

EL CONOCIMIENTO DE LOS CUERPOS SEGUN MALEBRANCHE (I)

JOSE LUIS FERNANDEZ RODRIGUEZ

I. LA NATURALEZA DEL CONOCIMIENTO.

1. Las maneras de conocer.

Malebranche inicia su *Recherche de la verité* afirmando que "el espíritu del hombre se encuentra, por su naturaleza, como situado entre su Creador y las criaturas corporales, pues, según S. Agustín, sobre él nada hay, salvo Dios, ni nada bajo él, salvo los cuerpos"¹. De esa situación se derivan dos relaciones naturales, una con Dios y otra con el cuerpo, pues tan natural es para el espíritu relacionarse con Dios como con el cuerpo². Por eso, dice Malebran-

¹ I, 9. Todas las referencias a Malebranche están tomadas de sus *Oeuvres complètes*, publicadas bajo la dirección de A. Robinet, Vrin, Paris, 1960 ss, indicando el tomo en caracteres romanos y la página en caracteres arábigos. Para que el lector pueda saber en cada momento a qué obra pertenece cada referencia, señalo a continuación la tabla de correspondencias entre los tomos de esta edición y las obras de Malebranche: I, II, III. *De la recherche de la verité*. IV. *Conversations chrétiens*. V. *Traité de la nature et de la grâce*. VI, VII, VIII, IX. *Recueil de toutes les réponses a Monsieur Arnauld*. X. *Méditations chrétiennes*. XI. *Le traité de la morale*. XII. *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*. XIII. *Entretiens sur la mort*. XIV. *Traité de l'amour de Dieu. Trois lettres au R.P. Lamy. Réponse générale aux lettres du R.P. Lamy*. XV. *Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*. XVI. *Réflexions sur la prémotion physique*. XVII/1. *Pièces et écrites divers*. XVII/2. *Mathematica*. XVIII, XIX. *Correspondence et actes*. XX. *Documents biographiques et bibliographiques*. XXI. *Index des citations*. XXII. *Index Général*.

² Esas dos relaciones hacen del espíritu "imagen de Dios" y "forma del cuerpo"(I, 10).

che, se equivocan tanto aquellos filósofos paganos que únicamente admiten la relación natural del espíritu con el cuerpo como aquellos filósofos cristianos que, aun reconociendo que ambas relaciones son naturales, no establecen la debida jerarquía entre ellas, olvidando que la relación del espíritu con Dios, además de natural, es necesaria (pues Dios es su causa) mientras que la relación del espíritu con el cuerpo es natural, pero no necesaria (pues puede sobrevivir sin ella)³. No se equivocan por el contrario, quienes, sosteniendo que el espíritu está unido a Dios, aseguran que la tarea del verdadero filósofo consiste en subrayar la relación más esencial, la del espíritu con Dios, haciendo que la relación menos esencial, la del espíritu con el cuerpo, ocupe el puesto que le corresponde. Esa es la tarea que pretende cumplir Malebranche⁴.

A la luz de esas dos relaciones ha de ser entendida esa facultad de nuestro espíritu que se llaman *entendimiento*⁵. En cuanto facultad de un espíritu unido al cuerpo, el entendimiento recibe los nombres de *sentidos* e *imaginación*. Se diferencian en que los sentidos perciben los objetos materiales presentes y la imaginación percibe los objetos materiales ausentes. Convienen en que ambos son capacidades que nuestro entendimiento tiene gracias a la unión del espíritu con el cuerpo: nuestro espíritu siente e imagina "por estar unido al cuerpo"⁶. El cuerpo interviene en las sensaciones⁷ y las imaginaciones, aunque no se trate de una intervención verda-

³ I, 10.

⁴ Cf. ROBINET, A., *Système et existence dans l'oeuvre de Malebranche*, Vrin, Paris, 1965, p. 285.

⁵ Esas dos relaciones también han de ser tenidas en cuenta en un estudio de la voluntad. Como consecuencia de la relación del espíritu con Dios, la voluntad tiene inclinación natural o amor por todo lo que se presenta como bien; y como consecuencia de la relación del espíritu con los cuerpos, la voluntad se ve afectada por las pasiones que nos inclinan a amar a nuestro cuerpo y todo lo que es útil para su conservación. Por tanto, el examen de la voluntad se resuelve en un estudio de nuestras inclinaciones y de nuestras pasiones (Cf. II, 126-127).

⁶ II, 126.

⁷ Las percepciones de los sentidos, además de *sensaciones*, reciben también el nombre de *sentimientos* (I, 67). Como dicen las *Entretiens*, "en esta obra llamo *sentimientos* a lo que en las otras recuerdo haber llamado *sensaciones*" (XII, 117, nota).

dera (ésa sería la doctrina de los que piensan que la sensación y la imaginación es una *operatio coniuncti*) sino sólo ocasional⁸.

Por otra parte, en cuanto facultad de un espíritu unido a Dios, el entendimiento recibe el nombre de *entendimiento puro*, porque ejerce su capacidad de percibir sin intervención corporal alguna, aunque con la intervención de Dios⁹, y por esa misma razón sus percepciones reciben el nombre de "*percepciones puras*"¹⁰.

Este planteamiento supone ya una primera ruptura con Descartes, pues para Descartes la separación de las sensaciones y las imaginaciones respecto de las percepciones puras significa separar lo que pertenece al alma en su unión con el cuerpo de lo que corresponde al alma sola, mientras que para Malebranche significa separar lo que le pertenece al alma en su unión con el cuerpo de lo que le corresponde al alma en su unión con Dios.

Según Malebranche, nuestro entendimiento tiene cuatro maneras de percibir las cosas, cuatro *manières de voir les choses*: "La primera es conocer las cosas por sí mismas. La segunda, conocerlas por sus ideas... La tercera, conocerlas por conciencia o por sentimiento interior. La cuarta, conocerlas por conjetura"¹¹. Se conocen *par elles mêmes*, las cosas que, "siendo absolutamente inteligibles, pueden penetrar el espíritu y revelarse a él", y ésta es la manera según la cual se conoce a Dios. Se conocen *par leurs idées*, las cosas que "no son inteligibles por sí mismas", y así es como se conocen las cosas materiales. Se conocen *par conscience o sentiment intérieur*, las cosas que "no son distintas de sí mismas", y esta es la manera que cada uno tiene de conocer su propia alma. Por fin, se conocen *par conjecture*, las cosas que no están incluidas en ninguna de las clases precedentes, como "cuando se piensa que ciertas cosas son semejantes a otras que se conocen", y así es como son conocidas las almas de los otros hombres y los ángeles¹². De esta suerte, a cada una de las maneras de conocer le corresponde una cosa. No se trata de que una misma cosa sea captada por los diferentes géneros de conocimiento, de manera que la cosa en

⁸ Cf. II, 226.

⁹ Cf. *Ibidem*.

¹⁰ I, 66.

¹¹ I, 448.

¹² I, 448-449.

cuestión vaya siendo progresivamente mejor conocida, sino de que *cada uno* de los modos de conocer es un modo de conocer *cada una* de las cosas.

2. La unión.

Todas esas maneras de conocer entrañan cierta unión entre el cognoscente y lo conocido. Malebranche se suma a la tesis, reiterada desde antiguo, de que conocer un objeto es unirse a él. Para expresar esa unión llega incluso a imaginar al alma viajando por los cielos para unirse allí a los astros que quiere conocer¹³. Naturalmente, eso es "una especie de broma"¹⁴, pero encierra una profunda lección, pues con ella Malebranche quiere, como dice H. Gouhier, "expresar el movimiento que la lleva hacia el objeto para unirse a él en el acto de conocimiento"¹⁵.

Esa unión unas veces se produce directamente, y otras, indirectamente, según los objetos a los que nuestra alma se une, sean interiores al propio sujeto o exteriores a él, es decir, según estén "dentro del alma" o "fuera del alma"¹⁶. Cuando el objeto está *dans l'âme*, la unión cognoscitiva es directa, pues en ese caso el sujeto que conoce es uno y el mismo ser que el objeto conocido por él. Es lo que sucede cuando el propio espíritu se conoce a sí mismo. Cuando, por el contrario, se trata de objetos que están *hors de l'âme*, se hace necesario distinguir entre cosas "espirituales y materiales"¹⁷, pues no es lo mismo conocer las realidades espirituales, como Dios y los demás espíritus humanos, que las realidades materiales, como los cuerpos. Pudiera parecer que, por tratarse de objetos exteriores al propio sujeto, el alma no puede unirse directamente a ellos. Y así es, "salvo que esas cosas puedan unirse íntimamente a ella", al alma¹⁸. Tal es el caso de Dios, que, como el

¹³ Cf. I, 413.

¹⁴ VI, 95.

¹⁵ *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Vrin, Paris, 1948, p. 214.

¹⁶ I, 415.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

propio espíritu, es un objeto al que el alma puede unirse de modo directo. A lo que no puede unirse de ese modo es a los cuerpos y a los otros espíritus humanos¹⁹. Hay, de esta suerte, dos formas de conocimiento directas, el conocimiento de Dios y del propio espíritu, y dos formas de conocimiento indirectas, el conocimiento de los cuerpos y de los demás espíritus humanos.

3. Conocimiento esencial y conocimiento existencial.

Si prescindimos de la cuarta forma de conocimiento, se puede decir que las formas de conocimiento directas, a saber, el conocimiento que tenemos de Dios y el que tenemos del alma, manifiestan existencias, mientras que la forma de conocimiento indirecta restante, esto es, el conocimiento que tenemos de los cuerpos, revela esencias. Esas desvelaciones tienen para Malebranche sentido exclusivo, de suerte que, cuando se capta la existencia, se escapa su esencia, como sucede con el conocimiento de Dios y del alma, y cuando se aprehende la esencia, se hurta la existencia, como ocurre con el conocimiento de los cuerpos. La esencia y la existencia de una cosa no pueden ser conocidas a la vez según una misma forma de conocimiento. Esa separación permite a Malebranche eliminar algo por lo que siente una profunda aversión, a saber, la ambigüedad del término *idea*, que F. Alquí considera como "una de las ambigüedades esenciales del cartesianismo"²⁰. Descartes, en efecto, designó con el nombre de *ideas* tanto las ideas sensibles como las ideas intelectuales. Y entre las ideas intelectuales Descartes incluyó no sólo las ideas metafísicas, que versan sobre las realidades inmatriciales, como la idea de Dios y la idea del alma, sino también las ideas científicas, que se refieren a las realidades matemáticas y a las realidades físicas. Para Malebranche, por el contrario, las ideas metafísicas no son de la misma naturaleza que las ideas científicas, ya que mientras las primeras traducen existencias, las segundas vierten esencias. Sin duda, Descartes admite implícitamente

¹⁹ No deja de causar cierta extrañeza que los espíritus de los otros hombres no reciban el mismo tratamiento que los demás espíritus, es decir, que no caigan dentro del grupo de las cosas a las que mi espíritu se une directamente.

²⁰ *Le cartésianisme de Malebranche*, Vrin, Paris, 1974, p.136.

esa distinción, pues, si diera en todos los casos el mismo sentido al término *idea*, no se vería, como también F. Alquié señala, "la razón por la que la ciencia debe estar fundada en la metafísica, precediendo la afirmación del yo y la de Dios a todas las demás"²¹, pero es Malebranche quien la hace explícita, al eliminar toda aparente continuidad entre el orden metafísico y el orden científico, declarando que el conocimiento de Dios y el conocimiento del alma son conocimientos sin ideas. Propiamente hablando, según Malebranche, no tenemos *idea* ni de Dios ni del alma; hablando estrictamente, las ideas quedan reservadas para el mundo de los cuerpos. Hay, por consiguiente, un orden metafísico, que es un ámbito sin ideas, y un orden científico, que es un ámbito de ideas. La separación de metafísica y ciencia que se logra mediante ese recurso es una anticipación de la solución kantiana, que pone la metafísica del lado del *pensar*, convirtiéndola en simple ilusión de conocimiento, y la ciencia del lado del *conocer*, y también de la solución wittgensteiniana, que pone la metafísica del lado del *mostrar*, haciendo de ella una mística, y la ciencia del lado del *decir*.



II. EL CONOCIMIENTO DE LOS CUERPOS.

1. La mediación de las ideas.

Como acabamos de ver, los cuerpos son conocidos *par leurs idées*. Ser conocidos por sus ideas significa que son conocidos de modo mediato. Esa mediación viene impuesta por la incapacidad de los cuerpos para actuar sobre un cognoscente que es puramente pasivo, con una pasividad que no es precognoscitiva, como la afirmada por Tomás de Aquino, sino cognoscitiva. Tomás de Aquino creía que lo constitutivo del cognoscente es la actividad, es decir, la acción por la que capta la realidad que va a conocer, manifestándola interiormente, mientras que la pasividad es anterior al

²¹ *Ibidem*.

conocimiento propiamente dicho²². Como él mismo dice, "el ser movido por un objeto no pertenece a la razón del cognoscente como cognoscente, sino como potencia cognoscente"²³.

Fue Descartes quien pensó que lo constitutivo del conocimiento propiamente dicho es la pasividad del cognoscente, y por eso no cesó de repetir que todos los conocimientos que se dan en nosotros "pueden llamarse pasiones"²⁴. Al cognoscente le ocurre, por poner una comparación suya, lo mismo que a la cera, pues así como no es propiamente una acción, sino una pasión que la cera reciba diversas figuras, así también es una pasión que el cognoscente reciba las ideas correspondientes²⁵.

También Malebranche cree que el cognoscente es una facultad *entièrement passive*, una facultad que *ne renferme aucune action*²⁶. Al cognoscente le sucede, por poner otro ejemplo suyo, lo mismo que a la materia, pues así como la capacidad que tienen los cuerpos de adoptar diversas figuras no es activa, sino pasiva, tampoco es activa, sino pasiva la capacidad que tiene el cognoscente de recibir diversas ideas²⁷. Tan convencido está Malebranche de esa pasividad que llega incluso a proponer el abandono de la definición de espíritu como pensamiento. Los espíritus se definen con más exactitud como "sustancias que perciben lo que las afecta y las modifica" que como "sustancias que piensan"²⁸. Si se prefiriera seguir diciendo que "el alma es una sustancia que piensa, una inteligencia que percibe", entonces habría que añadir inmediatamente que "sólo percibe lo que la determina, lo que la afecta"²⁹.

²² Cf. mi artículo *El concepto según Santo Tomás*, Anuario Filosófico, VII (1974) 125-190.

²³ *Sum. Theol.*, I, q. 56, a. 1 c.

²⁴ AT, IX, 342. Las referencias a Descartes están tomadas de *Oeuvres de Descartes*, publicadas por Ch. Adam y P. Tannery, Vrin, Paris, 1964-1974. AT significa la edición, a la que sigue el tomo en caracteres romanos y la página en caracteres arábigos.

²⁵ AT, IV, 113. Cf. mi artículo *La idea según Descartes*, Anuario Filosófico, IX (1976) 111-161.

²⁶ I, 43.

²⁷ Cf. *Ibidem*.

²⁸ XVII/1, 289

²⁹ IX, 921.

Al ser pasivo, el cognoscente necesita que las realidades corpóreas actúen sobre él, pues sólo entonces podrá conocerlas. Ahora bien, eso es lo que los cuerpos no pueden hacer, entiéndase bien, lo que los cuerpos no pueden hacer directamente o, como suele decir Malebranche, *par eux-mêmes*. Descartes creía que los cuerpos no podían actuar directamente sobre nosotros, si se trata de ideas del entendimiento, pues esas ideas son debidas a la acción directa de Dios, pero aún sostenía que las ideas de los sentidos son debidas a la acción directa *des choses corporelles*³⁰. Malebranche, en cambio, aun distinguiendo con más claridad que Descartes, como en seguida veremos, entre ideas sensibles e ideas intelectuales, sostiene que ni unas ni otras son debidas a la acción directa de los cuerpos. Lo impiden razones de heterogeneidad, de inferioridad y de pasividad. ¿Cómo lo que no piensa podría producir pensamientos? ¿Cómo lo que tiene menos realidad podría producir lo que tiene más realidad? ¿Cómo lo que es pasivo va a poder producir algo? Estas razones hacen imposible la acción directa de los cuerpos, y, en consecuencia, hacen imposible que los cuerpos puedan ser conocidos directamente. Si queremos conocer las realidades corpóreas, ha de ser de manera indirecta, valiéndonos de unas realidades no corpóreas que, haciendo sus veces, actúen inmediatamente sobre nosotros. Esas realidades son las ideas, que, por tanto, pueden ser definidas como aquello que hace posible conocer mediatamente lo que no es inmediatamente cognoscible. Con los cuerpos no sucede como con los espíritus, que, por ser inmediatamente cognoscibles, no requieren ideas. Como dice Malebranche, "no percibimos las cosas exteriores a nosotros por sí mismas, sino sólo por las ideas que de ellas tenemos"³¹, que es lo mismo que repite después Locke, cuando sostiene que "el espíritu no conoce las cosas inmediatamente, sino sólo por medio de las ideas que tiene de ellas"³². ¿Cuál es la naturaleza de esa mediación? La pregunta es difícil de responder, pues con ella se toca "el tema quizás más abstracto de la metafísica"³³.

³⁰ AT, IX, 63.

³¹ I, 413, nota c.

³² *An essay concerning human understanding*, lib. IV, c. 4, n. 3. *The works of J. Locke*. Edic. Thomas Tegg, Scientia Verlag, Aalen, 1963, t. II, p. 385.

³³ VI, 50.

Decía Tomás de Aquino que las especies pueden considerarse por referencia al cognoscente y por referencia a lo conocido. Referidas al cognoscente, las especies son realidades que inhiere en el cognoscente como el accidente en la sustancia, y de ahí que no remitan más allá del sujeto cognoscente. Referidas, en cambio, a lo conocido, son semejanzas de otra realidad, y por eso llevan "más allá de la mente, puesto que por la noticia son conocidas cosas distintas de la mente"³⁴. Por lo demás, estos dos aspectos se dan, según Tomás de Aquino, tanto en las especies de índole sensorial como en las especies de índole intelectual, pues todas ellas son ciertas realidades que remiten al cognoscente más allá de sí mismo.

Algo semejante acontece con las ideas cartesianas, pues también ellas pueden relacionarse con nosotros y con algo distinto de nosotros. En su relación con nosotros las ideas son *modi cogitandi*, es decir, maneras de ser de nuestro pensamiento. Desde este punto de vista, son realidades que vienen a confundirse con la realidad del pensamiento, por lo que bien podría decirse que son *d'etoffe mental*. Esa realidad mental la recibe la idea "de mi pensamiento del que es un modo"³⁵. Esa no es, sin embargo, toda su realidad, pues, además de relacionarse con nosotros, las ideas se relacionan también con las cosas conocidas de las que son "como imágenes"³⁶. Esta nueva realidad es la que Descartes define como "la entidad de la cosa representada por la idea, en cuanto está en la cosa"³⁷. Las ideas cartesianas son, por tanto, modificaciones de nuestra alma que representan las realidades exteriores.

¿Puede concedérsele a unas representaciones que son estados subjetivos el privilegio de ser verdaderas, de estar de acuerdo con lo real? Descartes restringió ese privilegio a las ideas del entendimiento: sólo las ideas del entendimiento tienen el privilegio de estar de acuerdo con lo real. Ahora bien, ¿por qué concedérselo sólo a unas, si ambas son estados del sujeto? Si se concede a las ideas intelectuales valor de verdad, parece que también debe concedérsele a las ideas sensibles.

³⁴ *Quodl.* VII, q. 1, a. 4 c. Cf. mi artículo *El concepto según Santo Tomás*, Anuario Filosófico, VII (1974) 125-190.

³⁵ AT, VII, 41.

³⁶ AT, VII, 3.

³⁷ AT, VII, 161.

Malebranche piensa que la única manera de evitar esa incongruencia es separar modalidad y representación, haciendo de las ideas sensibles modificaciones y de las ideas intelectuales representaciones: las ideas de los sentidos son modificaciones, pero no representaciones, mientras que las ideas del entendimiento son representaciones, pero no modificaciones³⁸. Tan convencido está Malebranche de esa separación que termina por retirar el nombre de *ideas* a las ideas de los sentidos, a las que en adelante prefiere llamar *sensaciones*, reservando el nombre de *ideas* para las ideas del entendimiento. Se opone así, en una interminable polémica, a aquellos cartesianos que piensan que todas las ideas, tanto las sensibles como las intelectuales, son modalidades del alma que representan, con más o menos verdad, las cosas exteriores. Tal es la interpretación de Arnauld, para quien "todas nuestras percepciones son modificaciones esencialmente representativas"³⁹.

A los ojos de Malebranche, la noción de modalidad representativa es una contradicción. La contradicción está en que la modalidad afirma lo que la representación niega, y viceversa. Efectivamente, las modalidades son particulares y las representaciones son generales; las modalidades son cambiantes y las representaciones son inmutables; las modalidades son contingentes y las representaciones son necesarias; las modalidades son temporales y las representaciones son eternas; las modalidades son oscuras y las representaciones son claras; las modalidades son finitas y las representaciones son infinitas. ¿Pueden esas representaciones proceder de esas modalidades, una representación inmutable de una modalidad cambiante, una representación general de una modalidad particular, etc.? Arnauld pensaba que esa pregunta sólo se le ocurre a quienes olvidan distinguir el aspecto entitativo (*in essendo*) del aspecto representativo (*in repraesentando*) de las modalidades. Aceptada esa distinción, nada impide que una modalidad en sí misma particular, cambiante, contingente, temporal, oscura y finita represente algo general, inmutable, necesario, eterno, claro e infinito. Pero Malebranche no acepta esa distinción, porque, ade-

³⁸ Mejor que representaciones sería decir presentaciones, puesto que "hablando con exactitud y con rigor nada de lo que es inmediatamente visto es representado, sino sólomente presentado" (XVIII,279)

³⁹ *Des vrais et fausses idées*, cap. 5. *Oeuvres*. Edic. N. Schouten, Cologne, 1683, t. XXXVIII, p. 199.

más de dar por supuesto lo que se intenta probar, entraña una "contradicción manifiesta"⁴⁰, pues las modalidades representarían más de lo que encierran, olvidando que para representar "hace falta contener realmente"⁴¹. Si una modalidad mutable representase algo inmutable, si una modalidad particular representase algo universal, etc., veríamos en las modalidades algo que no está en ellas, algo que no existe, veríamos la nada. Pero Malebranche no está dispuesto a eso, pues sería quebrantar lo que considera "el primer principio de nuestros conocimientos"⁴². Contra lo que pensaban otros cartesianos, ese principio no es el que dice que lo que está claramente encerrado en la idea de una cosa se puede afirmar con verdad de la cosa misma, pues ese principio, aun teniendo la índole de principio, no tiene la índole de primero, puesto que, si se puede afirmar con verdad de una cosa lo que está encerrado en su idea, es "porque la nada no es visible"⁴³. Por eso, "el primer principio de nuestros conocimientos" debe ser el que afirma que "la nada no es visible"⁴⁴, o de manera más completa, el que afirma que "la nada no es visible ni inteligible"⁴⁵. Y se comprende que haya de ser así, puesto que "no ver nada es no ver" y "no pensar en nada es no pensar"⁴⁶. Si se viera la nada o se pensase la nada incurriríamos en una contradicción, que es lo que sucedería si una modalidad cambiante representase algo inmutable, si una modalidad particular representase algo general, etc., pues percibir lo inmutable en lo cambiante, lo general en lo particular, es percibir algo que no existe.

De ese primer principio saca Malebranche algunas consecuencias importantes. a) La primera es la prueba de la existencia de Dios que él considera como la "más simple, más clara y más sólida de todas las que puede proporcionar la metafísica", prueba que él formula diciendo que "si se piensa en Dios o en el infinito, es necesario que exista, puesto que nada finito puede representar lo

⁴⁰ XVII/1, 303.

⁴¹ XVIII, 280.

⁴² II, 99.

⁴³ IX, 953.

⁴⁴ II, 372.

⁴⁵ IX, 945.

⁴⁶ II, 99.

infinito"⁴⁷. b) Lo que se dice de la existencia de Dios, se puede decir también de nuestra propia existencia: "Es tan evidente que existe un Dios como que existo yo. Deduzco que soy, porque me siento, y la nada no puede ser percibida"⁴⁸. c) De ese primer principio se sigue también que nuestras modalidades no pueden ser representativas de lo infinito ni "en todos los sentidos, es decir, de Dios o Ser Infinitamente Perfecto, ni en un determinado sentido, es decir, de "tal o cual infinito, como los números numerantes o la idea de extensión"⁴⁹.

Por lo demás, sacar las representaciones de las modalidades sería destruir "el fundamento no sólo de la religión y de la moral, sino en general de todas las ciencias"⁵⁰, incurriendo en el pirronismo⁵¹. Efectivamente, si las representaciones de las cosas saliesen de las modalidades de nuestra alma, únicamente cabría afirmar que las cosas nos parecen de tal manera, pero no que las cosas son efectivamente como nos parecen⁵², únicamente cabría afirmar que percibimos lo que percibimos, pero no que lo que percibimos sea en sí tal como lo percibimos⁵³.

Tan contradictoria le parece a Malebranche la noción de modalidad representativa que cree que no debe ser atribuida a Descartes. "Va contra el buen sentido y contra la equidad" decir que "ese filósofo ha... pretendido que las modificaciones del alma son esencialmente representativas... Más bien se debe creer que Descartes no ha tenido un parecer definido sobre eso, o que no ha querido revelármolo, porque estoy seguro... que si él hubiera querido darnos a entender que creía que las modalidades del alma son esencialmente representativas... no habría hablado de una forma tan oscura y tan general sobre ese asunto como lo ha hecho"⁵⁴. Y como quiera que en eso está la naturaleza de las ideas, también se puede decir que Descartes "no ha examinado a fondo en qué con-

⁴⁷ IX, 947; Cf. II, 372.

⁴⁸ IX, 949.

⁴⁹ IX, 949.

⁵⁰ IX, 908.

⁵¹ IV, 68.

⁵² IV, 69.

⁵³ IV, 71.

⁵⁴ VI, 172.

siste la naturaleza de las ideas"⁵⁵. La naturaleza de las ideas es una cuestión que Descartes "no parece haber examinado con seriedad"⁵⁶.

Sea como sea, para Malebranche, modificación y representación no son dimensiones constitutivas de una misma idea, sino constitutivas de ideas distintas. Por eso, las sensaciones nos informan sobre la utilidad de los cuerpos y su existencia, mientras que las ideas nos informan sobre la esencia de los cuerpos.

2. Las sensaciones.

Tomás de Aquino asignaba a nuestras sensaciones dos funciones, pues, como él mismo dice, los sentidos sirven *ad cognitionem rerum et ad utilitatem vitae*⁵⁷. Con Descartes la función cognoscitiva (función que pertenece sólo al espíritu y no al compuesto) desaparece, quedando únicamente la función utilitaria. Las sensaciones "propiamente sólo han sido dadas por la naturaleza al espíritu para significar qué cosas son convenientes o inconvenientes al compuesto del que el espíritu es una parte"⁵⁸. Ahora bien, Descartes lleva a cabo esa restricción sin eliminar la dimensión representativa de la sensación, pues, según su opinión, las sensaciones conservan aún cierto carácter representativo, aunque sea mínimo, puesto que la representación ya no está copiada de las cosas exteriores. También Malebranche piensa que la información de las sensaciones es exclusivamente práctica. Esa restricción la hace, sin embargo, desde un fundamento filosófico que ya no es cartesiano, a saber, desde la reducción de las sensaciones a puras modificaciones del alma, a puros estados psíquicos⁵⁹.

⁵⁵ VI 214.

⁵⁶ VI 218

⁵⁷ *In XII Metaph.*, lib. I, lect. 1, n. 5

⁵⁸ AT, VII, 83.

⁵⁹ Cuando Malebranche habla de la sensación como puro estado del alma, se refiere a las cualidades sensibles que nos dan los sentidos, pero no a las cualidades primarias, como la figura y el movimiento, que son propiedades que pertenecen a los cuerpos como modos o maneras de ser suyos, sino a las cualidades secundarias, como el color, el sonido, el sabor, el olor, el dolor, el calor, etc., y

Ciertamente, las sensaciones tienen algo que ver con los cuerpos, puesto que de los cuatro elementos que integran la sensación (la acción, la pasión, la sensación propiamente dicha y el juicio)⁶⁰, los dos primeros constituyen precisamente antecedentes corporales, pues uno alude a la acción de los cuerpos sobre nuestros órganos y el otro a la pasión que esa acción produce en ellos⁶¹. En la sensación de calor, por ejemplo, los antecedentes corporales son el calor del fuego, que es la acción, y la alteración que el calor del fuego produce en los órganos sensoriales, que es la pasión⁶². Aunque la sensación tenga que ver con los cuerpos como el efecto con la causa, esa causa no debe ser interpretada, sin embargo, como una causa verdadera, que es como la entiende Descartes, para quien la sensación es efecto directo de una alteración corporal, sino como una causa ocasional, pues la sensación es efecto directo de Dios con ocasión de un evento que tiene lugar en nuestro cuerpo.

Al ser causadas por los cuerpos, podría parecer que las sensaciones han de encontrarse en los cuerpos, pertenecer a ellos. Si fuera así, la sensación tendría que ver con los cuerpos como el efecto tiene que ver con la causa, y además, como una modificación tiene que ver con su sustancia, perteneciendo a los cuerpos como estados suyos. A eso se opuso ya Galileo, que redujo las sensaciones a realidades fisiológicas. Es bien conocido aquel pasaje suyo en el que afirma que las cualidades tales como "los sabores, olores, colores, etc. residen en el cuerpo sensitivo", es decir, en el animal, "de manera que, desaparecido el animal, se suprimen y aniquilan las cualidades"⁶³. Galileo pensaba que en el mundo viviente de los animales hay algo más que en el mundo no viviente, a saber, el sistema nervioso, con lo cual las cualidades dejan de ser realidades físicas para convertirse en realidades fisiológicas. Descartes fue todavía más lejos, pues las sensaciones son hechos cons-

que son las que con más rigor reciben el nombre de cualidades sensibles. De ellas es de las que Malebranche dice que no son modos de ser de los cuerpos, sino modos de ser de nuestra alma.

⁶⁰ Cf. I, 129-130.

⁶¹ Cf. *Ibidem*.

⁶² Cf. *Ibidem*.

⁶³ *Saggiatore. Opere*. Edic. Nazionale. Barbera, Firenze, 1968, t. VI, p. 348.

cientes, y en consecuencia ya no son realidades fisiológicas, sino realidades psíquicas. Como él mismo dice, "la que siente es el alma, no el cuerpo"⁶⁴.

Esa es también la tesis de Malebranche, quien, como Descartes, concibe la sensación como "una modificación de nuestra alma por relación a lo que pasa en el cuerpo al que está unida"⁶⁵. Lo que, sin embargo, Malebranche no puede hacer es probar de manera directa, a partir de la idea del alma, que las sensaciones son estados suyos, pues para eso sería preciso tener una idea del alma, cosa que no tenemos. "La razón por la que los hombres no ven inmediatamente que los colores, los olores, los sabores y todas las otras sensaciones son modificaciones de su alma es porque no tenemos una idea clara de nuestra alma"⁶⁶. Cuando conocemos una cosa por medio de la idea que representa su naturaleza, conocemos las modificaciones de que es capaz. Si tuviéramos una idea de la naturaleza del alma, también percibiríamos inmediatamente que las sensaciones de color, sabor, olor, etc. son estados del alma, pero, al carecer de ella, no podemos descubrir inmediatamente que las sensaciones son estados suyos. Malebranche cree, no obstante, que una prueba indirecta de eso puede sacarse de la idea que tenemos de la naturaleza de los cuerpos. Para ello, admite, como Descartes, que la esencia de los cuerpos es la extensión, que las modalidades de la extensión son maneras de ser suyas y que únicamente son maneras de ser de la extensión aquellas determinaciones que pueden ser medidas, como sucede con la figura y el movimiento (se puede medir la longitud, la anchura y la profundidad de una figura, y también se puede medir la velocidad con que se mueve un cuerpo). Pero eso no sucede con las sensaciones, y por eso las sensaciones "no pueden ser modificaciones de la extensión"⁶⁷. Ahora bien, si no son modificaciones de la sustancia corpórea, deben ser modificaciones de la sustancia espiritual, puesto que, al no haber más que dos clases de sustancias creadas, los cuerpos y los espíritus, si no son modificaciones de los cuerpos, deben ser modificaciones del espíritu, que es la única sustancia alternativa. Ya Des-

⁶⁴ AT, VI, 109.

⁶⁵ I, 143.

⁶⁶ I, 139.

⁶⁷ III, 165.

cartes había dicho que "como no concebimos en modo alguno que el cuerpo piense, tenemos razón para creer que todas las clases de pensamientos que se dan en nosotros pertenecen al alma"⁶⁸. De esta suerte, de la idea de extensión salen directamente las modificaciones de los cuerpos e indirectamente las modificaciones de los espíritus. Sería deseable sacar los estados del alma directamente de la idea del alma, igual que los estados del cuerpo se sacan directamente de la idea del cuerpo, pero el deseo sólo sería realizable si tuviéramos una idea de lo que es nuestra alma, cosa que no tenemos.

Por ser modificaciones del alma, las sensaciones remiten al alma, de la que son modificaciones, de suerte que, si tuvieran carácter representativo, las sensaciones serían representaciones del alma. Pero no es estrictamente así, pues, aunque remitan al alma, no remiten a ella en términos de representación, sino de conciencia o sentimiento interior, por lo cual no permiten que captemos la naturaleza del alma, que es como decir que no permiten que conozcamos, pues, hablando con rigor, conocer es aprehender la naturaleza de una cosa.

No basta con afirmar la referencia de las sensaciones al espíritu, sino que es preciso afirmar la exclusividad de esa referencia: las sensaciones remiten al espíritu, pero únicamente al espíritu, pues las sensaciones son modificaciones del alma, pero únicamente modificaciones del alma. Esta exclusividad significa que las sensaciones, por no ser distintas de nosotros, "no pueden representar nunca nada distinto de nosotros"⁶⁹. Para que pudieran representar algo exterior a nosotros, sería preciso que estuviera contenido en nosotros, en nuestra propia sustancia, pues, como antes se dijo, para representar hace falta contener, pues de lo contrario veríamos en la sustancia algo que la sustancia no tiene, algo que no existe. De esta suerte, las sensaciones, aparte de no revelarnos nada sobre nosotros, tampoco nos manifiestan nada exterior a nosotros; no nos permiten hacernos con nosotros ni con nada distinto de nosotros. En consecuencia, tampoco nos permiten conocer, porque, propiamente hablando, conocer es, además de aprehender la natu-

⁶⁸ AT, XI, 329.

⁶⁹ III, 142.

raleza de una cosa, captar una cosa exterior a nosotros. Conocer es hacerse con la naturaleza de algo y salir de sí.

Esto supuesto, la información proporcionada por las sensaciones, como el color, el sonido, el sabor, etc., no puede ser interpretada en términos de verdad acerca de las cosas, como si el color, el sonido y el sabor fuesen cualidades que las sensaciones se limitan a considerar en las cosas, como si las cosas fuesen coloreadas, calientes y sabrosas, sino que ha de ser interpretada en términos de la utilidad que las cosas nos ofrecen; que ofrecen concretamente a nuestro cuerpo, pues como dice nuestro filósofo, la sensación "es una modificación de nuestra alma por relación a lo que pasa en el cuerpo al que está unida"⁷⁰. Y lo que pasa en el cuerpo unas veces favorece la vida del cuerpo, y otras, la perjudica. De ello se entera el alma por medio de las sensaciones, pues, aunque las alteraciones del cuerpo y las modificaciones del alma son realidades incomunicadas, con ocasión de los cambios que experimenta el cuerpo, el alma es modificada por una sensación que le indica lo que es conveniente o no para la vida del cuerpo⁷¹. Después de Malebranche dirán lo mismo autores como Rousseau, que afirma que esos juicios no nos han sido dados para advertirnos "sobre lo que es verdadero o falso", sino "sobre lo que es útil o perjudicial"⁷².

A pesar de todo, las sensaciones son representativas de algo exterior, de tal suerte que bien puede decirse que la exteriorización es un elemento que pertenece a la sensación misma, algo que la constituye. La sensación, en efecto, además del puro dato sensorial, entraña "una especie de juicio"⁷³, cuya función es referir la sensación al objeto, como si la sensación se diese en el objeto. Así, por ejemplo, la sensación de blancura va acompañada de una especie de juicio que la exterioriza, refiriéndola a la nieve, como si la blancura se diese en la nieve; la sensación de calor va acompañada de una especie de juicio que la exterioriza, refiriéndola al

⁷⁰ I, 143.

⁷¹ El que ha unido el alma y el cuerpo, haciendo que cualquier cambio ocurrido en el cuerpo vaya seguido de una sensación adecuada a ese cambio, ha dado muestras de "una gran sabiduría" (I, 128).

⁷² *Letres morales*, III. *Oeuvres complètes*. Edic. La Pléiade. Gallimard, Paris, 1969, t. IV, p. 1092-1093.

⁷³ I, 138.

fuego, como si el calor se diese en el fuego. Estamos, decía Maine de Biran, ante un juicio que "aplica al cuerpo lo que siente el alma"⁷⁴. Descartes creía que ese juicio es fruto de un hábito que se remonta a los comienzos de nuestra vida. Desde entonces estamos acostumbrados a creer que las cosas son semejantes a las sensaciones que tenemos de ellas⁷⁵. Precisamente, una de las funciones de la duda cartesiana es la negación de la validez de ese hábito: las cosas no están hechas de cualidades sensibles como estamos acostumbrados a creer. Malebranche, en cambio, no considera esos juicios como fruto de un hábito, sino como resultado de la naturaleza, con lo cual ya no se trata de juicios que *nosotros* hacemos, sino de juicios que se producen *en nous, sans nous et même malgré nous*⁷⁶. Cuando nos pinchamos, por ejemplo, la localización del dolor en el dedo no depende de nosotros, sino que se produce en nosotros sin nuestro consentimiento, incluso contra él. Esa involuntariedad es la razón de que a esos juicios se les dé el nombre de *juicios naturales*⁷⁷, aunque, si se quisiera ser suficientemente radical, sería mejor denominarlos *juicios divinos*, porque en última instancia es el autor de nuestra naturaleza quien "provoca en nosotros"⁷⁸ esos juicios de exteriorización. Con todo, "como Dios los hace en nosotros y para nosotros tal como podríamos hacerlos nosotros mismos" podemos atribuir "al alma hacer esos juicios"⁷⁹. Cuando Th. Reid construya su doctrina de los juicios naturales, dirá también que ese nombre les conviene "en sentido estricto,

⁷⁴ *Oeuvres*. Edic. Tisserand, PUF, Paris, 1929-1949, t. IV, p. 4.

⁷⁵ Cf. AT, IX/2, 55.

⁷⁶ I, 119.

⁷⁷ Descartes reserva la inclinación natural para la existencia de los cuerpos: creer que los cuerpos son tal como los sentimos es fruto de un hábito, mientras que creer que los cuerpos existen es debido a una inclinación natural. Malebranche elimina esa distinción en favor de la inclinación natural, pues "considera semejantes el movimiento del pensamiento que nos hace exteriorizar la sensación y el que nos hace creer que hay cuerpos... Creer que los cuerpos son rojos o calientes, creer que los cuerpos existen materialmente es, en efecto, ceder a una inclinación que, aunque es origen de error en un caso y de verdad en otro, es idéntica en su esencia" (ALQUIE, F., *Le cartésianisme de Malebranche*, Vrin, Paris, 1974, p. 76).

⁷⁸ I, 97.

⁷⁹ II, 120.

puesto que la naturaleza nos ha sometido a ellos, tanto si queremos como si no queremos"⁸⁰, viniendo a constituir, por eso, lo que él llama "el sentido común de la humanidad"⁸¹. Pero, en definitiva, vienen a ser "la inspiración del Todopoderoso"⁸². Esos juicios, sin embargo, deben ser correctamente interpretados. No se entenderían bien, si se considerara que son provocados por Dios para informarnos sobre lo que son las cosas en sí mismas, pues las sensaciones no son representativas de nada exterior al alma. Sólo se entienden bien, si se considera que Dios provoca en nosotros esos juicios para enseñarnos lo que son las cosas en relación a la conservación de nuestro cuerpo. Como dice Malebranche, los juicios de los sentidos no nos han sido dados "para enseñarnos la verdad", sino "para la conservación de nuestro cuerpo"⁸³. Por eso, la única regla para evitar el error debe ser "no juzgar nunca mediante los sentidos sobre lo que son las cosas en sí mismas, sino sobre la relación que guardan con nuestro cuerpo"⁸⁴. Si los utilizamos para decidir lo que son las cosas en sí mismas, hemos de considerarlos "como falsos testigos", mientras que si los usamos para decidir la utilidad que las cosas prestan para el servicio de nuestra vida, hemos de considerarlos "como monitores fieles"⁸⁵.

No resulta fácil, sin embargo, mantenerse en esa interpretación, pues continuamente estamos tentados a juzgar sobre lo que son las cosas en sí a partir de lo que son las cosas en relación con nuestras necesidades, como si lo uno se siguiera de lo otro. En el momento en que cedamos a esa tentación, nos equivocamos, aunque no de manera necesaria, porque la equivocación no es fruto de un juicio

⁸⁰ *Philosophical works*. Edic. W. Hamilton, G. Olms, Hildesheim, 1967, t. I, p. 416.

⁸¹ *Philosophical works*. Edic. W. Hamilton, G. Olms, Hildesheim, 1967, t. I, p. 209.

⁸² *Ibidem*. Para las comparaciones de Malebranche con Th. Reid Cf. MCCRAKEN, *Malebranche and british philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1983, p. 296-308.

⁸³ I, 129.

⁸⁴ I, 78.

⁸⁵ XII 100. Al ser el hombre un compuesto de alma y cuerpo, debe buscar dos clases de bienes, a saber, los del alma y los del cuerpo. Para reconocer que una cosa es buena para el alma o para el cuerpo, cuenta con dos clases de medios, que son la razón, en orden a los bienes del alma, y los sentidos, con vistas a los bienes del cuerpo (Cf. I, 72).

natural, sino de un juicio libre, que sigue "casi siempre"⁸⁶ al juicio natural, y que se llama así, porque lo hacemos o no lo hacemos cuando nos place. Ese nuevo juicio, en efecto, que ya no es una operación del entendimiento, sino de la voluntad, consiste precisamente en una ratificación del juicio natural, en virtud de la cual se cree que las sensaciones que se sienten fuera del alma se dan efectivamente fuera del alma que las siente, como si la blancura que se cree que se da en la nieve se diese en la nieve y el calor que se cree que se da en el fuego se diese en el fuego. Pero se trata de una mala interpretación de los juicios naturales, porque la única explicación que admiten esos juicios es la que resulta coherente con la índole exclusivamente modal de las sensaciones propiamente dichas cuya exteriorización constituyen. Por eso, con los juicios libres empieza el error. El error no está en la sensación propiamente dicha, pues, cuando sentimos el calor, es verdad que sentimos el calor. Tampoco está en los juicios naturales por los que referimos la sensación al objeto, porque, cuando sentimos el calor en el fuego, es verdad que sentimos el calor en el fuego. El error comienza con los juicios libres, por los que creemos que el calor está en el fuego, porque lo sentimos en el fuego. Lo que entonces hace el juicio libre es prolongar un juicio natural, pero inadecuadamente, pues los juicios libres no traducen los juicios naturales como juicios que miran a la utilidad, sino como juicios que se ordenan a la verdad, es decir, no como son, sino como no son. En esa transformación está el error. El error está en la voluntad de consentir, de otorgar libremente a los juicios naturales un valor del que carecen⁸⁷.

Cuesta mucho evitar ese desorden, porque en última instancia se debe al pecado original, que corrompe, no los sentidos, que nos han sido dados para la conservación de nuestra vida, (función que cumplen admirablemente) sino la voluntad, a la que desde entonces le quedan tan pocas fuerzas que a duras penas puede abstenerse de

⁸⁶ I, 130.

⁸⁷ Según esto, los juicios libre se distinguen de los juicios naturales en que los primeros son arbitrarios y los segundos no; y además en que los primeros son solo humanos, mientras que los segundos son divinos. Pero esto fue así a partir de la segunda edición de la *Recherche*, pero no en la primera, en la que la única diferencia estaba en que unos eran arbitrarios y los otros no.

formar esos juicios libres erróneos⁸⁸. Sin embargo, por escasas que sean sus fuerzas, es capaz de resistir, porque al fin y al cabo son juicios libres. Más aún, es necesario que resista, pues de lo contrario esos juicios se constituirían en un principio generador de falsas consecuencias científicas y morales. Efectivamente, si se acepta el principio de que las sensaciones están en las cosas, habría que atribuir a los cuerpos mismos las diferencias entre las propiedades sensibles que sentimos en los cuerpos, explicando además esas diferencias en términos de formas sustanciales, que son las "que producen todo lo que vemos en la naturaleza"⁸⁹. Además, si se dice que las sensaciones están en las cosas, también debe decirse que las cosas son las verdaderas causas de nuestras sensaciones, y en consecuencia que los bienes sensibles son nuestros verdaderos bienes, olvidando que "sólo Dios es nuestro verdadero bien"⁹⁰, puesto que sólo El tiene poder para obrar en nuestra alma. Por no tener eso en cuenta, se equivocaron los epicúreos, creyendo que el verdadero bien es el placer causado por los objetos sensibles, equivocación que no acertaron a subsanar los estoicos al afirmar que los bienes sensibles son sólo bienes para el cuerpo, pero no para alma, pues con esa crítica no abandonan el supuesto epicúreo, ya que, si piensan que los bienes sensibles sólo son bienes para el cuerpo, es porque siguen creyendo que las propiedades sensibles son propiedades de los cuerpos. He ahí las consecuencias, científicas y morales, a las que se llega, si no se priva a la sensación de valor representativo⁹¹.

Aunque las sensaciones parecen quedar al margen de todo carácter representativo, Malebranche no pudo mantener siempre esa doctrina con absoluta pureza, y en consecuencia tampoco la doctrina de la separación radical de las sensaciones respecto de las ideas, pues de nada vale afirmar la separación entre las sensaciones y las ideas, si se sigue manteniendo la concepción cartesiana según la cual el entendimiento es el único que conoce y que está en la base o raíz de toda sensación⁹².

⁸⁸ I, 77.

⁸⁹ I, 167.

⁹⁰ I, 173.

⁹¹ Cf. I, 167.

⁹² Cf. ALQUIÉ F., *Le cartésianisme de Malebranche*, Vrin, Paris, 1974. p. 158.

Ese desajuste se produce en las sensaciones llamadas afectivas, como las de placer, dolor, etc. ¿Cómo se puede decir, en efecto, que las sensaciones son signos de las cosas que convienen o no convienen a nuestro cuerpo sin confesar que sabemos algo de esas cosas y de nuestro cuerpo? Malebranche debe reconocer, aunque sea a regañadientes, que las sensaciones llevan en su seno cierta dosis de contenido representativo. A esa preocupación parecen obedecer aquellas palabras suyas: para conservar nuestra vida "es necesario que tengamos algún conocimiento de los objetos sensibles que aporte algo de verdad"⁹³.

Ese desajuste se produce también en las sensaciones perceptivas del espacio. ¿Cómo mantener la separación entre las sensaciones y las ideas, si unas y otras tienen el mismo objeto? Esa continuidad de objeto hace sospechar ya que las citadas sensaciones contienen un saber representativo acerca del espacio, lo mismo que entrañan un saber representativo acerca del espacio las ideas. Esa continuidad no debe interpretarse, sin embargo, como si las ideas naciesen de las sensaciones, es decir, como si las sensaciones fueran un paso previo para las ideas. Que las sensaciones incluyan un saber representativo sobre el espacio igual que implica un saber representativo sobre el espacio las ideas, no significa que las ideas surjan de las sensaciones.

3. Falsas explicaciones de las ideas.

La información de las sensaciones, indispensable para la vida del cuerpo, es engañosa para conocer su naturaleza. Para conocer la naturaleza de los cuerpos hay que echar mano de las ideas. ¿De dónde proceden las ideas? Malebranche señala cinco orígenes posibles. En la *Recherche de la vérité* los expresa así: "Es absolutamente necesario que todas las ideas que tenemos de los cuerpos y de todos los restantes objetos que no percibimos por sí mismos, procedan de esos mismos cuerpos o de esos objetos; o bien que nuestra alma tenga la capacidad de producir esas ideas; o que Dios las produzca en ella al crearla o las produzca siempre que se

⁹³ XII 119.

piensa en un objeto; o que el alma tenga en sí misma todas las perfecciones que ve en los cuerpos; o finalmente, que el alma esté unida a un ser omniperfecto, y que encierra de manera general todas las perfecciones inteligibles o todas las ideas de los seres creados"⁹⁴.

A cada una de estas cinco soluciones dedica Malebranche un capítulo de la *Recherche de la vérité* : 1) las ideas de los cuerpos proceden de los propios cuerpos representados por las ideas; 2) las ideas son producidas por el espíritu a partir de las impresiones sensibles; 3) las ideas han sido puestas por Dios en nosotros, bien en el momento de la creación, bien cuando las necesitamos; 4) las ideas nacen de la consideración que el espíritu hace de sus propias perfecciones; 5) vemos las ideas en Dios⁹⁵.

¿Cuál es el parecer Malebranche? En las obras posteriores a la *Recherche de la vérité*, Malebranche establece su opinión sólo de una manera positiva, pero en esa obra razona también de una forma negativa, que viene a decir: si las cuatro primeras explicaciones son falsas, la quinta es verdadera, *conforme à la raison*⁹⁶. Este modo de proceder disgustó tan profundamente a Locke que lo calificó de *argumentum ad ignorantiam*⁹⁷, y, en menor medida, también a Leibniz, quien considera que, aunque el procedimiento de Malebranche sea "de suyo bueno... Locke tiene razón en decir que no sirve de nada afirmar que esta hipótesis es mejor que las otras, si resulta que no explica lo que uno quisiera saber e incluso encierra cosas que no podrían mantenerse juntas"⁹⁸.

⁹⁴ I, 417.

⁹⁵ Las tres primeras soluciones explican cómo son producidas las ideas, mientras que las dos últimas, no, con la diferencia de que las dos primeras consideran que las ideas son producidas por sustancias creadas y la tercera por la sustancia increada. La cuarta más que una explicación de cómo la mente obtiene las ideas es una explicación de cómo las ideas existen en la mente (Cf. RADNER, D., *Malebranche. A study of cartesian system*, Von Gorcum, Assem/Amsterdam, 1978, p. 20).

⁹⁶ I, 437.

⁹⁷ *An examination of Malebranche's opinion*. The works of John Locke. London, Scientia Verlag, Aalen, 1963, t. IX, p. 212.

⁹⁸ *Philosophischen Schriften*. Edic. Gerhardt, George Olms, Hildesheim, 1978, t. VI, p. 574.

De todas maneras, el procedimiento negativo sólo es válido, si la enumeración es completa, pues sólo entonces se puede pasar de la falsedad de las cuatro primeras opiniones a la verdad de la quinta. Por eso, Malebranche se cuida de decir al final de la enumeración que "sólo podríamos ver los objetos de una de esas maneras"⁹⁹. Tan convencido está Malebranche de la validez de ese planteamiento que si alguien pretende descubrir su defecto "debe poner de manifiesto o que la enumeración no es exacta o que las pruebas que he dado para excluir las otras explicaciones son falsas"¹⁰⁰. De ahí el interés de los intérpretes por organizar las opiniones mencionadas, pues sólo entonces se puede saber si la enumeración es completa o no ¹⁰¹.

Las ideas por las que percibimos los cuerpos deben estar en un espíritu, sea el nuestro u otro al que el nuestro pueda estar unido. Supongamos que están en nuestro espíritu. ¿De dónde las saca el espíritu? Puesto que las únicas sustancias que conocemos son los cuerpos, los espíritus y Dios, las ideas sólo pueden ser producidas en el espíritu por una de esas tres sustancias, con lo cual las ideas o tienen un origen empírico o un origen innato.

En el primer apartado, el que afirma que las ideas son causadas por los cuerpos, debe incluirse tanto la primera teoría, que sostiene que las ideas de los cuerpos proceden de los propios cuerpos, como la segunda, que mantiene que las ideas son producidas por el espíritu a partir de las impresiones recibidas de los cuerpos, es decir, producidas por el espíritu en cuanto el espíritu está ligado a un cuerpo.

En el segundo apartado, el que afirma que las ideas son innatas, han de incluirse lo mismo la tercera teoría, que afirma que las ideas de los cuerpos son puestas en nosotros por Dios, como la cuarta, que dice las ideas nacen de la consideración que el espíritu hace de sus propias perfecciones. El innatismo, en efecto, puede

⁹⁹ I, 417.

¹⁰⁰ XVII-1, 291

¹⁰¹ Cf. GUEROUT, M., *Malebranche*, Aubier, Paris, 1955, p. 102. RODIS-LEWIS, G., *Nicolás Malebranche*, PUF, Paris, 1963, p. 58-59. CONNELL, D., *The vision in God. Malebranche's scholastic sources*, Neuwelaerts, Louvain-Paris, 1967, p. 162-164. ALQUIÉ, F., *Le cartésianisme de Malebranche*, Vrin, Paris, 1974, p. 194-196. Cf. mi artículo *Malebranche: la visión en Dios y el origen de las ideas*, *Philosophica*, VIII (1985) 173-178.

entenderse bien como creación de las ideas por parte de Dios, bien como posibilidad concedida por Dios al alma, para que ésta saque de sus propias perfecciones todas las ideas.

Cuando llegue al final, Malebranche podrá decir que tan falso es que las ideas provengan de los cuerpos como que sean innatas, pues todas esas explicaciones conciben las ideas como estados representativos, es decir, todas ellas se mueven dentro de la concepción cartesiana de la idea, que tanto disgusta a Malebranche. A pesar de eso, cada una de las respuestas se va acercando cada vez más a la solución verdadera. Así, la primera encierra todavía un materialismo tosco, que se ve ya superado por la segunda, que hace intervenir la capacidad productiva del espíritu. La tercera hace intervenir ya a Dios en el conocimiento, intervención subrayada por la cuarta, según la cual Dios encierra en su entendimiento el mundo de las ideas. Cada una de esas cuatro teorías, dice H. Gouhier, "nos revelan poco a poco las exigencias a las que la verdadera solución deberá responder"¹⁰². Esto supuesto, analicemos las distintas soluciones.

¿Pueden los cuerpos mismos ser la causa de nuestras ideas? Esa es la opinión de los peripatéticos (!), que afirman que las ideas proceden de los objetos materiales representados por las ideas, en el sentido de que "los objetos exteriores emiten imágenes semejantes a ellos"¹⁰³, que, sometidas a un proceso mecanicista, inciden en nosotros, pero que son de una sustancia tan "material y sensible"¹⁰⁴ como los cuerpos de los que ellas emanan.

No sería necesario que Malebranche se entretuviera en criticar morosamente semejante opinión. Al ser las imágenes materiales, le bastaba con recordar la imposibilidad de que la materia obrara sobre el espíritu, para descalificar semejante opinión. Sin embargo, parece que tenía "tantos partidarios" que creyó "necesario decir algo para hacerles reflexionar sobre lo que pensaban"¹⁰⁵. Y lo hizo, poniendo de manifiesto que si las imágenes de las cosas fue-

¹⁰² *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Vrin, Paris, 1948, p. 224.

¹⁰³ I, 418.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ I, 421.

ran materiales impedirían la visión del objeto, que es precisamente el fin para el que están destinadas¹⁰⁶.

Efectivamente, si las imágenes fuesen semejanzas materiales de las cosas que las emiten, serían impenetrables. Esto quiere decir que al emigrar desde las cosas hasta nosotros, chocarían unas con otras, deformándose en sus encontronazos, y en consecuencia haciendo imposible la visión de las cosas que las emiten; no podrían ocupar un mismo punto del espacio, y en consecuencia no podrían ser vistas desde un mismo punto muchas cosas; no podrían encontrarse a la vez en muchos puntos del espacio, y en consecuencia no podrían ser vistas a la vez en muchos sitios unas mismas cosas, como el sol, la luna, el cielo. En segundo lugar, si las imágenes fuesen semejanzas materiales de las cosas que las emiten, las imágenes deberían sufrir las mismas variaciones de tamaño que los objetos a los que se asemejan, con lo cual sería preciso que aumentasen, cuando los objetos se acercan, ya que entonces el objeto parece mayor, y disminuyesen, cuando los objetos se alejan, puesto que entonces el objeto parece menor. En tercer lugar, si las imágenes fuesen semejanzas materiales de las cosas que las emiten, las cosas deberían aparecer como las imágenes que las representan, y esto no ocurre, pues, por ejemplo, las caras de un cubo perfecto visto en perspectiva aparecen como desiguales, siendo así que no lo son. Por fin, si las imágenes fueran semejanzas materiales de las cosas, deberían erosionar poco a poco la cosa de la que emanan.

Todas estas dificultades desaparecen en un mundo de tipo cartesiano, tal como han subrayado diversos autores, entre ellos D. Connell. "No hay duda de que Malebranche consideraba que estas objeciones constituían una refutación válida a la teoría escolástica. Es igualmente cierto que los escolásticos las habrían rechazado por dar muestras de un absoluto desconocimiento de su doctrina. Detrás de estas dos actitudes yacen dos concepciones distintas del mundo material. La opinión escolástica se fundaba en el cambio cualitativo en virtud del cual un ser se asimila a otro por medio de la comunicación de la forma. El agente puede comunicar su forma por medio de su actividad, puesto que su actividad se especifica por su forma... Sería una tergiversación de la doctrina interpretarla como si fuera necesaria la transmisión en todas las direccio-

¹⁰⁶ III, 419-420.

nes de pequeñas entidades materiales. Eso sería no sólo cosificar las formas, sino confundir el cambio cualitativo con el movimiento local, dos clases de cambio que los escolásticos creían por lo general que eran distintos. En un mundo mecanicista no existe ningún cambio distinto del movimiento local, porque el cambio cualitativo no puede sobrevivir a la eliminación de la forma. Una vez rechazada la forma... decir que un cuerpo comunica su semejanza a los sentidos únicamente quiere decir que emite imágenes o semejanzas materiales que son transportadas a través del espacio por medio del movimiento local... Esa es la razón de que Malebranche no dude en considerarlas como si fueran cuerpos, sujetas a todas las condiciones a que están sujetos los cuerpos. De esta suerte, las especies escolásticas no se distinguen de los efluvios de Demócrito o Epicuro, con lo que la crítica es efectiva no sólo contra los seguidores de Aristóteles, sino también contra Gassendi, el seguidor de Epicuro. Esta interpretación de la Escolástica se encontraba ya en Descartes y La Forge. Es la única interpretación posible, cuando la doctrina se juzga a la luz de una filosofía mecanicista"¹⁰⁷.

Con esa crítica Malebranche deja fuera de juego la abstracción de las ideas a partir de lo sensible y, sobre todo, lo que se esconde detrás de esa abstracción, a saber, el entendimiento agente, que tiene su fundamento precisamente en el origen corporal de las ideas: *Ce n'est que sur ce fondement... qu'ils defendent leur intellect agent*¹⁰⁸. El entendimiento agente postulado por esa teoría, es lo que disgusta profundamente a Malebranche, porque es un entendimiento activo. Por eso, dice Malebranche en cierta ocasión que la abstracción de las ideas a partir de los sentidos es una quimera, una extravagancia, un galimatías con el que se pretende dejar a salvo el honor de "potencias imaginarias"¹⁰⁹, calificadas así por ser inaccesibles a cualquier tipo de conocimiento, sea conocimiento por ideas sea conocimiento por sentimiento interior.

Si los cuerpos no producen las ideas en el espíritu, ¿no podrá el espíritu producir las ideas en sí mismo? Hay muchos filósofos que

¹⁰⁷ CONNELL, D., *The vision in God. Malebranche's scholastic sources*, Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1967, p. 170-171.

¹⁰⁸ I, 418.

¹⁰⁹ Cf. X, 14. Cf. también ALQUIÉ, F., *Le cartésianisme de Malebranche*, Vrin, Paris, 1974, p. 192.

afirman que los objetos exteriores obran sobre nuestro cuerpo, produciendo en él una serie de impresiones, a partir de las cuales nuestro espíritu puede producir las ideas, "aunque esas impresiones no sean imágenes semejantes a los objetos que las causan"¹¹⁰, como en la teoría precedente. Aunque no resulta fácil identificar a los defensores de esa teoría, se trata de la opinión de quienes, deseosos de hacer al hombre semejante a Dios, quieren que "participe de su poder"¹¹¹ de crear: de la misma manera que Dios ha creado todas las cosas de la nada, así también el hombre crea de la nada las ideas de todas las cosas que le place percibir.

Concederle ese poder al hombre, sin embargo, es excesivo, pues con ese poder no sólo se iguala a Dios, sino que incluso lo supera, ya que hacer de los hombres creadores de ideas es hacerlos creadores de realidades espirituales, y consiguientemente de "seres más nobles y más perfectos que el mundo que Dios ha creado"¹¹². De nada vale decir que no se trata de una creación propiamente dicha, sino de una transformación, ya que el hombre cuenta con las impresiones sensibles a partir de las cuales saca las ideas. Según Malebranche, esa réplica pone de manifiesto que no se ha comprendido la dificultad, porque las impresiones, al ser materiales, no pueden contribuir en nada a la formación de las ideas, que son espirituales. Tan difícil como crear una cosa *ex nihilo* es producir una idea a partir de una impresión que no sirve para nada; incluso es más difícil, pues en ese caso la aparición de la idea requeriría la aniquilación de la impresión.

Además, aun cuando el espíritu tuviera el poder de crear las ideas a partir de las impresiones sensibles, no le serviría de nada, pues debería contar con un modelo previo, que es como decir que debería poseer ya la idea. Le pasaría como al pintor que quisiera representar un animal que jamás ha visto. De la misma manera que un pintor no puede representar un animal, semejante a un animal desconocido, sin la idea de ese animal, tampoco el espíritu "puede formar la idea de un objeto, si no lo conoce antes, es decir, si no tiene ya su idea"¹¹³. No se evita la dificultad, afirmando que, aun-

¹¹⁰ I, 422.

¹¹¹ I, 427.

¹¹² I, 423.

¹¹³ I, 425.

que no contamos con una idea, contamos con una imagen que nos permitiría formar la idea, al igual que para formar la idea de triángulo contamos con la imagen de un triángulo. Primero, porque eso sólo nos otorgaría el poder de crear las ideas, si nosotros fuésemos los autores de esas imágenes, cosa que no ocurre, porque sólo Dios es su autor. Segundo, porque no es la imagen la que sirve para formar la idea, sino al revés, es la idea la que preside la formación de la imagen. No es la imagen del triángulo la que regula la idea, sino la idea del triángulo la que sirve de modelo a la imagen del triángulo. En esta solución han querido ver algunos un anticipo de la teoría kantiana del esquematismo matemático, según la cual la imaginación sólo puede construir un objeto matemático, si previamente cuenta con la idea de ese objeto. La idea es siempre una condición previa al poder de engendrar las ideas a partir de las impresiones sensibles.

Es, pues, falso creer que el espíritu del hombre pueda formar las ideas de las cosas a partir de las impresiones sensibles. El origen de esa falsa doctrina hay que buscarlo en la tendencia del hombre a transformar una relación constante en una relación causal, esto es, la tendencia a pensar que una idea es causa de otra, si viene siempre después de otra. Los hombres advierten que la voluntad acompaña a la producción de las ideas, y de ahí infieren que la voluntad es la "verdadera causa"¹¹⁴ de las ideas. Sin embargo, lo único que deberían deducir es que la "voluntad es ordinariamente necesaria para tener esas ideas, pero no que la voluntad sea la causa verdadera y principal que las hace presentes a nuestro espíritu"¹¹⁵. Se confunde la causa propiamente dicha, con lo que constantemente acompaña a esa causa, esto es, con la causa ocasional. Esa misma confusión estaba ya en la raíz de la primera teoría, que, al ser la presencia de los objetos exteriores necesaria para la aparición en mí de las especies correspondientes, concluye que son los objetos mismos los que emiten las especies que se le asemejan. Sin embargo, lo único que podría concluir es que "el objeto es ordinariamente necesario para que la idea esté presente en el espíritu"¹¹⁶. La presencia de los objetos es sólo la causa ocasional de

¹¹⁴ I, 427.

¹¹⁵ I, 428.

¹¹⁶ *Ibidem*.

la presencia de las ideas. Aunque Dios aparece ya como supuesto en las dos teorías, la segunda señala un progreso respecto de la primera, porque si el espíritu no recibe las ideas ya formadas a partir de las cosas es porque el espíritu es superior a las cosas, y no se puede quebrantar el principio agustiniano, y malebranchista, de que lo inferior no puede obrar sobre lo superior. En todo caso, la aparición aquí de las causas ocasionales lleva a poner el origen de las ideas en Dios.

Si las ideas han de tener su origen en Dios, ¿cómo ha puesto Dios las ideas en nosotros? ¿No las habrá puesto en nosotros en el momento de crearnos?¹¹⁷ Esa "es la opinión de quienes afirman que todas las ideas son innatas"¹¹⁸. Pero el innatismo en el que Malebranche está pensando aquí es lo que él cree que debe ser un innatismo bien entendido. Un innatismo bien entendido es, en primer lugar, un innatismo actual, no virtual, es decir, un innatismo en el que las ideas no están potencialmente, sino actualmente formadas en nosotros, pues sólo entonces el espíritu humano puede sentirse dispensado de toda actividad. Pero el innatismo bien entendido es, en segundo lugar, un innatismo universal, es decir, un innatismo que afirma que el número de ideas actuales presentes en el espíritu es infinito, puesto que infinito es el número de cosas, infinidad que convierte al espíritu en un *magasin de toutes les idées qui lui sont nécessaires pour voir les objets*¹¹⁹.

Pues bien, un innatismo así entendido le parece a Malebranche, en primer lugar, poco verosímil. Desde luego, es posible que Dios, al ser todopoderoso, cree tantas cosas con el espíritu del hombre. Si no lo hace, es sencillamente, "porque eso puede hacerse de una manera mucho más simple y mucho más fácil"¹²⁰. Es mucho más sencillo y más fácil que Dios nos permita descubrir las ideas que hay en El (la visión de las ideas en Dios) que crear una infinidad de ideas en cada espíritu. Y "como Dios obra siempre por las vías más simples, no parece razonable explicar nuestra manera de conocer los objetos, admitiendo la creación de una infinidad de se-

117 I, 429.

118 *Ibidem*.

119 I, 431.

120 *Ibidem*.

res"¹²¹. El innatismo queda excluído en nombre de un principio tan malebranchista como el de *la simplicité des voís*, principio según el cual Dios, cuando crea, tiene en cuenta tanto la perfección de la obra como la perfección de las vías, es decir, de la conducta que sigue al ejecutarla, perfección que nunca puede ser abandonada o cedida, y que consiste en su simplicidad, puesto que la mejor manera de que las obras de Dios den gloria a Dios es que manifiesten su simplicidad, la simplicidad de su conducta.

Además de poco verosímil, la doctrina innatista es inútil, es decir, no explica el conocimiento de los objetos que nos rodean, porque, "aunque el espíritu fuese el almacén de todas las ideas que le son necesarias para ver los objetos, sería imposible explicar cómo el alma podría elegir las para representárselas"¹²². Efectivamente, ¿qué idea elegir en cada momento? No sabríamos, por ejemplo, si, cuando miramos al sol, deberíamos elegir la idea del sol, pues para eso sería preciso que el espíritu supiese qué impresión corporal corresponde a la idea del sol, cosa que no puede saber, porque entre las impresiones y las ideas no hay nada en común. ¿De qué vale entonces tener un número infinito de ideas, si nuestro espíritu no sabe elegir la idea correspondiente al objeto que quiere conocer?

No mejora la situación afirmar que "Dios produce en cada momento tantas ideas como cosas percibimos"¹²³, porque esa explicación, aparte de ser contraria a la simplicidad de las vías, entraña dos dificultades adicionales. La primera es que la evocación voluntaria de una idea supone ya la presencia, al menos confusamente sentida, de esa idea, pues "no se puede querer pensar en objetos de los que no se tiene ninguna idea"¹²⁴. Como dice H. Gouhier, Malebranche debe al innatismo mucho más de lo que él mismo cree¹²⁵. La segunda es que las ideas no son criaturas, no han sido producidas con nosotros y en nosotros, porque, si lo hubieran sido, no

121 *Ibidem.*

122 *Ibidem.*

123 *Ibidem.*

124 I, 432.

125 Cf. GOUHIER, H., *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Vrin, Paris, 1948, p. 228.

podrían representar verdades eternas, como la esencia del círculo o la del ser indeterminado, es decir, del ser infinito.

De todas maneras, por mucho que Malebranche rechace el innatismo actual, los comentaristas más autorizados suelen decir que ese innatismo está a un paso del verdadero origen de las ideas, hasta el punto de que puede ser considerado como una especie de introducción a la doctrina de la visión de las ideas en Dios o, dicho a la inversa, la doctrina de la visión de las ideas en Dios puede ser considerada como una forma evolucionada del innatismo actual. F. Alquié, piensa que la doctrina de la visión de las ideas en Dios al comienzo no era más que el propio innatismo cartesiano, pero exteriorizado y localizado en Dios, que es como decir que al comienzo no era más que "un innatismo transportado"¹²⁶. Es lo mismo que había afirmado ya Voltaire, cuando dijo que ver todo en Dios equivale a hacer de Dios algo así como "nuestra alma"¹²⁷. Se entiende así que Malebranche, como dice H. Gouhier, no encuentre "en la raíz del innatismo ningún vicio intelectual, ninguna corrupción del espíritu"¹²⁸, es decir, ninguna traza de orgullo.

Puesto que las ideas no son criaturas, es decir, puesto que no han sido producidas con nosotros y en nosotros ¿no podría suceder que el alma las sacase de sí misma? Es la opinión de quienes creen que "el espíritu puede, contemplándose a sí mismo y a sus propias perfecciones, descubrir todas las cosas exteriores"¹²⁹. Es la interpretación del innatismo como potencia que, al miramos a nosotros mismos, nosotros mismos actualizamos. Ya Descartes en la *Meditación Tercera* había insinuado, bien que como una hipótesis, que las modalidades del alma podrían ser suficientes para sacar de ellas las representaciones de los cuerpos, "puesto que no encuentro nada en ellas tan grande ni tan excelente que no me parezca que no pueda proceder de mí mismo"¹³⁰. Quienes piensan así, apoyándose en que las cosas superiores contienen eminentemente a las inferiores, sos-

¹²⁶ *Le cartésianisme de Malebranche*, Vrin, Paris, 1974, p. 195.

¹²⁷ *Lettres philosophiques*, XIII. Edic. Raymon Naves. Garnier, Paris, 1964, p. 63.

¹²⁸ *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Vrin, Paris, 1948, p. 227.

¹²⁹ I, 433.

¹³⁰ AT, IX, 34.

tienen que nuestra alma, que es más noble que las cosas corporales que concibe, ha de contenerlas eminentemente a todas, con lo que "el alma viene a ser como un mundo inteligible que comprende en sí todo lo que comprende el mundo material y sensible, e incluso infinitamente más"¹³¹.

Sería muy atrevido sostener ese parecer, pues igualaríamos el espíritu humano al espíritu divino. Como dice el propio Malebranche, afirmar que el alma saca de sí las ideas "es vanidad natural, amor de independencencia, deseo de parecerse a aquél que contiene todos los seres en sí mismo"¹³², o sea, a Dios, que, sólo necesita consultar su propia naturaleza para conocer la naturaleza de los cuerpos. Dios no puede buscar fuera de sí mismo una idea para crear el mundo, porque, por ser creador, no cuenta con ninguna realidad extraña a El de donde poder sacar esa idea; no puede sacarla más que de la contemplación de su propio ser: "Todas las criaturas, incluso las más materiales y las más terrestres, están en Dios, aunque de una manera absolutamente espiritual que no podemos comprender"¹³³. Pero eso sólo sucede con Dios, no con los espíritus creados. Los espíritus creados no pueden ver en sí mismos las esencias de las cosas, "porque, al ser muy limitados, no contienen todos los seres, como Dios, al que se puede denominar ser universal"¹³⁴. Pero, aunque no los contengan, ven las ideas o esencias de las cosas, por lo cual han de verla no en sí mismos, sino en otro.

Dice F. Alquié que con esa crítica Malebranche "parece presentir y denunciar las consecuencias lejanas del cogito cartesiano. Y este presentimiento es tanto más digno de ser resaltado cuanto que en esa época nadie pensaba sacar del cogito la afirmación de que el hombre es el principio de toda verdad... El texto de la *Recherche de la verité* parece oponerse anticipadamente a los filósofos que concederán al pensamiento del hombre poderes que es necesario reservar para Dios. Por lo demás, en eso Malebranche

131 I, 434.

132 I, 434.

133 I, 435.

134 *Ibidem*.

permanece fiel a la concepción de Descartes, según la cual la intelección no es actividad, sino pasividad del espíritu"¹³⁵.

Las ideas no pueden hallarse, pues, en nuestro espíritu, porque no pueden ser puestas en él ni por los cuerpos exteriores, ni por nuestro espíritu en cuanto está unido al cuerpo, ni por Dios, ni por el propio espíritu. Al no poder hallarse en nuestro espíritu, dejan de ser estados psicológicos, por lo cual el espíritu ha de percibir las ideas fuera de él. ¿Dónde? No queda más que la quinta alternativa, Dios: *Nous voyons toutes les choses en Dieu*¹³⁶. ¿De quién sacó Malebranche esa solución? De San Agustín: "Después de haber hecho una división exacta... de todas las maneras como podemos ver los objetos y haber reconocido que todas encerraban contradicciones manifiestas, sumamente preocupado y como desesperanzado de poder librarme de mis dudas, felizmente me acordé de lo que yo, como otros muchos, había leído en otro tiempo en San Agustín sin haberle prestado mucha atención. Y me pareció que, por medio de sus principios, podía salir felizmente del aprieto en que me encontraba"¹³⁷.

Para ello Malebranche empieza por profundizar en la afirmación agustiniana según la cual vemos en Dios las verdades eternas, tanto las teóricas, como las verdades matemáticas, cuanto las prácticas, como las verdades morales. Malebranche piensa que en vez de decir que vemos en Dios las *verdades* eternas sería mejor decir que vemos en Dios las *ideas* eternas, puesto que en definitiva las verdades no son más que relaciones entre las ideas. Si son eternas las verdades es porque son eternas las ideas que integran esas verdades.

Establecido que detrás de las verdades están las ideas, Malebranche amplía el campo de las ideas que vemos en Dios. En Dios vemos las ideas de las cosas que no cambian, pero también de las cosas que cambian, de las cosas incorruptibles, pero también de las cosas corruptibles¹³⁸. Como dice el propio Malebranche, la proposición que afirma que vemos todas las cosas en Dios es

¹³⁵ *Le cartésianisme de Malebranche*, Vrin, Paris, 1974, p. 197.

¹³⁶ I, 437.

¹³⁷ VI, 198-199.

¹³⁸ I, 444-445.

"general"¹³⁹. Si San Agustín no consiguió la generalización de esa proposición fue porque "en su tiempo"¹⁴⁰ todavía no se había descubierto que las cualidades sensibles no eran propiedades de los cuerpos, sino de las almas. Si San Agustín hubiera sabido que las cualidades sensibles no eran propiedades de los cuerpos, como lo sabía Malebranche, que había "aprendido de Descartes que el color, el calor, el dolor son sólo modalidades del alma"¹⁴¹, hubiera dicho, como Malebranche, que vemos en Dios todas las cosas que se conocen por ideas. Los orígenes de la doctrina de la visión en Dios son, pues, San Agustín y Descartes: de San Agustín saca la visión en Dios, y de Descartes la ampliación de esa doctrina a los cuerpos. El San Agustín de Malebranche es, de esta suerte, un San Agustín ampliado desde Descartes. Como dice F. Alquié "a San Agustín le ha faltado haber leído a Descartes para lograr la verdad completa del malebranchismo"¹⁴².



¹³⁹ XII, 18.

¹⁴⁰ VI, 200.

¹⁴¹ VI, 201.

¹⁴² *Le cartésianisme de Malebranche*, Vrin, Paris, 1974, p. 187.