formal. No la esencia formal, sino la esencia objetiva de esa esencia formal. Por lo tanto, la búsqueda de esa primera idea verdadera ha de llevarnos necesariamente al conocimiento de la Substancia y de su esencia formal, que constituirá la esencia objetiva de nuestro entendimiento.

A partir de aquí Spinoza va a distinguir entre la idea verdadera, clara y distinta y las ideas confusas o ficticias, las ideas falsas y las ideas dudosas.

Con respecto a las ideas confusas, Spinoza las califica también de ideas ficticias, pues considera que estas ideas son producto de una ficción de la imaginación. En efecto, Spinoza considera que toda idea tiene como objeto a algo existente, por lo tanto, las ideas ficticias estarán referidas a objetos de los cuales se finge su existencia o no existencia. Este fingimiento no puede ser realizado sobre objetos que existan necesariamente, o que sean imposibles, puesto que si son necesarios o imposibles no se puede fingir que son posibles. El fingimiento, por lo tanto, sólo se puede aplicar a objetos posibles, es decir, a objetos que puedan existir de una forma o de otra, o a objetos que pueden no existir, pues aunque esos objetos existan de una determinada manera con la necesidad que implica su derivación de la Substancia, nada impide que el entendimiento haya caído o pueda caer en el error considerándolos de forma distinta. Se pueden tener, por lo tanto, ideas ficticias o confusas sobre los modos, pero no sobre la Substancia que existe necesariamente.

Spinoza afirma que no solamente no es posible fingir sobre la existencia de los modos, sino tampoco sobre su esencia, es decir, no podemos pensar que esa esencia sea distinta a como la

conocemos. Lo que a nuestro entender está diciendo Spinoza es que no podemos pensar mal, equivocarnos, sobre las cosas que conocemos. Podemos decirlo, es decir, el lenguaje puede fingir o ser falso, pero no el pensamiento, lo cual equivale a decir que podemos decir cosas que no pensamos.

"Del mismo modo, por ejemplo, que antes hemos visto que, mientras pensamos no podemos fingir que pensamos y que no pensamos, así también una vez que hemos conocido la naturaleza del cuerpo, no podemos fingir una mosca infinita; e igualmente, después que hemos conocido la naturaleza del alma, no podemos fingir que es cuadrada, aunque podamos expresar todas esas cosas con palabras" (*DIE*, Párrafo 58).

Consideradas las ideas ficticias Spinoza pasa a considerar las ideas falsas. Según él, la idea falsa se produce por un asentimiento, es decir, se toma la idea que no es verdadera por verdadera y se cree que es verdadera. Las ideas falsas, al igual que las ficticias, de las que provienen, se pueden referir a la existencia o a la esencia de las cosas. Con respecto a las ideas falsas sobre la existencia Spinoza afirma lo mismo que de las ficticias, a saber, que si una cosa es necesaria no es posible tener una idea falsa sobre su existencia, lo cual implica una suerte de argumento ontológico, puesto que si Dios existe necesariamente no es posible tener una idea falsa sobre su existencia, es decir, no es posible pensar que no existe. Y tiene el mismo defecto que todo argumento ontológico, a saber, si afirmo que Dios existe necesariamente y por lo tanto no puedo pensar que no existe, tengo una idea sobre Dios, con lo cual se está cometiendo la petición de principio que se comete en todo argumento ontológico.

Las ideas falsas sobre la esencia procederían de "percepciones confusas" con lo cual nos encontraríamos en la misma situación anterior, es decir, si se tiene una idea clara y distinta sobre una cosa no se puede tener una idea falsa sobre ella. El entendimiento no puede pensar mal sobre una cosa que conoce, con lo cual la idea falsa provendría de un error del entendimiento. Aquí introduce Spinoza el concepto de verdad o de "forma de la verdad" que en fondo se reduce a una adecuación del entendimiento con la cosa. En efecto, Spinoza habla de dos determinaciones de la verdad con respecto al entendimiento: una extrínseca, según la cual la verdad se da cuando el entendimiento se adecua a algo exterior a él y otra intrínseca, según la cual el entendimiento se adecua a un objeto que se da en el propio entendimiento. Según esta determinación el pensamiento nunca podría no ser verdadero, pues siempre se adecuará con el objeto que él mismo produce. A esta determinación hay que añadirle lo dicho anteriormente, es decir, que el pensamiento no puede pensar mal si conoce lo que piensa, lo cual viene a querer decir que un pensamiento que conoce una esencia formará una idea

verdadera de esa esencia y se adecuará el pensamiento, que por lo tanto será verdadero, con la esencia, que también es verdadera. Lo cual vendría a querer decir que, según esta determinación intrínseca, la verdad es la adecuación de la verdad del pensamiento con la verdad de la cosa.

"En efecto, por lo que respecta a aquello que constituye la forma de la verdad, es cierto que el pensamiento verdadero se distingue del falso, no sólo por una determinación extrínseca sino, sobre todo, por una denominación intrínseca. Pues, si un artífice concibe correctamente una obra, su pensamiento es verdadero, aunque esa obra no haya existido nunca ni siquiera vaya a existir; el pensamiento es el mismo, exista o no exista tal obra. En cambio, si alguien dice que Pedro, por ejemplo, existe, pero no sabe que Pedro existe, ese pensamiento, respecto a ese tal, es falso, o, si se prefiere, no es verdadero, aunque Pedro exista realmente. El enunciado 'Pedro existe' tan sólo es verdadero respecto a aquél que sabe con certeza que Pedro existe" (*DIE*, Párrafo 69).

Con este aparato conceptual en la mano Spinoza analiza las ideas dudosas. Las ideas dudosas serán aquellas que no se aparezcan con claridad y distinción, con lo cual una idea clara y distinta no puede resultar dudosa. Lo que está pretendiendo Spinoza al realizar esta consideración sobre las ideas dudosas es claramente criticar el pensamiento de Descartes, que consideraba como dudosa la idea de Dios, que para Spinoza es la idea verdadera, clara y distinta y por lo tanto no podemos dudar de ella. Descartes no puede dudar de la idea de Dios, por lo tanto, si duda, simplemente estará diciendo que duda, pero no será una duda real.

"De lo anterior se sigue que no podemos poner en duda las ideas verdaderas, porque quizás exista algún Dios engañador, que nos engañe incluso en las cosas más ciertas, a menos que no tengamos una idea clara y distinta: es decir, si examinamos el conocimiento que tenemos del origen de todas las cosas y no hallamos nada, que nos enseñe que Dios no es engañador, con el mismo tipo de conocimiento con que comprobamos, al examinar la naturaleza del triángulo, que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, en cambio, si tenemos de Dios el mismo conocimiento que tenemos del triángulo, entonces desaparece toda duda". (*DIE*, Párrafo 79).

3.-Orden y conexión de las ideas.

Vamos a hacernos eco ahora de la Proposición VII de la Segunda parte de la *Ética*, en la cual Spinoza dice que "el orden y conexión de las ideas es el orden y conexión de las cosas". Esta proposición ha dado origen a la teoría del paralelismo, según la cual a todo modo de la extensión correspondería un modo del pensamiento y viceversa. Nosotros la interpretamos de una manera ligeramente distinta. Según esta proposición podríamos afirmar que a toda esencia formal corresponde una esencia objetiva, y que a toda esencia objetiva corresponde una esencia formal. Dios tiene en su entendimiento esencias objetivas de los modos, que a su vez son esencias formales. Esas esencias formales como esencias objetivas en el

entendimiento infinito son eternas e infinitas, puesto que están en el entendimiento eterno e infinito, por lo tanto las esencias formales (modos) con las que se corresponden como esencias objetivas (esencias de los modos) serán también eternas e infinitas. El supuesto paralelismo, creemos, no se da a un nivel meramente existencial, sino de conocimiento. Los modos serían eternos en cuanto esencias formales que se corresponden con unas esencias objetivas que a su vez serían esencias formales como objetos de las esencias objetivas en el entendimiento infinito de Dios o la Substancia.

En la Demostración de esta Proposición, sin embargo, aparece una idea que hace de la concepción de Spinoza una concepción totalmente original. En efecto, en principio, podría parecer evidente que, puesto que el entendimiento de Dios o de la Substancia es infinito, en el sentido de que el atributo del Pensamiento constituye la esencia de la Substancia -y, siendo esa Substancia infinita el Pensamiento también habría de serlo-, el hecho de que alma y cuerpo estén unidos en la mente de Dios provendría de ese rasgo de infinitud. Siendo la mente de Dios infinita, por fuerza habrá de conocerlo todo, tanto lo presente como lo pasado y lo futuro, tanto el cuerpo como el alma. Sin embargo, Spinoza niega de forma tajante esta idea. Si alma y cuerpo permanecen unidos en la mente de Dios no es porque ésta sea infinita, sino porque la afectan como afecciones de la Substancia. El papel del cuerpo y del alma en su formación como ideas en el entendimiento de la Substancia no es, por lo tanto, un papel pasivo, es decir, no se conforman como tales por ser ideas de Dios, no son esencias formales que se convierten en esencias objetivas por el hecho de ser ya esencias formales, sino todo lo contrario, es un papel activo, se conforman como ideas precisamente porque afectan a ese entendimiento infinito, es decir porque se constituyen en objetos de ese entendimiento y, por consiguiente, son esencias formales que se constituyen en esencias objetivas en la mente de Dios. El papel que va a jugar esta consideración en el pensamiento de Spinoza es clave, puesto que si cuerpo y alma se constituyen de forma activa en esencias objetivas en la mente de Dios y la mente de Dios es infinita, también aquellas como esencias objetivas serán infinitas. Pero resulta que "el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas", por lo tanto, si cuerpo y alma son infinitos como esencias objetivas en la mente de Dios, también lo serán como esencias formales.

"Además, no se sigue que esta idea o conocimiento del alma se de en Dios en cuanto es infinito, sino en cuanto es afectado por otra idea de una cosa singular. Ahora bien, el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas, luego esta idea o conocimiento del alma se sigue en Dios, y se refiere a Dios, del mismo modo que la idea o conocimiento del cuerpo." (Spinoza, *Ética*, II, Prop. XX. Dem.)

Esta concepción tiene su piedra de toque en el escolio de la Proposición siguiente, la XXI donde Spinoza va a decir que cuerpo y alma son lo mismo. En efecto, como ya vimos, el alma es la idea del cuerpo y su esencia formal consiste en ser precisamente esa idea, de tal manera que el cuerpo será el cuerpo en su esencia formal y el alma será el cuerpo en su esencia objetiva, es decir, en su idea. Esta idea explicaría la unión entre cuerpo y alma. Ahora bien, alma y cuerpo serían lo mismo pero concebidos desde atributos distintos. Por un lado, el alma sería un modo del atributo del pensamiento y el cuerpo un modo del atributo de la extensión, pero, por otro lado, serían lo mismo concebidos bajo el atributo del pensamiento y en ese caso serían concebidos desde el punto de vista de la esencia formal del alma y la esencia objetiva del cuerpo y serían lo mismo desde el atributo de la extensión, concebidos como esencia formal y objetiva del cuerpo. La idea que inmediatamente salta a la mente cuando se considera esta cuestión es que el cuerpo está en la base de toda la concepción, es decir, que la materia es el cimiento sobre el que se edifica la unión entre el alma y el cuerpo.

"... el alma y el cuerpo son un solo y mismo individuo, al que se concibe, ya bajo el atributo del Pensamiento, ya bajo el atributo de la Extensión; por lo cual, la idea del alma y el alma misma son una sola y la misma cosa, concebida bajo un solo y mismo atributo, a saber, el Pensamiento." (Spinoza, *Ética*, II, Prop. XXI. Esc.).

A este respecto creemos que Gueroult se equivoca cuando afirma o deduce que, puesto que existe necesariamente en la Substancia una idea del alma, el alma consiste fundamentalmente en ser una idea en la mente de Dios². No debemos olvidar que la esencia del alma consiste en ser idea del cuerpo. Así, la existencia del alma vendrá dada fundamentalmente por esa idea del cuerpo y, por lo tanto, por el cuerpo que conforma su esencia objetiva en el alma. El error de Gueroult proviene de su consideración de la idea de la idea. De esta forma, él considera que habría en el entendimiento de la Substancia una idea de la idea del alma como idea del cuerpo que a su vez también constituiría o conformaría el cuerpo existente, con lo cual la esencia del alma no consistiría en ser idea del cuerpo, sino en ser idea en la mente de la Substancia, y así creería salvar Gueroult el hecho de que la esencia del alma esté constituida por la idea imaginativa resultante de la existencia actual del cuerpo. El único problema que se le plantea a Gueroult es que para explicar que la esencia del alma consiste en ser idea del cuerpo ofrece una explicación idealista que no toma en cuenta precisamente al cuerpo. Nosotros creemos que habría que partir precisamente del cuerpo y entender la idea del cuerpo, no como idea de una existencia sometida a la imaginación, sino como idea de la potencia de

² De l'Âme, idée du corps, une idée est nécessairement donnée en Dieu, leur effet, Dieu, a la idée de tout ses modes, et l'Âme étant uno de ces modes, Dieu en a nécessairement l'idée. Donc l'Âme soit nécessairement donnée en Dieu." (Gueroult M.: *Spinoza II: l'Âme (Ethique II)*. Paris, Aubier-Montaigne, 1974, Pág. 246).

existir del cuerpo. De esta forma, el cuerpo existiría necesariamente y el alma se formaría una idea necesaria del cuerpo en la cual consistiría su esencia. A su vez, la Substancia tendría una idea de la idea del alma necesariamente, pero eso no significaría que la esencia del alma fuera ser idea en la mente de la Substancia, sino todo lo contrario: porque el alma es idea del cuerpo, y el cuerpo es un modo que expresa la esencia eterna e infinita de la Substancia, debe el entendimiento divino tener una idea del alma.

Y va a volver sobre el mismo tema en la Carta 64 a G.H. Schuller donde se reafirma, a nuestro entender, en la idea de que el alma, siendo la esencia objetiva de un cuerpo, sólo tiene capacidad de entender con respecto a ese cuerpo del cual es esencia objetiva y que existe en acto³. Es decir, que la existencia del alma viene dada por la existencia efectiva del cuerpo, lo que redundaría en la idea ya expresada anteriormente al respecto de que toda la concepción spinoziana referente a la unión entre cuerpo y alma descansa en la materia como su base y fundamento. Materia que, como también hemos podido comprobar, es eterna e infinita.

A este respecto quizás resulte interesante detenernos un momento en la interpretación de Martial Gueroult de la concepción de Spinoza de las "ideas de ideas", o lo que el llama "paralelismo intra-cogitativo" (*parallélisme intra-cogitatif*). Parte Gueroult de dos concepciones: la primera es que toda idea es una idea de la idea, puesto que todas las ideas en el alma o en el entendimiento humano han sido puestas por el entendimiento divino, por lo tanto todas las ideas que hay en el alma serían ideas en el entendimiento de la Substancia y en este sentido serían ideas de ideas. La segunda de las concepciones de partida de Gueroult es que la idea de la idea es la "forma" de la idea, en tanto en cuanto sería la idea tomada en sí misma y no en relación a su objeto, es decir, en tanto en cuanto sería esencia formal y no esencia objetiva. Ahora bien, una de estas ideas es la idea adecuada de la esencia de la Substancia, la cual contiene objetivamente todas las perfecciones de la Substancia, y también objetivamente, puesto que el objeto de la idea adecuada de la esencia de la Substancia serían las perfecciones de la Substancia. Pero como idea de idea también ha de existir, entonces, aunque esto no lo diga Gueroult, una idea adecuada de la Substancia en el alma humana (puesto que el alma humana ha de tener una idea de la Substancia que pueda a su vez ser considerada formalmente) y esta idea tendría también como objeto a todas las perfecciones de la Substancia, es decir, sería esencia objetiva de esas perfecciones y por lo tanto su esencia formal consistiría en esas perfecciones, puesto que también contendría formalmente esas

3 "... la esencia del alma sólo consiste en que es la idea de un cuerpo que existe en acto; y por tanto el poder de alma de entender tan sólo se extiende a las cosas que contiene esta idea del cuerpo o a las que se siguen de esa idea." (Spinoza, Baruch de: "Carta 64 a G.H. Schuller", en *Correspondencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1988).

perfecciones al ser idea de la idea del entendimiento divino, y por lo tanto forma de esa idea. Pero el alma es ante todo esencia objetiva del cuerpo, de manera que esas perfecciones habrán de estar también en el cuerpo, puesto que la esencia formal del alma consiste en ser esencia objetiva del cuerpo, y si formalmente el alma posee esas perfecciones también ha de poseerlas objetivamente y por lo tanto el cuerpo, objeto de la idea, ha de poseer esas perfecciones formalmente. El entendimiento humano, como muy bien concluye Gueroult, es idéntico al entendimiento infinito⁴, y por lo tanto posee la idea adecuada de la Substancia. Pero si posee esa idea, objetivamente poseerá las propiedades de la Substancia, en tanto esencia objetiva de la Substancia y por lo tanto las poseerá también formalmente. El entendimiento humano será así formalmente infinito, pero, como esencia objetiva, a su vez, del cuerpo, no puede poseer esas perfecciones formalmente si no las posee objetivamente, por lo tanto, su esencia objetiva será infinita. Pero si es infinito en su esencia objetiva, y ésta es la idea del cuerpo, el cuerpo, formalmente, habrá de poseer esas perfecciones por la misma razón: ya que su esencia objetiva, el alma, las posee, no puede su esencia formal, el cuerpo mismo como objeto, no poseerlas. El posible círculo vicioso que podría darse en esta cuestión es muy bien salvado por Gueroult al afirmar que la idea adecuada de la Substancia no está supuesta en el entendimiento humano, sino que se da efectivamente en él, al ser idéntico al entendimiento de la Substancia.

No estaríamos de acuerdo, sin embargo, con la división que a este respecto hace Gueroult de las ideas. En efecto, él opina que las ideas pueden ser consideradas desde tres puntos de vista: con relación a su objeto, sea éste, añadimos nosotros, un modo de la extensión u otra idea, la idea sería una esencia objetiva de ese objeto; con relación a sí misma, independientemente de su objeto, sería una esencia formal, y como idea de la idea, sería una "forma", dice Gueroult, una esencia o naturaleza. Nosotros opinamos, sin embargo, que la idea de la idea no debe ser considerada en un respecto distinto del de las esencias objetivas o las esencias formales. En efecto, una idea de una idea es una idea que tienen como objeto, no a una cosa o modo de la extensión, sino a otra idea. Así, la idea de la idea sería, por un lado, esencia objetiva de la idea que es su objeto y, por otro lado, considerada en sí misma, independientemente de la idea de la que es objeto, será esencia formal, que su vez puede ser objeto de otra idea. Pero no vemos, en el pensamiento de Spinoza, como la idea de una idea

4 "Notre propre entendement, en tant qu'il est identique avec l'entendement infini, c'est-à-dire, en tant qu'il a la idée adéquate de Dieu, peut affirmer avec une absolue certitude que ce qu'il connaît de la nature de Dieu en tant ce qu'il peut en déduire, il le connaît comme Dieu même le connaît, c'est-à-dire, tell que cela est in soi." (Gueroult M: Ibid.)

puede ser considerada como una "forma" distinta de su esencia formal. Sólo hay dos maneras posibles de considerar a las ideas, no ya en Spinoza, sino en general: o referidas a un objeto, y entonces son esencias objetivas, o referidas a sí mismas y entonces son esencias formales. No cabe hablar de que la idea de una idea es una forma porque no hay un tercer modo de considerar a las ideas. Y la idea de una idea es, ante todo una idea. A no ser que se piense que esa idea de la idea que consideramos, o considera Gueroult, como una forma, es la idea primera de la que parten las demás. Pero en este caso tampoco podríamos hablar de un tercer respecto distinto de las esencias formales y las esencias objetivas, puesto que esa idea tiene a su vez que poder ser objeto de otras ideas para que pueda darse la posibilidad del conocimiento. Así, sería esencia formal considerada en sí misma y esencia objetiva considerada ese su idea.

Creemos que es por esta consideración de las ideas de ideas como formas por lo que Gueroult tiene dificultades a la hora de formular lo que él llama "paralelismo intracogitativo". En efecto, así como el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas, el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las ideas (y, por lo tanto, que el orden y conexión de las cosas, algo que parece olvidar Gueroult). Las cosas serían esencias formales y las ideas serían esencias objetivas de esas cosas, de la misma manera que las ideas serían esencias formales en tanto objetos y las ideas de las ideas serían esencias objetivas de esas ideas. Pero si se considera "forma" a la idea de la idea se rompe el paralelismo, pues no se ve cómo la idea de la idea, como forma, podría ser equivalente a la idea como esencia objetiva. Pero, repetimos, creemos que esta dificultad es falsa, y por lo tanto irreal la solución que le da Gueroult, desde el momento en que una idea de idea sólo puede ser considerada o como esencia objetiva o como esencia formal, pero nunca como forma. La "forma" de la idea, la idea considerada en sí misma, sería una esencia formal, y la idea respecto a un objeto sería una esencia objetiva.

A partir de esta consideración no podemos estar de acuerdo entonces con la opinión de Gueroult de que el paralelismo tendría su origen en la Substancia y no en la naturaleza, es decir, que el encadenamiento de cosas-ideas-ideas de ideas empezaría por la idea de la idea y no por la cosa. Dos son las circunstancias que llevan a Gueroult a opinar de esta forma: 1º, que existe una idea que es en sí misma forma, por lo tanto no es esencia formal ni esencia objetiva, y no es ni puede ser objeto de otra idea. Esta consideración ya la hemos rebatido más arriba y no creemos conveniente insistir más en ella; 2, que la idea que el alma tiene del cuerpo es una idea imaginativa, o una idea que proviene de la imaginación. De esta forma el paralelismo entre el orden y conexión de las cosas y el orden y conexión de las ideas no se

produce a partir de las cosas -lo que él llama paralelismo extra-cogitativo- porque, al ser la idea del cuerpo una idea de la imaginación, no podríamos conocer, ni ahora ni nunca, el verdadero orden y conexión de las cosas y por lo tanto tampoco afirmar que es el mismo que el de las ideas. Esta idea nos confunde, al menos en alguien como Gueroult. En efecto, Gueroult considera que la idea del cuerpo es una idea de la imaginación porque el cuerpo afecta al alma para formarse esa idea. Ahora bien, si esta es la razón por la que la idea del cuerpo es una idea falsa entonces estaría considerando Gueroult que lo que afecta al alma es la existencia del cuerpo, puesto que esta existencia es objeto de la imaginación, y en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* afirma Spinoza que las ideas falsas y ficticias provienen o de la existencia o de la esencia de las cosas, pero puesto que la idea del cuerpo es imaginativa, y la imaginación se refiere a la existencia, entonces el alma estaría afectada por la existencia del cuerpo y no por la esencia. Ahora bien, la esencia del alma es ser idea del cuerpo, y si esta idea es imaginativa y por lo tanto falsa y ficticia, resultaría que la esencia misma del alma sería falsa y ficticia, lo cual es un absurdo. Por lo tanto, consideramos que cuando Spinoza afirma que el alma es afectada por el cuerpo se está refiriendo a que es afectada por la esencia del cuerpo. De la esencia del cuerpo también pueden surgir ideas falsas y ficticias, pero en el tercer género de conocimiento el alma conoce la esencia del cuerpo como idéntica a la esencia de la Substancia, de tal manera que la idea que el alma se forma del cuerpo es una idea adecuada, clara y distinta, y por lo tanto verdadera y por eso su esencia puede consistir en ser idea del cuerpo. El cuerpo es esencia objetiva en el alma, pero sólo desde su esencia formal puede ser esencia objetiva, por lo tanto idea, y así el alma en su esencia formal puede consistir en ser esencia objetiva del cuerpo. De esta forma el alma puede conocer adecuadamente el orden y conexión de las cosas y puede, por lo tanto, fundarse el paralelismo a partir de las cosas y no a partir de la Substancia.

Esta idea puede ser rebatida tomando como base la afirmación de Spinoza de que la idea del alma es la idea de una cosa existente en acto. Así, lo que afectaría al alma para formarse la idea de la cosa sería la existencia de la cosa y esta idea sería entonces una idea de la imaginación. Sin embargo, si esto fuera así, estaríamos de nuevo metidos de lleno en el problema, puesto que entonces habría que considerar que la esencia del alma, consistente en ser idea del cuerpo, sería falsa o ficticia, por provenir esa idea de la imaginación. Lo cual contradiría a su vez la lógica interna del sistema spinoziano que mantiene que la esencia del alma es una con la esencia de la Substancia. Por lo tanto, cuando Spinoza afirma que la idea del alma es una idea de la cosa existente en acto sólo puede estar refiriéndose a una idea que

se forma a partir del tercer género de conocimiento, y por lo tanto la existencia de la cosa que afecta al alma sería la existencia producida por la potencia infinita de existir que es la esencia del cuerpo. Por lo tanto lo que hace el cuerpo es tener una idea de la existencia del cuerpo según ésta está implicada en su esencia como potencia infinita de existir. Lo que haría el alma, entonces, sería tomar conciencia de su potencia infinita de existir y de la existencia implicada por esa potencia. De esta manera, o Spinoza contradice su lógica interna, o la existencia en acto está implicada directamente por la potencia infinita de existir, es decir, la existencia en acto es una expresión de la potencia infinita de existir que constituye la esencia del modo.

5.-De la esencia a la existencia. Los modos.

La cuestión que resulta inevitable y es necesario aclarar en este momento es cómo se puede dar el salto de la esencia de los modos a la existencia de los mismos, es decir, cómo y por qué podemos decir que de la idea de que la esencia del cuerpo es eterna e infinita se deduce que la existencia del cuerpo es también eterna e infinita. Creemos que este paso está implícito en la Proposición XIII de la Segunda Parte de la *Ética*. Pero antes de analizar este texto conviene recordar algo sobre las ideas y la relación que, como ideas, se establece entre el cuerpo y el alma. Lo que queremos traer ahora a colación es el hecho de que, en el pensamiento de Spinoza, las ideas se expresan en términos de esencias. Así, el alma, como idea del cuerpo, es esencia objetiva de ese cuerpo, es decir, de la esencia formal de ese cuerpo. Y el alma como esencia objetiva tendrá a su vez una esencia formal -que consiste en ser esencia objetiva del cuerpo- que será esencia objetiva en la mente de la Substancia. Podríamos establecer, pues, una línea de las ideas de la siguiente forma: la esencia formal del cuerpo sería la esencia objetiva del alma, que sería la esencia formal del alma que sería la esencia objetiva o idea en la mente de la Substancia.

Entremos ya en la Proposición concreta. En ella dice Spinoza que el objeto de la idea del alma es un cuerpo existente. Por lo tanto, la esencia formal del cuerpo de la cual el alma es esencia objetiva consiste en existir. El cuerpo como esencia formal tendría como rasgo distintivo la existencia y si el alma lo capta como esencia objetiva, si el alma es capaz de convertir en objetiva una esencia formal es porque el cuerpo existe. Por lo tanto, la esencia objetiva del alma, la idea del alma, que constituye su esencia formal es la del cuerpo como existente. El hecho de que la idea del alma tenga que ser precisamente el cuerpo y no otra cosa viene explicado en la Demostración de la Proposición. Si nosotros tenemos ideas, si nuestra alma es capaz de formarse ideas, es porque se encuentra afectada de muy diversos

modos, y como esas afecciones se dan en la mente de la Substancia de la misma manera, siendo el alma un producto del atributo esencial del Pensamiento, esas afecciones producen las ideas en el alma humana. Esas afecciones que producen las ideas provienen siempre del cuerpo, por lo tanto las ideas que se forma el alma tienen que ser ideas referidas necesariamente al cuerpo. Esta sería la primera determinación por la cual Spinoza considera que el alma es idea del cuerpo. La segunda vendría dada por una relación de causa-efecto. Efectivamente, si el alma se formase ideas desde otra cosa que no fuera el cuerpo, es decir, si hubiera una causa de las ideas del alma distinta del cuerpo, deberíamos tener una idea de esa causa. Sin embargo, en el alma sólo existe la idea del cuerpo como causa de las afecciones que producen las ideas y la idea de la Substancia como causa inmanente de toda la Naturaleza, y por lo tanto también del alma y del cuerpo como modos. Por lo tanto, al no existir en nuestra alma más que estas dos ideas, resulta necesario que sea el cuerpo la causa de las ideas del alma que no se refieren directamente a la Substancia.

"Por otra parte, si hubiese también otro objeto del alma además de un cuerpo, dado que nada existe de lo que no se siga un efecto, debería haber necesariamente en nuestra alma una idea de ese efecto. Ahora bien, no hay idea alguna de él. Por consiguiente, el objeto de nuestra alma es un cuerpo existente, y no otra cosa." (Spinoza, *Ética*, II, Prop. XIII, Dem.)

Esta Proposición enlaza con el Corolario de la Proposición VIII de esta misma Segunda Parte de la *Ética*, donde Spinoza se hace definitivamente cargo del paso de la esencia a la existencia de los modos y de su inclusión en la duración. En dicho Corolario dice Spinoza lo siguiente:

"De aquí se sigue que, mientras las cosas singulares existen sólo en la medida en que están comprendidas en los atributos de Dios, *su ser objetivo, o sea, sus ideas, existen sólo en la medida en que existe una idea infinita de Dios*, y cuando se dice que las cosas singulares existe, no sólo en la medida en que estarán comprendidas en los atributos de Dios, sino habida cuenta de su duración, entonces sus ideas implican también es existencia, atendiendo a la cual se dice que duran." (*Las cursivas son nuestras*).

La existencia de los modos, así, viene dada directamente por la esencia de la Substancia, en el sentido de que si esos modos existen es porque están incluidos en los atributos de la Substancia que conforman su esencia. Si la esencia formal de los modos existe como consecuencia de su derivación de la esencia de la Substancia, su esencia objetiva, sus ideas, tienen que existir necesariamente porque existen como esencia objetiva en la mente de la Substancia que les da la existencia. Es decir, que los modos, tanto en su esencia formal como en su esencia objetiva existen como expresión de la esencia de la Substancia. Las cosas, por lo tanto, existen no sólo en esencia, sino de una manera efectiva precisamente porque se derivan de la esencia de la Substancia. Ahora bien, puesto que las esencias objetivas de las cosas

existen también en la mente de la Substancia, esas ideas, esas esencias objetivas, implican la existencia efectiva y real de las esencias formales de los modos. De este modo Spinoza puede dar el paso de la esencia a la existencia y nosotros podemos afirmar que, puesto que existen las esencias objetivas de los modos en la mente infinita de la Substancia como derivadas de su esencia y por lo tanto eternas e infinitas, su existencia implicada por ellas, ha de ser también eterna e infinita.

Esta idea resurge de nuevo en la Demostración de la Proposición XI de esta Segunda Parte de la *Ética*. Allí afirma Spinoza que la esencia del ser humano está constituida por una serie de modos de los atributos de Dios, y de esos modos el primero es la idea. Ahora bien, esa idea que constituye la esencia del ser humano ha de ser la idea de un cuerpo o modo de la extensión, pues en caso contrario, siendo la idea la esencia objetiva de una esencia formal, si no existiese la esencia formal, tampoco existiría la esencia objetiva. Ahora bien, la idea que nosotros tenemos no es la idea de una cosa infinita: la esencia formal de la cosa por lo tanto, según Spinoza, no podría ser infinita. Pero si la esencia formal no es infinita no puede serlo tampoco la esencia objetiva, y así el alma no sería tampoco infinita. Entonces, si el alma no fuera infinita como esencia objetiva del cuerpo tampoco lo sería como esencia formal y, no siéndolo como esencia formal, tampoco podría serlo como esencia objetiva en la mente de la Substancia. Sin embargo, resulta que la mente de la Substancia es infinita y por lo tanto no puede contener ideas o esencias objetivas finitas. Así, el alma como esencia objetiva en la mente de la Substancia ha de ser infinita. Pero si es infinita como esencia objetiva también ha de serlo como esencia formal, puesto que una idea implica la existencia del objeto ideado. La esencia formal del alma y la esencia objetiva del cuerpo coinciden, por lo que si el alma es infinita en su esencia formal también ha de serlo el cuerpo en su esencia objetiva y, por la misma razón, el cuerpo como esencia formal también ha de ser infinito. Creemos que la lógica interna del sistema de Spinoza no conduce a otra solución a no ser que se fuerce en exceso esa misma lógica.

"La esencia del hombre está constituida por ciertos modos de los atributos de Dios, a saber, por modos de pensar, de todos los cuales es la idea, por naturaleza, el primero, y, dada ella, los restantes modos (es decir, aquellos a quienes la idea es anterior por naturaleza) deben darse en el mismo individuo. Y así, la idea es lo primero que constituye el ser del alma humana. Pero no la idea de una cosa inexistente, pues en ese caso no podría decirse que existe la idea misma. Se tratará, pues, de la idea de una cosa existente en acto. Pero no de una cosa infinita, ya que una cosa infinita debe existir siempre necesariamente, ahora bien, eso es absurdo, y, por consiguiente, lo primero que constituye el ser actual del alma humana es la idea de una cosa singular existente en acto." (Spinoza, *Ética*, II, Prop. XI, Dem.)

Esta idea ha sido muy bien vista por Negri y coincidimos plenamente con él cuando afirma que la potencia es el mediador entre la esencia y la existencia. En efecto, como ya hemos visto, el gran problema que se le plantea a Spinoza es como dar el salto de la esencia a la existencia. Este salto se resuelve en la idea de que la existencia es producida por la esencia. Ahora bien, la esencia de los modos es infinita, de tal manera que, siendo una esencia infinita, habrá de producir una existencia también infinita. Así, en el pensamiento de Spinoza, la existencia infinita es producida por la esencia infinita. El "instrumento", por decirlo así, de esta existencia infinita, implícito en la esencia infinita de los modos, será la potencia infinita de existir o *conatus*. La idea que nos aparece ahora planteada radica en lo siguiente: si tanto Substancia como modos poseen una esencia infinita y por lo tanto una existencia infinita, ¿qué elemento diferenciador existe entre ambos?. Llegados a este punto resulta harto complicado afirmar que existe ese elemento diferenciador. De hecho, de aquí surge la idea panteísta de que todo es substancia. Ahora bien, si no existe elemento diferenciador entre Substancia y materia, o entre Substancia y modos, decir que todo es Substancia es lo mismo que decir que todo es materia, materialidad de los modos, con lo cual el panteísmo quedaría superado en sí mismo por la propia materialidad de la Substancia. El ser, en Spinoza, se presenta por lo tanto como ser material. La producción, entonces, no provendría de una Substancia desgajada de sus propios productos, sino de la materia misma entendida como esencia y existencia infinitas y entendida así como Substancia. La Substancia y la materia, a nuestro entender, son indisolubles en el sistema spinoziano. Ahora bien, concebir a la materia, -y aquí es donde creemos discrepar de la interpretación de Negri, aunque también creemos que esta interpretación conduce necesariamente a ello⁵- como una consideración abstracta, como un constructo teórico ajeno a los modos que la componen es volver a separar la producción de sus productos. La materia, si es algo, es precisamente los modos materiales tomados en conjunto, pero sin olvidar que ese conjunto lo conforman modos concretos. Así, la esencia infinita de la materia sólo es realmente comprensible desde la esencia infinita de cada uno de los modos, de tal manera que el infinito sigue siendo indivisible, pues no es un

⁵ A este respecto consideramos clarificador el siguiente pasaje de la obra de Negri *La anomalía salvaje*: "El punto más alto del primer estrato de la *Ethica* es, sin duda, la Proposición XIII de la Segunda Parte. La contraposición de la Substancia y el modo se da, en efecto, tan absolutamente y con tal tensión, que en cada pasaje del texto es posible volcar el horizonte de la Substancia sobre la superficie de la modalidad, y viceversa. En este momento la originaria versatilidad del ser se ha hecho fragilidad de sus direcciones. No existe opción de eminencia en ese flujo de unicidad: existe insistencia sobre la determinabilidad de esta polaridad, pero también posibilidad de inversión, de vuelco." (Negri, A: *La anomalía salvaje*. Barcelona, Anthropos, 1993). No se trata de que la Substancia se vuelque sobre los modos o se confunda con ellos. No se trata de que Substancia y modos constituyan en el fondo dos realidades separadas que mantienen una relación estrecha, pero que por eso mismo estarán separadas. Se trata de que ambas constituyen de forma inseparable la única realidad.

infinito compuesto de múltiples partes finitas, y aquí está el centro de la cuestión, sino un infinito que se actualiza en una serie de modos concretos, cada uno de los cuales es a su vez infinito. Entenderlo de otra forma sería caer en un panteísmo de la materia. Y aun así, ¿no estamos, a pesar de todo, volviendo de nuevo al panteísmo?. No, porque ahora son los modos los que alzándose infinitos conforman el conjunto de la materia infinita y, por lo tanto, el conjunto de la Substancia infinita. Ya no es la Substancia la que está presente en los modos, sino los modos los que configuran la realidad, la materia y la Substancia.

El problema de Negri a este respecto está precisamente en concebir el sistema de Spinoza como un sistema ontológico y no gnoseológico. Así, cuando considera la preeminencia del entendimiento sobre la imaginación -preeminencia gnoseológica- desde un punto de vista ontológico no tiene más remedio que admitir que la Substancia tendría preeminencia sobre los modos, puesto que considera que la Substancia es objeto del entendimiento y los modos objetos de la imaginación, con lo cual su interpretación se viene abajo, o más bien se queda en una especie de tensión metafísica entre Substancia y modos que no vemos muy bien adonde conduce, si no es a una superación dialéctica que el mismo Negri rechaza. Si embargo, si se pone el acento sobre el carácter gnoseológico del sistema, este problema no aparece, puesto que el entendimiento alcanzaría tanto a la Substancia como a la esencia de los modos en tanto en cuanto ésta es la misma esencia de la Substancia. De esta manera la Substancia y los modos se seguirán manteniendo en el mismo plano ontológico y el materialismo de Spinoza, la identificación de Substancia y materia, entendida ésta como el conjunto de los modos materiales, se conservaría intacto en toda su fuerza⁶. O bien, como hacen el propio Negri y Mercedes Allendesalazar siguiendo su interpretación, habría que conceder a la imaginación una importancia que no tiene en el pensamiento de Spinoza, lo cual creemos que es forzar más allá de los límites de lo permisible este pensamiento.

⁶ Como decimos, la única opción que le queda a Negri para salvar la interpretación materialista es otorgar la primacía del conocimiento a la imaginación, primacía que en el pensamiento de Spinoza no aparece en ningún momento. No se trata de que la imaginación tenga primacía sobre el entendimiento, sino que el entendimiento es capaz de conocer los modos con la misma claridad y distinción con que conoce la Substancia: "¿Qué está sucediendo aquí?. Está sucediendo que una diferencia gnoseológica, aquélla del entender sobre el imaginar y la preeminencia del primero sobre el segundo viene a sobredeterminar la distinción real. Es la ruptura de la correspondencia inestable en la que se había establecido la relación entre el ser substancial y el ser modal: conceder al entendimiento una mayor dignidad ontológica que a la imaginación es operar una nueva clasificación en el ser, plantear la preeminencia del infinito sobre lo indefinido, romper la continuidad del flujo unívoco del ser, reintroducir una mediación gnoseológica en el seno de una relación global que se había construido hasta aquí por medio de la negación de toda mediación (ya fuese ontológica, como la ejercida por el atributo)". (Negri, A: *La anomalía salvaje*, Barcelona, Anthropos, 1993).

Conclusión

La idea que flota en toda la doctrina de las ideas de Spinoza es que, siendo la idea esencia objetiva de una esencia formal, siendo a su vez el alma idea del cuerpo y siendo el alma infinita y eterna como idea en la mente de la Substancia, no pudiendo contener la idea objetivamente aquello que su objeto no contiene formalmente, es decir, no pudiendo contener el alma objetivamente aquello que el cuerpo no contiene formalmente y coincidiendo en el alma ser esencia objetiva del cuerpo y esencia formal como objeto de una idea en el entendimiento infinito, si el alma es infinita y eterna ha de serlo también el cuerpo. Esta idea va a permitir a Spinoza liberarse de la tiranía ontológica de la Substancia y, desde una postura materialista y atea profundamente racional y racionalista, proclamar de verdadera libertad y felicidad del ser humano, objetivo último de la filosofía de Spinoza, lo que transforma el rígido sistema geométrico en un pensamiento de corte intrínsecamente moral.

Bibliografía:

- ALLENDE SALAZAR, M.: *Spinoza: filosofía, pasiones y política*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- DESCARTES, RENÉ: *Meditaciones Metafísicas*, Madrid, Alfaguara, 1977
- GUEROULT, M.: *Spinoza, L'Âme, Ethique II*, París, Aubier-Montaigne, 1974.
- NEGRI, A.: *La anomalía salvaje*, Barcelona, Anthropos, 1993.
- PEÑA, V.: *El materialismo de Spinoza*, Madrid, Revista de Occidente, 1975
- SPINOZA, BARUCH DE: *Correspondencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1988
- SPINOZA, BARUCH DE: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Editora Nacional, 1980
- SPINOZA, BARUCH DE: *Principios de Filosofía de Descartes*, Madrid, Alianza Editorial, 1988
- SPINOZA, BARUCH DE: *Tratado Breve*, Madrid, Alianza Editorial, 1990
- SPINOZA, BARUCH DE: *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, Madrid, Alianza Editorial, 1988