

EL LÍMITE DEL CONOCIMIENTO EN LA FILOSOFÍA DE SPINOZA

JUAN VÁZQUEZ ABAD

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Mi intención en este trabajo es proponer una interpretación del pensamiento de Spinoza, o más bien de un aspecto determinado de su filosofía, en conexión con una tesis que, de manera explícita o implícita, se encuentra estrechamente vinculada al pensamiento de la modernidad: la tesis de que *la idea de Dios es la expresión del límite incognoscible del pensar humano, pero a la vez constituye un postulado necesario para el sistema.*

La formulación explícita de esta posición corresponde a filósofos de acuerdo con los cuales el ente Dios se ubica en tal trascendencia que es imposible para el hombre, desde la inmanencia, llegar a conocerlo. Pero la tesis subyace a otras teorías que, explícitamente, sostienen la plena cognoscibilidad de Dios y, aun más, la necesidad de su conocimiento como punto de partida para nuestro conocimiento del mundo.

En esta línea trataré, en lo que sigue, de ubicar a Spinoza, quien no sólo afirmó la cognoscibilidad de Dios, sino que, como es sabido, se opuso a la idea de la trascendencia y propuso un sistema panteísta. Para ello, presentaré tres formulaciones distintas del problema que exhibirán otras tantas aproximaciones a la interpretación que pretendo sostener.

I

La primera formulación de la tesis desarrolla el problema de acceder a la existencia de Dios a partir del fundamento epistemológico de la filosofía de Spinoza.

Para ello es necesario retroceder a su *Tratado sobre la reforma del entendimiento*, porque en él se manifiesta el doble sentido del concepto clave en la gnoseología spinoziana: el concepto de *intuición*. La intuición constituye el modo de conocimiento certero e infalible, ante todo, por su carácter de inmediatez; para Spinoza no hay un método previo a la consecución de conocimientos ni una búsqueda de la verdad de

ideas previamente dadas: hay ideas verdaderas que se intuyen como tales; "...la verdad se patentiza a sí misma y de ella surgen espontáneamente todas las demás verdades".¹

De aquí que el criterio de verdad no pueda ser extrínseco a la idea ni residir en su adecuación con la cosa, sino que "...la forma del verdadero conocimiento debe radicar en el mismo conocimiento, sin tener en cuenta otras relaciones; no reconociendo el objeto como causa, ha de depender de la misma potencia y naturaleza del entendimiento".² Esta tesis característica del racionalismo, de acuerdo con la cual el entendimiento aprehende la verdad de la idea, no por su adecuación con la cosa, sino por la evidencia con que la misma idea se presenta, se reitera y, aun más, se agudiza en la *Ética*: no sólo la búsqueda de la verdad no debe dirigirse hacia la comprobación de la adecuación entre el contenido mental y su correlato extramental, sino que dicha adecuación no ha de considerarse una propiedad intrínseca de la verdad: "Por *idea adecuada* —dice Spinoza— entiendo la idea que, en cuanto se considera en sí, sin relación al objeto, tiene todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera. Explicación: Digo *intrínsecas*, para excluir la que es extrínseca, a saber, la concordancia de la idea con lo ideado por ella."³

Sin embargo, no debe pensarse que esta inmediatez con que la verdad se presenta al entendimiento signifique pasividad por parte de éste. Si la verdad se patentiza en la intuición es porque ésta construye la idea de acuerdo con un principio genético o causal. Cassirer⁴ ha puesto de manifiesto cómo el sistema spinoziano establece, no la hipótesis de una armonía preestablecida entre la *causa* y la *ratio*, sino una asimilación de la noción de causa a la geometría misma. Recordemos que la intuición capta a la cosa por su causa próxima; de ahí que el cuerpo de conocimientos que se busca alcanzar consista en la serie de las cosas ordenadas según las causas próximas. Pero, dice Spinoza, "...no entiendo por serie de las causas o entes reales la serie de las cosas sin-

¹ Spinoza. *La reforma del entendimiento*. Buenos Aires: Ed. Aguilar, Biblioteca de Iniciación Filosófica nº 17, 1971, p. 48.

² *Ibid.*, p. 65.

³ Spinoza. *Ética*, II, def IV. (México: Fondo de Cultura Económica, 1958). Podemos dejar de lado aquí la discusión de esta tesis en relación con el Axioma VI de la parte I: "La idea verdadera debe concordar con lo deseado por ella." En efecto, este axioma no es autoevidente, en el sentido en que el autor lo quiere emplear en esta obra, dados los principios de la *Reforma*, donde la idea verdadera —el concepto de círculo— concuerda con lo ideado por ella —el círculo como objeto ideal—. Como veremos, el supuesto de la adecuación se maneja junto a la tesis de la verdad como coherencia desde el inicio de la *Ética*.

⁴ Cfr. Cassirer. *El problema del conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979. Vol. II, pp. 27-28.

gulares mudables, sino que me refiero a la serie de las cosas inmutables y eternas...”,⁵ es decir, a la serie de objetos que se encadenan de acuerdo con un principio deductivo a partir del cual son posibles, incluso, los objetos mismos. El modelo de este principio es el conocimiento geométrico. Dice nuestro autor: “...para formarme el concepto de un globo, finjo arbitrariamente una *causa*, diciendo que el tal globo se origina de la rotación de un semicírculo en torno de su centro. Esta idea es indudablemente verdadera, y, aunque sepamos que en la naturaleza ningún globo tuvo este origen, constituye una verdadera percepción y el modo más fácil de proporcionar el concepto del globo”.⁶ De aquí la propuesta de una teoría genética de la definición: la definición ha de determinar el concepto de tal manera que nos permita la génesis del objeto: la definición del círculo como figura formada por infinitos puntos que equidistan de uno interior llamado ‘centro’ no es falsa, pero sólo nos ofrece una característica del objeto dado; en cambio, definir al círculo como figura que se genera a partir de la rotación de una recta en torno a uno de sus extremos nos ofrece la ‘causa próxima’ del objeto, nos permite, pues, la producción del objeto y, de aquí, la derivación de todas sus características.

Lo que llama la atención del *Tratado sobre la reforma del entendimiento* es que Spinoza proponga dos criterios de definición. Uno, dice, es válido para las ‘cosas creadas’ y, como veíamos, debe incluir la causa próxima, entendida como regla para la construcción del objeto. El otro rige para el ‘objeto increado’ y su primer requisito es “...que se excluya toda causa”.⁷ En realidad, el doble criterio de definición se encuentra ya en la noción de ‘intuición’ que es el modo de conocimiento en el cual “...se percibe la cosa por su misma esencia o por el conocimiento de su causa próxima”.⁸ Así, lo que parecería ser equivalente en todos los conceptos, a saber, su esencia y su causa, entendida como el principio de producción de sus objetos, debe desdoblarse para dar cabida al objeto in-causado. El problema de Spinoza radica entonces en ofrecer una filosofía *more geometrico*, ya que los objetos de la geometría pertenecen al primer tipo de entidades u objetos causados.

En la *Ética* se procura resolver este problema a través de una operación que resulta no sólo un magistral intento de mantener los principios gnoseológicos del *Tratado*, sino la adopción de un motivo novedoso de la filosofía moderna. Se trata de la incorporación de la noción de ‘causa de sí’. Ya la idea cartesiana de un ente que es *por sí* en sentido positivo

⁵ Spinoza. *La reforma...*, p. 80.

⁶ *Ibid.*, pp. 65-66.

⁷ *Ibid.*, p. 79.

⁸ *Ibid.*, p. 35.

había sido atacada por los escolásticos, y por razones obvias: desde una epistemología realista no cabe hablar de un ente que, para ser causa de sí, tiene que preexistir a sí mismo, lo cual es absurdo.⁹ Independientemente de las varias interpretaciones propuestas para la noción de *causa sui* parece claro, por lo que se ha expuesto antes, que el intento spinoziano consiste en asimilar la idea de Dios al criterio genético de definición y poder, con ello, mantener el programa de una filosofía según el orden geométrico. La expresión 'causa de sí' no designa la autoproducción óptica de un ser en un momento del tiempo, pero tampoco la constante auto conservación del ser que Spinoza caracteriza como *conatus*, fuerza del ser de perseverar en el ser. A partir del criterio causal de definición ofrecido en la *Reforma del entendimiento*, debemos entender por 'causa de sí' la determinación lógica de un concepto que se construye o genera de sí mismo, que no carece de nada, que en tanto concepto se basa en sí mismo y no es comprensible por medio de otro que se le oponga exteriormente; en suma, el concepto del ente absolutamente infinito, es decir, Dios.

Pero Spinoza emplea la noción de 'causa de sí' para probar la *existencia* de Dios, a través del argumento anselmiano, para lo cual se ve obligado a enlazar tres conceptos que coloca a la cabeza del sistema: 'causa de sí', 'sustancia' y 'Dios': "I. Por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente. (...) III. Por *sustancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí: esto es, aquello cuyo concepto no necesita de concepto de otra cosa para formarse (...) VI. Por *Dios* entiendo el Ente absolutamente infinito...".¹⁰ La proposición VII enlaza la sustancia con la existencia a través de la noción de causa de sí entendida como causa eficiente: "la sustancia no puede ser producida por otra cosa (...) será pues (...) causa de sí..."¹¹ y la proposición XI enlaza la idea de Dios con la existencia por medio de su identificación con la sustancia. El concepto de 'causa de sí' pierde su significado novedoso cuando se lo hace corresponder, en el plano ontológico, con el ente incausado.

El problema que está a la base es el común a todos los sistemas racionalistas, que de entrada eliminan la tesis de la adecuación entre el entendimiento y la cosa como criterio de verdad, y posteriormente requieren una garantía para la correlación entre la construcción mental del edificio del conocimiento y la realidad externa. Spinoza coloca esa

⁹ Cfr. Schulz, Walter. *El Dios de la metafísica moderna*. México: Fondo de Cultura Económica, 1961, pp. 63-64.

¹⁰ Spinoza. *Ética*. I, def I, III y IV.

¹¹ *Ibid.*, prop VII.

garantía en Dios. Dice: "...todo lo que se sigue formalmente de la naturaleza infinita de Dios, todo ello se sigue objetivamente en Dios, en el mismo orden y con la misma conexión, de la idea de Dios".¹² El límite de esta postura es precisamente la identidad, no entre el orden y conexión de las ideas y el de las cosas, que queda garantizado en Dios, sino entre la idea y la cosa que garantizan esta mutua correspondencia entre ambos órdenes como su origen. El tránsito del pensar (la idea de Dios) al ser (de Dios), aparentemente fundamentado en el enunciado anselmiano, se produce en realidad en la definición de 'sustancia', que funge como mediadora entre Dios y la existencia, y que envuelve el supuesto acrítico de la adecuación, ya que ésta a la vez 'es en sí' y 'se concibe por sí'.

Me interesa destacar, en esta primera aproximación a nuestro tema central, que sobre la base de la epistemología spinoziana es imposible acceder a la existencia de Dios, es decir, que Dios es problema cuando intentamos transitar del pensar al ser, porque una segunda aproximación al tema pretenderá mostrar la imposibilidad del concepto de Dios a partir de la postulación de su existencia, o sea, que Dios es problema cuando intentamos transitar del ser al pensar.

II

'Dios es' o 'existe' sería, entonces, el postulado del cual se parte.

Si todo lo que es es en sí o en otra cosa, Dios es en sí y por tanto es sustancia. Ahora bien, todo lo que es, es algo determinado, y Dios, igualmente, se determina en un primer momento como la sustancia "...que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita".¹³ Sin embargo, Spinoza introduce en su sistema una ulterior precisión de esta caracterización de Dios sobre la base de una dudosa hipótesis: de los infinitos atributos de Dios, el hombre sólo conoce dos. Esta hipótesis le ha sido criticada al sistema, incluso en vida del autor;¹⁴ en realidad Spinoza la expresa en forma de una limitación de nuestro conocimiento de los modos posibles de ser: "No sentimos ni percibimos ninguna otra cosa singular aparte de los cuerpos y los modos de pensar",¹⁵ pero de allí pasa inmediatamente a la caracterización de Dios: Proposición I: "El pensamiento es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa pensante"; Proposición II: "La

¹² *Ibid.*, II, prop VII corolario.

¹³ *Ibid.*, I, def VI.

¹⁴ *Cfr.* Cassirer. *Op. cit.*, p. 54.

¹⁵ Spinoza. *Ética*. II, axioma V.

Extensión es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa extensa".¹⁶ Recordemos que los atributos expresan la esencia de Dios, por lo cual tendríamos que aceptar, entonces, que Dios, la cosa extensa, es una cosa pensante, o bien que Dios, la cosa pensante, es una cosa extensa. Ahora bien, la extensión y el pensamiento son características opuestas, ya que determinar a algo como extenso es negarlo como pensante y, al contrario, determinar a algo como pensante es negarlo como extenso. Los atributos, nos dice Spinoza, deben concebirse por sí.¹⁷ Y sin embargo, Dios es algo idéntico a sí mismo que, se nos dice, es a la vez extenso y pensante. Spinoza justifica esto diciendo que es evidente que a una sustancia le competen diversos atributos ya que éstos constituyen la esencia de la sustancia. ¿Debemos entender entonces que una y la misma cosa consta de varias esencias?

La respuesta a este problema no es clara; junto a la tesis de que el portar infinitos atributos es la esencia de Dios, nos encontramos con que cada uno de estos atributos expresa una esencia eterna e infinita de Él. Lo que sí podemos afirmar a partir de la *Ética* es que los atributos esenciales que constituyen a Dios se niegan unos a otros, de modo que el Dios postulado existente es no la carencia de toda negación y de toda determinación, sino, por el contrario, la afirmación de todas las determinaciones, los infinitos atributos, y por ello, de todas las negaciones. En Dios coinciden y se encierran todas las contradicciones de los entes del mundo.

El problema es, entonces, pensar este Dios. Spinoza pretende demostrar que la idea que tenemos de Dios es única *porque* Dios es único,¹⁸ pero tenemos, en rigor, una idea clara y distinta de la extensión como algo opuesto al pensamiento, y precisamente estas nociones son las que nos permiten determinar algo como cuerpo o como idea. Así, la construcción del concepto de Dios a partir de la postulación de su esencia contradictoria sería equivalente al intento de construir el concepto del círculo cuadrado. Spinoza nos dice que "Es propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas bajo una cierta especie de eternidad",¹⁹ y de allí deriva la tesis de que cada cosa singular pensada, sea cuerpo o idea, se piensa adecuadamente cuando implica la esencia de Dios, porque "...puesto que tienen (las cosas singulares) por causa a Dios en cuanto se le considera bajo el atributo del que son modos las cosas mismas, la idea de éstas deben necesariamente (...) implicar el concepto de tal atributo, esto es (...) la esencia eterna e infinita de Dios".²⁰ Lo

¹⁶ *Ibid.*, II, props I y II.

¹⁷ *Ibid.*, I, prop X.

¹⁸ *Cfr. Ibid.*, II, prop IV.

¹⁹ *Ibid.*, II, prop XLIV, corolario II.

²⁰ *Ibid.*, II, prop XLV.

que no se nos dice es por qué la idea del atributo específico bajo el cual pensamos la cosa singular se identifica con la esencia total de Dios que consta de infinitos atributos que se excluyen y niegan recíprocamente, pero que coexisten en Dios.

La idea que pretende sostener Spinoza es, pues, que cada atributo de Dios debe, y sólo puede, concebirse por sí, pero que a la vez este concepto nos ofrece la esencia divina que consiste en ser infinitos atributos. Cobra entonces una nueva luz la hipótesis de que, de estos infinitos atributos de Dios, el hombre sólo conoce dos: se trata, en el fondo, de una limitación más radical para conocer al Ente cuya esencia radica en ser todas las determinaciones, todas las negaciones, todas las oposiciones, y ser sin embargo, uno e idéntico consigo mismo. Para decirlo con otras palabras, si Dios es la *coincidentia oppositorum*, de Él sólo podemos tener una *docta ignorantia*.

III

Quisiera pasar todavía a un tercer acercamiento al tema, que intentará abordar la hipótesis del Dios spinoziano como límite incognoscible del pensar y a la vez postulado necesario para el sistema, a través de la pregunta por el papel que desempeña Dios justamente dentro de ese sistema. Recordemos que Spinoza postula la plena inteligibilidad de Dios y considera que a partir de su concepto sería posible para el entendimiento derivar un infinito cuerpo de conocimientos, si no fuera porque la condición finita del hombre que por ello enmarca su objetivo dentro de la búsqueda del bien supremo y la suma beatitud, como nos dice la introducción a la segunda parte de la *Ética*. Este concepto de Dios que encierra en sí la totalidad del conocimiento queda definido como "...el ente absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita".²¹ Como sabemos, lo novedoso de esta concepción de Dios frente a la que predomina en la tradición filosófica, aun en el cartesianismo, es la inclusión de la extensión como uno de los infinitos atributos de Dios. La extensión, pues, 'expresa' la esencia de Dios, lo que hace que Dios sea y sin lo cual Dios no existe; en otras palabras, "Dios es una cosa extensa".²² Sin embargo, Spinoza tiene una particular concepción de los atributos de Dios y, específicamente, de la extensión. No podemos, afirma, tratar de imaginar la extensión o de identificarla con el modo de ser extensa; debemos aprehenderla con el entendimiento, lo

²¹ *Ibid.*, I, def VI.

²² *Ibid.*, II, prop II.

cual es, según nuestro autor, difícilísimo. En realidad debió ser difícil para su época, en la que se estaba consolidando una noción que jugaría un papel central en las discusiones filosóficas inmediatamente posteriores, y que sería uno de los pilares del idealismo moderno. ¿Cómo entiende Spinoza la extensión como atributo de la divinidad?

1. La extensión es infinita, única e indivisible.

2. La extensión no es la suma o agregado de las cosas de la naturaleza en cuanto modos de ser extensos, o sea, en cuanto cuerpos. Dicha suma se reconstruye en la *Ética* a partir de las nociones de cuerpo simple y cuerpo compuesto. Todo cuerpo compuesto o individuo conserva su naturaleza aunque cambien sus componentes, siempre y cuando se mantenga la cantidad total de movimiento y reposo en él. Varios individuos pueden conformar, a su vez, un nuevo individuo y, procediendo hasta el infinito, "...fácilmente concebiremos que toda la naturaleza es un solo individuo *cuyas partes*, esto es, todos los cuerpos, varían de infinitos modos, sin ninguna mutación del individuo en su totalidad".²³ Es claro entonces que la totalidad de los cuerpos extensos, que conforma a la 'naturaleza naturalizada', no se identifica con la extensión divina, ya que aquélla conserva su carácter de divisible.

3. La extensión es más bien la condición de posibilidad de los modos de ser extenso; en palabras de Spinoza: "Los modos de un atributo cualquiera tienen por causa a Dios sólo en cuanto se lo considera bajo el atributo del cual son modos..."²⁴ Pero por 'causa' no debemos entender aquí 'causa transitiva' ya que "Ninguna cosa singular (...) puede existir ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que también es finita y tiene una existencia limitada; y a su vez, esta causa tampoco puede existir ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia limitada, y así hasta el infinito".²⁵ Cuando Spinoza dice que Dios, considerado 'bajo el atributo de la extensión, es causa de los modos de ser extenso, se refiere a la 'causa inmanente' de acuerdo con la cual éstos, sin la extensión, no pueden ser ni concebirse, o sea, a la condición de posibilidad de su existencia *en tanto cuerpos*.

4. La extensión no es el concepto universal o 'noción común' que podría extraerse a partir de la consideración de muchos cuerpos extensos y la generalización de este rasgo común a todos. Spinoza, tanto en la *Reforma del entendimiento* como en la *Ética*, se niega a reconocer como válido para la ciencia el conocimiento por inducción. Nos dice,

²³ *Ibid.*, II, lema VII, escolio. El subrayado es mío.

²⁴ *Ibid.*, II, prop V.

²⁵ *Ibid.*, I, prop XXVIII.

específicamente, que los conceptos universales se originan en el entendi-
miento por la confusión de una multitud de imágenes que, sin ningun-
na distinción, se agrupan bajo un rasgo común a los objetos. Así, los
universales han nacido "... porque en el cuerpo humano se han for-
mado al mismo tiempo tantas imágenes, por ejemplo, de hombres, que
exceden su fuerza de imaginar, no en verdad por completo, pero sí lo
bastante para que el alma no pueda imaginar ni las pequeñas diferen-
cias de los seres singulares (...) ni el número determinado de ellos, y
sólo imagine distintamente, en cuanto el cuerpo es afectado por ellos,
aquello en que todos concuerdan (...) y esto lo expresa con la palabra
hombre y lo predica de infinitos seres singulares".²⁶ La extensión como
atributo de la divinidad no es, pues, la universalización de la caracte-
rística de todos los cuerpos de ser extensos, tanto porque es la exten-
sión, como veíamos, la condición de posibilidad de estos cuerpos mismos,
como porque:

5. El modo de conocimiento que aprehende a Dios y a sus atributos
como su esencia es la intuición.

El orden que elegí para exponer el concepto spinoziano de extensión
no es arbitrario, sino que nos permite advertir, a través de un paralelo
con la "Estética trascendental" de la *Critica de la razón pura*, que lo
que Spinoza está pensando con su idea de extensión prefigura la noción
moderna de 'espacio absoluto' como totalidad dada, a partir de la cual
es posible la determinación del ente como cuerpo y la delimitación de
las posiciones de los cuerpos como distancias, movimientos, velocidades,
etcétera, matemáticamente cuantificables. Si bien el estatuto ontológico
del espacio absoluto sería debatido más tarde por Leibniz, Newton y
Kant, su validez epistemológica será en ellos punto de partida para la
fundamentación de la ciencia. Y no es de extrañar que sea también una
idea capital para Spinoza, pues es claro que el espacio absoluto es la
condición *sine qua non* de la ciencia que para él constituía el paradigma
a seguir: la geometría euclídeana. Así, percibir una cosa 'bajo la especie
de la eternidad' quiere decir captar al objeto singular subsumido bajo
un modelo científico de acuerdo con el cual él es, ante todo, una deli-
mitación del espacio bi-dimensional, o sea, una figura geométrica, o del
espacio tri-dimensional, o sea, un cuerpo, y que, por ello, obedece a
leyes específicas en sus propiedades y en su comportamiento. Estas le-
yes, para Spinoza, no son otra cosa que la necesidad de la naturaleza
de Dios.²⁷

²⁶ *Ibid.*, II, prop XL, escolio I.

²⁷ *Ibid.*, I, prop XXIX. La idea de que los objetos geométricos son modos de la
extensión, aunque no se conciben como cuerpos geoméricamente determinados sino
precisamente como objetos de la geometría pura, idea que apoya esta interpretación,
se sugiere en II, prop VIII, escolio.

Desde la perspectiva del siglo xx, y mediando entre Spinoza y nosotros una serie de hechos filosóficos y científicos, es fácil afirmar que el Dios de Spinoza no es otra cosa que la hipóstasis de las condiciones formales, o, si se prefiere, convencionales, de posibilidad del modelo específico de cientificidad de su época, absolutizado. Dios es no sólo las leyes universales de la geometría y de la mecánica, sino también el espacio absoluto en el que los objetos de estas ciencias se constituyen como su delimitación. Sin embargo, el objetivo de Spinoza no era tanto el justificar la validez de la ciencia de su tiempo cuanto el cimentar el conocimiento filosófico en el terreno seguro que ella le proporcionaba. En este sentido, el Dios del que se nos habla en la *Ética* está presupuesto en el método geométrico con el cual se despliega el contenido de su filosofía, círculo que hace de Dios, en tanto condición de posibilidad para la objetivación de la deducción geométrica, algo imposible de incorporar al cuerpo de conocimientos, como si quisiéramos incorporar una regla de derivación o el propio espacio absoluto dentro de una cadena de teoremas. Pero, otra vez, Dios es tan necesario para la fundamentación de los conocimientos filosóficos acerca del mundo como la regla y el espacio lo son para la geometría.

IV

De las tres formulaciones o, como he querido llamarlas, aproximaciones al tema de esta exposición, podemos destacar ahora los dos rasgos centrales que se han manifestado en la discusión sobre el problema de Dios en la filosofía de Spinoza. El primero consistiría en el descubrimiento de que Dios es el límite incognoscible del pensar; el segundo, en el postulado de que el Dios incognoscible es sin embargo necesario para la teoría.

Una primera formulación de la tesis reveló la imposibilidad de afirmar la existencia de Dios a partir de la epistemología spinoziana, que construye sus objetos de acuerdo con leyes genéticas de definición de los conceptos, y excluyendo como criterio de verdad la concordancia entre éstos y las cosas o el mundo extramental. La idea de Dios como ente incausado no puede entonces construirse genética o causalmente, y se redefine como 'causa de sí'. De ella se derivan las demás ideas acerca del mundo, el hombre y el bien supremo, y se las hace corresponder con realidades extramentales sobre la base, precisamente, de una supuesta identidad entre la idea de Dios como causa de sí y la existencia de Dios como ente incausado, con lo cual Dios mismo queda fuera de la operación, pero resulta indispensable como condición que garantiza

la adecuación que se había excluido de entrada, y con ella la legitimidad del resto del sistema.

El segundo acercamiento partió del ser de Dios; ya no se trata de demostrar la necesidad teórica de postular su existencia, que aparece como primera verdad, sino de rastrear su determinación como sustancia única portadora de infinitos atributos, que circunscriben a los entes finitos, desde la perspectiva humana, como extensos o como pensantes, para acceder a la imposibilidad de construir el concepto de una misma cosa que es a la vez extensa y pensante.

Por último la dilucidación del papel que desempeña el Dios spinoziano dentro del sistema lo reveló como el fundamento del método mismo, al identificarse no sólo con las leyes de la geometría y de la mecánica clásica, sino también con el espacio absoluto que es condición de posibilidad de estas ciencias. Dios es así el garante de la objetivación de un cuerpo de conocimientos filosóficos, tal como Spinoza concebía la doctrina sobre el alma y el bien, basados en premisas que permitían hablar de estos objetos "...igual que si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos".²⁸ Pero el Dios que posibilita el método mismo, y esto es lo central, no puede incluirse en la reflexión como un objeto más. Permanece fuera de la filosofía, pero a la vez la fundamenta.

He pretendido que los distintos puntos de partida de mis tres aproximaciones al problema de esta exposición fueran tesis contenidas en el pensamiento de Spinoza. Las tres conclusiones, que constituyen en realidad la misma, ciertamente no lo son. Pero, desde luego, no ha sido la intención de un trabajo que hable de Spinoza a trescientos cincuenta años de su nacimiento el plantearle una serie de objeciones. Estas conclusiones pertenecen a la filosofía moderna como un motivo reiterado en las distintas doctrinas del periodo; su descubrimiento en Spinoza nos permite, más bien, ubicarlo como un filósofo auténticamente inmerso en el movimiento intelectual de su época.

²⁸ *Ibid.*, III, introd.