

R. 24. 726

Biblioteca

**La conciencia o sentimiento interior  
en la filosofía de Nicolás Malebranche**

María de Acuña Muñoz  
Tesis Doctoral  
Sevilla, diciembre 1995

Director: Prof. Dr. D. Jesús Arellano Catalán

Facultad de Filosofía  
Universidad de Sevilla

TD FA-079

URS 500775851

Facultad de Filosofía  
UNIV DE SEVILLA BIBLIOTECA

## Índice

Tabla de abreviaturas de las obras de Malebranche . . .	4
Introducción . . . . .	5
1. La época . . . . .	5
2. El autor . . . . .	13
3. La <i>Recherche de la Vérité</i> y su objetivo: conocimiento del hombre y de Dios . . . . .	19

### Capítulo I

#### El hombre y el autoconocimiento

1. El problema del conocimiento de sí mismo . . . . .	35
2. El hombre, compuesto de espíritu y cuerpo . . . . .	51
2.1. Dualismo cartesiano: la ontología de la sustancia . . . . .	52
2.2. La ontología malebranchiana de la sustancia . . . . .	56
2.3. Noción de hombre: cartesianismo y agustinismo . . . . .	66

### Capítulo II

#### El alma: entre Dios y los cuerpos

1. La dependencia del alma . . . . .	74
2. El alma-espíritu . . . . .	79
3. Los modos del alma: entendimiento y voluntad . . . . .	86
3.1. La cuestión de las facultades. . . . .	86
3.2. Las relaciones del entendimiento . . . . .	91
3.3. Los sentidos y la imaginación Los juicios naturales . . . . .	96
3.4. La voluntad, inclinación hacia Dios y hacia otros bienes . . . . .	107
3.5. Teoría del juicio . . . . .	110
3.6. Las pasiones . . . . .	117
3.6.1. Diferencia entre inclinaciones y pasiones . . . . .	118
3.6.2. Elementos de la pasión . . . . .	119
3.6.3. Objeto y clasificación de las pasiones . . . . .	120
3.6.4. Consecuencias de las pasiones . . . . .	122

### Capítulo III

#### El cuerpo y sus modos

1. La esencia y la existencia del cuerpo . . . . .	124
1.1. Esencia del cuerpo y modificaciones . . . . .	124
1.2. La existencia del cuerpo . . . . .	127
2. La unión y la distinción del alma y el cuerpo . . . . .	130
2.1. Unión no necesaria . . . . .	130
2.2. La unión y el Orden . . . . .	131
2.3. Las leyes de la unión . . . . .	138
3. El ocasionalismo: la acción de Dios en la unión . . . . .	143

**Capítulo IV**  
**La Teoría del conocimiento**

1. La teoría del conocer . . . . .	155
1.1. La noción de conocimiento . . . . .	157
1.2. Modos de conocer . . . . .	162
2. Conocimiento por Ideas . . . . .	165
2.1. Doctrina de la <i>Idea</i> . . . . .	165
2.2. Realidad de las <i>Ideas</i> . . . . .	173
2.3. La Visión en Dios: el ontologismo . . . . .	181
2.4. La idea de Ser . . . . .	183
2.5. La idea en Malebranche y en St <sup>o</sup> Tomás . . . . .	188
2.6. La idea de <i>extensión inteligible</i> . . . . .	198

**Capítulo V**  
**La ciencia y la verdad**

1. La ciencia . . . . .	205
2. Tipos de saberes . . . . .	208
3. La verdad . . . . .	210
3.1. La verdad malebranchiana . . . . .	210
3.2. Verdad e <i>ideas</i> . . . . .	215

**Capítulo VI**  
**El conocimiento de sí por conciencia**

1. Conciencia y conocimiento de sí . . . . .	221
1.1. La noción de <i>conciencia</i> . . . . .	223
1.2. Conocimiento esencial y conocimiento existencial . . . . .	227
1.3. Distinción entre <i>idea</i> y <i>percepción</i> , conocer y sentir . . . . .	232
2. La conciencia . . . . .	240
2.1. La conciencia y el <i>cogito</i> . . . . .	240
2.2. Conciencia y representación . . . . .	243
3. El conocimiento del alma . . . . .	247
3.1. El conocimiento del alma, irreductible a la extensión . . . . .	248
3.2. El conocimiento analógico y negativo del alma . . . . .	252
3.3. La ciencia del hombre . . . . .	258
4. Conciencia e inmortalidad del alma . . . . .	259
5. Conciencia y libertad . . . . .	261
6. Conciencia y moral . . . . .	267
Conclusiones . . . . .	268
Bibliografía . . . . .	270

## TABLA DE ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE MALEBRANCHE

- RV: La Recherche de la Vérité  
 ECL: Eclaircissements de La Recherche de la Vérité  
 CCH: Conversations chrétiennes  
 TNG: Traité de la nature et de la grace  
 RR: Recueil de toutes les réponses à M. Arnauld  
 MC: Méditations chrétiennes  
 TM: Traité de Morale  
 EM: Entretiens sur la métaphysique  
 ESM: Entretiens sur la mort  
 TAD: Traité de l'Amour de Dieu  
 EPH: Entretien d'un philosophe chrétien et chinois  
 RPPH: Réflexions sur la prémotion physique  
 RREG: Réponse à Régis

El orden es el que siguen las obras en la edición de las *Oeuvres Complètes*

UNIVERSIDAD DE SEVILLA  
 BIBLIOTECA DE LA FACULTAD DE CIENCIAS  
 C/Recoletas, s/n. 41013 Sevilla, España  
 Cód. de barras: 91-500-15  
 el número 15 número 174 del libro  
 COLECCIÓN: ...  
 Sevilla, 23.01.96  
 El Jefe del Inventario de Tebe,  
*Álvaro Raffetto*



## INTRODUCCION

### 1. LA ÉPOCA

El siglo XVII en Francia es un siglo dorado, clásico por excelencia en todos los aspectos de la cultura, grande en la concepción del Estado, en el resurgir del sentimiento religioso, en los logros artísticos y filosóficos. Todos los elementos plurales surgidos en el Renacimiento, novedades científico-técnicas, aspiraciones de una nueva Europa en lo político-social, crisis en el plano religioso derivadas del conflicto entre la nueva ciencia y la vieja metafísica, requieren una interpretación.

La novedad ha de remansarse en la quietud de la reflexión, para que el pensamiento filosófico pueda integrar renovadoramente la dispersión de lo múltiple en una unidad de sentido. Esta es la meta hacia la que se despliega el filosofar barroco y el esfuerzo especulativo de Malebranche encontró en la filosofía de Descartes la clave para fundamentar el mundo corpóreo con toda claridad y precisión, científicamente, dejando a salvo la independencia del orden espiritual, tan aquejado, según él,

de peligros desde que el renacer clasicista había derivado hacia teorías naturalistas paganizantes. Esta podría ser la motivación más profunda que lanzó a Malebranche a construir su sistema.

El vigoroso afán constructivo del siglo, que en Francia conoce logros literarios, arquitectónicos, artísticos, va acompañado de una creciente absolutización. En lo político discurre hacia la consolidación de la monarquía borbónica y, en la entraña más honda de la razón, hacia una autonomía, divorciada de la fe, que encontrará su ápice en la Ilustración.

La ruptura de amarras de la Modernidad tiene diversas claves interpretativas. No es éste el lugar de una prospección detenida. Pero es necesario aludir brevemente a los parámetros históricos en que se fragua el pensamiento de Malebranche.

a) El conocimiento de la Naturaleza se ha renovado, el movimiento científico del Renacimiento - Copérnico, Kepler- y la filosofía especulativa de la Naturaleza -Bruno, Paracelso, Pomponazzi- constituyen unas fuerzas culturales que determinan de modo innegable la dirección del filosofar del XVII.

La búsqueda del método experimental desde Bacon a Galileo lleva al rechazo de la abstracción metafísica y al descubrimiento de la matemática como elemento innovador y regla de oro para descubrir nuevas verdades.

Las consecuencias, como es sabido, fueron espectaculares especialmente en el campo de la astronomía. Con la desmitificación del cosmos aristotélico, se llega al heliocentrismo y a la formulación matemática de hechos físicos, se inicia la mecánica terrestre y se atisba el principio de inercia.

Esta ciencia renaciente fue la que estimuló eficazmente la concepción mecanicista del cosmos, factor que contribuyó a que los filósofos centrasen su interés en la Naturaleza, aunque desde una perspectiva novedosa respecto a la consideración medieval: la que se centra en la causalidad eficiente que se trasluce en el movimiento determinable matemáticamente.

Este mecanicismo universal que rige la materia y la reduce básicamente a masa y movimiento local, va a dar la carta de emancipación a la ciencia física que, si bien sigue llamándose Filosofía Natural o experimental, divorcia la cualidad de la cantidad, lanza la investigación por la vía de los hechos y las leyes que los rigen y centra el método científico en el análisis. Las especies o los géneros, la forma o la sustancia, quedan marginados: lo que busca el análisis es la naturaleza simple, el elemento. Se ha descendido al ámbito de lo singular.

Quizás la ontología racionalista pueda resultar en algunas de sus formulaciones forzosamente burda y la razón estaría en esta equiparación de lo elemental con lo esencial, esta reducción de lo cualitativo a la cantidad,

a lo que es objeto de medida. La desembocadura natural del mecanicismo universal es el materialismo según el esquema básico dado ya por Demócrito. En los científicos del Renacimiento no quiere ser, generalmente, más que un principio metódico y directivo de la investigación positiva.

Pero las implicaciones ontológicas no se hacen esperar y se recogen plenamente en la filosofía del s. XVII y del s. XVIII. En Descartes es el esquema interpretativo básico para la realidad física y viviente: sólo están libres de mecanicismo la actividad de la conciencia humana y Dios. *Res cogitans* y *res extensa* se configuran como ámbitos del ser diferenciados con claridad y distinción. En Malebranche la aplicación cartesiana del mecanicismo a las leyes de comportamiento del cuerpo humano, va a sugerirle la vía por la que puede construirse una nueva concepción del hombre. Si el cuerpo sigue sus propias leyes, el alma se descubre como más naturalmente unida, más afín a Dios. Es innegable, pues, que un nuevo concepto de la Naturaleza, lleva consigo para el hombre un nuevo conocimiento de sí mismo.

b) Malebranche, como hombre de la Modernidad, rechaza la vía antigua, Hay en él una constante actitud crítica frente a Aristóteles y los filósofos que pretenden encontrar un animismo en todo lo material. Según Gouhier,<sup>1</sup> uno de los mejores conocedores de la filosofía de

---

<sup>1</sup> GOUHIER, Henri: *Les grandes avenues de la pensée philosophique en France depuis R. Descartes*, pag. 95.

Malebranche, es la fe en un Dios creador, Causa suprema, lo que lleva a nuestro filósofo a pensar que la filosofía de los antiguos es anticristiana y fetichista. Sólo Dios tiene poder.

Al igual que Pascal y Descartes, Malebranche teme la confusión entre la naturaleza espiritual y la material: la verdad de la ciencia será el mejor modo de arrinconar por igual al ateísmo y al escepticismo, ya que toda verdad viene de Dios. No se puede olvidar esta motivación racionalista, que, si se da en Descartes, es mucho más determinante en Malebranche.

El naciente empirismo es paradójicamente esgrimido por nuestro filósofo para desarrollar una psicofisiología destinada a revelar la espiritualidad del alma, basándose en sus funciones propias: el entendimiento puro y la voluntad. El dinamismo de las formas sustanciales queda eliminado y la actividad se sitúa en su ámbito propio: la causalidad divina, que es la única que puede actuar. En el orden natural, las leyes de comunicación del movimiento son leyes constantes que determinan la eficacia de la voluntad de Dios y por eso las causas son sólo ocasionales.

c) La fuerza nutricia de la ciencia no es en Malebranche sólo una cuestión de trasfondo metafísico, sino que es impulsora de múltiples estudios que denotan un incansable y creciente interés por los temas científicos. La aportación de Malebranche a los estudios de óptica es

indiscutible.<sup>2</sup> Para Cassirer, es Malebranche, antes que los ingleses del XVIII, el primer psicólogo moderno.<sup>3</sup> Hay multitud de estudios físicos que no fueron desarrollados por él, pero los vislumbró, aunque la comprobación experimental se hizo posteriormente, en concreto, referente, al estudio de los colores.

d) En el clima intelectual del siglo, las novedades intelectuales son extra-académicas, proceden de *Gazettes* y *Journeaux* o influyen como obras de pensamiento original. La edición del *Manual* de Epicteto y de los *Ensayos* de Montaigne fueron hitos decisivos para el renacer de unos ideales éticos que pretenden superar la crisis metafísica.

Estas corrientes neo-estoicas y neo-escépticas diseñan un clima problemático, en el que las cuestiones fundamentales debatidas podrían exponerse así: ¿Es el hombre un ser suficiente? ¿Puede resolver el problema del uso de su razón y de sus sentidos? ¿Somos o no capaces de superar la ignorancia y el error? ¿Necesita el hombre una ayuda -polémica de la libertad y la gracia- o puede lograr por sí mismo la Verdad y el Bien absolutos? Ambas corrientes coinciden en una moral secular que alimentará la gestación de la criatura deísta hasta su nacimiento un

---

<sup>2</sup> Cfr.: COSTABEL, Pierre: "La participation de Malebranche au mouvement scientifique", en *Malebranche, L'homme et l'oeuvre, 1638-1715*, págs. 75-110, y ROBINET, André: *Malebranche de l'Académie des sciences. L'oeuvre scientifique, 1674-1715*, págs. 281-324.

<sup>3</sup> Cfr.: CASSIRER, E.: "La teoría de las ideas de Malebranche" en *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*. T.I: *El renacer del problema del conocimiento*. México, F.C.E., 1974. pp. 619 y ss.

siglo más tarde.

La exaltación de la voluntad es otra constante del siglo. ¿Cómo no verla reflejada en la gnoseología de Malebranche?, ¿y cómo no adivinar presuntos interlocutores escépticos y ateos, *libertinos*, en las principales exposiciones acerca de la verdad y el error?

e) Si en la consideración de la materia el maestro innegable de Malebranche es Descartes, en su concepción de lo espiritual y del origen del conocer pervive en él la tradición platónico-agustiniana, si bien con los ingredientes de su peculiar aportación. La formación de los Padres del Oratorio, impulsada por su fundador el Cardenal de Bérulle, se basaba en una espiritualidad cuyo ascetismo bebía la inspiración en la autoridad de San Agustín.

La huella agustiniana en Malebranche es profunda: la visión en Dios, las relaciones con la fe, la acción del Verbo dentro del alma, etc., son teorías que muestran su raigambre. En el Prefacio de la *RV*<sup>4</sup> alaba la magistral explicación de San Agustín acerca de las propiedades del alma y del cuerpo, aunque lamenta lo incompleto de su concepción de la materia, ya que hasta años más tarde, con la física de Descartes, no ha sido conocida.

Malebranche es con pleno derecho un filósofo

---

<sup>4</sup> *RV*, O.C. I, pág. 20.

moderno: por su temática, por sus presupuestos y por la decisiva influencia, aún no suficientemente esclarecida, que ejerció en la filosofía posterior, como aglutinador de muchos de los problemas que dejó abiertos el cartesianismo.

La importancia de sus planteamientos antropológicos requiere un detenido estudio. ¿Por qué, partiendo de la ontología cartesiana, llega a una conclusión opuesta a la de Descartes en cuanto al conocimiento de sí mismo? Para Descartes, como él afirma en la *Meditación* II, lo más fácil es conocer la naturaleza del yo pensante, mientras que el conocimiento de los cuerpos reviste mayores dificultades. Para Malebranche, por el contrario, no hay idea del alma y por ello nos está vedado el conocimiento de su naturaleza, mientras que toda extensión corpórea es una particularidad de la materia que se conoce en la idea de extensión inteligible.

Para esclarecer esta cuestión, es preciso adentrarse en los problemas clásicos post-cartesianos de las relaciones mente-cuerpo. La escisión cartesiana, que para los filósofos analíticos del s.XX constituye el núcleo del presupuesto básico general de la Filosofía Moderna en el tema de la mente, ha perpetuado una problemática que no ha encontrado la puerta, aun en nuestros días, del callejón sin salida en que la situó su autor.

El expediente más rápido ha sido conducir tal bagaje por las vías de un reduccionismo materialista del tipo empirista-positivista, o anclar el estudio de la



psyque en un conductismo pragmático, pero escéptico.

Tal es el tema del presente estudio, que, a la par, servirá de canal expositivo de la concepción antropológica de Malebranche.

## 2. EL AUTOR

Nace Nicolás Malebranche como último hijo de una numerosa familia, el 5 de agosto de 1638 en Paris, en el mismo año que el Rey Sol. Los padres, Nicolás de Malebranche y Catalina Lauzon pertenecían a familias de funcionarios de la Corte. El padre fue secretario del rey y un hermano de su madre, virrey del Canadá. El joven Nicolás tenía una complexión débil y enfermiza. Por esta razón no acudió al pensionado que frecuentaban sus hermanos, sino que estudiaba en casa con un preceptor. A esta prolongada situación atribuyen los biógrafos el que Malebranche recibiera una decisiva influencia materna, en la religiosidad e incluso en la elegancia de su expresión escrita.<sup>5</sup>

A los dieciséis años acude al Colegio de la

---

<sup>5</sup> Cfr. para lo referente a la biografía de Malebranche: GOUHIER, Henri, *La vocation de Malebranche*; RODIS-LEWIS, Geneviève, *Nicolas Malebranche*; DELBOS, V., *Étude de la philosophie de Malebranche*, cap. I; la fuente más importante de la vida de Malebranche es la obra del P. Yves-Marie ANDRÉ, jesuita, discípulo y admirador de Malebranche, autor de su biografía más fidedigna: *La vie du R. Père Malebranche, prêtre de l'Oratoire, avec l'histoire de ses ouvrages*. Publicada por el P. A. INGOLD en Paris, Poussielgue, 1886. En los diversos tomos de las O.C. se incluyen fragmentos de esta biografía como introducción a cada una de las obras.

Marche para hacer el bachillerato de filosofía. Allí tomó contacto por primera vez con Aristóteles: el P. Rouillard, famoso peripatético del momento, leía y comentaba textos del Estagirita. Los cursos duraban dos años, al final de los cuales los alumnos debían presentar redactados de su mano los apuntes que habían tomado de las lecciones. Después, debían pasar por el exámen de bachillerato, tal como era costumbre en la época hasta comienzos del XVIII, es decir, debía responder satisfactoriamente a una serie de preguntas, lo que le hacía acreedor del "bonete" de Maestro de Artes. Malebranche lo consiguió en 1656, tras de lo cual pasó a la Sorbona a hacer teología.

La Universidad estaba muy agitada en aquellas fechas por las disputas entre las Facultades sobre el gobierno de la Universidad y la elección del Rector. Las Facultades de Teología, Medicina y Derecho, pretendían conseguir que la Facultad de Artes dejara de monopolizar la elección. Se sumaba a esta cuestión otra de mayor calado: la polémica jansenista que está en un momento de gran violencia. No era un ambiente propicio para el pacífico Nicolás, al que disgustaban las disputas y que debió sufrirlas a lo largo de su vida, por el afán de sus contradictores. Gouhier sugiere que como consecuencia de esta época, debe Malebranche haber desarrollado el amor por la paz que le caracterizaba.<sup>6</sup>

En 1659 concluye sus estudios de teología

---

<sup>6</sup> *Op. cit.*, pág. 16.

escolástica en la Sorbona. El año anterior había perdido, sucesivamente, a su madre y a su padre. Esta circunstancia y su amor por la vida retirada le decidieron a entrar en el Oratorio del P. Bérulle. En 1660 entra en el noviciado (18 de enero), toma el hábito (27 de enero) y recibe la tonsura y las órdenes menores (28 de marzo). La casa de novicios, La Institución, situada en el barrio del Saint Jacques, tenía por objeto iniciar en la vida espiritual al futuro sacerdote. Al final del año, el aspirante pedía ser recibido en la Congregación; la contestación era aún, generalmente, una admisión provisional. A los tres años podía incorporarse de modo definitivo.

En 1661, Malebranche marcha a Saumur a la casa de Notre-Dame des Ardilliers para seguir en el colegio del Oratorio nuevos cursos de teología durante algunos meses que completarán su preparación.

El ambiente intelectual que encuentra Malebranche en Saumur ya no es el del predominio de la influencia Aristotélica. Además del centro de estudios oratoniano, eran famosos la Academia protestante, de gran renombre, y un medio cartesiano muy influyente, que contaba por aquella época con la presencia de Louis de la Forge. Es presumible que Malebranche se relacionara con él, ya que el médico era muy amigo de los oratonianos. Los Padres de Notre-Dame des Ardilliers habían abandonado a Aristóteles. Platón y San Agustín eran sus guías intelectuales y su influencia les acercaba a la nueva filosofía. Pero Malebranche no piensa ni en Descartes ni en Aristóteles durante su

estancia en Saumur, como tampoco lo hizo en la Institución. La calificación que merece de sus maestros es la de espíritu mediocre, "boutif" y piadoso.<sup>7</sup>

En la rúe Saint-Honoré adonde se traslada Malebranche, en octubre de 1661, los oratorianos enseñaban teología con un espíritu agustiniano. Siguiendo al fundador, existía una tradición de libertad opuesta a imponer una doctrina oficial para todos los miembros de la congregación, pero por otro lado era necesario resguardar al Oratorio de una imprudente adscripción por parte de algunos de sus miembros a opiniones que comprometieran a la congregación en momentos de confusión doctrinal. Por ello, los oratorianos debían firmar el Formulario antijansenista presentado por la Asamblea del Clero de Francia, tras la Constitución del Papa Inocencio X condenando a Jansenio. El antijansenismo del Oratorio era en realidad un antimolinismo. Su teología se acercaba más al tomismo de los dominicos: la enseñanza de San Agustín según los sentimientos de Santo Tomás.

Malebranche concluye sus estudios teológicos suscribiendo el antijansenismo y antimolinismo de sus maestros pero con la convicción de que tampoco el tomismo que él ha aprendido es una respuesta.

El camino intelectual de Malebranche va a dirigirse por una senda más precisa a partir de su

---

<sup>7</sup> Dato recogido en la *Nota bibliográfica para el estudio del Oratorio entre 1660 y 1664*, y citado por GOUHIER, H., *Op. cit.*, pág. 17; ver también pág. 21.

encuentro con Descartes a través de la lectura del *Tratado de L'Homme*. Este encuentro puede ser caracterizado, según algunos intérpretes,<sup>8</sup> como un encuentro con la ciencia. A partir de ese momento se dedica al estudio de la física y las matemáticas, más adelante añadiría a estos estudios la metafísica de San Agustín.

Para Gouhier,<sup>9</sup> el verdadero impacto consistió en el encuentro con un mecanicismo que le permitiría conocer mejor la verdad esencial y que le afirmaba que una filosofía podía ser filosofía cristiana. Durante cuatro años se dedica a la lectura de las obras de Descartes además de completar sus conocimientos de física, matemáticas y ciencias naturales. Es el momento en el que Malebranche vuelve a San Agustín, no ya como doctor de la vida interior, sino como filósofo. El medio fue la *Philosophía cristiana* de Ambrosius Victor, seudónimo del P. André Martin, del Oratorio. Esta obra era una selección de textos de San Agustín hecha por un cartesiano y con un criterio acorde con la nueva filosofía. A través de ella entra el cartesianismo en el Oratorio.

En 1674 publica Malebranche la 1ª edición de la *Recherche de la Vérité*, obra que reedita hasta seis veces y que va sufriendo una serie de transformaciones en cada edición, que convertirán a la de 1712, última de todas, en un reflejo de su evolución intelectual a través de los

---

<sup>8</sup> Cfr. OLLÉ-LAPRUNE, L.: *La philosophie de Malebranche*, págs. 56-57; DELBOS, V.: *Étude de la philosophie de Malebranche*, pág. 7.

<sup>9</sup> Cfr. *Op. cit.*, pág. 62.

estados del texto.<sup>10</sup> La obra tiene una gran acogida, a la par que inicia la serie ininterrumpida de discusiones entre Malebranche y los intelectuales de la época.

Las polémicas<sup>11</sup> que suscita desde que comienza sus publicaciones se prolongarán toda su vida y serán ocasión para que su pensamiento se acrisole en la controversia. Cartesianos como Degabets y Arnauld, tomistas como el P. Boursier, filósofos acreditados como Leibniz, le plantean objeciones de temas tan variados como puedan ser la cuestión de la gracia eficaz o las leyes de choque de los cuerpos.

La publicación del *Traité de la nature et de la grace* en 1680, ocasiona un estado de opinión tal, que concluye con la inclusión en el *Indice* de la obra, por instigación de los jansenistas.

A raíz de estas circunstancias, Malebranche, comienza a orientarse más hacia los estudios experimentales a los que dedicará cada vez más atención. En 1683 sale a la luz las cuatro primeras *Méditations chrétiens*, que completará en 1699. A esta obra sigue el *Traité de Morale* y en 1688 publica su obra metafísica, *Entretiens sur la Métaphysique*. Entre 1695 y 1715, la publicación del *Traité de l'amour de Dieu*, las últimas ediciones de la *RV* y una

---

<sup>10</sup> Es de imprescindible lectura para conocer la evolución del pensamiento de Malebranche y las peculiaridades de la edición y reedición de sus obras, la lectura de ROBINET, André, *Système et existence dans la philosophie de N. Malebranche*.

<sup>11</sup> Cfr. RODIS-LEWIS, G., *Nicolas Malebranche*, págs. 96-122 y 265-269, así como la *Introduction* a la *RV*, O.C. I, XXXVII-XXXVIII; DELBOS, V., *La philosophie de N. Malebranche*, pág. ; ROBINET, A., *Op. cit.*, págs.

pequeña obra sobre la premoción física ocupan sus últimos años de producción filosófica. El 15 de octubre de 1715 muere Malebranche, poco tiempo después de haber conversado con Berkeley, en la que quizá fue su última polémica.

### 3. LA *RECHERCHE DE LA VÉRITÉ* Y SU OBJETIVO: CONOCIMIENTO DEL HOMBRE Y DE DIOS

En el Prefacio de la *RV*<sup>12</sup> declara Malebranche que el conocimiento de nosotros mismos es el tema más agradable y más necesario, pero también el menos cultivado. Por eso se propone tratar de él en su obra. El tema de la *RV*, el conocimiento del espíritu del hombre, según declaración propia, sitúa a Malebranche en la temática antropológica. Sin embargo, no se puede afirmar de modo rotundo que esta obra central de nuestro autor sea una obra de antropología; dicha calificación alcanzaría a todo su pensamiento, habida cuenta de que es la que lo expone de un modo más completo. La valoración clásica sobre Malebranche hace de él un autor cuya filosofía es fundamentalmente teocéntrica. No es momento de realizar valoraciones globales, pero se puede aceptar de entrada esta calificación habitual, pues son muchos los elementos críticos que la avalan.

La *RV* es, como hemos dicho, una obra nuclear, que

---

<sup>12</sup> *RV*, O.C. I, pág. 20.

La *RV* es, como hemos dicho, una obra nuclear, que contiene toda la temática malebranchiana. Se descubre en ella indudablemente al metafísico, al hombre de ciencia, al moralista, al fisiólogo, incluso al literato.<sup>13</sup> Sin embargo, siendo muy rica la temática y extensamente expuesta, el propósito del autor actúa a modo de un bramante que va guiando el curso de las ideas. Esa guía parece estar muy vinculada con aquella meta agustiniana con la que Malebranche, por formación temprana, está familiarizado: *Noverim me, noverim te*<sup>14</sup> Conocimiento propio, conocimiento de Dios, esa es la meta de la investigación de la verdad.

Al final del Libro IV de la *RV*, resume sus intenciones del siguiente modo:

"Me alegro de que se conozca que mi principal designio en todo lo que he escrito hasta aquí sobre la investigación de la verdad, ha sido hacer sentir a los hombres su debilidad y su ignorancia, y que estamos completamente sujetos al error y al pecado".<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> La *RV* está considerada como uno de los más cuidados exponentes de la lengua francesa en el terreno del pensamiento. Cfr.: ROGER, Jacques, "L'expression littéraire chez Malebranche", en *Malebranche, l'homme et l'oeuvre, 1638-1715*, págs. 39-60.

<sup>14</sup> SAN AGUSTIN DE HIPONA: *Soliloquios*, I.II, c.1, 1.

<sup>15</sup> O.C. II, pág. 124. "Je suis bien aise que l'on sçache que mon dessein principal dans tout ce que j'ai écrit jusqu'ici de la recherche de la vérité, a été de faire sentir aux hommes leur foiblesse et leur ignorance, et que nous sommes tous soujets à l'erreur et au peché". Reproducimos en todas las citas de Malebranche el texto original francés. La traducción ha sido hecha por la autora. Siguiendo la versión de las O.C. ya citada, nos atenemos a la ortografía francesa original.



La íntima relación entre la verdad y el bien, propios de la ética socrática, es compartida por Malebranche, aunque adopte distintas manifestaciones en ambos autores.<sup>16</sup> Queda presente una lejana filiación que recorre toda la genealogía socrático-platónico-agustiniana hasta llegar a este Padre del Oratorio que, siguiendo a su fundador, el Cardenal de Bérulle, hizo de San Agustín su guía espiritual y uno de sus maestros de filosofía.

Una prueba del sincero interés por el hombre que profesa Malebranche, la constituye el momento que se ha considerado tradicionalmente como iniciador de su vocación filosófica y que coincide con su descubrimiento de Descartes. Este descubrimiento, según testimonio del Padre André, sucedió en la rue Saint-Jacques cuando un librero le ofrece una obra de Descartes prácticamente desconocida hasta entonces y que ese mismo año 1664 había sacado a la luz Clerselier en colaboración con Louis de La Forge: el *Tratado del Hombre*. Era la 3ª edición,<sup>17</sup> hecha en esta ocasión sobre el original francés del propio Descartes. Según Delbos,<sup>18</sup> en esta circunstancia aprendió Malebranche a conocerse a sí mismo.

A partir de la lectura de este *Tratado*

---

<sup>16</sup> Podría compararse a este respecto, la similitud del propósito de Malebranche de hacer sentir a los hombres su ignorancia, con el ideal socrático a propósito de la discusión del *Cármides* platónico.

<sup>17</sup> Las otras dos ediciones fueron: la 1ª en 1662, edición latina hecha por Florencio SCHUYL, que, según CLERSELIER, contiene errores por no utilizar el original francés, y la 2ª en 1664 incluida en la edición del *Tratado del Mundo*. Cfr.: QUINTAS, Guillermo, *Estudio introductorio del Tratado del Hombre de R. Descartes*. Madrid, Ed. Nacional, 1980, págs. 35 y ss.

<sup>18</sup> DELBOS, Victor, *Étude de la Philosophie de Malebranche*, pág. 7.

inconcluso, Malebranche pasa de ser un buen oratoriano, indiferente ante la filosofía que le habían enseñado sus maestros, a un estudioso inquieto de las obras de Descartes y de aquellos libros de materias científicas publicados en esos años. Se trataba de una auténtica *conversión*.<sup>19</sup>

En el volumen que tuvo entre sus manos Malebranche, además del *Tratado del Hombre*, se incluían:<sup>20</sup>

-Un Prefacio y una carta de Clerselier a Colbert

-El Tratado de la formación del feto o Descripción del cuerpo humano

-Las notas de Louis de La Forge sobre el *Tratado del Hombre*.

-La traducción francesa del Prefacio con que Schuyt encabezó la edición latina del *Tratado del Hombre* que había publicado en 1662.

Para Delbos,<sup>21</sup> lo que operó el cambio fue sin duda la "fuerza y la claridad del método empleado" por Descartes y la naturaleza de sus razones al exponer la mecánica del cuerpo humano, ya que en eso consistía la

---

<sup>19</sup> ANDRÉ, Yves-M.: *RV*, O.C. I, pág. XXIV.

<sup>20</sup> Según datos que recoge GOUHIER, H.: *Op. cit.*, pág. 56.

<sup>21</sup> *Loc. cit.*

obra. ¿Qué es, se pregunta Gouhier,<sup>22</sup> lo que un tratado, que hoy llamaríamos de psicofisiología, ha podido revelar a Malebranche para llegar a hacerle cambiar de tal modo? Para Gouhier, hay razones más profundas que el entusiasmo por el método cartesiano para provocar la vocación filosófica de Malebranche.

En los distintos textos convergen diversas ideas que encuentran un eco inusitado en el joven oratoriano:<sup>23</sup> la separación radical del cuerpo y el alma -pensamiento y extensión- que le proporciona una nueva comprensión, desde el cuerpo, de sentimientos, pasiones, etc. en un plano científico; la llamada a conocerse a sí mismo, denunciando los errores en que habían incurrido los físicos escolásticos al confundir propiedades del alma con propiedades del cuerpo; la invocación a la autoridad de San Agustín hecha por Clerselier, para avalar los razonamientos de Descartes en relación al alma. "San Agustín nos dice efectivamente -explica Gouhier- que, recomendando el conocimiento de sí mismo, la sabiduría de todos los siglos nos conduce ante lo que hay de más íntimo, de más próximo y de más presente a nosotros mismos".<sup>24</sup>

Pero lo decisivo para Malebranche en ese momento

---

<sup>22</sup> GOUHIER, Henri: *La vocation de Malebranche*, pág. 50.

<sup>23</sup> Malebranche contaba a la sazón 26 años de edad y en ese mismo año, 1664, recibe las órdenes sagradas. No estaba definido más que en su vocación religiosa, vocación que vivía acentuando el "retraimiento del siglo", concebido por él como la llamada general de todo cristiano.

<sup>24</sup> GOUHIER, Henri, *op. cit.*, pág. 59.

de su vida no es la física, que aún no le interesa especialmente, ni siquiera la metafísica. La tesis de Gouhier es que las preocupaciones científicas de Malebranche son posteriores y surgen como consecuencia de un proceso intelectual cuyo principio se encuentra en la lectura de ese compendio de 1664 que "enseña a Malebranche (...) los principios de toda metafísica, de toda física y de toda moral: despliega ante su ojos un universo nuevo, rico en valores de los que no sospechaba ni siquiera la existencia"<sup>25</sup>.

Los discípulos de Descartes: Clersevier, de La Forge, Schuyt, han sabido mostrar a través de los diversos textos la filosofía de Descartes en su totalidad. Una filosofía que no impide al alma seguir su fin esencial y que merece la pena ser estudiada.

Alquié<sup>26</sup> se adhiere en este punto a las tesis de Gouhier, reconociendo la influencia que ejercieron sobre Malebranche estos colaboradores de la primera edición del *Tratado del Hombre*. La filosofía de Descartes, su alcance religioso e, incluso, la necesidad de perfeccionarla en algunos aspectos, fueron descubiertos a la vez por Malebranche al leer este libro, el primero que le hace pensar que la filosofía merece la pena de ser estudiada.

Para Alquié, el entusiasmo de Malebranche fue

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, pág. 62.

<sup>26</sup> ALQUIÉ, Ferdinand, *Le cartésianisme de Malebranche*, págs. 25-27.

suscitado, desde el principio, por una filosofía mecanicista que, coincidiendo con la opinión del propio cardenal de Bérulle, podría ser un instrumento de vida espiritual.

Este mundo nuevo que se despliega ante él sintoniza con las preocupaciones cristianas de Malebranche, inmerso en las controversias teológicas de la época y en la consolidación de la doctrina del Concilio de Trento. Su vocación al servicio de la Iglesia encuentra una nueva vía que le seduce completamente y a la que se dedicará por entero desde ese momento: la filosofía mecanicista de Descartes le facilita el instrumento intelectual que le permite distinguir metafísicamente al espíritu del cuerpo.<sup>27</sup> Con ese instrumento, la filosofía cristiana puede iniciar una nueva vía que la aleje de los peligros en que se había encontrado envuelta, según Malebranche, una metafísica anclada en el paganismo. Este es el momento de la gestación de la *RV*.<sup>28</sup>

Desde la puesta en marcha de su pensamiento, Malebranche se revela como un *méditatif*, actitud que mantendrá toda su vida. Como Teodoro dice a Aristeo en el *EM IVQ*: "Verás que el oficio de los contemplativos debería

---

<sup>27</sup> Cfr. BRIDET, L.: *La théorie de la connaissance dans la philosophie de Malebranche*, pág. 341.

<sup>28</sup> La *RV* se publica en 1674. Ese año aparecen los Libros I a III; el 2º volumen conteniendo los Libros IV a VI se edita en 1675. En la 3ª ed. se añade un volumen 3º con varios *Eclaircissements* a los capítulos de la obra que habían sido objeto de polémicas en las anteriores ediciones. Para todas las circunstancias de la publicación y sucesivas ediciones, cfr.: O.C. I, págs. V-XXXVIII.

ser el de todas las personas razonables".<sup>29</sup> La lectura de Descartes le lleva a meditar profundamente y realizar una síntesis propia, fruto de la cual es la *RV*. Esta actitud está en perfecta consonancia con la huella agustiniana de su visión del hombre, como veremos más adelante. En esta línea del contacto personal con la verdad, afirma Malebranche constantemente que en filosofía no ha de seguirse el criterio de autoridad y repudia con insistencia machacona en uno y otro lugar la actitud de los peripatéticos, y en general de la filosofía escolástica, que, según él, impiden el camino hacia la verdad pretendiendo que los hombres se enseñen unos a otros, cuando no podemos aprender de otro modo que "por la aplicación del espíritu a la Razón soberana y universal".<sup>30</sup>

La dirección antropológica se explicita ya desde el subtítulo de una obra "en la que se trata de la naturaleza del espíritu del hombre y del uso que debe hacer de él para evitar el error en las ciencias".<sup>31</sup> Añadamos, por tanto, a lo anteriormente expuesto, el afán por encontrar las claves del error y precisar un método para

---

<sup>29</sup> *EM*, O.C. XII-XIII, pág. 106. "Vous verrez que le métier des Meditatifs devoit être celui de toutes les personnes raisonnables". Los *EM* constituyen una obra publicada por primera vez en 1668. El texto tuvo cuatro ediciones. En la 3ª se añadieron tres *Entretiens sur la mort* a los catorce de la 1ª ed. Para la versión castellana de estos textos, se ha tenido a la vista la traducción hecha por Juliana IZQUIERDO, revisada por Adolfo BONILLA Y SAN MARTÍN: Madrid, ed. Reus, 1921, única obra de Malebranche que tenemos en castellano; la versión fue hecha sobre la 2ª ed. francesa: Rotterdam, 1690. El texto de las O.C. sigue la 4ª ed. que es, además, la edición recomendada por el propio Malebranche. Cfr. O.C. I, pág. 9.

<sup>30</sup> *RV*, O.C. I, pág. 23. "Ces choses ne s'apprennent point par l'application de l'esprit à la Raison souveraine et universelle".

<sup>31</sup> *RV*, O.C. I, pág. 1. "Où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme, et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences".

el desarrollo de todo conocimiento verdadero y reconoceremos a Malebranche como autor moderno y, con más precisión aún, como cartesiano.

Cabría preguntarse ahora si esta búsqueda malebranchiana de la verdad acerca del espíritu del hombre logra constituir un conocimiento que contenga los caracteres de una ciencia. Para algunos intérpretes del pensamiento de Malebranche, la ciencia del hombre coincide con el conjunto de la especulación de Malebranche, que, al igual que San Agustín, ve en el hombre su problema central.<sup>32</sup>

Conviene, sin embargo, matizar la afirmación precedente con la ayuda del mismo San Agustín: como hemos visto,<sup>33</sup> el conocimiento de sí está en íntima conexión con el conocimiento de Dios. El *noverim me, noverim te* agustiniano constituye una unidad que no puede escindirse sin traicionar lo más genuino de su pensamiento.

Del mismo modo, el agustiniano que hay en Malebranche no permitirá que se desarrolle nunca un saber antropológico autónomo. Ni siquiera en el inicio, ya que su preocupación por el hombre, lo hemos visto, no es

---

<sup>32</sup> Cfr., p.ej.: DE MARIA, Amalia, *Antropología e Teodicea di Malebranche*, pág. 13; respecto a la precisión con que Malebranche utiliza el concepto de ciencia, la autora manifiesta que no hay cuestiones terminológicas en Malebranche, no entra en ellas. Por eso quedan frecuentemente en el aire, a lo largo de su obra, ambigüedades de importancia. P. ej.: la Astrología es considerada, por una parte, de modo despreciativo como fruto de la imaginación, siguiendo la misma suerte que la valoración de las ciencias que dependen de la memoria. Pero, junto a eso, Malebranche sigue llamando ciencia a la Astrología. Cfr. a este respecto *op. cit.*, págs. 9-13.

<sup>33</sup> Cfr. principio del epígrafe 3 de esta Introducción.

discernible de su vocación religiosa, ni de su vocación filosófica, ni de ambas a la vez.

Según Malebranche, la filosofía nueva, el cartesianismo, facilita algo que no se encuentra en la filosofía clásica, que él llama "pagana": poder situar a Dios por encima de todas las cosas, como causa única y verdadera, *Creador* en sentido absoluto, Omnipotente, respecto del cual todos los seres, también el hombre, están en una total y radical dependencia.

El camino filosófico que fundamenta esta idea de Dios y del mundo se le abre al encontrar a Descartes. Una materia a la que se le ha quitado todo poder, tal como sostiene la física cartesiana, encaja admirablemente con una metafísica en la que se van a identificar *causar* y *crear*.<sup>34</sup>

En la *RV*, en un capítulo dedicado a realizar la crítica de la filosofía anterior, afirma Malebranche que a la filosofía que se llama "nueva", se la condena sin entenderla y, sin embargo, esa filosofía arruina las razones de los libertinos al establecer el más grande de sus principios, principio que concuerda con el primero de la religión cristiana:

"que no hay que amar y temer más que a un Dios, pues no hay más que un Dios que pueda

---

<sup>34</sup> Cfr. GOUHIER, Henri: *Les grandes avenues de la pensée philosophique en France depuis Descartes*, págs. 21-22.



hacernos felices".<sup>35</sup>

La Religión nos enseña que sólo hay un Dios verdadero y esta Filosofía nos hace conocer que *sólo hay una causa verdadera*. Todas las divinidades del paganismo, nos lo dice la fe, no son sino piedras y metales sin vida y sin movimiento; pues bien, esta Filosofía nos descubre además que *todas las causas segundas* o divinidades de la Filosofía *son solamente materia y voluntades ineficaces*. Y, en fin, si la Religión nos enseña que no hay que doblar nunca la rodilla ante dioses que no son Dios, esta Filosofía nos enseña también que nuestra imaginación y nuestro espíritu no deben abatirse nunca ante la grandeza y el poder imaginario de *causas que de ningún modo son causas* <sup>36</sup>.

Entramos, de la mano de estas ideas, en lo que es la intención que subyace a toda la actividad filosófica de Malebranche: establecer un pensamiento acerca del mundo y de Dios que armonice la religión cristiana con la filosofía moderna.

En esta armonía, la idea que aglutinará el conjunto es *la gloria de Dios*. Malebranche, sacerdote del Oratorio, ha sido formado en una espiritualidad que lleva consigo una renovación de la vida cristiana. Bérulle, el fundador, impulsa una ascética teocéntrica en la que la

---

<sup>35</sup> RV, O.C. II, pág. 319. "Qu'il ne faut aimer et craindre qu'un Dieu qui nous puisse rendre heureux".

<sup>36</sup> *Ibid.*

adoración a Dios se hace por Él mismo, desinteresadamente, sin tener en cuenta los beneficios que puede otorgar.<sup>37</sup> No conviene desdeñar esta influencia temprana que informa la vida religiosa de Malebranche y que hay que tener en cuenta a la hora de establecer la génesis y el despliegue de sus ideas. En el aspecto religioso, la gloria de Dios es el tema esencial de la filosofía y de la vida de Malebranche.<sup>38</sup>

Por otra parte, se advierte también en el texto antes citado, una de las tesis filosóficas que Malebranche ha espigado en la nueva filosofía y que pasará a ser la clave del arco en su propio sistema: la doctrina de las causas ocasionales, puesta al servicio de su concepción de Dios y de la que derivará fundamentalmente su originalidad metafísica.

Conocer a Dios, por lo tanto, y conocer al hombre, son conocimientos indisolublemente ligados. En los *EM*, obra que constituye una síntesis madura de su filosofía y su exposición más completa, Teodoro, portavoz de Malebranche, expone a Aristeo el principio más grande, más necesario y más fecundo de la nueva filosofía, a la que ya pertenece indudablemente la del propio Malebranche:

"Dios comunica su poder a las criaturas y

---

<sup>37</sup> Cfr. más ampliamente este tema en GOUHIER, H.: *La vocation de Malebranche*, págs. 123-128.

<sup>38</sup> GOUHIER Henri: *La Philosophie de Malebranche*, pág.17. Cfr. también ALQUIÉ, Ferdinand: *Malebranche et le rationalisme chrétien*, págs. 24-25.

las una entre sí estableciendo las modalidades de las mismas como causas ocasionales de los efectos que Él mismo produce; causas ocasionales *que determinan la eficacia de sus voluntades*, como consecuencia de las leyes generales que se ha prescrito, para hacer que su conducta lleve consigo el carácter de sus atributos."<sup>39</sup>

Principio capital sobre el que tendremos que volver más adelante, pero que nos sirve ahora para enmarcar la antropología de Malebranche en su centro natural: el hombre es una criatura que depende de Dios en todo. El conocimiento del hombre es estimable porque nos eleva por encima de los demás, pero es más estimable aún porque nos rebaja y nos humilla ante Dios: nos hace conocer de un modo perfecto que en todas las cosas dependemos de Dios, incluso en las acciones más cotidianas.<sup>40</sup>

Nicolás Malebranche es conocido fundamentalmente por su doctrina ocasionalista en relación a la causalidad o por su original doctrina del conocimiento, su ontologismo. Todo ello ha sido investigado con amplitud y detenimiento, y la literatura filosófica sobre estos temas es muy abundante.

---

<sup>39</sup> EM, O.C. XII-XIII, págs. 160-161: "Dieu ne communique sa puissance aux créatures, et ne les unit entr'elles, que parce qu'il établit leurs modalitez, causes occasionelles, dis-je, qui déterminent l'efficace de ses volontés, en consequence des loix générales qu'il s'est prescrit, pour faire porter à sa conduite le caractere de ses attributs". El subrayado es nuestro.

<sup>40</sup> RV, O.C. II, pág 53. "Mais la science de l'homme n'est pas seulement estimable, parce qu'elle nous élève au dessus des autres; elle l'est beaucoup plus parce qu'elle nous abaisse, et qu'elle nous humilie devant Dieu. Cette science nous fait parfaitement connoître la dépendance que nous avons de lui en toutes choses, et même dans nos actions les plus ordinaires".

pensamiento de Malebranche, que puede permitirnos tener la clave de su concepción acerca del hombre y ayudarnos a completar el estudio de su teoría del conocer.

Pretendemos con esta investigación presentar una aportación que subsane, aunque sea en una pequeña proporción, el vacío de estudio específico sobre el tema. Por otra parte, pensamos que un autor de la relevancia de Malebranche ha sido objeto de muy poca atención en la investigación filosófica en lengua castellana y nos proponemos apoyar con este trabajo la vía de estudios malebranchianos que ha empezado a abrirse recientemente en nuestro país.<sup>41</sup>

La noción de conciencia o sentimiento interior tiene un papel interpretativo de primer orden en relación con el conjunto de la filosofía de Malebranche, y más en concreto, para comprender su posición antropológica estableciendo su peculiar postura y definiendo si puede o no hablarse de una ciencia del hombre, entendida, al modo moderno, como una psicología racional.

Es una cuestión que ayuda a precisar en qué se distancia de Descartes, desarrollando un pensamiento original y en qué permanece fiel al cartesianismo; es imprescindible para perfilar el pensamiento malebranchista en los temas gnoseológicos, incidiendo en la función que tiene con respecto al fundamento del saber, y facilitando una mayor comprensión del giro pragmático de la moral de

---

<sup>41</sup> En la Bibliografía se encuentran citados los trabajos publicados hasta la fecha.

imprescindible para perfilar el pensamiento malebranchista en los temas gnoseológicos, incidiendo en la función que tiene con respecto al fundamento del saber, y facilitando una mayor comprensión del giro pragmático de la moral de Malebranche.

Por último, el conocimiento de esta concepción puede iluminar de un modo nuevo la gestación de las corrientes modernas e ilustradas en la línea antropológica, gnoseológica y de lamoral del sentimiento, tanto en el sentido empirista como en el roussonian.

Hemos centrado nuestro trabajo en el estudio de las dos obras centrales de Malebranche: La *Recherche de la Vérité* (1ª ed. en 1674, última edición en 1712) y los *Entretiens sur la Métaphysique* (1ª ed. en 1688, última en 1711). Ambas obras exponen, a nuestro entender, prácticamente la totalidad de su problemática y recorren la trayectoria esencial de la evolución del pensamiento de nuestro autor. De las obras restantes hemos seleccionado los textos más relevantes acerca de la conciencia o sentimiento interior, haciendo especial hincapié en las *Méditations chrétiennes*.

En el Capítulo I, pretendemos exponer el núcleo problemático del autoconocimiento según Malebranche y la apertura de la vía del sentimiento interior o conciencia como acceso al saber acerca de sí mismo. Como explicitación necesaria, estudiamos su concepción acerca de la naturaleza del hombre, ahondando en los supuestos ontológicos de esta concepción.

El Capítulo II se dedica al estudio del alma y sus modos, deteniéndonos a exponer en primer lugar la

incluye la Teoría del juicio y de las pasiones como modos del alma.

El Capítulo III se centra en la exposición del tema de la esencia y existencia del cuerpo propio y en el planteamiento del problema de su relación con el alma. En este capítulo exponemos también la Teoría ocasionalista de Malebranche como soporte argumentativo de la relación del alma y el cuerpo.

En el Capítulo IV abordamos la Teoría del conocimiento de Malebranche, pretendiendo describir con claridad y caracterizar específicamente el conocimiento por Idea, para poder contraponerlo al conocimiento por conciencia.

El Capítulo V se dedica a realizar un complemento, que consideramos necesario, a todo lo expuesto en el Capítulo IV. Se trata de determinar su visión de la ciencia y de la verdad, para ayudar a situar a la conciencia en su ámbito propio.

Finalmente, en el Capítulo VI abordamos de modo específico el estudio de la conciencia como vía del autoconocimiento, desde el marco general precisado en los capítulos anteriores, determinando el papel del *cogito* en Malebranche, la relación del sentimiento interior con la libertad, con la moral, etc.

## CAPITULO I

### EL HOMBRE: EL AUTOCONOCIMIENTO

#### 1. EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO DE SÍ MISMO

Para adentrarnos en el itinerario que nos llevará a determinar el núcleo problemático del pensamiento de Malebranche, vamos a comenzar por exponer algunos textos significativos en los que Malebranche nos habla directamente del conocimiento del hombre, o, lo que en él es equivalente, del conocimiento del alma:

##### a) Naturaleza del alma y su conocimiento:

1. Nos habla Malebranche de las sensaciones pequeñas de sabor, olor, sonido, etc. como modificaciones del alma. La mayor parte de los hombres no lo piensa así y suponen que el olor, el color, etc. están extendidos por los objetos y son propiedades suyas. Pero la causa de estas modificaciones no es la extensión:

"Nos basta, por lo tanto, con saber, que el principio de todas estas modificaciones, es el pensamiento. Si se quiere igualmente que haya en el

alma algo que precede al pensamiento, de ningún modo quiero discutir tal asunto".<sup>1</sup>

El pensamiento como principio de las modificaciones del alma, es la misma *res cogitans* de Descartes que se presenta según diferentes modos. No hay nada *anterior*, en el sentido ontológico. Malebranche mantiene el principio de sustancia: el alma, el espíritu, es pensamiento, *pensée*.

Pero no puedo conocer la naturaleza de mi alma, porque carezco de su *idea*:

"No sucede lo mismo con mi ser. De él no tengo la idea (...) El sentimiento interior que tengo de mí mismo me enseña que existo, que pienso, que quiero, que siento, que sufro, etc. pero no me hace conocer lo que yo soy, la naturaleza de mi pensamiento".<sup>2</sup>

No tengo la idea de mi ser, es decir, desconozco mi naturaleza, pero tengo de mí mismo un sentimiento interior que me facilita la experiencia de mi ser y me hace constatar que éste existe como pensamiento, aunque desconozca las

---

<sup>1</sup> *RV*, O.C. I, pág. 388.: "Il nous suffit donc de savoir, que le principe de toutes ces modifications, c'est la pensée. Si l'on veut même qu'il y ait dans l'ame quelque chose qui précède la pensée, je n'en veux point disputer".

<sup>2</sup> *EM* III, O.C. XII, pág. 67. "Il n'est pas de même de mon être. Je n'en voi point l'archetype (...) Le sentiment interieur que j'ai de moi-même m'apprend que je suis, que je pense, que je veux, que je sens, que je souffre, etc. mais in ne me faait connoître ce que je suis, la nature de ma pensée".



propiedades de su naturaleza.

"Pero, como estoy seguro de que nadie tiene conocimiento de su propia alma más que por el pensamiento, o por el sentimiento interior de todo lo que pasa en su espíritu, estoy igualmente seguro de que si alguno quiere razonar sobre la naturaleza del alma, no debe consultar a otra cosa que a ese sentimiento interior que le representa sin cesar a sí mismo tal como es, y no imaginarse contra la propia conciencia que el alma es un fuego invisible,<sup>3</sup> un aire sutil, una armonía u otra cosa parecida".<sup>4</sup>

En estos textos de la *RV* y los *EM*, encontramos una resonancia clara de la *Meditation II*<sup>a</sup>. El texto cartesiano dice así:

---

<sup>3</sup> En estas críticas se hace eco Malebranche por igual de San Agustín y de Descartes. Cfr. SAN AGUSTIN DE HIPONA, *De Trinitate*, l. X, c.10, párr. 14-16: "Utrum aer, an ignis sit, an aliquod corpus, vel aliquid corporis"; DESCARTES, R.: *Meditación II*, AT IX-1, pág. 21: "Je ne suis point un air délié, un vent, un souffle...", texto que vemos a continuación.

<sup>4</sup> *RV*, O.C. I, pág 389: "Mais comme je suis sûr que personne n'a connoissance de son ame que par la pensée, ou par le sentiment intérieur de tout ce qui se passe dans son esprit; je suis assuré aussi, que si quelqu'un veut raisonner sur la nature de l'ame, il ne doit consulter que ce sentiment intérieur, qui le représente sans cesse à lui-même tel qu'il est, et ne pas s'imaginer contre sa propre conscience que l'ame est un feu invisible, un air subtil, une harmonie ou autre chose semblable". Lo que sigue a "personne n'a de connoissance de son ame que par la pensée" pertenece al estado definitivo en que queda del texto desde la revisión (III) de la *RV* de 1677-78, según ROBINET, cfr *Système et existence...* págs. 6-11. La anterior redacción no hace referencia al sentimiento interior, sino a la idea que tiene cada uno del pensamiento: "je suis assuré aussi, que si quelqu'un veut raisonner sur la nature de son ame, il ne le peut faire avec connoissance, que sur cette idée qu'il a de la pensée, de mesme qu'a cause que les hommes n'ont point d'autre idée distincte de la matière que celle de l'étenduë, ils ne peuvent avancer dans la connoissance de la nature corporelle, qu'en raisonnant sur l'étenduë et en considerant les propriétés, dont elle est capable".

"Soy, entonces, una cosa verdadera, y verdaderamente existente. Mas, ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa. ¿Y qué más? Excitaré aún mi imaginación, a fin de averiguar si no soy algo más. No soy esta reunión de miembros llamada cuerpo humano; no soy un aire sutil y penetrante, difundido por todos esos miembros; no soy un viento, un soplo, un vapor, ni nada de cuanto pueda fingir e imaginar, puesto que ya he dicho que todo eso no era nada. Y, sin modificar ese supuesto, hallo que no dejo de estar cierto de que soy algo".<sup>5</sup>

Sin embargo, Malebranche hace derivar la conclusión en sentido opuesto al de Descartes: la naturaleza de mi ser me es desconocida. Y lo que sé lo alcanzo por el sentimiento interior o conciencia. Retengo la naturaleza de *pensée* para mi ser, pero ignoro qué propiedades tiene. Malebranche se aparta de Descartes, dando entrada a la experiencia como única vía en el conocimiento de sí mismo.<sup>6</sup>

En Descartes, la conciencia coincide con el pensamiento. En Malebranche, en un principio, habría una

---

<sup>5</sup> DESCARTES, R.: *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*, Med. II. Madrid, Alaguara, 1977, pág. 26; AT IX-1, pág. 21. Citaremos los textos castellanos de las *Méditations Mét.* por esta edición.

<sup>6</sup> Cfr. ROBINET, A.: *Système et existence...*, pág. 335 y ss.; ALQUIÉ, F.: *Le cartesianisme...*, págs. 39-43; las acusaciones de los jansenistas y de Arnauld, la puesta en el índice del *TNG*, con el abandono de las disputas por la correcta interpretación del cartesianismo, es consecuente con la consiguiente dedicación a temas más científicos.

aceptación de esta coincidencia; pero en la evolución de su propio pensamiento, la *pensée-conscience* se escinde y el contenido adquiere, como vemos en el presente texto, la significación de equivalencia entre conciencia y sentimiento interior.

Más adelante, advirtiendo que el conocimiento del alma por medio del sentimiento interior es el camino posible, aunque insuficiente; deja clara la ruptura de la equivalencia entre la conciencia y el pensamiento:

"No basta para conocer perfectamente el alma con saber solamente lo que sabemos por el sentimiento interior, puesto que la conciencia que tenemos de nosotros mismos no nos muestra quizás más que la parte más pequeña de nuestro ser".<sup>7</sup>

Nuestro ser, el ser del alma, es el pensamiento, pero la conciencia no lo comprende totalmente en sí misma. Hay, por lo tanto, más *pensée* que *conscience*, somos *más* de lo que la conciencia nos muestra. Vemos cómo se va perfilando un eclipse en el optimismo cartesiano acerca del conocimiento de nosotros mismos.

Por otra parte, Malebranche muestra que lo que nos

---

<sup>7</sup> RV, O.C. I, pág. 451: "Il ne suffit donc pas pour connoître parfaitement l'ame, de sçavoir ce que nou en sçavons par le seul sentiment intérieur; puis-que la conscience que nous en avons de nous mêmes ne nous montre peut-être que la moindre partie de nôtre être".

suministra el sentimiento interior es una información incompleta, su nivel no llega a ser inteligible, como podemos ver en el siguiente texto de las *MC*:

"Por mucho que me esfuerce por representarme a mí mismo, no puedo descubrir lo que soy. Cuando sufro algún dolor, yo lo sé, pero antes de sufrirlo, no comprendía que una sustancia fuese capaz de ello. Y en el mismo momento en que lo sufro, no comprendo ni lo que es, ni qué relación puede tener, ni conmigo, ni con lo que me rodea. En una palabra, *no soy más que tinieblas para mí mismo*; mi sustancia me parece ininteligible".<sup>8</sup>

Aparecen aquí varias afirmaciones importantes: por un lado, la imposibilidad de representarnos nuestra propia esencia, y, por lo tanto, de conocerla; por otro, las afecciones de la sustancia, las modificaciones, como el dolor, son sentidas, pero no conocidas, deducidas; se aprecia, en consecuencia, una de las tesis más constantes en Malebranche: la diferencia entre conocer y sentir.

La carencia del conocimiento de mi propia esencia

---

<sup>8</sup> *MC IXa*, O.C. X, pág. 102. "Quelqu'effort que je fasse pour me représenter à moi-même, je ne puis découvrir ce que je suis. Lorsque je souffre quelque douleur je le sçai, mais avanta que de la souffrir je ne comprnois pas que ma substance en fût capable; et dans le tems même que je la souffre, je ne comprends ni ce que c'est, ni quel rapport elle peut avoir, ni avec moi, ni avec ce qui m'environne? En un mot, je ne suis que ténèbres à moi-même, ma substance me paroît inintelligible". El subrayado es nuestro.

ocasiona las tinieblas, la ininteligibilidad de mí mismo.

"El mismo conocimiento que tengo de mí ser y de sus modificaciones es tan confuso y tan imperfecto, que me parece también que no puedo ser inteligible para mí mismo. Y en tanto que no me mire más que a mí, no descubriré nunca lo que soy. Pues no veo en mí más que tinieblas y quizás mi sustancia no sea inteligible para sí misma como la de los cuerpos que me rodean".<sup>9</sup>

Esa mirada hacia sí mismo, se frustra al descubrir la falta de luz, de inteligibilidad. Así pues, en contra de la doctrina cartesiana, las ideas en Malebranche no son modalidades del alma, no tiene otra opción que buscar verse fuera de sí mismo. Podríamos decir que en este momento advertimos la oscilación malebranchista hacia una especie de intencionalidad, la apelación a lo que está fuera indica que el conocer no puede clausurarse en la inmanencia del sujeto. Pero, por otra parte, esa exteriorización, ¿anulará la dimensión del sujeto en el conocer? ¿a qué términos quedará reducido?

En el diálogo del alma con el Verbo que desarrolla Malebranche en las *MC*, se hace enormemente expresiva la

---

<sup>9</sup> *MC*, II., O.C. X, pág. 19-20. "La connoissance même, que j'ai de mon Etre et de ses modifications, est si confuse et si imperfecte, qu'il me semble aussi, que je puis être intelligible à moi-même; et que tant que je ne regarderai que moi, je ne découvrirai jamais ce que je suis. Car je ne vois en moi que ténèbres; et peut-être que ma substance n'est pas plus intelligible par elle-même que celle des corps qui m'environnent".

opacidad del alma respecto de sí misma. Esa doctrina, opuesta a la que sostiene Descartes, nos va a revelar a la vez, de una manera esclarecedora, la dependencia de Malebranche respecto del cartesianismo y la originalidad de este pensador que no alcanzó a fructificar, tal vez ahogada por sus propias raíces.

En el *ECL XQ* encontramos un texto en el que se amplía el sentido de la ininteligibilidad del alma:

"No nos conocemos. No somos más que tinieblas para nosotros mismos; es necesario que nos miremos fuera de nosotros para vernos. Y no conoceremos nunca lo que somos hasta que no nos consideremos en aquel que es nuestra luz, y en quien todas las cosas llegan a ser luz. Pues solamente en Dios son perfectamente inteligibles los seres más materiales. Pero fuera de él las sustancias más espirituales llegan a ser completamente invisibles".<sup>10</sup>

Vemos que, como para Malebranche, el alma carece de luz propia y rechaza la tesis de la luz natural de la razón en que se apoya Descartes, en consecuencia el alma es tinieblas y ha de mirar fuera de sí para conocerse.

La inteligibilidad y la luz sólo se dan en Dios y

---

<sup>10</sup> *ECL XQ*, O.C. I, pág. 150. "Nous ne nous connoissons pas. Nous ne sommes que ténèbres à nous-mêmes; il faut que nous nous regardios hors de nous pour nous voir; et nous ne connoîtrions jamais ce que nous sommes, jusquess à ce que nous nous considérions dans celui qui est notre lumière, et en qui toutes les choses deviennent lumière. Car ce n'est qu'en Dieu que les êtres les plus matériels sont parfaitement intelligibles; mais hors de lui les substances les plus spirituelles deviennent entierement invisibles".

fuera de Dios no podemos ver el alma, ni tampoco los cuerpos.

Contrastan fuertemente estas afirmaciones malebranchianas con el texto de la *Meditación II*<sup>a</sup> en el que Descartes afirma el propio conocimiento como lo más claro:

"Y, en fin, ¿qué diré de ese espíritu, es decir, de mí mismo, puesto que hasta ahora nada, sino espíritu, reconozco en mí? Yo, que parezco concebir con toda claridad y distinción este trozo de cera, ¿acaso no me conozco a mí mismo, no sólo con más verdad y certeza, sino con mayores distinción y claridad? Pues si juzgo que existe la cera porque la veo, con mucha más evidencia se sigue, del hecho de verla, que existo yo mismo. En efecto: pudiera ser que lo que yo veo no fuese cera, o que ni tan siquiera tenga yo ojos para ver cosa alguna; pero lo que no puede ser es que, cuando veo o pienso que veo (no hago distinción entre ambas cosas), ese yo, que tal piensa, no sea nada".<sup>11</sup>

Descartes no diferencia el conocimiento de la esencia del yo y el conocimiento de su existencia. Esa indistinción, como veremos más adelante, desaparece en Malebranche.

---

<sup>11</sup> DESCARTES, R.: *Meditaciones Metafísicas*, pág. 30; AT IX-1, págs. 25-26.

b) Inexistencia de la idea del alma

La doctrina malebranchiana antes expresada aboca a negar que poseamos una idea del alma. La conciencia o sentimiento interior es la vía de acercamiento, según Malebranche, a lo que somos y no ya una pretendida idea del alma, que habría que excluir. Hablando del conocimiento de la extensión por medio de su idea, añade:

"No es lo mismo con respecto al alma, no la conocemos por su idea, no la vemos en Dios, la conocemos por *conciencia*; y por esta razón, el conocimiento que tenemos de ella es imperfecto. No sabemos de nuestra alma más que lo que sentimos que pasa en nosotros".<sup>12</sup>

En un fragmento de la *RV* redactado a partir de 1678, comprobamos la doctrina definitiva expresada sin ambigüedades:

"Pues, aunque estemos muy unidos con nosotros mismos, somos y seremos ininteligibles para nosotros mismos hasta que no nos veamos en Dios y El no nos presente la idea perfectamente inteligible que tiene de nuestro ser contenida en

---

<sup>12</sup> *RV*, O.C. I, pág. 451. "Il n'est pas de même de l'ame, nous ne la connoissons point par son idée: nous ne la voions point en Dieu: nous ne la connoissons que par *conscience*; et c'est pour cela que la connoissance que nous en avons est imparfaite. Nous ne sçavons de nôtre ame, que ce que nous sentons se passer en nous".



el Suyo".<sup>13</sup>

Desconocemos nuestra esencia, no podemos obtener una idea clara de nosotros mismos, idea inteligible, mientras Dios mismo no nos la muestre.

Podemos preguntarnos, ¿qué es lo inteligible para Malebranche? Y su contestación, en el *ECL XQ* es

"Sólo es inteligible lo que puede afectar a las inteligencias"<sup>14</sup>

Lo que afecta a la inteligencia es lo inteligible. Sólo Dios es inteligible y sólo Dios es eficaz, pues afectar a las inteligencias, eso sólo lo realiza Dios, su substancia siempre eficaz. Malebranche cita aquí en su apoyo la autoridad de San Agustín.<sup>15</sup> Esta doctrina de la eficacia de lo inteligible la sostiene Malebranche en la última etapa de su vida, como evolución última de su doctrina de la Idea.

La doctrina de la idea en Malebranche es, como

---

<sup>13</sup> *RV*, O.C. I, pág. 416. "Car quoique nous soyons tres-unis avec nous-mêmes, nous sommes, et nous serons inintelligibles à nous-mêmes, jusqu'à ce que nous nous voyons en Dieu et qu'il nous présente à nous mêmes l'idée parfaitement intelligible qu'il a de nôtre être renfermée dans le sien". La versión definitiva de este párrafo corresponde al estado IV-VI del texto. Ver *ibíd. e*.

<sup>14</sup> *ECL XQ*, O.C. III, pág. 150. "Car rien n'est intelligible qui peut affecter les intelligences".

<sup>15</sup> Cfr: *In Joan. Ev.*, Tract. XXIII, c. 5; Tract. XIII, c. 3; Tract. XV, c. 4. *De Civit. Dei*, l. VIII, c. 7. *Enarratio in Psalmum*, CXVIII.

veremos, el aspecto de su filosofía en que la diferenciación con Descartes aparecerá de un modo más rotundo. En el fragmento que comentamos, se habla de la idea contenida en Dios. Malebranche tiene ya aquí como punto de referencia la idea como arquetipo, de cuño agustiniano.

La mediación divina en el propio conocimiento está condicionada a la propia visión de Dios. *Ver a Dios y vernos en Dios* aparece en este texto como algo simultáneo.

c) El conocimiento del cuerpo es más perfecto que el del alma.

En el *ECL XIQ* encontramos un desarrollo muy amplio del tema del conocimiento del alma, y su relación con el conocimiento de los cuerpos. En la elaboración de estas aclaraciones han pesado indudablemente las críticas de los cartesianos a la tesis expuesta por Malebranche en la *RV*:

"He dicho en algunos lugares, y creo haber probado suficientemente en el tercer Libro de la *Recherche de la Vérité*, que no tenemos *idea clara* de nuestra alma, sino solamente *conciencia o sentimiento interior*; que, de esta manera, la conocemos de modo mucho más imperfecto que a la

extensión".<sup>16</sup>

Contrapone el conocimiento por *idea clara* y la conciencia o sentimiento interior. El conocimiento que tenemos de la extensión, de la *res extensa*, por *idea clara*, es superior al que tenemos del alma.

"Podemos concluir a partir de lo que acabamos de decir que, aunque conozcamos más distintamente la existencia de nuestra alma que la existencia de nuestro cuerpo y de los que nos rodean, sin embargo, no tenemos un conocimiento tan perfecto de la naturaleza del alma como de la naturaleza de los cuerpos".<sup>17</sup>

Podemos ver cómo Malebranche perfila en este texto la diferencia que le separa de Descartes: no sólo no conocemos *perfectamente* la naturaleza del alma sino que conocemos mucho mejor la naturaleza de los cuerpos.

Y, por el contrario, conocemos *distintamente*, sin confusión alguna, la existencia del alma y no así la de los

---

<sup>16</sup> ECL XI9, O.C. III, pág. 163. "J'ai dit en quelques endroits, et même ye croi avoir suffisamment prouvé dans le troisième Livre de la *Recherche de la Vérité*, que nous n'avons point *d'idée claire* de notre ame, mais seulement *conscience* ou sentiment intérieur; qu'ainsi nous la connoissons beaucoup plus imperfectement que nous faisons l'étendue".

<sup>17</sup> RV, O.C. I, pág. 451. On peut conclure de ce que nous venons de dire, qu'encore que nous connoissions plus distinctement l'existence de notre ame que l'existence de notre corps, et de ceux qui nous environnent; cependan nous n'avons pas une connoissance si parfaite de la nature de l'ame que de la nature des corps".

cuerpos, tampoco el propio.

Al hilo de estos testimonios directos de Malebranche podemos sacar algunas conclusiones acerca de su pensamiento sobre el conocimiento del alma, a la par que sobre el núcleo problemático de su concepción acerca del hombre.

En primer lugar, observamos algo notable: sorprende que Malebranche, cartesiano, desarrolle una doctrina acerca del conocimiento del espíritu que contraste tan frontalmente con la expresada por Descartes en el *Discurso del Método* y en las *Meditaciones*. Encontramos aquí una importante divergencia con quien fue su iniciador en la filosofía. Descartes declara en la *Meditación II* rotundamente que nada hay *más fácil* de conocer que el alma misma, la esencia de mi yo.

"Sabido yo ahora que los cuerpos no son propiamente concebidos sino por el solo entendimiento, y no por la imaginación ni por los sentidos, y que no los conocemos por verlos o tocarlos, sino sólo porque los concebimos en el pensamiento, sé entonces con plena claridad que nada me es más fácil de conocer que mi espíritu".<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> DESCARTES, R.: *Meditaciones Metafísicas*, pág. 30; AT IX-1, pág. 26.

¿Qué encontramos, en cambio, en los textos de Malebranche ya citados, a los que podríamos añadir otros muchos?. Enumeremos algunas reflexiones, que ayuden a completar las conclusiones ya iniciadas:

a) No parece haber la menor duda de la categórica afirmación de Malebranche de que no nos conocemos, al menos en sentido estricto. Conocemos la existencia del yo, del alma, pero no conocemos su esencia, porque no tenemos idea de ella, aunque parece sostener que es una sustancia. Sin embargo, en textos de la *RV* y las *MC* ya citados<sup>19</sup> nos habla de un conocimiento *confuso* e imperfecto del propio ser y de sus modificaciones.

b) El desconocimiento de nosotros mismos de que aquí se habla, se muestra primeramente como una cuestión *de hecho*. Malebranche se refiere a él como una imposibilidad de representarme a mí mismo aunque ponga esfuerzo en ello y, lo que es más grave, como una ininteligibilidad, con lo que el horizonte de posibilidad del conocimiento de mí mismo se torna muy problemático. Queda por aclarar si, además de una cuestión de hecho lo es también *de derecho*.

c) A pesar de lo expresado anteriormente, hay un conocimiento confuso e imperfecto del propio ser y de sus modificaciones, a través del *sentimiento interior* o

---

<sup>19</sup> *Vid. supra*, Cap. I, 1 *in principio*.

*conciencia.*

d) La afirmación que aparece como más sorprendente es la reiterada indicación de que *soy tinieblas para mí mismo*. Y, junto a ello, la declaración de que esas tinieblas persistirán si pretendo conocerme mirándome a mí mismo en lugar de *mirar* en otra dirección, *hacia afuera*.

e) No hay luz en mí sino tinieblas y esta oscuridad de inteligencia parece que es paralela a la presencia de lo que Malebranche ha llamado *sentimiento interior* del que se dice que no va acompañado de luz.

f) Descubrimos también que, al comparar el conocimiento confuso que obtengo del alma con las tinieblas, se subraya la falta de inteligibilidad de mí mismo frente a lo que parece ser el conocimiento, la inteligibilidad de los cuerpos que me rodean.

g) Por último, la conciencia parece ya no coincidir con el pensamiento.

A partir de este momento, el curso de esta investigación ha de dirigirse a precisar con más detenimiento:

1º) la doctrina explícita de Malebranche acerca del hombre, estudiando textos en los que se exponga la concepción

que tiene sobre su naturaleza y caracteres.

20) Los fundamentos ontológicos inmediatos de su antropología -sin perjuicio de que más adelante se deba profundizar más en esta cuestión, habida cuenta de los resultados de un estudio más detenido-. Esta meta ha de encaminarse por la vía del estudio de su cartesianismo.

30) Cómo concibe el conocimiento de las distintas realidades, para poder recalar en el modo en que concibe el conocimiento de sí mismo, llevando a buen puerto la problemática que le rodea.

## 2. EL HOMBRE, COMPUESTO DE ESPÍRITU Y DE CUERPO

El hombre, en la concepción cartesiana, es una unión de espíritu y de cuerpo, *res cogitans* y *res extensa*. Para poder profundizar en la concepción antropológica de Malebranche, es imprescindible analizar, aunque sea someramente, el fundamento en que se apoya. Dicho de otro modo, se hace preciso exponer el sustancialismo que pervive en Malebranche como herencia a la que nunca logrará renunciar.

2.1. DUALISMO CARTESIANO: LA ONTOLOGÍA DE LA SUSTANCIA<sup>20</sup>

Con Descartes se inaugura una nueva ontología. En los *Principios* define la sustancia del siguiente modo:

"Cuando concebimos la sustancia, concebimos tan sólo una cosa que existe de tal modo que solo necesita de sí misma para existir (...) Hablando propiamente, sólo Dios es tal".<sup>21</sup>

Para Espinoza sustancia

"es lo que es en sí y es concebido por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para ser formado".<sup>22</sup>

Como es sabido, de la definición de sustancia y de la que se refiere a los accidentes, extrae Espinoza todas sus conclusiones.

En Leibniz, por último, conocer la naturaleza de la sustancia individual, es

---

<sup>20</sup> Cfr. CONNELL, Desmond: *The vision in God*, págs. 31-35.

<sup>21</sup> *Principios* I, 51, AT, IX-2 , pág. 47.

<sup>22</sup> ESPINOZA, B.: *Ethica* I, def. 3.



"tener una noción tan cumplida que sea suficiente para comprender y hacer deducir de ella todos los predicados del sujeto a quien esa noción se atribuye".<sup>23</sup>

Con independencia de las evidentes diferencias existentes entre los autores citados, tiene todos ellos un innegable patrimonio común: la definición de la sustancia desde su concepción por el pensamiento. Desde su inicio, la metafísica moderna impera a la realidad desde la lógica de la concepción racional. Ser de la sustancia y concepción o, mejor, idea de sustancia, tienden a equivaler totalmente.

La filosofía cartesiana y post-cartesiana operan en la reducción del ser a la esencia, *esse esentiae*, siendo la esencia determinada *a priori* por el pensar.

Sustancia es, además, lo que propiamente tiene ser porque se concibe por sí. La noción clásica de accidente se disuelve y se pasa a una ontología modal, en la que se sustancializa el ser accidental, llevándolo a la identificación con la sustancia. No hay entre ellos estrictamente distinción real.

Gravita aquí también el ideal matematizante de la simplificación, de la reducción a la unidad. La pluralidad

---

<sup>23</sup> LEIBNIZ, G.F.: *Discurso de Metafísica*, págs. 77-78.

accidental de estados o de determinaciones de la sustancia se lleva hacia una identidad de ser con la misma sustancia. El modo, la modificación, el atributo, son denominaciones racionalistas que cubren el lugar metafísico de la categoría aristotélica de accidente, pero reduciendo su dimensión ontológica. Los modos son la misma sustancia, no tienen una entidad diferente de ella, son su esencia: gracias al modo principal o atributo lograremos definir a la sustancia.

Esta reclusión que lleva consigo la consideración modal de la sustancia, generará graves problemas en el terreno de la Física. El mecanicismo filosófico no logrará aportar verdaderas soluciones para dar una justificación teórica suficiente a los nuevos descubrimientos científicos. Es incapaz de abordar en toda su amplitud el viejo problema del cambio; en particular, haciendo ininteligible el cambio no cuantitativo, lo que Aristóteles llamaba la alteración, y apoyándose en una ontología sustancialista, hará crisis propiciando el giro empirista-positivista que, sin embargo, no logra superar los presupuestos teóricos básicos que constituyen la herencia racionalista. Este sustancialismo moderno significa reducir el ser a la sustancia y hacer entrar esta noción en la línea de una univocidad cada vez más cerrada y estática.

La filiación nominalista y, por tanto, el origen gnoseológico medieval de esta visión metafísica, es algo que presuponemos, sin entrar aquí en una discusión más amplia.

Cuando Ockham, empleando su famosa "navaja", reduce el conocimiento válido a las realidades que son objeto o término de una intuición concreta, está engendrando a la vez el sustancialismo racionalista y el empirismo inglés del s. XVIII, en cuanto esa intuición se refiera sólo a una intuición racional, con exclusión de la sensibilidad, o, a la inversa, sea una intuición sensible con negación de la intuición intelectual pura.

En el racionalismo, a partir de las nociones, -ideas-, de la sustancia y sus modos, por medio del análisis se va desgranando su naturaleza deductivamente. La idea se constituye en *mediación* obligada entre pensamiento y realidad. Hay una correspondencia entre el plano ontológico de las sustancias -la *res* cartesiana- y el gnoseológico de las ideas. Pensar es establecer relaciones entre ideas: esa es la definición malebranchiana de verdad.<sup>24</sup>

¿Dónde queda situado aquí el plano de la realidad? Si recordamos que en la Metafísica clásica la sustancia está caracterizada fundamentalmente por la *subsistencia* y que, según Tomás de Aquino,<sup>25</sup> es *lo que principalmente es*, es decir, el ente en sentido pleno, vemos la distancia interpretativa que media entre ambos modos de concebir la realidad.

---

<sup>24</sup> Veremos con más detenimiento el tema de la verdad en el Cap. V, 2.

<sup>25</sup> *In I Phys.*, 3 y 6.

## 2.2. LA ONTOLOGÍA MALEBRANCHIANA DE LA SUSTANCIA

Situado en este contexto metafísico, Malebranche se adhiere a esta herencia común. En la *RV*, encontramos una primera definición de sustancia,<sup>26</sup> hablando en concreto de la extensión:

"La idea de extensión representa a una sustancia, porque podemos pensar en la extensión sin pensar en otra cosa".<sup>27</sup>

Aquí Malebranche aplica claramente la lógica de la idea, las relaciones que se advierten en ella, a la realidad misma. Si lo concibo así, es así. De aquí se desprende fácilmente, como tendremos ocasión de ver al exponer su doctrina ocasionalista, la ecuación cartesiana de la *causa sive ratio* en orden, por ejemplo, a la propia actividad: no es, no puedo realizarlo, porque no lo concibo; no lo puedo concebir, no sé hacerlo; y, añade,

"esta idea no puede representar sino relaciones de distancia, sucesivas o permanentes, es decir, movimientos o figuras, pues sólo podemos

---

<sup>26</sup> En Malebranche encontramos tres definiciones de *sustancia* diferentes: las dos primeras en la *RV*, que vemos a continuación, la tercera pertenece a un texto de su última época, la *Réponse à Régis*, ver O.C. XVIII-1, III, 14. Nos referimos a ella al final de este epígrafe .

<sup>27</sup> *RV*, O.C. I, págs. 122-123. "L'idée de l'étenduë représente une substance, puisqu'on peut penser à l'étenduë sans penser à autre chose".

ver en la extensión lo que ésta contiene".<sup>28</sup>

Un segundo texto nos permite también ligar esta noción sustancialista malebranchiana con el tema de la eficiencia:

"Llamamos ser o sustancia lo que puede ser concebido solo y, en consecuencia, creado solo".<sup>29</sup>

Crear y hacer en Malebranche, ya lo hemos visto, son expresiones sinónimas; también emplea indistintamente ser o sustancia. En este fragmento, además, aparecen vinculados el concebir y el producir como reflejo de la doctrina malebranchiana de la idea como arquetipo, idea modelo según la cual ha sido producido el ser o sustancia. Nos parece, sin embargo, que está poco claro si, al igual que el producir, el concebir queda reservado a Dios. Queda subrayada por consiguiente esa dimensión de la idea en orden a su realización por el entendimiento divino.

La diferenciación entre los tipos de seres o sustancias posibles viene apoyada en la contradicción lógica y la exclusión de un medio entre la verdad y la falsedad, propias de la filosofía racionalista. A este respecto, en el

---

<sup>28</sup> *Ibid.* "Cette idée ne peut représenter que des rapports de distance ou successifs ou permanens, c'est-à-dire des mouvemens et des figures, car on ne peut voir dans l'étendue que ce qu'elle renferme".

<sup>29</sup> *RV*, O.C. II, pág. 425. "L'on appelle être ou substance ce qui peut être conçu et par conséquent créé seul".

texto que acabamos de citar de la *RV*, la segunda definición de la sustancia viene expresada en esta perspectiva:

Podemos ver que se expresa en el mismo sentido en un texto del *EM IIQ* en el que, a continuación, distingue la sustancia y el modo:

"Todo lo que es, se puede concebir solo o no se puede concebir solo; no hay un (término) medio en las proposiciones contradictorias. Ahora bien, todo lo que podemos concebir solo y sin pensar en otra cosa, que podemos, digo, concebir solo como existente, independientemente de alguna otra cosa, o sin que la idea que tenemos de ella represente alguna otra cosa, es con toda seguridad un ser o una sustancia; y todo lo que no podemos concebir solo, o sin pensar en alguna otra cosa, es una manera de ser o una modificación de una sustancia".<sup>30</sup>

La modificación de una sustancia es la sustancia misma de tal o cual manera, por ello

"es evidente que la idea de una modificación

---

<sup>30</sup> *EM II*, O.C. XII-XIII, págs. 33-34. "Tout ce qui est on le peut concevoir seul, ou on ne le peut pas. Il n'y a point de milieu, car ces deux propositions sont contradictoires. Or tout ce qu'on peut, dis-je, concevoir seul comme existant indépendamment de quelqu'autre chose, ou sans que l'idée qu'on en a représente quelqu'autre chose, c'est assurément un être ou une substance: et tout ce qu'on ne peut concevoir seul, ou sans penser à quelqu'autre chose, c'est une manière d'être, ou une modification de substance".

encierra necesariamente la idea de la sustancia de la cual es modificación".<sup>31</sup>

La relación necesaria entre el pensar y el ser, se manifiesta aún más explícita si recordamos el principio metafísico enunciado en los *EM*: *la nada no tiene propiedades*. Si pienso en un círculo, un número, en el ser o en el infinito, en tal ser finito, percibo realidades. Pues "si el círculo que percibo no fuese nada, pensando en él yo pensaría en nada. Y así al mismo tiempo pensaría y no pensaría".<sup>32</sup>

Pero en este círculo descubro propiedades que no encuentro en otra figura determinada. Por tanto, ese círculo existe en el momento que pienso en él "puesto que la nada no tiene propiedades y una nada no puede ser diferente de otra nada".<sup>33</sup>

Para completar esta exposición, un texto del *EM IO* nos ayuda a perfilar esta ontología malebranchiana de la sustancia:

"No tenemos otro camino para distinguir las

---

<sup>31</sup> *Ibid.* "...il est evident que l'idée d'une modification renferme necessairement l'idée de la substance dont elle est la modification".

<sup>32</sup> *EM I*, O.C. XII-XIII, pág. 35. "Si le cercle que j'apperçois n'étoit rien, en y pensant je penserois à rien. Ainsi dans le même tems je penserois et je ne penserois point".

<sup>33</sup> *Ibid.* "Puisque le néant n'a point de proprietez et qu'un néant ne peut être different d'un autre néant". Descartes invocaba la veracidad divina para garantizar nuestras evidencias. Malebranche se apoya en la visión en Dios.

sustancias o los seres de las modificaciones o modos de ser, que por las diversas maneras con que percibimos estas cosas".<sup>34</sup>

Hay fusión del plano ontológico con el plano lógico. No hay otro camino, dice Malebranche, porque demostrar una verdad es hacer ver que tiene una conexión necesaria con su principio, mostrando que es una relación necesariamente contenida en las ideas que se comparan.<sup>35</sup> En todo momento encontramos la afirmación de una necesidad lógica: el ser se fundamenta en el pensar y el ser así concebido está en la línea del *esse essentiae*, doctrina que, como es sabido, transmitió Suárez al racionalismo.<sup>36</sup>

Este esencialismo pierde de vista la actualidad del ser con independencia del pensamiento: la metafísica al hablar de verdad, debería hablar en este contexto de ausencia de contradicción. Por lo demás, esta es la noción de verdad que manejan los filósofos analíticos actuales.

La inteligibilidad malebranchiana es una razón explicativa, anterior e independiente del ser, que pasa a tener un carácter formalista.

---

<sup>34</sup> EM I, O.C. XII-XIII, pág. 34. "Nous n'avons point d'autre voie pour distinguer les substances ou les êtres, des modifications ou de façons d'être, que par les diverses manières dont nous appercevons ces choses".

<sup>35</sup> EM VI, O.C. XII-XIII, pág. 137.

<sup>36</sup> Cfr.: SANZ, Víctor: "La doctrina escolástica del *esse essentiae* y el principio de razón suficiente del racionalismo", *Anuario Filosófico*, XIX (1986) n. 1, págs. 217-225.



Doctrina de la sustancia y doctrina de la idea, van íntimamente ligadas. Las sustancias que conocemos<sup>37</sup> son aquellas de las que tenemos ideas distintas.

En la primera definición de sustancia que hemos visto,<sup>38</sup> podemos comprobar la dependencia que tiene Malebranche con respecto al sustancialismo cartesiano.

Los tipos de sustancias o concepciones distintas que pueden encontrarse en este marco ontológico son tres, como en Descartes:

"No hay más que tres clases de seres de los que tenemos algún conocimiento y con los que podríamos tener alguna conexión: Dios, o el ser infinitamente perfecto; espíritus, que no conocemos sino por el sentimiento interior que tenemos de nuestra naturaleza; cuerpos, de cuya existencia nos hemos asegurado por la revelación que tenemos de ellos".<sup>39</sup>

Sólo hay tres tipos de seres, el Ser infinito, los

---

<sup>37</sup> *RV*, O.C. I, págs. 471-472.

<sup>38</sup> Cfr. *supra*, Cap. I, 2.2: "La idea de extensión representa a una sustancia porque podemos pensar en la extensión sin pensar en otra cosa".

<sup>39</sup> *EM VI*, O.C. XII-XIII, pág 135. "Il n'y a que trois sortes d'êtres dont nous aions quelque connoissance, et avec qui nous puissions avoir quelque liaison: Dieu, ou l'Être infiniment parfait, qui est le principe ou la cause de toutes choses: des esprits, que nous ne connoissons que par le sentiment intérieur que nous avons de nôtre nature: des corps, dont nous sommes ssurez de l'existence par la révelation que nous en avons".

espíritus y los cuerpos, porque sólo hay tres posibilidades de concebir seres distintos.

Una primera distinción es la que se establece entre ser finito y Ser infinito. Ya tenemos ahí dos tipos de realidad. Ahora bien, ¿qué es lo que lleva a la distinción de dos tipos de seres finitos? En Malebranche las distintas maneras de ser concebidos: los espíritus por sentimiento interior o conciencia, los cuerpos por sus ideas.

En Descartes, a partir del *cogito*, las ideas claras y distintas nos conducen a lo largo de la *Meditación II* hasta encontrar la existencia indubitable de la *res cogitans* desde la idea de pensamiento, o, con más precisión aún, del *hecho* del pensar. De la esencia del yo, hemos llegado a su existencia.

De manera menos inmediata, y teniendo que dedicarle aún alguna otra de sus Meditaciones, Descartes obtiene la certidumbre de la existencia de una *res* distinta de la pensante, cuya naturaleza se precisa como *extensa*. Su Física, antes que su Metafísica, le había ya dado las características esenciales de la naturaleza de los cuerpos. De un plumazo había arrojado al limbo de los filósofos toda la serie de *formas sustanciales, accidentes, potencias, etc.* con el calificativo de ideas confusas, es decir, producidas por la falta de método de una filosofía que no había sabido aún lo que era la verdadera investigación filosófica inspirada en la

matemática. El movimiento no necesita de potencia alguna para ser explicado, los cuerpos no tienen ninguna *cualidad oculta* que inicie sus traslaciones o los mantenga en reposo.

La Geometría se basta, en primer lugar, para darnos las características estructurales de la materia. Unos cuantos principios de física mecánica: la conservación del movimiento, la existencia de la materia sutil, la fuerza del reposo, los torbellinos, son principios claros para justificar el movimiento, tanto de la materia inerte como de los cuerpos vivos. No existe en rigor esa diferencia en la física cartesiana: todo es máquina.

Malebranche acepta esta ontología cartesiana. De la manera en que concebimos el espíritu y la materia podemos concluir su esencia. Comencemos por la materia, por los cuerpos:<sup>40</sup>

1<sup>o</sup> En la idea de materia están contenidas las propiedades que le convienen: la dureza, la blandura, la fluidez, el movimiento, el reposo, la figura, la divisibilidad, la impenetrabilidad y la extensión.

2<sup>o</sup> De estas propiedades, podemos considerar que algunas son separables de la materia y, por lo tanto, no le son esenciales: el movimiento y el reposo, la fluidez, la

---

<sup>40</sup> Cfr. *RV*, O.C. I, págs. 460-463.

blandura y la dureza. De entre las inseparables -figura, divisibilidad, impenetrabilidad y extensión- alguna será la primera, es decir, no supone a ninguna otra. Vemos que las tres primeras suponen a la extensión; pero la extensión no supone a ninguna otra.

30 En conclusión, la esencia de la materia es la extensión, "suponiendo que no tenga más que los atributos de que acabamos de hablar u otros parecidos".<sup>41</sup>

No podemos demostrar geoméricamente que haya algo más en la materia que no concebimos o de lo que no tenemos idea, pero no es razonable que lo haya. Incluso, aunque hubiera otra cosa, según la definición de esencia en la que los filósofos están más de acuerdo,<sup>42</sup> nada impediría que la extensión fuera la esencia de la materia.

La base argumentativa fundamental la explica líneas más adelante. Necesariamente todo lo que hay en el mundo o es un ser, o es la manera de un ser. No puede admitirse que la extensión sea una manera de un ser: el criterio para distinguirlo es, de nuevo, la manera de concebir. No podemos concebir la manera de un ser sin concebir al mismo tiempo el ser del cual es modo o manera, por ejemplo, "la redondez

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, pág. 460. "...supposé qu'elle n'ait que les attributs dont nous venons de parler, ou d'autres semblables".

<sup>42</sup> *RV*, O.C. I, pág. 459. "Les philosophes tombent assez d'accord, qu'on doit regarder comme l'essence d'une chose, ce que l'on reconnoit de premier dans cette chose, ce qui en est inséparable, et d'où dependent toutes les propriétés qui lui conviennent".

de...". No la concebimos sin referencia a la extensión.

Como la extensión sí se puede concebir por sí sola, ella misma *un ser*. Con lo cual, queda claro que es la esencia de la materia porque la materia es *un ser* y no un compuesto de muchos seres; "puesto que la materia no es más que un solo ser, es manifiesto que la materia no es otra cosa que la extensión".<sup>43</sup>

Todos los cuerpos son esencialmente extensión. Y los modos de la extensión, las modificaciones, como se expresa Malebranche, "consisten en relaciones de distancia".<sup>44</sup> No hay diversas *naturalezas*. La piedra, el oro, el pan, no son sino una misma extensión diversamente configurada.<sup>45</sup>

No podemos concluir esta exposición de la ontología de la sustancia según Malebranche, sin aportar una segunda definición de la sustancia que Malebranche utiliza en sus escritos a partir de 1695.<sup>46</sup> A propósito de la explicación de la naturaleza de los espíritus creados, dice Malebranche:

---

<sup>43</sup> RV, O.C. I, pág. 462. "...puisque la matière n'est qu'un seul être, il est manifeste que la matière n'est rien autre chose que l'étenduë".

<sup>44</sup> EM I, O.C. XII-XIII, pág. 34.

<sup>45</sup> RV, O.C. I, pág. 424.

<sup>46</sup> A partir de esta fecha se sitúa la quinta y última etapa de la obra de Malebranche. Cfr ROBINET, A.: *Système et existence...*, pág. 6-13.

"Los espíritus creados serían quizás definidos con más exactitud [diciendo que son] *sustancias que perciben lo que les afecta o les modifica*, que diciendo simplemente que son *sustancias que piensan*".<sup>47</sup>

Esta rectificación no es una mera cuestión de matices, sino que es el reflejo fiel del cambio experimentado en Malebranche al final de su vida en relación con la valoración de la experiencia, su diferente concepción de la Física y la aceptación de las *ideas o percepciones sensibles* junto a las *percepciones puras*.

### 2.3. NOCIÓN DE HOMBRE: CARTESIANISMO Y AGUSTINISMO<sup>48</sup>

En la MC XVII<sup>a</sup> el Maestro interior dice al discípulo: "Lo que ves del hombre, no es el hombre"<sup>49</sup>. El punto de vista es metafísico. En el fondo está el dualismo cartesiano: el hombre está compuesto de espíritu y de cuerpo, pero el alma no es principio vital del cuerpo como sostiene la concepción aristotélica. El hombre es sustancia pensante

---

<sup>47</sup> RREG, O.C. XVIII-1, II, pág. 289: "Mais on doit conclure de tout ceci que les esprits créés seroient peut-être plus exactement définis, *substances qui apperçoivent ce qui les touche ou les modifie*, que de dire simplement que ce sont des *substances qui pensent*". Variación introducida a partir de la adición de la RREG a la RV, edición de 1712.

<sup>48</sup> Cfr. BLANCHARD, Pierre: *L'attention...*, pág. 105; MC XIII<sup>a</sup>, O.C. X, pág. 250.

<sup>49</sup> MC XVII<sup>a</sup>, O.C. X, pág. 190: "Ce que tu vois de l'homme, n'est pas l'homme".

y sustancia extensa.

Hay en Malebranche una concepción cartesiana del cuerpo como extensión, según la Física de Descartes y una concepción de resonancias agustinianas en el conocimiento de la Verdad. Hablando de la extensión, dice:

"Como la materia no es un compuesto de muchos seres, como *el hombre, que está compuesto de cuerpo y de espíritu*, puesto que la materia es un sólo ser, queda claro que la materia no es otra cosa que la extensión".<sup>50</sup>

El hombre tiene un cuerpo. La naturaleza del cuerpo es tal que podemos subsistir sin él, no es igual a nosotros mismos;<sup>51</sup> esto es de tal modo, que nuestro bien y el bien del cuerpo no coinciden, son diferentes. Pero, por otra parte, nuestra apreciación común del cuerpo va por otros derroteros: desde un punto de vista psicológico, la adhesión del hombre a su cuerpo es mucho más estrecha que a otra cosa.<sup>52</sup>

"Nuestro propio cuerpo nos es incluso más presente que nuestro propio espíritu, y lo

---

<sup>50</sup> RV, I, 462: "Mais, puis que la matière n'est point un composé de plusieurs êtres, *comme l'homme, qui est composé de corps et d'esprit*, puisque la matière n'est qu'un seul être, il est manifeste que la matière n'est rien que l'étenduë". El subrayado es nuestro.

<sup>51</sup> RV, O.C. II, pág. 161.

<sup>52</sup> RV, O.C. I, págs. 476 y ss.

consideramos como la mejor parte de nosotros mismos".<sup>53</sup>

En esa composición el cuerpo no es el propio yo:

"Actúas casi siempre como si tu cuerpo fuese una parte de tu propio ser"<sup>54</sup>.

El Maestro lo corrobora pues *ese tú a quien yo hablo* es el alma<sup>55</sup>. El discípulo le ha preguntado *qué soy yo*. Veamos la pregunta y la respuesta:

"¡Oh mi fuerza y mi luz!, ¿puedo obtener de Vos saber lo que yo soy, y qué es esta sustancia que siento en mí capaz de conocer la verdad y de amar el bien? Soy, pero, ¿desde cuándo? ¿Soy eterno, dejaré de existir? Soy, pero ¿qué soy yo? Pienso, pero ¿cómo? Siento que quiero, pero ¿qué? no conozco claramente lo que es querer".<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> RV, O. C. II, 176. "Nôtre propre corps nous est même plus present que nôtre esprit, et nous le considerons comme la meilleure partie de nous-mêmes".

<sup>54</sup> MC, XVII, O.C. X, pág. 190: "Tu agis presque toujours comme si ton corps faisoit partie de ton être propre".

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> MC IXa, O.C. X, págs. 101-102: "O ma force et ma lumière, puis-je obtenir de vous de sçavoir ce que je suis, et ce que c'est que cette substance que je sens en moi capable de connoître la vérité et d'aimer le bien? Je suis, mais depuis quel tems? Suis-je éternel, cesserai-je d'être? Je suis, mais que suis-je? Je pense, mais comment? Je sens que je veux, mais quoi, je ne connois point clairement ce que c'est que vouloir?".



El Verbo, en un texto posterior, en la MC XVII<sup>a</sup>, contesta:

"Ese tú a quien hablo y que me escucha es una sustancia espiritual, que puede subsistir completamente sin el cuerpo. Esta sustancia está unida a un cuerpo, y forma con él lo que llamamos un hombre: pero *lo que tú ves del hombre, no es el hombre.*<sup>57</sup> No olvides nunca estas palabras llenas de sentido que aprendiste siendo aún un niño. El hombre es un compuesto de dos sustancias, de ese tú que concibe lo que te digo, y de tu cuerpo, sustancia terrena, animal, insensible".<sup>58</sup>

Mi propia sustancia, el yo que piensa, no es un cuerpo, puesto que mis percepciones no son relaciones de distancia. El cuerpo no piensa, no puede desear, razonar, sentir:

"Este Yo que piensa, mi propia sustancia, no es, de ningún modo, un cuerpo, puesto que mis

---

<sup>57</sup> Cfr. SAN PABLO, *I Cor*, 2, 11: *Porque, ¿quién de los hombres sabe las cosas del hombre, sino solamente el Espíritu del hombre, que está dentro de él?*. Esta cita la hace el propio Malebranche y se refiere a su contenido en las líneas siguientes del texto.

<sup>58</sup> MC XVII, O.C. X, pág. 190: "Ce toi à qui je parle, et qui m'entends, est une substance spirituelle, qui peut sans ton corps subsister toute entière. Cette substance est unie à un corps, et fait avec lui ce qu'on appelle un homme: mais *ce que tu vois de l'homme n'est pas l'homme*. N'oublie jamais ces paroles pleines de sens, que tu as apprises étant encore enfant. L'homme est un composé de deux substances, de ce toi qui conçois ce que je te dis, et de ton corps, substance terrestre, animale, insensible. Or ton corps a sa nourriture, et toi la tiens" (...) "La substance spirituelle de ton être ne peut se nourrir que de la substance intelligible de la Raison".

percepciones, que con seguridad me pertenecen, son otra cosa totalmente distinta que relaciones de distancia".<sup>59</sup>

Pero el hombre tampoco es pura inteligencia. El mundo afectivo -las emociones de los espíritus animales- acompaña a las inclinaciones del alma, incluso las que tiene por bienes que no hacen relación al cuerpo. De esta manera, se hacen *sensibles* estas inclinaciones. La razón fundamental es que el hombre no es un espíritu puro y por ello no tiene inclinaciones *puras*, sin que haya en ellas mezcla de alguna pasión pequeña o grande.<sup>60</sup>

Podemos explicarnos la armonía desde la perspectiva de la unión recíproca.<sup>61</sup> Aunque esté compuesto de partes, en el hombre hay una unidad. Las facultades están subordinadas. No es posible hablar de una sin decir algo de las demás.<sup>62</sup>

Pero, alma y cuerpo no tienen una relación esencial. Por la acción de Dios tienen una relación necesaria, pero no por naturaleza. Una y otro están en Dios, que es la causa verdadera de la reciprocidad de sus

---

<sup>59</sup> *EM 10*, O.C. XII-XIII, pág. 33. "Donc ce MOI qui pense, ma propre substance n'est point un corps, puisque mes perceptions, qui assurément m'appartiennent, sont toute autre chose que des rapports de distance".

<sup>60</sup> *RV*, O.C. II, pág. 139.

<sup>61</sup> *ECL VII0*, O.C. III, pág. 106.

<sup>62</sup> *RV*, O.C. II, pág. 128.

modalidades.<sup>63</sup> La relación esencial la tiene el hombre con respecto a Dios:

"Mi poder te da el ser y te lo conserva en todo momento".<sup>64</sup>

El hombre es un animal razonable. Consultando la Razón universal que le ilumina, ve las cosas por idea clara y descubre todas sus propiedades, su esencia, la extensión y los números.<sup>65</sup>

Pero es impotente:

"Si, por lo tanto, es verdad que el hombre no tiene ningún poder ni sobre su cuerpo ni sobre los que le rodean; si es cierto que no es la luz para sí mismo, y que no puede no producir no representarse las ideas; en una palabra, si no tiene ningún poder verdadero sobre el mundo material, ni sobre el mundo inteligible, ¿de qué podrá ufanarse?"<sup>66</sup>

---

<sup>63</sup> *EM VIII 10*, O.C. XII-XIII, pág. 181.

<sup>64</sup> *MC XII*, O.C. X, pág. 124: "C'est ma puissance qui te donne et qui te conserve l'être a tous momens".

<sup>65</sup> *ECL X 2*, O.C. III, pág. 129.

<sup>66</sup> *MC VI*, O.C. X, pág. 65: "S'il est donc vrai que l'homme n'a point de puissance ni sur son corps ni sur ceux qui l'environnent: s'il est certain qu'il n'est point la lumière à lui-même, et qu'il ne peut ni produire ni se représenter ses idées: en un mot, s'il n'a nul pouvoir véritable sur le monde matériel, ni sur le monde intelligible, de quoi pourra-t-il se glorifier?"

El sentimiento de *esfuerzo* que él experimenta, no equivale a la realidad de la *eficacia*.

"Humíllate por tu general impotencia. Reconoce que el poder que tienes de amar y de hacer el bien procede del movimiento que yo [el Verbo] te imprimo".<sup>67</sup>

Por último, en la *MC XIVa*, el Maestro interior revela al discípulo algo más definitivo acerca del ser del hombre:

"Has sido hecho por la Trinidad santa. Cada persona divina te imprime su propio carácter; y tú no puedes ser una criatura agradable a Dios mientras no estés perfectamente reformado según tu modelo. Pues, tras el pecado, el hombre no es ya una *imagen viva y expresa de la Trinidad santa*".<sup>68</sup>

En esta consideración el modelo agustiniano se pone frente al cartesiano. A pesar de la evolución del pensamiento de Malebranche, siempre permanece esta orientación.<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> *MC VIa*, O.C. X, pág. 67. "Humilie toi de ton impuissance générale. Reconnois que le pouvoir que tu as d'aimer et de faire le bien ne vient que du mouvement que je t'imprime".

<sup>68</sup> *MC XIV*, O.C. X, págs. 150-151. "Tu es fait par la Trinité sainte: Chaque Personne divine t'imprimé son propre caractère; et tu ne peux être une créature agréable à Dieu, que tu ne sois parfaitement féformé sur ton modèle. Car, depuis le péché, l'homme n'est plus une image vive et expresse de la Trinité sainte". El subrayado es nuestro.

<sup>69</sup> Cfr.: *EM IVo*, O.C. XII-XIII, págs. 96 y ss.

Desde el *Prefacio*, de la *RV*, recuerda Malebranche la verdad judeo-cristiana del hombre considerado como *imago Dei*, el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios.<sup>70</sup> Y, además está hecho *para* encontrar su felicidad en esa semejanza. Rechaza, sin embargo, que la semejanza de Dios llegue tan lejos como para participar en Su poder. Con este fundamento negará al hombre como a toda criatura una causalidad real y, en particular, niega la facultad de producir ideas o representaciones de los objetos, que según la gnoseología cartesiana, tendrían un cierto modo de ser.

---

<sup>70</sup> *RV*, Préf., O.C. I, pág. 10; *ibíd.*, págs. 353 y 422.

## CAPITULO II

### EL ALMA: ENTRE DIOS Y LOS CUERPOS

#### 1. LA DEPENDENCIA DEL ALMA

La Filosofía, filosofía cristiana, trata de la relación del espíritu con Dios, no con los cuerpos; eso lo hace la filosofía pagana. El espíritu está situado entre Dios y el cuerpo.<sup>1</sup>

El conocimiento del hombre, según lo entiende Malebranche, no puede ser objeto, por nuestra parte, de ninguna reflexión sin que recojamos una afirmación fundamental que hace en el principio de la *RV* y que transcribimos a continuación:

"El espíritu del hombre se encuentra, por su naturaleza, situado entre su Creador y las criaturas corporales, pues, según San Agustín,<sup>2</sup> nada más que Dios está por encima de él, ni hay

---

<sup>1</sup> Cfr.: *RV*, O.C. I, pág. 9 y *RV*, O.C. II, pág. 23.

<sup>2</sup> *Tr. sur S. Jean* [6]: "Nihil est potentius illâ creaturâ quae mens dicitur rationalis, nihil est sublimius, quidquid supra illam est, jam Creator est".

nada que esté por debajo sino los cuerpos. Pero, así como la gran elevación en la que se encuentra, por encima de todas las cosas materiales, no impide que esté unido a ellas, y que, incluso, dependa en cierto modo de una porción de la materia, así también la distancia infinita que se encuentra entre el Ser soberano y el espíritu del hombre, no impide que le esté unido inmediatamente y de una manera íntima".<sup>3</sup>

Hay, pues, dos tipos de relaciones esenciales y necesarias del espíritu humano: con Dios y con su cuerpo.<sup>4</sup> Como espíritu *puro*, con la Sabiduría, sin la cual no piensa, y como espíritu *humano*, con el cuerpo, por cuya causa siente e imagina.

"Así podemos decir que estamos unidos de una manera sensible, no solamente a todas las cosas que tienen relación con la conservación de la vida, sino también a las cosas espirituales a las que el

---

<sup>3</sup> *RV, Préface.*, O.C. I, pág. 9. "L'Esprit de l'homme se trouve par sa nature comme situé entre son Créateur et les créatures corporelles; car selon S. Augustin, il n'y a rien au dessus de lui que Dieu, ni rien au dessous que des corps. Mais comme la grande élévation où il est au dessus de toutes les choses matérielles, n'empêche pas qu'il ne leur soit uni, et qu'il ne dépende même en quelque façon d'une portion de la matière, aussi la distance infinie, qui se trouve entre l'Etre souverain et l'esprit de l'homme, n'empêche pas qu'il ne lui soit uni immédiatement, et d'une manière très-intime."

<sup>4</sup> *RV*, O.C. II, pág. 126.

espíritu está unido inmediatamente por sí mismo".<sup>5</sup>

El espíritu del hombre depende de las cosas materiales de algún modo, pero está unido a Dios y de esta unión recibe su vida, su luz y su felicidad. Es la unión más natural y esencial; es necesaria, absolutamente indispensable y no se puede concebir que Dios pueda crear un espíritu sin esa relación. Gracias a esa unión se eleva por encima de las cosas. Por lo tanto, es más propio de la naturaleza del alma estar unida a Dios que a un cuerpo.

"La relación de nuestro espíritu con nuestro cuerpo, aunque natural a nuestro espíritu, no es absolutamente necesaria, ni indispensable". (...)

"La relación que tiene con el cuerpo podría no ser; pero la relación que tiene con Dios, es tan esencial que es imposible de concebir que Dios pueda crear un espíritu sin esa relación".<sup>6</sup>

Según afirma un poco más adelante<sup>7</sup> el espíritu no fue hecho *para* informar un cuerpo, sino para conocer y amar a Dios. Malebranche se deja llevar aquí por su visión

---

<sup>5</sup> RV, O.C. II, pág. 140. "Ainsi nous pouvons dire que nous sommes unis d'une maniere sensible, non seulement à toutes les choses qui ons rapport à la conservation de la vie, mais encore aux choses spirituelles, ausquelles l'esprit est uni immédiatement par lui-même".

<sup>6</sup> RV, O.C. I, 10. "Ce rapport qu'elle a à son corps pourroit n'être pas; mais la rapport qu'elle a à Dieu, est si essentiel, qu'il est impossible de concevoir que Dieu puisse créer un esprit sans ce rapport".

<sup>7</sup> *Ibid.*, pág. 11.



substancialista, identificando al hombre con su espíritu. En el *Génesis* se habla del *hombre*, y no sólo del espíritu. Hablando de fin, encontramos cierta ambigüedad entre el fin último, que sería Dios, es decir, el cumplimiento de la *imago Dei*, y un fin mediato que sería todo lo relacionado con el cuerpo.

Por otra parte, la escisión entre alma y cuerpo en Malebranche, parece obedecer más bien al principio cartesiano de identificación de lo que se concibe clara y distintamente, con lo real. Al concebir separadamente el alma y el cuerpo, se han de separar también como realidades. Pero, el cuerpo que conocemos, ¿no es un cuerpo *humano* en su totalidad? ¿Puede establecerse el límite entre el espíritu y el cuerpo? Sí, desde la ontología cartesiana.

La unión con el cuerpo es la causa principal de todos los errores y miserias del hombre. Dios podía no haber unido el alma a un cuerpo. Malebranche afirma<sup>8</sup> que Dios ama invenciblemente el Orden inmutable:

"Por ejemplo, no puede querer sin razón que el espíritu esté sometido al cuerpo, y, si lo está, es que ahora el hombre no es tal como lo ha hecho Dios"<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> *EM*, O.C., XII, pág. 191.

<sup>9</sup> *Ibid.*

Por el querer de Dios, que por ahora desconocemos, está sometido el espíritu al cuerpo, pero, indudablemente, no es un querer ciego, sino racional. El argumento fundamental es que el hombre no se encuentra en la misma situación que aquella en la que Dios lo creó. Si ahora está supeditado al cuerpo es por otra razón que la voluntad creacional de Dios.

Dios ha hecho al espíritu para conocerle y amarle y no para *informar* a un cuerpo. No es conciliable, según Malebranche, la doctrina de que el alma es *forma* del cuerpo con la afirmación de que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios. En Descartes,<sup>10</sup> como es sabido, a pesar de su anti-escolasticismo, pervive la utilización del término *forma*, para expresar la unión del alma y el cuerpo, aunque de manera conciliatoria con su real distinción.<sup>11</sup>

En otras palabras, conocer al hombre está indisolublemente ligado, en la filosofía malebranchiana al conocimiento de Dios. No puede conocerse al hombre sin caer en la cuenta de que el fundamento ontológico más profundo de su naturaleza -que en Malebranche está, podríamos decir, siendo soportada por la naturaleza del alma- es la radical dependencia en que se encuentra de su Creador: este es el centro natural de la antropología de Malebranche.

---

<sup>10</sup> Cfr. DESCARTES, R.: *Meditaciones Metafísicas, Meditación VI*, AT IX-1, págs. 57-72.

<sup>11</sup> Cfr.: *Léttre à Regius (janv. 1642)*, AT III, págs. 503 y 505; *Léttre à Mesland, (9 fév. 1645)*, AT IV, págs. 167-169; *Ibid (1645 ó 1646)*, AT IV, pág. 346.

Malebranche se distancia, como podemos comprobar, claramente de Descartes y marca su originalidad con respecto a los cartesianos menores, por una parte, y de Leibniz y Espinoza por otra. Nos referimos al espíritu agustiniano que Malebranche ha asimilado, más que directamente, a través de la espiritualidad del Oratorio y que marca su vocación apologética y la orientación teocéntrica de su filosofía.

Esta inspiración es constante en su pensamiento y, a pesar de las contradicciones que en ocasiones podemos encontrar a lo largo de la maduración de su filosofía, permanece como rodrigón que evitará la deriva hacia un idealismo latente en toda la tradición cartesiana y que hará su eclosión en otros pensadores.

## 2. EL ALMA-ESPÍRITU

### a) Noción escolástica aristotélico-tomista de alma

Para poder ahondar en el concepto cartesiano de alma, es imprescindible abordar primero la concepción tradicional sobre el alma, de la que tanto Descartes, como Malebranche, se declaran oponentes por su proximidad, según ellos, al naturalismo paganizante.

Los principios de acto y potencia justifican

metafísicamente la concepción del alma en Aristóteles y en St<sup>o</sup> Tomás. El alma es para Aristóteles

"la *entelécheia* primera de un cuerpo físico orgánico".<sup>12</sup>

Como tal *entelécheia* es el principio unitario del todo viviente. Desde la perspectiva hilemórfica, es la *forma* o *acto* del cuerpo. En el hombre, aunque tenga diversas funciones, hay un alma única "por la que vivimos, sentimos y pensamos".<sup>13</sup> El alma es pues para Aristóteles, algo intrínsecamente unido al cuerpo.

Esta doctrina es recogida por St<sup>o</sup> Tomás que, tras la tradición platónico-agustiniana y en respuesta a la versión arábigo-judía, que restaba individualidad e incluso libertad e inmortalidad al alma, elabora una doctrina que pretende restablecer un justo equilibrio.

En primer lugar, el alma es principio vital de los vivientes, aquello por lo que el viviente está vivo. En el hombre el alma es además principio de operaciones no materiales, por lo que es alma espiritual o, hablando aristotélicamente, intelectual. St<sup>o</sup> Tomás define el alma, siguiendo a Aristóteles, como

---

<sup>12</sup> ARISTÓTELES: *De anima*, B, 1; 412 b 4.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 412 a 12.

"aquello por lo que primeramente vivimos, sentimos, nos movemos y entendemos".<sup>14</sup>

No es el alma el sentido, el órgano, sino el principio activo del sentir, ni es la operación vital, sino su principio activo, aquello por lo que primeramente se realiza.

En segundo lugar, el alma es "acto de un cuerpo físico que tiene la vida en potencia", "acto primero de un cuerpo orgánico".<sup>15</sup> Con esto se destaca la relación hilemórfica que hay entre el alma y el cuerpo.

En esta concepción, las nociones clave son las de *acto y potencia*. Y en dependencia de ellas las de *forma y materia*. La eliminación por parte de Descartes de la *forma* y de toda la causalidad formal a partir de la matemática y de la nueva física lleva aparejada la nueva antropología y, en particular, la nueva manera de concebir el espíritu.

#### b) Crítica de Descartes en la Meditación II<sup>a</sup>:

Una vez ha llegado Descartes en su segunda Meditación, tras la aplicación de la duda metódica y universal, a la afirmación de la proposición *yo soy, yo*

---

<sup>14</sup> *In II De anima*, lect. 4, n. 273.

<sup>15</sup> *In II De anima*, lect.1, 230.

*existo*,<sup>16</sup> se torna a la cuestión de la esencia o naturaleza del yo, advirtiéndole que hay que proceder con cuidado para no confundir otra cosa conmigo mismo.

Comienza su análisis aplicándose a lo que él *creía ser*: un hombre. Rechaza detenerse en definiciones: sería largo y complejo analizar la cuestión del *animal racional*. Pero en sus anteriores pensamientos espontáneos encuentra, por una parte, algunos elementos que refería al cuerpo: toda esa máquina de huesos y carne, tal y como aparece en un cadáver;<sup>17</sup> y, por otra parte, las acciones corporales: nutrición, movimiento, sensaciones, pensamientos, que refería al alma.

¿Qué es lo que Descartes designaba por *alma* en su creencia primera? El alma era imaginada como algo sutil como viento o llama difusa por el cuerpo.<sup>18</sup> En definitiva, la naturaleza del alma está ligada a la de la materia.

Pero aplicando los criterios analíticos encontrados en su meditación, no encuentra que haya en el yo ninguno de los atributos corpóreos. Por lo tanto, "yo no soy esta reunión de miembros llamada cuerpo humano".<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> *Meditaciones Metafísicas*, pág. 24; AT IX-1, pág. 21.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pág. 25.

<sup>18</sup> Cfr. *Meditación IIa*, AT IX-1, pág. 21.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pág. 26.

Tampoco parece claro que correspondan al yo los atributos del alma: la nutrición, el andar, el sentir, no se pueden realizar sin el cuerpo. Pero si, como hemos visto, yo no tengo cuerpo, es cierto que yo no ando, ni me nutro. El único atributo que no puede separarse de mí y que, por tanto, me pertenece, es el pensar.

"No soy más que una cosa que piensa, es decir *un espíritu*, un entendimiento o una razón, términos cuyo significado me era antes desconocido".<sup>20</sup>

Como sólo puedo juzgar de las cosas que conozco, quizá todo aquello que suponía ser, pero que desconozco, no difiera de mí al fin y al cabo. Pero el conocimiento de mí mismo, hablando con precisión, no puede depender de cosas cuya existencia aún me es desconocida, ni, con mayor razón aún, de ninguna de las que son fingidas e inventadas por la imaginación.

Descartes rechaza una noción de alma que atribuye a la Tradición, pero que realmente es un concepto reductivo de la noción clásica, con influencias materialistas. Ante esa concepción, afirma la naturaleza del pensar, del yo que piensa como un *espíritu*, sustancia radicalmente distinta y diferenciada de la materia, con la que no tiene, sustancialmente hablando, nada en común.

---

<sup>20</sup> *Ibid.*

Para Descartes, yo soy

"una sustancia cuya esencia o naturaleza total no es sino pensar y que, para ser, no tiene necesidad de ningún lugar ni depende de ninguna cosa material".<sup>21</sup>

Esencialmente soy, pues, pensamiento,

"una cosa que duda, que entiende, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina y que siente".<sup>22</sup>

En esta concepción, el cuerpo no forma parte de la esencia del hombre, es un puro autómatas cuyos movimientos

"no dependen sino de la conformación de nuestros miembros y del curso que los espíritus [animales], excitados por el calor del corazón siguen naturalmente en el cerebro, en los nervios y en los músculos, del mismo modo que el movimiento de un reloj es producido por la sola fuerza de su cuerda y la figura de sus ruedas".<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> *Discours de la Méthode*, IVème., AT VI, pág. 33.

<sup>22</sup> *Meditación IIª*, AT IX-1, pág. 22.

<sup>23</sup> *Passions*, I, 16, AT XI, págs. 341-342.



## c) El espíritu según Malebranche

El alma, imagen de Dios, es substancia simple indivisible, sin composición de partes,<sup>24</sup> es el yo,<sup>25</sup> el *ubi* de las modificaciones que conozco por *sentimiento interior*.

"Si tuviésemos una idea del alma tan clara como la que tenemos del cuerpo, (...) veríamos que el alma es una substancia esencialmente pensante o que percibe todo lo que le impresiona; que es una inteligencia, pero que, sin embargo, sólo se hace actualmente inteligente por la eficacia de las ideas divinas, las únicas que pueden actuar en ella, afectarla, modificarla, iluminarla."<sup>26</sup>

Se distinguen en ella dos facultades que trata de explicar por comparación con la materia, comparación ya realizada por Descartes<sup>27</sup>: el entendimiento y la voluntad.

No podemos dejar de observar cómo gravita sobre

---

<sup>24</sup> RV, O.C. I, págs. 16, 380-381.

<sup>25</sup> Vid. *supra*, Cap. I, epígrafe 1, textos EM III, O.C. XII-XIII, pág. 67 y MC IXa, O.C. X, pág. 102.

<sup>26</sup> ECL IIQ, O.C. III, pág. 40. "Si nous avons une idée de l'ame aussi claire que celle qui nous avons du corps, (...) nous verrions que l'ame est une substance essentiellement pensante ou appercevante tout ce qui la touche: que cc'est une intelligence, mais néanmoins qui n'est renduë actuellement intelligente que par l'efficace des idées divines, qui seules peuvent agir en elle, l'affecter, la modifier, l'éclairer".

<sup>27</sup> Cfr. RV, O.C. I, nt. 20. Cfr. CONNELL, Desmond: *La Visión en Dios*, págs. 35-48.

esta concepción del alma la doctrina sustancialista cartesiana, a la par que revela la originalidad malebranchiana de la visión del espíritu como algo marcado por la pasividad. Sólo un Dios-causa única obra e influye en el espíritu. Estamos lejos del espíritu cartesiano, definido fundamentalmente como libertad:

"Sólo la voluntad o libertad de arbitrio siento ser en mí tan grande, que no concibo la idea de ninguna otra [facultad] que sea mayor: de manera que ella es la que, principalmente, me hace saber que guardo con Dios cierta relación de imagen y semejanza".<sup>28</sup>

### 3. LOS MODOS DEL ALMA: ENTENDIMIENTO Y VOLUNTAD

#### 3.1. LA CUESTIÓN DE LAS FACULTADES<sup>29</sup>

En las primeras redacciones de la *RV*, la doctrina de Malebranche acerca de las *facultades* estaba aún vacilante. Según Robinet,<sup>30</sup> la concepción del espíritu evoluciona, como

---

<sup>28</sup> DESCARTES, R.: *Meditaciones Metafísicas*, pág. 48; AT IX-1, pág. 45.

<sup>29</sup> Cfr.: *CCH*, IIIA, O.C., IV, especialmente, facultades del alma, pág. 59 y 85.

<sup>30</sup> Cfr. *Système et existence...*, págs. 350-352.

todo el pensamiento de Malebranche, entre dos definiciones del espíritu. La *primera*, algo incoherente, se obtiene por negación, a partir de la definición y propiedades de la extensión y lo precisa como "lo que no es material o extenso"<sup>31</sup> y además, oblicuamente por la constatación de *facultades*. Como vemos, esta definición es aún tributaria de la materia y hace ver al espíritu como algo simple, pero compuesto a la vez de dos partes o facultades, entendimiento y voluntad. El entendimiento recibiría dos clases de ideas: las *ideas* en sentido estricto y las modificaciones.

La *segunda* definición que entiende el alma como "una substancia esencialmente pensante y que percibe todo lo que le impresiona, *tout ce qui la touche*",<sup>32</sup> plantea las mismas cuestiones, pero ordenadas de manera diferente. El recurso a la idea de materia es menos frecuente y con precauciones, se abandona ya, abiertamente, la doctrina de las facultades y se precisa el entendimiento como capacidad que tiene el espíritu de recibir diferentes ideas y modificaciones, precisando que "es una misma cosa para el alma percibir un objeto y recibir la idea que lo representa".<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Cfr. *RV*, O.C. I, pág. 40, "...n'étant point matériel ou étendu"; *ibid.*, págs. 122-123, add. de (II) y O.C. II, págs. 22 y 25; *EM* 19, O.C. XII-XIII, págs. 11-12.

<sup>32</sup> Cfr. *ECL* 119, O.C. III, págs. 40-41; cfr. también *RV*, O.C. I, págs. 53 y 54.

<sup>33</sup> Cfr. *RV*, O.C. I, págs. 43 y 50. "C'est une même chose à l'ame d'appercevoir un objet que de recevoir l'idée qui le représente".

En *ECL* II, sobre todo a partir de (VI),<sup>34</sup> la explica con más precisión, criticando la concepción escolástica. En cualquier caso, los últimos estados del texto de la *RV* no eliminan esa expresión para referirse al entendimiento y la voluntad, que son las principales facultades según el mismo Malebranche. El empleo de expresiones de tipo escolástico es frecuente en el mismo Descartes y en los cartesianos menores; es una acomodación al habla ordinaria.

Por lo demás, podemos tomar como fondo del pensamiento de Malebranche sobre el tema lo que expone en el *ECL* XQ, *Rép. à Obj. I<sup>a</sup>*: reprochando a los cartesianos que empleen términos aristotélicos como *naturaleza*, *facultades*, al hablar del alma y de su capacidad de pensar, afirma taxativamente que va en contra de todas sus ideas admitir que los cuerpos tengan una *naturaleza* o *facultad* como principio de sus movimientos, o que el alma tenga *facultades* por las que puede producir en sí las ideas o su movimiento hacia el bien, ya que quiere ser feliz de modo invencible. La raíz de esta postura hemos de encontrarla en su doctrina del ocasionalismo: sólo Dios es causa, sólo Dios es eficaz y puede actuar. El alma no se mueve a sí misma ni se ilumina a sí misma: Dios es quien realiza lo más grande y perfecto que

---

<sup>34</sup> Estado del texto a partir de lo que llama Robinet -cfr. *Système et existence...* pág. 12- "la crisis de 1677": la ruptura pública y violenta de Malebranche con los cartesianos y la gestación del conflicto con los jansenistas.

hay en el mundo.<sup>35</sup>

El espíritu es esencialmente pensamiento. Entendimiento y voluntad son modificaciones suyas, no son entidades diferentes del alma misma, son capacidades que no se distinguen de su esencia.<sup>36</sup> Así, propiamente hablando, quien percibe es el alma, no el entendimiento concebido como algo distinto de ella. Y la voluntad es el alma misma en tanto que ama su perfección y su felicidad.

"Propiamente hablando, quien percibe es el alma y no el entendimiento concebido como algo distinto del alma,(...) la voluntad (...) es el alma misma en tanto que ama su perfección y su felicidad (...). La libertad, incluso, es el alma en tanto que no está invenciblemente inclinada hacia los bienes particulares o que no llenan actualmente su deseo natural".<sup>37</sup>

La crítica de las facultades, como podemos ver, tiene también su razón de ser en el modelo sustancialista cartesiano.

---

<sup>35</sup> *ECL X9*, O.C. III, págs. 144-147.

<sup>36</sup> *ECL II9*, O.C. III, pág. 40.

<sup>37</sup> *ECL II9*, O.C. III, pág. 41. "C'est donc proprement l'ame qui apperçoit et non pas l'entendement conçu comme quelque chose de distingué de l'ame. Il en est de même de la volonté, cette faculté n'est que l'ame même en tant qu'elle aime sa perfection et son bonheur (...). La liberté n'est encore que l'ame en tant qu'elle n'est pas invinciblement portée vers les bien particuliers ou qui ne remplissent pas actuellement son desir naturel".

No se puede concebir un espíritu que no piense nada y, aunque un espíritu sin voluntad sería inútil, pues no se inclinaría hacia el objeto de sus percepciones, el querer es inseparable de él. Sin embargo, hay una prelación entre el entendimiento y la voluntad, ya que el querer supone la percepción.<sup>38</sup>

En Descartes como en Malebranche, el entendimiento es pasivo, propiamente hablando es una *pasión*. La voluntad es pura acción. Como desarrollaremos más abajo, la diferencia entre ambos estriba en que en Descartes el pensamiento tiene las ideas como modos suyos, mientras que la doctrina de Malebranche sobre las ideas rechaza que sean modos; y en relación con la voluntad, Malebranche afirma su actividad, pero, en suma, es una actividad que podríamos llamar inmanente, consiste en consentir o no consentir, ya que los efectos de mi querer son producidos por Dios con ocasión de actos de la voluntad.<sup>39</sup>

Entre el entendimiento y la voluntad hay relaciones mutuas: la voluntad no puede orientarse sino hacia lo que el entendimiento le muestra. Sirviéndose de términos ordinarios,

---

<sup>38</sup> Cfr.: RV, O.C. I, pág. 381 y ss.

<sup>39</sup> Si el entendimiento es pura receptividad y la voluntad es lo único activo -aunque hay diferencias respecto a esta actividad en Descartes y en Malebranche-, el conocer es pasivo; cfr. a este respecto POLO, L.: *Curso de Teoría del Conocimiento*, I, págs. 51, 74-75: esto significa, según el autor, que no hay *operación* de conocer en Descartes. Por tanto decir que conocer es una operación inmanente no es cartesiano ni idealista. Al no haber operación tampoco hay facultad. Pero la noción de facultad es imprescindible si se quiere mantener que conocer es algo inmanente, irreductible a una acción transitiva y que además es acto de una potencia. Sin tal potencia, el conocimiento sería un acto puro.

explica Malebranche que la voluntad "es una potencia ciega, que sólo puede orientarse a las cosas que el entendimiento le representa".<sup>40</sup> Pero, en cambio, la voluntad puede llevar al entendimiento hacia los objetos determinados que le placen.

### 3.2. LAS RELACIONES DEL ENTENDIMIENTO

El entendimiento, según la *RV*,<sup>41</sup> es una facultad o capacidad del alma por la que recibe las ideas y las modificaciones de que ella es capaz. Su esencia es pasiva, receptiva. No ejerce ninguna acción: su función es recibir "la luz o las ideas de los objetos por la unión necesaria que tiene con aquel que contiene todos los seres de una manera inteligible".<sup>42</sup> Conoce por ideas claras. La causa del conocimiento es la luz del Entendimiento divino, del Verbo. El alma se hace actualmente inteligente por la eficacia de las ideas divinas "que son lo único que puede obrar en ella, afectarla, modificarla, iluminarla".<sup>43</sup>

En este análisis, Malebranche caracteriza el espíritu por unas propiedades que convienen con otras de la

---

<sup>40</sup> *RV*, O.C. I, pág. 47. "La volonté est une puissance aveugle, qui ne peut se porter qu'aux choses que l'entendement lui représente".

<sup>41</sup> *RV*, O.C. I, pág. 43.

<sup>42</sup> *ECL* II<sup>o</sup>, O.C. III, pág. 39. "Il ne fait que recevoir la lumière ou les idées des objets par l'union nécessaire qu'il a avec celui qui renferme tous les êtres d'une manière intelligible".

<sup>43</sup> *Ibid.*, pág. 40. "...que seules peuvent agir en elle, l'affecter, la modifier, l'éclairer".

materia, a saber: la pasividad o capacidad de recibir figuras y configuraciones por parte de la materia y modificaciones o ideas por parte del espíritu; en revisiones y obras posteriores, Malebranche cambiará esta concepción más cartesiana, por la que será su aportación original: las ideas no son modificaciones del espíritu. Los cambios que pueden afectar a la materia y al espíritu son de poca entidad. Las apreciaciones que se leen en estas primeras reflexiones sobre el entendimiento son adecuadas para una perspectiva mecanicista, desde la cual los cambios son considerados como externos y locales.

La esencia del espíritu es el pensamiento, así como la esencia de la materia es la extensión. Sentir e imaginar son sólo modificaciones suyas. El pensamiento es el pensamiento esencial, capaz de toda clase de modificaciones, y no las modificaciones *particulares*, tal pensamiento del alma, sino

"el pensamiento sustancial, el pensamiento capaz de toda clase de modificaciones o de pensamientos"<sup>44</sup>

En su filosofía madura, Malebranche distinguirá entre la *pensée* esencial que puede atribuirse al alma, "sólo

---

<sup>44</sup> RV, O.C. I, pág. 381. "La pensée substantielle, la pensée capable de toute sorte de modifications ou de pensées".



el pensamiento es, pues, la esencia del espíritu",<sup>45</sup> y la idea clara de la *pensée* que no tenemos:

"No tenemos una idea clara del pensamiento, como la tenemos de la extensión, pues sólo conocemos el pensamiento por sentimiento interior o por *conciencia*".<sup>46</sup>

Y ese contenido de conciencia sólo podemos conocerlo experiencialmente. Las modificaciones concretas de que mi espíritu es capaz no pueden ser especificadas más que como un *hecho* de experiencia. Por eso dirá más adelante<sup>47</sup> Malebranche que no hay ninguna razón para pensar, ni para asegurar, que el alma sólo es capaz de conocer y amar. Su capacidad para recibir modificaciones es tan grande como su capacidad de concebir y no conocemos todo aquello de lo que es capaz.

Considerando el espíritu en sí mismo y sin relación al cuerpo, hay que hablar de él como de un entendimiento puro. Se le puede atribuir, según Malebranche, lo que se podría decir de las inteligencias puras. Es

---

<sup>45</sup> *RV*, O.C. I, pág. 382. "La pensée toute seule est donc l'essence de l'esprit".

<sup>46</sup> *Ibid.* "IL'on n'a pas une idée claire de la pensée, comme l'on en a de l'étenduë; car on ne connoît la pensée que par sentiment intérieur ou par *conscience*".

<sup>47</sup> *Ibid.*, págs. 384-386. "La faculté qu'a l'esprit de connoître les objets de dehors, snas qu'il s'en forme des images corporelles dans le cerveau pour les représenter".

"la facultad que tiene el espíritu de conocer los objetos exteriores sin que se forme de ellos imágenes corpóreas en el cerebro para representarlas".<sup>48</sup>

Es una capacidad pasiva de recibir modificaciones.

"Es una misma cosa en el alma percibir un objeto que recibir la idea que lo representa (...) porque entiendo por esta palabra *entendimiento* esta facultad pasiva del alma por la que ella recibe todas las diferentes modificaciones de que es capaz".<sup>49</sup>

Del pensamiento, del alma, no tenemos idea clara. Sólo conocemos nuestro espíritu *por sentimiento interior o conciencia*. Acerca del alma sólo podemos saber consultando a ese sentimiento interior que nos representa sin cesar a nosotros mismos tal como somos.

Encontramos aquí uno de los más importantes puntos de divergencia entre Malebranche y Descartes. Como ya hemos

---

<sup>48</sup> *RV*, O.C. I, pág. 381. "...la faculté qu'a l'esprit de connoître les objets de dhors, sans qu'il s'en forme des images corporelles dans le cerveau pour les représenter".

<sup>49</sup> *Ibid.*, pág. 43. "C'est une même chose à l'ame d'appercevoir un objet, que d'recevoir l'idée qui le représente (...) puisque j'entens par ce mot *entendement*, cette faculté passive de l'ame, pa laquelle elle reçoit toutes les differentes modifications dont elle est capable".

visto,<sup>50</sup> para Descartes la naturaleza del alma sería lo más fácil de conocer, mientras que Malebranche sostiene que no tenemos idea clara del alma como la tenemos de los cuerpos. En el caso de que la tuviésemos, veríamos también con claridad sus propiedades, veríamos que el entendimiento y la voluntad no son diferentes del alma misma.

Por ejemplo, al discutir la doctrina escolástica del entendimiento agente y paciente:

"Interroga a tu Razón, consulta tu conciencia, entra en ti mismo. ¿Tienes alguna idea, o algún sentimiento interior de esas dos potencias, y de esas otras facultades que te concedes de modo tan liberal? Si te las atribuyes debes sentir las, si te sirves de ellas debes conocerlas. Quieres juzgar sin examen, quieres sin razón distinguirte de ti mismo. No hay que decir más que lo que vemos claramente. Sólo hemos de atribuirnos lo que sentimos interiormente".<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> *Vid. supra*, Cap.I, 1.

<sup>51</sup> *MC Ia*, O.C. X, pág. 14: "Interroge ta Raison, consulte ta conscience, rentre en toi-même. As tu quelque idée, ou quelque sentiment intérieur de ces deux puissances, et de ces autres facultez que tu te donnes si libéralement? Tu dois les sentir si tu te les attribués: tu dois les connoître si tu t'en sers. Veux tu juger sans examen: veux tu sans raison te distinguer de toi-même. Il ne faut dire que ce qu'on voit clairement: il ne faut s'attribuer que ce qu'on sent intérieurement"

### 3.3. LOS SENTIDOS Y LA IMAGINACIÓN. LOS JUICIOS NATURALES.

El entendimiento percibe de 3 modos : percepción pura, imagen y sensación.

a) La percepción pura es la simple percepción del entendimiento. Todas las operaciones del entendimiento puro no son otra cosa que *puras percepciones* o *puras intelecciones*. Entiende como tales, las operaciones o modificaciones producidas en el alma por la eficacia de las ideas divinas, en conformidad con las leyes de la unión del alma con la soberana Razón y con su propio cuerpo.<sup>52</sup> Las percepciones puras son al alma algo aproximado lo que las figuras son a la materia, son superficiales al alma y no la penetran ni la modifican sensiblemente.<sup>53</sup> Son

"cosas espirituales, universales, nociones comunes, la idea de perfección, la de un ser infinitamente perfecto, y en general, todos sus pensamientos [del alma], cuando los conoce por la reflexión que hace sobre sí. (...) Percibe también por el entendimiento puro las cosas materiales, la extensión con sus propiedades; sólo el entendimiento puro puede percibir un círculo, y un

---

<sup>52</sup> RV, O.C., I, pág 50.

<sup>53</sup> *Ibid.*, págs. 42-43.

cuadrado perfecto, una figura de mil lados y cosas parecidas".<sup>54</sup>

b) La sensación es el alma misma modificada de tal o cual forma. "Las sensaciones son modificaciones del espíritu". El ser de las sensaciones "no encierra ninguna relación necesaria con los cuerpos que parecen causarlas".<sup>55</sup> Son realidades psíquicas, no físicas.

No hay diferencia esencial entre los sentidos y el entendimiento. La *facultad* de la sensación es la facultad pasiva del alma, o sea, el mismo entendimiento cuando percibe algo con ocasión de lo que pasa en los órganos del cuerpo, afirmación de tipo ocasionalista. Los órganos de los sentidos no toman parte en nuestra sensación. El alma percibe por los sentidos

"los objetos sensibles y groseros, aquellos que estando presentes, impresionan los órganos exteriores del cuerpo y comunican esta impresión al cerebro; o aquellos que, estando ausentes, la circulación de los espíritus animales hace en el

---

<sup>54</sup> RV, O.C. I, pág. 66. "Les choses spirituelles, les universelles, les notions communes, l'idée de la perfection, celled'un être infiniment parfait, et généralement toutes ses pensée, lors qu'elle les connoît par la réflexion qu'elle fait sur soi. Elle apperçoit même par l'entendement pur les choses matérielles, l'étenduë avec ses propriétez; car il n'y a que l'entendement pur qui puisse appercevoir un cercle, et un quarré parfait, une figure de mille côtez, et choses semblables".

<sup>55</sup> RV, O.C. I, pág. 42. "Leur être n'enferme point de rapport nécessaire avec les corps qui semblent les causer".

cerebro una impresión parecida".<sup>56</sup>

La capacidad del pensamiento de recibir modificaciones es ilimitada, pero por su unión con el cuerpo tiene muy pocas. Por eso conocer y amar son las únicas facultades del alma; la sensación y las pasiones no son consecuencias del conocimiento y del amor, sino otras modificaciones del pensamiento, modificaciones que no le acompañan siempre.

La *constitución* del objeto sensorial se hace por una recepción pasiva: el alma recibe modificaciones - sensaciones- , es decir, percibe, *siente*, modificaciones que la afectan considerablemente: dolor, placer. También recibe el alma percepciones puras, que son las ideas, y que no la afectan considerablemente.

Las modificaciones o sensaciones, acabamos de decir, no tienen relación necesaria con los cuerpos que *parecen* causarlas. La razón de esta afirmación de Malebranche hay que buscarla en su concepción cartesiana de la pasividad de la materia. La sensación es inmanente. No hay en ella intencionalidad. La sensación sólo nos da unos valores relativos en cuanto a su referencia a lo real. No son valores de verdad sino en orden a la conservación de la vida.

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, pág. 67. "Les objets sensibles et grossiers, lors qu'étant présents ils font impression sur les organes extérieurs de son corps, et que cette impression se communique jusqu'au cerveau; ou lors qu'étant absents, le cours des esprits animaux fait dans le cerveau une semblable impression".

Lo que *hay* realmente, según Malebranche, es la extensión, la figura, el movimiento, que son percepciones puras, ideas, aunque no haya relación necesaria entre idea y cosa; sí en el caso de la extensión, de la que hay idea clara, el movimiento y la fuerza, propiedades del cuerpo.

Las cualidades tales como color, sabor, etc. no son verdaderas. Son modificaciones del alma ya que no tenemos idea de ellas. Difieren esencialmente entre sí. Las hay fuertes, débiles y medias:

- a) son fuertes cuando van acompañadas por grandes alteraciones corporales
- b) son débiles cuando no le afectan apenas
- c) son medias cuando son ambiguas

Por esa falsa atribución que realiza el alma de lo que son modificaciones suyas, de los olores, colores sabores, etc., tiende a afirmar que las sensaciones débiles están en los objetos, por ejemplo, el color en las cosas; que las fuertes están tanto en su cuerpo como en el objeto, como por ejemplo, la quemadura en la mano y el calor en el fuego; las medianas, por su mayor ambigüedad, si son juzgadas sólo por los sentidos, nos sitúan en la perplejidad.

Son *en* el alma para la conservación del cuerpo.

Pero no difieren en relación con la impresión de los objetos en nuestros sentidos.

El aspecto *externo* de la sensación es lo que pasa en el cuerpo, los movimientos que se suceden.

La sensación informa al alma de lo que sucede en el cuerpo y, según Malebranche, es compuesta. Se mezclan en la sensación cuatro elementos: dos pertenecen al cuerpo y otros dos al alma.

Pertenecen al cuerpo la acción del objeto, por ejemplo, en el calor, el impulso y el movimiento de las partículas de madera contra las fibras de la mano, y la pasión de los órganos de los sentidos, las fibras de la mano cuando son agitadas por las partículas del fuego, agitación que llega al cerebro.

Pertenecen al alma, la pasión o sensación propiamente dicha, que es la percepción del alma, lo que cada uno siente cuando está cerca del fuego, y, por último el juicio que hace el alma acerca de lo que siente: juzga que el calor está en la mano y en el fuego.

El Juicio es una sensación y consiste en un *juicio natural* o razonamiento confuso que aplica al cuerpo lo que siente el alma. Su función es provocar el dolor o el placer: por medio de ellos el alma se orienta en relación con la



conservación del cuerpo. La sensación viene de Dios, tomando ocasión de las afecciones del cuerpo, pues sólo Dios puede actuar en un espíritu.

Estos juicios, no los realiza el alma, son involuntarios. Se producen *en nous, sans nous*<sup>57</sup>, por eso se llaman *naturales*. Son obras de Dios mismo como autor de la Naturaleza. Pero al juzgar de los objetos exteriores, por medio de la sensación, al juicio natural se une otro juicio libre,<sup>58</sup> que es propio de nuestra voluntad, por el que tendemos a afirmar que las sensaciones vienen de los objetos exteriores. El alma hace tantas veces esta clase de juicios al mismo tiempo que percibe los objetos, que le es difícil evitar el hacerlos. Pero podemos evitarlo si queremos no caer en el error. Pues error sería no atenernos a la función de utilidad para la que recibimos las sensaciones. Cuando ampliamos su valor y pretendemos que esas sensaciones nos informan de lo que son los cuerpos, caemos en el error.

c) La imaginación, como los sentidos, no es sino el entendimiento mismo "percibiendo los objetos por los órganos del cuerpo"<sup>59</sup>. "El entendimiento imagina los objetos ausentes

---

<sup>57</sup> RV, O.C. I, pág. 119.

<sup>58</sup> *Ibid.*, pág. 156.

<sup>59</sup> RV, O.C. I, pág. 43. "...appercevat les objets par les organes du corps".

y siente los que están presentes".<sup>60</sup>

Malebranche define la imaginación como

"la potencia que tiene el alma de formarse imágenes de los objetos produciendo cambios en las fibras de esta parte del cerebro que podemos llamar *principal* porque corresponde a todas las partes de nuestro cuerpo y es el lugar donde nuestra alma reside, si se nos permite hablar así".<sup>61</sup>

Este poder encierra una imaginación activa, que es la acción y mandato de la voluntad y una imaginación pasiva, que consiste en la obediencia de los espíritus animales<sup>62</sup> que trazan las imágenes y las fibras cerebrales sobre las que se graban. La fuerza de las imágenes depende de la fuerza, número y constitución de las huellas de los espíritus animales y de las fibras del cerebro.

A cada cambio que sucede en los espíritus animales

---

<sup>60</sup> *Ibid.* "C'est l'entendement qu' imagine les objets absens, et qui sent ceux qui sont presens".

<sup>61</sup> *RV*, O.C. I, pág. 192-193. "La puissance qu'a l'ame de se former des images des objets, en produisant du changement dans les fibres de cette partie du cerveau, que l'on peut appeller *principale*, parce que c'est le lieu où nôtre ame réside immédiatement, s'il est permis de parler ainsi".

<sup>62</sup> "los espíritus animales son las partes más sutiles y agitadas de la sangre que se utiliza y agita principalmente por la fermentación y por el movimiento violento de los músculos que componen el corazón: estos espíritus son conducidos con el resto de la sangre por las arterias hasta el cerebro y allí se separan". Cfr. *RV*, O.C. I, pág 196, ver nt. 164 de dicha página. a explicación de Malebranche era un lugar común en la época para explicar la oxigenación de la sangre.

y en las fibras cerebrales -proceso puramente fisiológico-, corresponde un cambio sentido por el espíritu en la imaginación. Todos estos cambios se hacen de modo ajeno a nuestra voluntad, pero no sin una providencia, un orden y un fin. Un autómeta y un animal tienen los mismos movimientos que acompañan a nuestras pasiones.

Las causas ocasionales de estos cambios físicos de los espíritus animales son tanto internas -la agitación involuntaria de ciertos nervios-, como externas -los alimentos, el aire, etc.- Por parte del cuerpo, la imaginación depende, por lo tanto, solamente de los espíritus animales y de la disposición del cerebro sobre el que actúan.

Hay una correspondencia mutua y natural entre los pensamientos del alma y las huellas cerebrales, por una parte y de las emociones del alma con el movimiento de los espíritus animales, por otra. Pero la unión que puede presuponer esta correspondencia entre el cuerpo y el alma no es de tal índole que haga que el alma llegue a ser cuerpo o el cuerpo espíritu, ni que haga que el alma anime al cuerpo y le mueva, ya que el alma no es capaz de movimientos, o que el cuerpo se haga capaz de sentimientos e inclinaciones.

El alma, al querer una acción corporal, por ejemplo, un movimiento, no conoce lo que hay que hacer para realizarlo, y cuando se encuentra afectada por las emociones, por la agitación de los espíritus animales, se emociona

aunque ignore la existencia de los espíritus. Esta ignorancia es una prueba de que el alma no es causa de estas acciones del cuerpo.

Conviene tener en cuenta que para un cartesiano la causalidad implica racionalidad, por lo que no se puede causar sin saber que se causa. En el fondo de esta argumentación de Malebranche está presente el problema cartesiano de la comunicación de las substancias, que él resuelve por medio de la doctrina ocasionalista, como veremos más adelante.<sup>63</sup>

Las leyes generales de la unión alma-cuerpo son el fundamento de esta relación entre pensamientos y huellas cerebrales. Malebranche señala tres causas:

1ª La Naturaleza o voluntad constante del Creador. Por ella hay una relación o correspondencia natural entre la impresión -huella- y la idea. Por ejemplo, es natural y no depende de la voluntad, la relación entre la *huella* o impresión que produce un árbol y la *idea* de árbol, así como entre la huella y los sentimientos que se producen en nosotros por ella. Estas relaciones son las más fuertes, semejantes en todos los hombres y necesarias para la vida.

2ª La identidad de tiempo. Aunque las huellas

---

<sup>63</sup> Cfr. Capítulo III, 3.

puedan ser confusas, la presencia de una idea en el espíritu cuando el cerebro es alterado por la audición de algún sonido o la vista de unos caracteres lingüísticos, es bastante para que esa relación se mantenga y se reproduzca aunque sea débilmente.

3ª La voluntad de los hombres. Esta causa supone las dos anteriores. Ha de intervenir la convención para relacionar las ideas con las huellas a través de signos sensibles. Es necesaria esta convención para ordenar esta relación y acomodarla al uso.

Las huellas se relacionan entre sí por su impresión simultánea. Ese es el fundamento de la memoria sensible y del hábito corporal. La repetición del curso de los espíritus animales produce en las fibras una mayor facilidad para recibir las mismas disposiciones. La memoria es, pues, esa facilidad "porque pensamos las mismas cosas cuando el cerebro recibe las mismas impresiones"<sup>64</sup> Las diferencias entre los recuerdos se producen según la mayor o menor fuerza de los espíritus animales, o según que la impresión se deba a los objetos sensibles presentes o a la imaginación, o a que haya sido repetida la misma percepción.

Los hábitos corporales consisten en "esa facilidad que los espíritus animales tienen de pasar por los miembros

---

<sup>64</sup> RV, O.C. I, pág. 225. "...puisque l'on pense aux mêmes choses, lorsque le cerveau reçoit les mêmes impressions".

de nuestro cuerpo". Para entender esta afirmación acerca de los hábitos hay que aclarar que el alma no puede mover las partes del cuerpo al que está unida sin la mediación de los espíritus animales. El uso repetido de las mismas vías por los espíritus animales, explica la menor resistencia para ejecutar movimientos después de ejercitarlos un cierto tiempo.

Los hábitos están en relación con la memoria, que viene a ser una especie de hábito. La diferencia consiste en que el hábito es la facilidad, derivada del uso con que los espíritus animales pasan por algunas zonas de nuestro cuerpo, y la memoria resulta de las huellas que estos mismos espíritus dejan al pasar, y que causan la facilidad que tenemos para acordarnos de las cosas. La clave está en que hay percepciones ligadas a las huellas; si no fuese así, el hábito y la memoria no se diferenciarían.

Como podemos concluir, la teoría malebranchiana de la asociación entre las huellas cerebrales y las ideas es una concepción psico-fisiológica, que podríamos considerar una continuación del mecanicismo del *Traité de l'Homme*.<sup>65</sup>

Psicológicamente, facilita la explicación de la asociación de ideas. Podría parecer que se adelanta a los

---

<sup>65</sup> Cfr. a este respecto, RODIS-LEWIS, G.: *Nicolás Malebranche*, págs. 53 y ss. y el amplio estudio de BRIDET, L.: *La Théorie de la connaissance...* págs. 39 y ss. Una exposición clara y sintética puede encontrarse también en FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J.L.: *El conocimiento de los cuerpos según Malebranche*, especialmente págs. 37-46.

asociacionistas ingleses, pero sus inspiraciones respectivas no pueden ser más dispares.<sup>66</sup> Mientras que los empiristas sólo admiten como origen de todas las asociaciones la propia experiencia, para Malebranche, hay conexiones naturales anteriores a la experiencia, las que se refieren a la conservación de la vida, que son las fundamentales. Su autor es el Creador, en su voluntad constante e inmutable.

#### 3.4. LA VOLUNTAD, INCLINACIÓN HACIA DIOS Y HACIA OTROS BIENES

La voluntad,<sup>67</sup> el querer, es una propiedad inseparable del espíritu. Inseparable aunque no le sea esencial, porque supone la percepción, como el movimiento la extensión. Es lo activo del espíritu, aunque su actividad no pueda ser comparada con la que le concede Descartes. Un espíritu sin voluntad sería inútil, igual que lo sería la materia sin movimiento, porque no se inclinaría hacia el objeto de sus percepciones.

Por voluntad entiende

"la impresión del Autor de la naturaleza que

---

<sup>66</sup> De esta opinión es BRIDET. Cfr. *loc. cit.*

<sup>67</sup> Cfr. el extraordinario estudio de DREYFUS, G.: *La volonté selon Malebranche.*

nos lleva hacia el bien en general"<sup>68</sup> (...) "hacia el bien indeterminado, hacia Dios".<sup>69</sup>

Este movimiento natural hace a la substancia del alma capaz de amar los diversos bienes.<sup>70</sup> A esta impresión le llama también Amor natural.

La concepción malebranchiana de la voluntad está ligada a su concepción del movimiento. La voluntad es activa porque desea y se mueve, ese es el sentido de su actividad.<sup>71</sup> Y su influencia en el entendimiento se realiza a través de sus deseos. Cuando la voluntad desea, las ideas, por una ley natural, se hacen presentes al espíritu en la medida del deseo y de la atención, si es que el entendimiento no tiene llena su capacidad de sentimientos confusos.

La actividad que parece tener el entendimiento, dice Malebranche a Arnauld,<sup>72</sup> es una especie de deseo práctico que llamamos *atención* y que viene de la voluntad.

La voluntad es la impresión o movimiento natural

---

<sup>68</sup> RV, O.C. II, pág. 12. "La volonté n'est autre chose que l'impression continuelle de l'Auter de la nature, qui porte l'esprit de l'homme vers le bien en general".

<sup>69</sup> TNG, O.C. V, pág. 118. "Ce mouvement naturel et continuel de l'ame vers le bien en general, vers le bien indeterminé, vers Dieu, c'est ce que j'appelle ici *volonté*".

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> ECL II<sup>o</sup>, O.C. III, pág. 41.

<sup>72</sup> *Rép. à la 3e. lettre à Mr. Arnauld (19.III.1699)*, en RR, O.C. VIII-IX, pág. 920.



que nos lleva hacia el bien indeterminado y general. Es capacidad que tiene el alma de amar diferentes bienes libremente. Capacidad o movimiento recto, como todos los movimientos naturales que recibimos de Dios, cuyo fin es la posesión del bien y la verdad.

La voluntad, a diferencia de la materia, que no tiene iniciativa, puede orientar de diverso modo la dirección recta de la impresión. O lo que es lo mismo, según Malebranche, la voluntad es libre. Su libertad consiste en consentir o no en la acción de Dios, por ello es causa ocasional. Sin embargo, las inclinaciones naturales, siendo como son todas voluntarias, no son todas libres: la voluntad no puede *querer* la felicidad. La libertad también es testificada por *sentimiento interior*.

El error se da en la voluntad, debido a que consiente más allá de la percepción clara, con más amplitud de lo que el entendimiento percibe. Esto implica aceptar el bien de lo verdadero sin que esto sea evidente, aceptar lo verosímil como evidente.

De aquí, que en la concepción malebranchiana la voluntad tenga un cierto primado sobre el entendimiento, en cuanto que afirmación de la libertad. La libertad de la voluntad es la principal causa del error. Gravita sobre esta concepción la cuestión del pecado original, que aunque

Malebranche se cuida muy bien de aclarar que no ha corrompido la naturaleza humana, para que no se le confunda con los jansenistas, ha dejado su secuela de disminuir hasta lo mínimo la consistencia de la elección libre.

Para poder completar la aclaración del papel de la voluntad y de la libertad, hemos de exponer a continuación su doctrina acerca del juicio.

### 3.5. TEORÍA DEL JUICIO

Descartes expone su Teoría del juicio en la *Meditación IV*<sup>73</sup>. La preeminencia la tiene claramente la voluntad, el entendimiento le está subordinado. Hay una necesidad en esta subordinación en la que se aprecia la influencia escotista: el entendimiento ha de *asentir necesariamente* a la verdad de los primeros principios y de sus conclusiones. Por eso, sólo la voluntad asiente con libertad y si su asentimiento es en relación a las ideas claras y distintas, entonces el hombre es conducido infaliblemente a la verdad.

Este voluntarismo cartesiano se refleja también en Dios: la voluntad divina tiene primacía sobre las verdades

---

<sup>73</sup> Cfr. AT IX-1.

eternas.<sup>74</sup> Las verdades matemáticas quedan también subordinadas al libre querer de Dios. No así en Malebranche: la relación entre voluntad y razón en Dios es otro de los temas en los que se aparta de Descartes. Sin embargo, en lo que se refiere a la concepción de las facultades y en la *Ta* del juicio es claramente tributario del cartesianismo.

Los juicios y razonamientos, nos dice Malebranche en la *RV*,<sup>75</sup> son operaciones del espíritu, así como el uso de la libertad. Quien juzga y razona es la voluntad y no el entendimiento. El entendimiento examina los aspectos y relaciones necesarias para juzgar sobre una cosa y la voluntad es quien asiente, quien descansa en lo que el entendimiento le muestra, le representa. De aquí se sigue que la responsable del error es, pues, la voluntad y no cabe achacárselo al entendimiento.

El juicio es el *descanso* o consentimiento de la voluntad en lo que el entendimiento ha representado. Cuando lo que le representa se basa en lo evidente, este asentimiento es obligado para la voluntad, no es libre ahí. - Determinismo de la voluntad por el entendimiento ¿okhamismo?- Mientras que, cuando hay oscuridades, la voluntad manda al entendimiento aplicarse a cosas nuevas.

---

<sup>74</sup> Cfr.: FERNANDEZ RODRIGUEZ, José Luis: *Las Verdades eternas: Por qué Malebranche criticó el voluntarismo de Descartes*, pág. 11.

<sup>75</sup> *O.C.* I, págs. 49 y ss.

El asentimiento es, por consiguiente, siempre voluntario, aunque no siempre libre. No hay libertad en el asentimiento a lo evidente, aunque sí sea un acto voluntario -¿*voluntas ut natura?*- Hay aquí un rechazo malebranchiano de la distinción clásica entre *assensus* y *consensus*. Sólo hay un acto de la voluntad *en relación a la verdad*: el consentimiento o la aquiescencia a la representación de la relación entre dos o más cosas -aún no habla de relación entre dos o más *ideas*-, que es la operación de juzgar. Malebranche no ve que la voluntad consiente en el *bonum del verum*, y que su función es *querer*, no *ver* la conveniencia de la relación. También hay que tener en cuenta la distinción entre razón teórica y razón práctica.

En relación con la bondad señala Malebranche dos actos: el consentimiento de la voluntad respecto a la relación de conveniencia de la cosa con nosotros y el amor y movimiento hacia la cosa. La voluntad consiente sin temor a equivocarse en la representación de las cosas cuando ya no hay nada más a lo que pueda dirigir su entendimiento. Pero en el caso de los juicios temerarios, es donde Malebranche ve con más claridad que quien juzga es la voluntad. No discierne, sin embargo Malebranche, las diversas fases del acto voluntario, lo cual es tributario del cartesianismo.

La libertad es necesaria para que el hombre pueda evitar el error, impidiendo el consentir ante la apariencia de verdad e impulsando al espíritu a seguir examinando lo no

evidente. Nuestra razón puede hacernos reproches internos si no queremos consentir en algo: hay que obedecer entonces esa voz de la verdad eterna que nos fuerza interiormente, porque será señal de que estamos ante una evidencia.

El consentimiento completo sólo puede darse cuando no hay ningún temor a equivocarse -siempre es el *temor* quien señala la conveniencia o no de rectificar nuestros juicios. Entre los racionalistas este temor se sobreestima. No se indaga acerca del posible origen del temor, ya que también puede darse a partir de prejuicios, afirmación del yo, etc.-, pues se han considerado completamente todos los aspectos desconocidos.

Para lograr ese fin son necesarios el buen uso del entendimiento y el buen uso de la libertad: abstenernos de consentir y amar cosa alguna, mientras que no nos fuerce a ello la voz del Autor de la naturaleza. Ahora bien, como el consentimiento de la voluntad tiene más amplitud que la percepción del entendimiento, puede usar de la libertad no juzgando solamente sobre lo que ve y por eso yerra, convirtiéndose así en causa ocasional del error.

Pero, además hay otras causas ocasionales del error, tantas como modos de percibir: el entendimiento puro, la imaginación y los sentidos son fuentes de error porque son otros tantos modos de percibir. También lo son nuestras equivocaciones y pasiones, que llenan el alma de tinieblas.

Un último aspecto en relación a la operación de juzgar es lo que se refiere al tema de la existencia. El entendimiento como facultad esencialista, no puede decir nada de las existencias. La afirmación o negación de la existencia está ligada a la voluntad. Según esto, Dios ve la existencia de las cosas en Sus voluntades y el hombre no puede *demostrar* sino que ha de *creer* en la existencia de las cosas por una revelación ya sea natural o sobrenatural.

Así como los cuerpos tienen movimientos, los espíritus tienen inclinaciones naturales, o impresiones comunes a todos los espíritus, impresas por el Autor de la naturaleza.<sup>76</sup> Son inclinaciones naturales

"todos los movimientos del alma que nos son comunes con las puras inteligencias y algunos de aquellos en los que el cuerpo tiene mucha parte pero de los que es causa y fin sólo indirectamente"<sup>77</sup>

Las inclinaciones naturales son:

- a) -al bien en general
- b) -a la conservación de nuestro ser

---

<sup>76</sup> RV, O.C. II, 13.

<sup>77</sup> RV, O.C. II, pág. 127. "Tous les mouvemens de l'ame, qui nous sont communs avec ls pures intelligences; et quelques-uns de ceux ausquels le corps a beaucoup de part, mais dont il n'est qu'indirectement et la cause et la fin".

c) -a las criaturas como medios

a) En relación a la inclinación al bien en general dice Malebranche que es el principio de la inquietud de la voluntad y de nuestra poca aplicación e ignorancia. La razón esgrimida es que lo que tiene que ver con el espíritu no va de ordinario acompañado de placer y como la voluntad tiende al bien, no se satisface y permanece en inquietud. Como consecuencia, aplicamos poco el entendimiento y caemos en la ignorancia.

b) La segunda inclinación o amor propio, la ha impreso Dios en nosotros para nuestra conservación. El placer es la manera de ser mejor y más agradable al espíritu:

"Es siempre la manera de ser del espíritu que por sí misma le hace feliz".<sup>78</sup>

El amor por el placer es uno de los dos modos en que se divide el amor propio, y que Malebranche llama "amor por el *bien-être*". Es más fuerte en nosotros que el amor del ser, que es el otro modo del amor propio.

El placer, en términos absolutos, es siempre un bien, aunque no siempre es ventajoso. Tras el pecado, la razón se ha debilitado y la imaginación y los sentidos

---

<sup>78</sup> *Ibid.* II, pág. 48. "Mais le plaisir est toujours la maniere d'être de l'esprit, qui par elle même le rend heureux".

corrompen el corazón. Sólo la delectación de la gracia contrapesa los placeres sensibles. El dolor, mirado en sí mismo, es un mal. Nuestras acciones si son buenas o malas es porque Dios las ha prohibido.

Dios es la causa de nuestro placer y de nuestro dolor. Actúa en nosotros sin que lo sepamos *-en nous, sans nous-*. Por eso forzamos a Dios injustamente a seguir las propias leyes que El ha impuesto, conectando los movimientos del cuerpo con el placer del alma, buscando una recompensa, el placer, que no merecemos. De ahí se sigue que sea más ventajoso sufrir un dolor, aunque sea un mal. Los que sufren son perfectos porque siguen el orden de Dios, pero no son felices porque sufren.

El amor razonable es el amor de elección, pero el amor a las cosas sensibles es indigno. En consecuencia, el amor sensible, empeñando al espíritu en las ideas confusas de los sentidos y de la imaginación, nos distrae de la atención a las ideas puras del espíritu.

En ese sentido, la inclinación al placer nos desvía de la atención a las ideas puras y nos impide discernir la verdad de lo que me afecta y me agrada; es, por consiguiente, causa ocasional del error.

c) La amistad, tercera inclinación del espíritu, es fruto de la acción de Dios que nos pone un amor por sus obras



parecido al suyo.

La verdadera amistad está fundada en la Razón y no descuida ni rehuye someterse a sus leyes.<sup>79</sup>

### 3.6. LAS PASIONES

Malebranche realiza en el Libro V de la *RV* un tratamiento de las pasiones paralelo al de Descartes en *Las Pasiones del alma*.

Las pasiones se diferencian de las inclinaciones naturales como el entendimiento puro de los sentidos y la imaginación. La pasión es la emoción sensible, mientras que la inclinación natural se corresponde con lo que Descartes llama *sentimientos espirituales o intelectuales*.<sup>80</sup>

Las pasiones, al igual que los sentidos y la imaginación miran exclusivamente a la conservación del cuerpo. Son impresiones del Autor de la naturaleza que nos inclinan a amar a nuestro cuerpo y a todo aquello que le puede ser útil. La pasión o emoción sensible la experimenta naturalmente el alma con ocasión de los movimientos

---

<sup>79</sup> *EM IV*º, O.C. XII-XIII, pág. 87.

<sup>80</sup> Cfr. DESCARTES: *Pasiones*, AT XI, pág. 387 y págs 396-397; *Principios*, AT IX-2, págs. 311-312. .

extraordinarios de los espíritus animales.

### 3.6.1. DIFERENCIA ENTRE INCLINACIONES Y PASIONES

Por una parte, inclinaciones y pasiones difieren en intensidad: las segundas son más fuertes y vivas que las primeras.

Por otra, tienen otros objetos, ambas son impresiones del Autor de la Naturaleza, pero las pasiones nos inclinan a amar nuestro cuerpo y las inclinaciones a amar a Dios como Sumo Bien y a nuestro prójimo, sin relación con el cuerpo,

En último lugar, inclinaciones y pasiones tienen causas diferentes; las pasiones tienen como causa ocasional y natural el movimiento de los espíritus animales que se difunde por el cuerpo para disponerlo convenientemente en relación al objeto que se percibe. Pero la verdadera causa es la "impresión eficaz y continua de la voluntad de Dios sobre nosotros".<sup>81</sup> Sin esa voluntad de Dios no habría la menor relación, ni, por tanto, la menor dependencia entre nuestra alma y nuestro cuerpo.

En Dios hay dos voluntades generales: la que hace al orden de la Naturaleza y la que hace al orden de la

---

<sup>81</sup> RV, O.C. II, pág. 129. "...impression efficace et continuelle de la volonté de Dieu sur nous".

Gracia. Las pasiones, consideradas en su relación a la conservación del cuerpo, pertenecen al orden de la Naturaleza. Como la voluntad de Dios es inmutable, esta relación entre el espíritu y los movimientos del cuerpo es de institución natural y no producto de la caída por el pecado.

### 3.6.2. ELEMENTOS DE LA PASIÓN

Hay siete elementos en la pasión que podemos aislar por medio de un análisis del pensamiento que separa distintas fases en fenómenos que, sin embargo, se interrelacionan:

1º Juicio que produce el espíritu sobre un objeto que consiste en una visión confusa o distinta de la relación que un objeto tiene con nosotros.

2º Determinación actual de la voluntad hacia el objeto: inclinación fundamental hacia el bien.

3º Sentimiento o percepción que acompaña a la pasión y que es diferente en cada una de ellas. Hay cinco actitudes principales que son sentimiento *espirituales* de amor, aversión, deseo, alegría y tristeza.

4º Una nueva determinación en el curso de los espíritus animales y de la sangre hacia las partes internas y externas del cuerpo. Fase puramente corporal que, en lenguaje actual, correspondería a la reacción fisiológica o

expresión física de las emociones.

5<sup>o</sup> Emoción sensible del alma que acompaña siempre a este movimiento de espíritus. Correlación constante y recíproca, asegurada por la ley divina de la unión del alma con el cuerpo.

6<sup>o</sup> Sentimientos de la pasión: responden a las mismas actitudes de la 3<sup>a</sup> fase, pero son mucho más vivos por la alteración corporal que les acompaña. La diferencia entre los sentimientos de la 3<sup>a</sup> y la 6<sup>a</sup> fase es la misma que existe entre percepciones intelectuales y percepciones sensibles.

7<sup>o</sup> Una *dulzura interior* que acompaña a todas las pasiones y que las hace peligrosas. Por ello es necesario combatir esta dulzura con la gracia, ya que la dulzura que el alma gusta abandonándose a las pasiones es más agradable que la que experimenta siguiendo las reglas de la razón.

Desde la caída, estos siete elementos suceden sin nuestro consentimiento, que es lo único que depende de nosotros.

### 3.6.3. OBJETO Y CLASIFICACIÓN DE LAS PASIONES

El objeto de las pasiones es el amor a nuestro cuerpo, que no es nuestro bien, ya que nuestro bien es el amor a Dios. Por eso, no debemos seguir sus movimientos salvo

en lo que se refiere a la conservación de la vida.

De la misma manera que las sensaciones nos equivocan respecto de la verdad, las pasiones nos equivocan respecto al bien. Solo la delectación de la gracia nos lleva con evidencia al amor del verdadero bien. Después de la caída, Dios se separa de nosotros y ya no es nuestro bien por naturaleza, sino por la gracia.

Al igual que Descartes, Malebranche se aparta de la distinción clásica de las pasiones atendiendo a la división del apetito en irascible y concupiscible. Su clasificación se basa en la subordinación que establece entre pasiones e inclinaciones. Según esto, hay dos *pasiones madres*: el amor y el odio o aversión. Estas dos pasiones consisten en la misma inclinación natural que se diversifica, según mire a nuestro bien o según rechace un mal para nosotros.

Las *pasiones madres* engendran a su vez tres *pasiones primitivas o generales*: el deseo, la alegría y la tristeza, de las que resultan por combinación las demás pasiones, llamadas *particulares o compuestas*.

Las *pasiones generales* son menos vivas y comunes y ocupan un lugar intermedio entre las inclinaciones naturales y las *pasiones particulares*. Estas últimas son las que afectan a unos hombres y no a otros; sus objetos son, por lo tanto, infinitos y en consecuencia muy diferentes. Si

nosotros nos apasionamos por la música, no podemos llegar a concluir nada a partir de ahí, en relación a los demás hombres.

Este decisivo papel del sujeto en la diferenciación de las pasiones particulares motivan que Malebranche renuncie a hacer una clasificación de las pasiones por sus objetos.

#### 3.6.4. CONSECUENCIAS DE LAS PASIONES

La raíz de los errores de las pasiones consiste en juzgar de los bienes según nuestra pasión. Estos errores son paralelos a los errores de los sentidos y consisten en atribuir a la realidad lo que pertenece al alma como una cualidad o modo suyo.

Los juicios que siguen a las pasiones influyen considerablemente en nuestra búsqueda de la verdad. Estos juicios, según Malebranche, son siempre falsos, pues el alma percibe los objetos según su emoción actual, atribuyéndoles lo que ellos despiertan en nosotros como si les perteneciera. De ahí se derivan las prevenciones, los prejuicios y las injusticias.

En cambio, los hombres que se sirven de su razón, en lugar de consultar al *sentimiento interior* o experiencia en relación con la naturaleza de las pasiones, están menos sujetos al error, pues juzgan las cosas según son en sí mismas.

En las pasiones, por lo tanto, seguir la *conciencia* o *sentimiento interior* es fuente clara de error.

De la descripción de los modos del alma, hemos de pasar ahora a considerar los modos del propio cuerpo.

Alva de la Torre

### CAPITULO III

## EL CUERPO Y SUS MODOS

### 1. LA ESENCIA Y LA EXISTENCIA DEL CUERPO

#### 1.1. ESENCIA DEL CUERPO Y MODIFICACIONES

Cuando en el Prefacio de *RV*, alaba Malebranche el magisterio de San Agustín al hablar del hombre, lamenta, al mismo tiempo que su concepción acerca de la sustancia no fuese completa. El conocimiento suficiente de la misma no se ha producido hasta mucho tiempo después. Sólo en la concepción cartesiana de la *res extensa* encuentra Malebranche lo que, a su juicio faltaba en la concepción agustiniana: una doctrina que explicase la corporalidad de modo satisfactorio para diferenciarla esencialmente del espíritu.<sup>1</sup>

En el Capítulo I<sup>2</sup> hemos desarrollado ya la doctrina general sobre la sustancia que hereda Malebranche del cartesianismo. Hemos de precisar ahora esa doctrina general en lo que se refiere al cuerpo humano.

<sup>1</sup> *RV*, O.C. I, pág. 20

<sup>2</sup> Epígrafes sobre la ontología de la sustancia, pág. .

R. 24.729

ACERCA MUNDOS, 14 de  
"En comprensión o de la esencia"

VI

TD RA  
79





Ya se han expuesto al inicio de este trabajo<sup>3</sup> el conjunto de supuestos filosófico-teológicos que alejaban a Malebranche de la tradición escolástica y las circunstancias de su encuentro con la obra de Descartes. Por ello, basta ahora con recordar que fue la lectura del *Tratado del Hombre*, un estudio incompleto de la fisiología del cuerpo humano desde una óptica mecanicista, lo que encaminó a Malebranche por la senda de la filosofía.

Su concepción del cuerpo está ligada a la de Descartes aunque se pueden advertir algunas diferencias.<sup>4</sup> No hay una aceptación total de lo dicho por Descartes. Por ejemplo, acepta la teoría de Harvey sobre la circulación de la sangre frente al parecer de Descartes, mantiene serias reservas en lo que se refiere a la sede del alma en la glándula pineal<sup>5</sup> y, lo que es más importante, su aceptación del mecanicismo y el afán de conocer la estructura del cuerpo se hacen para buscar la sabiduría y la acción de Dios en nosotros.<sup>6</sup>

La concepción malebranchiana ahonda en el mecanicismo corporal:

---

<sup>3</sup> Cfr. Introducción, 2 y 3.

<sup>4</sup> Cfr.: DE MARÍA, Amalia: *Antropología e Teodicea de Malebranche*, pág. 14 y ss.

<sup>5</sup> RV, O.C. I, pág. 215

<sup>6</sup> Cfr. DE MARÍA, Amalia: *Op. cit.*, pág. 22

"El cuerpo es la extensión en longitud, anchura y profundidad,<sup>7</sup> consistiendo todas sus propiedades en el reposo y el movimiento y en una infinidad de figuras diferentes".<sup>8</sup>

El problema de la esencia de los cuerpos lo plantea en toda su hondura en los *EM*, al hablar de su invisibilidad. El mundo que miramos y que consideramos girando la cabeza de un lado a otro, es el de la materia, invisible por sí misma y que no tiene nada de todas esas bellezas que admiramos y que sentimos al contemplarlos.<sup>9</sup>

Uno es el mundo visible y otro el inteligible, por lo tanto sucede lo mismo con nuestro cuerpo: uno es el cuerpo *sensible* y otro el *inteligible*. Al primero lo *sentimos*, al segundo lo *conocemos*, el sol que vemos es el sol inteligible, que se hace sensible como consecuencia de las leyes de la unión del alma con el cuerpo, pero a través de lo que sentimos y por medio de la correspondencia que establecen las leyes, podemos desarrollar una psicofisiología, ciencia experiencial que se alimenta de lo que conocemos de la extensión inteligible.

---

<sup>7</sup> Cfr. DESCARTES: *Principes*, I. a. 53; II, a. I, etc. AT .

<sup>8</sup> *RV*, O.C. I, pág. 122. "Le corps n'est que l'étenduë en longueur, largeur et profondeur: Et toutes ses propriétés ne consistent que dans le repos et le mouvement, et dans une infinité de figures différentes."

<sup>9</sup> *E.M.*, 1 O.C. XII-XIII, pág. 38.

## 1.2. LA EXISTENCIA DEL CUERPO<sup>10</sup>

Nadie duda de la existencia de los cuerpos, del mundo material, en el que se incluye el cuerpo propio, pero hacen falta muchos principios para demostrarla.

Resulta más fácil demostrar la realidad de las ideas que la del mundo corpóreo. Las razones que expone Malebranche son las siguientes:

1) Las ideas son eternas. Basta consultar a la razón para verlas, mientras que el mundo depende de una voluntad arbitraria de Dios. Para saber si existe es necesario que Dios lo revele. El mundo es invisible por sí mismo.

2) Además de revelarnos la existencia del mundo por la autoridad de los libros sagrados, Dios realiza una revelación natural por medio de los sentidos, que es consecuencia de las leyes generales de la unión del alma y del cuerpo.

En el *ECL VI*<sup>11</sup> responde a las objeciones que ha recibido sobre los textos correspondientes a las pruebas

---

<sup>10</sup> *EM IO*, O.C. XII-XIII, págs. 36-37.

<sup>11</sup> O.C. III, págs. 53-66.

sobre la existencia de los cuerpos de la *RV*. Expone de nuevo su doctrina sobre la imposibilidad de una *demonstración* de la existencia de cuerpos que correspondan a nuestra ideas acerca de ellos.

Los argumentos en que se basa son fundamentalmente los referidos a la falsedad del testimonio de los sentidos, que también nos equivocan en relación a la realidad de las cualidades sensibles, cuando la razón nos prueba que no pertenecen a la materia, porque no están contenidas en su idea. En cualquier caso, si pudiéramos asegurarnos por medio de los sentidos de la existencia de algún cuerpo, sería principalmente la de aquel al que nuestra alma está inmediatamente unida. Sin embargo, tenemos el ejemplo de los amputados. Durante mucho tiempo después de la pérdida de un brazo, siguen padeciendo dolores en él, como si lo siguieran teniendo, es el conocido caso del "miembro fantasma". El dolor es el sentimiento más vivo. Parece testimoniar la existencia de ese miembro cuando por la memoria o la vista puede comprobar que ya no lo tiene. Luego la sensación no es una prueba de la existencia de los cuerpos, a pesar de los razonamientos de Descartes. "Podemos decir que la existencia de la materia no ha sido aún perfectamente demostrada, bien entendido, con rigor geométrico. Pues, en fin, en materia de Filosofía, no debemos creer cualquier cosa, sino cuando la evidencia nos obliga.

Pero, podríamos preguntar, ¿no tenemos evidencia de

que vemos cuerpos, de que los percibimos? Malebranche asegura que nuestra afirmación sólo puede llegar a decir que existen actualmente los cuerpos que vemos, *que son cuerpos inteligibles*. Pero no podemos asegurar que fuera hay un mundo material parecido al mundo inteligible que vemos.

Lo que nosotros vemos en el cuerpo al que estamos unidos es un cuerpo inteligible y el espacio que vemos entre nuestro cuerpo y el Sol es un espacio inteligible. No hay razón para pensar que además haya otros cuerpos materiales.

Dios saca su luz de sí mismo y ve el mundo material en el mundo inteligible que Él contiene, y en el conocimiento que tiene de sus voluntades, que dan actualmente la existencia y el movimiento a todas las cosas. Pero, hay que hacer notar que no conocemos las voluntades de Dios si Él no nos las da a conocer, porque el mundo material ni es visible ni inteligible por sí mismo.

No hay evidencia de que una impresión, que es engañosa respecto a las cualidades sensibles, y también respecto al tamaño, la figura y el movimiento de los cuerpos, no lo sea también en relación a su existencia.

Sin embargo, la razón corrige fácilmente los juicios naturales en relación a las cualidades sensibles, mientras que no se puede asegurar positivamente que no existan cuerpos fuera de nosotros. Por eso nos inclinamos a

seguir ese juicio natural, cuando no podemos corregirlo por luz y evidencia. Ahora bien, el anterior es un razonamiento justo, pero no sustituye a una demostración evidente de la existencia de los cuerpos. Es un razonamiento verosímil y, por tanto, sujeto a error. No está guiado por una impresión invencible. Pero concuerda perfectamente con la fe, que nos convence de que existen cuerpos.

## 2. LA UNIÓN Y LA DISTINCIÓN DEL ALMA Y EL CUERPO

### 2.1 UNIÓN NO NECESARIA

La unión entre el alma y el cuerpo no implica una relación necesaria, pero hay leyes siempre eficaces de la unión de las dos sustancias, por las que las modalidades corporales van seguidas de los sentimientos del alma. No se da una causalidad entre el cuerpo y el alma. Lo inferior no puede obrar por su propia eficacia sobre lo superior. Lo único eficaz es la voluntad constante de Dios que es quien realiza la unión de las dos sustancias. Por ello,

"En la unión del alma y el cuerpo no hay ningún otro nexo que la eficacia de los decretos divinos; decretos inmutables, eficacia a la cual no se le priva nunca de su efecto. Dios, por lo tanto, ha querido y quiere sin cesar, que las diversas

comociones del cerebro estén siempre seguidas de los distintos pensamientos del espíritu que le está unido. Y esta voluntad constante y eficaz del Creador es la que realiza propiamente la unión de esas dos substancias. Pues no hay ninguna otra naturaleza, quiero decir otras leyes naturales que las voluntades eficaces del Todopoderoso".<sup>12</sup>

## 2.2. LA UNIÓN Y EL ORDEN

Conviene aclarar antes de seguir adelante una cuestión capital en el pensamiento de Malebranche: la noción de Orden. El Orden es la regla esencial y necesaria de la voluntad de Dios. Nos encontramos aquí con otra novedad con respecto a Descartes<sup>13</sup> que concebía que la voluntad divina tenía como carácter esencial la libertad, de tal modo, que las verdades eternas dependen de la libre voluntad de Dios que ha querido crearlas eternas. Luego es un decreto arbitrario el origen de las leyes eternas: como un rey en su reino, así estableció Dios las leyes de la naturaleza, sin dependencia de algo previamente establecido. La voluntad libre de Dios no puede cambiar y de ella dependen las

---

<sup>12</sup> EM IV<sup>o</sup>, O.C. XII-XIII, pág. 96 "Il est claire que dans l'union de l'ame et du corps il n'y a point d'autre bien que l'efficace des decrets divins: decrets inmuables, efficace qui n'est jamais privée de son effet. Dieu a donc voulu, et il veut sans cesse, que le divers ébranlement du cerveau soient toujours suivis des diverses pensées de l'esprit qui lui est uni. Et c'est cette volonté constante et efficace du Créateur qui fait proprement l'union de ces deux substances. Car il n'y a point d'autre nature, je veux dire d'autres loix naturelles que les volontez efficaces du Tout-puissant"...

<sup>13</sup> Ver más ampliamente esta argumentación en FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J.Luís: *Las verdades eternas...*, págs. 9-21.

verdades eternas.<sup>14</sup>

Pero en Malebranche no sucede lo mismo, está de acuerdo en que todas las verdades son verdades eternas, pero, en primer lugar distingue dos clases de verdades: las verdades matemáticas, lógicas y morales tienen una necesidad metafísica, verdades necesarias e inmutables por su naturaleza,<sup>15</sup> mientras que las leyes físicas tienen un tipo de necesidad de orden físico y dependen de la voluntad de Dios. El Orden es la regla esencial y necesaria de la voluntad de Dios.<sup>16</sup> Orden que conocemos de un modo cierto por el *sentimiento interior* de la conciencia.<sup>17</sup>

En Dios hay una íntima relación entre Sabiduría y Orden:

"Dios no puede hacer nada ni querer nada sin conocimiento; de este modo sus voluntades suponen algo. Pero lo que suponen no es nada creado. El orden, la verdad, la sabiduría eterna, es el modelo

---

<sup>14</sup> Cfr. *Lettre à Mersenne (15 avril 1630)*, AT I, pág. 145; *Meditations Mét.*, AT IX-1, págs. 232-233.

<sup>15</sup> *RV*, O.C. I, pág. 63.

<sup>16</sup> *ECL XQ*, O.C. III, pág. 134. "Dieu même est obligé de le suivre par l'amour nécessaire qu'il se porte à lui-même?"

<sup>17</sup> *ECL VIIIQ*, O.C. III, pág. 71. "Cette vérité certaine par le sentiment intérieur de la conscience, est évidente à tous ceux qui peuvent considerer d'une vûë fixe et épurée l'Être infiniment parfoit qui renferme cet ordre inmutable, la loi de toutes les intelligences, et de Dieu-même".



de todas las obras de Dios, y esta Sabiduría no ha sido hecha".<sup>18</sup>

La Sabiduría es el Verbo, la Razón a la que el alma debe consultar para poder conocer:

"La razón que consultamos no sólo es universal e infinita, es además necesaria e independiente (...) Dios sólo actúa según esta razón; depende de ella en un sentido: es preciso que la consulte y que la siga. Ahora bien, Dios sólo se consulta a Sí mismo: no depende de nada. Por lo tanto, esta razón no es distinta de sí mismo, le es coeterna y consubstancial. Vemos claramente que Dios no puede castigar a un inocente, que no puede someter los espíritus a los cuerpos, que está obligado a seguir el orden. Por lo tanto, vemos la regla, el orden, la razón de Dios".<sup>19</sup> (...) "Dios mismo está obligado a seguirlo por el amor necesario que se tiene a Sí mismo".<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> *ECL VIIIQ*, O.C. III, pág. 85. "...que Dieu ne peut rien faire ni rien vouloir sans connoissance: qu'elles supposent volonte supposent quelque chose: mais ce qu'elles supposent n'est rien de créé. L'ordre, la vérité, la sagesse n'est point faite".

<sup>19</sup> *ECL XQ*, O.C. III, pág. 131. "...la raison que nous consultons n'est pas seulement universelle et infinie, elle est encore nécessaire et independante"(...) "Car Dieu ne peut agir que selon cette raison; il dépend d'elle en un sens: il faut qu'il la consulte et qu'il la suive. Or Dieu ne consulte que lui-même: il ne dépend de rien. Cette raison n'est donc pas distinguée de lui-même: elle lui est donc coéternelle et consubstantielle. Nous voyons clairement que Dieu ne peut punir un innocent; qu'il ne peut assujettir les esprits aux corps, qu'il est obligé de suivre l'ordre. Nous voyons donc la regle, l'ordre, la raison de Dieu".

<sup>20</sup> *Ibid.*, pág. 134. "Dieu même est obligé de le suivre par l'amour nécessaire qu'il se porte à lui-même?".

El Orden, el uso ordinario de su Providencia lo regula Dios por las leyes generales que son de tres tipos:

- las leyes generales de la comunicación de los movimientos, de las cuales la causa ocasional es el choque de los cuerpos

- las leyes de la unión del alma y el cuerpo, cuyas modalidades son recíprocamente causas ocasionales de sus cambios

- las leyes de la unión del alma con Dios, con la substancia inteligible de la Razón universal, leyes de las que es causa ocasional nuestra atención.

Malebranche rompe tajantemente con el voluntarismo de Descartes. No hay arbitrariedad en Dios. Es condición indispensable para la fundamentación de la ciencia:

"Si las verdades y las leyes eternas dependieran de Dios, si hubieran sido establecidas por una voluntad libre del Creador, en una palabra, si la Razón que consultamos no fuese necesaria e independiente, me parece evidente que no habría una ciencia verdadera".<sup>21</sup>

Esta Razón es infinita, universal, inmutable y

---

<sup>21</sup> ECL X9, O.C. III, pág. 132. "...si les véritez et les loix éternelles dépendoient de Dieu, si elles avoient été établies par une volonté libre du Créateur; en un mot si la Raifon que nous cconsultons n'étoit pas nécessaire et independante: il me paroît évident qu'il n'y auroit plus de science véritable".

necesaria, de ella participan todos los hombres, y también es independiente.<sup>22</sup> Si la Razón no fuera necesaria e independiente no habría una ciencia verdadera. Las leyes eternas no dependen de una voluntad libre del Creador, no hay una voluntad de indiferencia en el establecimiento de las leyes. Se sitúa Malebranche frente a Descartes<sup>23</sup> y rechaza cualquier *decreto* para garantizar la inmutabilidad y, consecuentemente, la necesidad, de esas verdades eternas, que sólo podemos ver en la Sabiduría de Dios.<sup>24</sup>

Pero, podemos preguntarnos, ¿por qué quiere Dios la unión entre el alma y el cuerpo? Tenemos que contentarnos con responder que es un *hecho* sin explicación. Ni la Filosofía lo conoce, ni la Religión lo enseña. Sin embargo, Malebranche acude al argumento de la *kénosis*: por el cuerpo como causa ocasional, merecería el hombre los bienes eternos. Los sentimientos son la materia de nuestros méritos. El cuerpo es causa ocasional de los sentimientos para una causa general que obra uniforme y constantemente. Es necesaria, en efecto la causalidad ocasional para la acción uniforme y constante de la causa general. Dios obra por las vías más simples y produce por medio "de las mismas leyes generales infinitos

---

<sup>22</sup> *ECL* X<sup>o</sup>, O.C. III, págs. 129-131.

<sup>23</sup> *Rép. aux sixièmes obj.*, AT IX-1, págs. 431-433.

<sup>24</sup> *ECL* X<sup>o</sup>, O.C. III, pág. 133.

efectos diferentes".<sup>25</sup>

Pero, alma y cuerpo son distintos, es preciso que sepamos distinguir sus modalidades, reflexionando frecuentemente en el orden y sabiduría de las leyes de unión, para poder conocer bien al hombre. Adquirimos de este modo, gracias a la reflexión el conocimiento de nosotros mismos a la par que nos libramos de una multitud de prejuicios.<sup>26</sup>

Conoceremos que la relación que los espíritus tienen con Dios, es natural y necesaria, absolutamente indispensable. Pero la relación de nuestro espíritu con nuestro cuerpo, aunque sea natural, no es absolutamente necesaria ni indispensable.<sup>27</sup>

Los libertinos confunden el alma con el cuerpo, pero consultando la Razón no nos confundiremos. Por eso

"la distinción del alma y del cuerpo, es el fundamento de todos los conocimientos que hacen relación al hombre"<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> *EM*, O.C. XII-XIII, pág. 97. "Des loix générales toujours les mêmes, une infinité d'effets différens".

<sup>26</sup> *Ibid.*, pág 81.

<sup>27</sup> *RV*, O.C. I, pág. 10.

<sup>28</sup> *EM*, O.C., XII-XIII, pág. 35, nota a pié de página de Malebranche. "La distinction de l'ame et du corps est le fondement de tous les connoissances qui faissent rapport a l'homme".

Según Malebranche, el conocimiento del hombre es la más necesaria de todas las ciencias. Pero este conocimiento

"es solamente una ciencia experimental que resulta de la reflexión que hacemos acerca de lo que pasa en nosotros mismos".<sup>29</sup>

Esta ciencia experimental no nos da a conocer la naturaleza de las dos substancias de que estamos compuestos, pero nos enseña las leyes de la unión del alma y del cuerpo.

La unión con el cuerpo la conocemos por el *sentimiento interior*, pero la unión con Dios por evidencia. La unión con Dios es primaria e inmediata, la unión con el cuerpo es secundaria. Definitivamente, Malebranche afirma que el alma no está unida a su cuerpo, sino a la *idea de su cuerpo*, y tampoco está unida al mundo material, sino al *mundo inteligible*. En otras palabras, su unión verdadera es con Dios, con la substancia inteligible de la Razón uniuersal, que es la única que puede iluminar nuestra inteligencia y obrar en nuestro espíritu de mil modos diversos.<sup>30</sup>

Nos encontramos, sin embargo, con una dificultad. Tras del pecado, la unión alma-cuerpo ha quedado fortalecida,

---

<sup>29</sup> *TM*, O.C. XI, pág. 67. "Ce n'est qu'une science expérimentale, qui résult de la réflexion qu'on fait sur ce qui se passe en soi-même".

<sup>30</sup> *ESM* 119, O.C. XII-XIII, pág. 409.

debilitándose en cambio la unión del alma con Dios. Es la razón de que *nos parezca* que esas dos partes de nosotros mismos no pertenecen más que a una misma substancia y, por la fuerza de los sentimientos y pasiones, pensemos que el cuerpo es lo más importante.

El alma se encuentra en una relación proporcional respecto al cuerpo y a Dios: mientras más depende del cuerpo, más se aleja del Dios y viceversa. Pero, a pesar de todo, Dios no deja de dar a conocer al alma la luz de su Verdad eterna y del deber y las leyes de conducta. No abandona Dios su unión con el alma, aunque la luz pueda no ser eficaz porque ella se cierre y la abandone. Aquí encontramos una afirmación de corte cartesiano. El entendimiento tendría un carácter infalible, sería la voluntad la causa de todo error.

### 2.3. LAS LEYES DE LA UNIÓN

Dios ha legislado esta unión alma-cuerpo:

"Todas las inclinaciones del alma, incluso aquellas que tiene por los bienes que no tienen ninguna relación con el cuerpo, van acompañadas de emociones de los espíritus animales que vuelven

sensibles estas inclinaciones".<sup>31</sup>

La razón es que el hombre no es un espíritu puro y por eso es imposible que tenga inclinaciones totalmente puras sin mezcla de alguna pasión, grande o pequeña. Esa es la razón de que, según Malebranche, el conocimiento de las cosas espirituales vaya siempre acompañado de huellas en el cerebro que vuelven más vivo este conocimiento, pero ordinariamente también más confuso. La razón es que estas ideas no tienen imágenes o huellas instituidas por la naturaleza, signos naturales, para representarlas, y todas las huellas que las despiertan no tienen otra relación con ellas que la que la voluntad de los hombres, la convención, o el azar les ha puesto.<sup>32</sup>

En las pasiones, los sentimientos del alma acompañan a las alteraciones de las fibras del cerebro y el curso de los espíritus animales, pero no son su causa. El alma es afectada por el cuerpo, como consecuencia de las leyes de la unión. Por eso hay desdoblamiento de sentimientos del alma, por un lado y sentimientos -movimientos- del cuerpo, por otro.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> *RV*, O.C. II, pág. 139. "Toutes les inclinations de l'ame, même celles qu'elle a pour les biens qui n'on point de rapport au corps, soient accompagnées des émotions des esprits animaux, qui rendent ces inclinations sensibles".

<sup>32</sup> *RV*, O.C. II, págs. 139 y 140.

<sup>33</sup> *RV*, O.C. II, pág. 149.

La mayor parte de los hombres confunde las *ideas* de las dos substancias y atribuyen al cuerpo los sentimientos que pertenecen solamente al alma:

"La unión del alma y el cuerpo consiste en la acción mutua y recíproca de estos dos seres, como consecuencia de la eficacia de las voluntades divinas que son las únicas que pueden cambiar las modificaciones de las substancias. El alma piensa y no es extensa, el cuerpo es extenso y no piensa. No se puede unir el alma al cuerpo por la extensión, sino por el pensamiento, ni el cuerpo al alma por sentimientos, sino por situaciones y movimientos. El cuerpo es lastimado, el alma lo siente; el alma teme un mal, el cuerpo le huye. El alma quiere mover el brazo, se mueve en seguida y el alma es advertida de ese movimiento. De esta manera hay una correspondencia mutua entre determinados pensamientos del alma y determinadas modificaciones del cuerpo como consecuencia de unas leyes naturales que Dios ha establecido y que sigue constantemente".<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> No nos resistimos a transcribir completo este expresivo texto de Malebranche. *TM*, O.C. XI, pág. 121. "L'union de lame et du corps consiste dans l'action mutuelle et reciproque de ces deux êtres, en conséquence de l'efficace des volontés Divines, qui seules peuvent changer les modifications des substances. L'ame pense et n'est point étenduë, le corps est étenduë et ne pense point. On ne peut donc unir l'ame au corps par l'étenduë, mais par la pensée: ni le corps à l'ame par des sentimens, amis par des situation et des mouvemens. Le corps est piqué, l'ame le sent; l'ame craint un mal, le corps le fuit. L'ame veut remuer le bras; il se remuë aussi-tôt, et l'ame est avertie de ce mouvement. Ainsi il y a une correspondance mutuelle entre certains pensées de l'ame et certaines modifications du corps en consé quence de quelques loix naturelles que Dieu a établies et quil suit constamment". Cfr. también *ibíd.*, pág. 25.



Las razones por las que Dios ha establecido esas leyes de la unión del alma y el cuerpo son muchas y considerables, teniendo todas, sin embargo, relación con su gran obra. Las ha establecido

"para unir los espíritus con los cuerpos, y, por medio de sus cuerpos, con los que los rodean, y por ese camino unirlos a todos entre sí y formar Estados y Sociedades particulares, y hacerlos capaces de ciencia, de disciplina, de religión. Y así, suministrar a Jesucristo y a sus miembros mil medios para extender la fe, instruir y santificar la Iglesia futura. Suponiendo la diversidad de méritos y de sacrificios, era preciso que los hombres tuviesen una Víctima que sacrificar a Dios, y que pudiesen inmolarse a sí mismos por ella, de mil modos diferentes"<sup>35</sup>

Una de las razones que nos da Malebranche por boca del Verbo es, por consiguiente, de carácter teológico; pero no sólo existen esas razones. Erasto, en su conversación con Teodoro,<sup>36</sup> lleva la argumentación hasta el extremo,

---

<sup>35</sup> MC VI<sup>a</sup>, O.C. X, pág. 63: "Dieu ha établie ces loix pour plusieurs raisons considérables qui toutes néanmoins ont rapport à son grand ouvrage. Il les a établies pour unir les esprits à des corps, et par leurs corps à ceux qui les environnent: et par là les unir tous entr'eux et former des Etats et des Sociétez particulières: et par là les rendre capables des sciences, de discipline, de religion: et par là fournir à Jesus-Christ et à ses membres mille moïens d'étendre la foi, d'instruire et de sanctifier l'Eglise future; laquelle supposant la diversité des mérites et des sacrifices, il falloit que les hommes eussent une Victime à sacrifier à Dieu, et qu'ils pussent par elle s'immoler eux-mêmes en mille manières différentes".

<sup>36</sup> CCH VIII<sup>a</sup>, O.C. IV, págs. 176 y ss.

pretendiendo concluir que, ya que todos los sentimientos son causados por Dios, al gozar del placer de las cosas sensibles, estamos amando a Dios:

Si "la Filosofía me enseña que todos los cuerpos que me rodean, son incapaces de obrar en mí, y que sólo Dios causa en mí el placer y el dolor que siento con su uso".<sup>37</sup>

Puedo gozar de los cuerpos, de las cosas sensibles, sin amarlas, ya que es Dios mismo quien causa ese placer en mí.

Teodoro reconduce el razonamiento, haciéndole ver que el placer no ha sido hecho por la naturaleza para unirnos directamente a Dios sino

"para hacernos usar los cuerpos todo lo que nos sea necesario para la conservación de la vida"<sup>38</sup>

Esta es la razón que Malebranche emplea con más frecuencia para justificar las leyes de la unión, en el marco del Orden inmutable.

---

<sup>37</sup> CCH VIII<sup>a</sup>, O.C. IV, pág. 176. "La Philosophie m'apprend que tous les corps qui m'environnent, sont incapables d'agir en moi, et qu'il n'y a que Dieu qui cause en moi le plaisir et la douleur que je sens dans leur usage".

<sup>38</sup> *Ibid.*

Nos queda aún por exponer cómo se establece esta unión entre dos sustancias tan diversas

### 3. EL OCASIONALISMO: LA ACCIÓN DE DIOS EN LA UNIÓN

En el tema de la unión del alma y el cuerpo el cartesianismo encuentra su piedra de toque. No en vano, Descartes mismo evoluciona desde la descripción de las dos sustancias a partir de su percepción clara y distinta, hasta la necesidad de admitir una tercera noción primitiva, la de la unión, que Descartes indica a Elisabeth<sup>39</sup> y que se menciona en la *Meditación VI*.<sup>40</sup>

Malebranche, como los restantes seguidores de Descartes,<sup>41</sup> rechaza la doctrina de la unión substancial del alma y el cuerpo tal como está expuesta en las *Meditations*. La salida posible habría de estar entre la postulación de un paralelismo o la de una interacción, entendiendo ésta, muy especialmente, como mutua correspondencia, admitiendo, por consiguiente, un influjo mutuo entre el alma y el cuerpo. Para Laporte, Espinoza opta por la solución del paralelismo, Leibniz por la armonía preestablecida, variante del

---

<sup>39</sup> Cfr. *Corrèspondance, Carta a Elisabeth (21 mai 1643)*, AT III, pág. 665.

<sup>40</sup> Cfr. *Méditations*, AT IX-1, págs. 57-72.

<sup>41</sup> Cfr. LAPORTE, J.: *Le rationalisme de Descartes*, págs. 223-224.

paralelismo y Malebranche por una explicación que no es ni la propuesta del paralelismo ni la explicación de la interacción.

Según Rodis-Lewis, Malebranche no se sitúa en la postulación de un paralelismo, inadecuado según sus principios y, sin embargo, más aplicable a Spinoza, cuya doctrina "funda metafísicamente sobre una naturaleza común la correspondencia estricta entre los dos registros".<sup>42</sup>

La solución de Leibniz es la que encaja más plenamente con el paralelismo psicofísico, pues recoge plenamente las características que ha de haber en la perfecta armonización de los movimientos de las dos sustancias: la causalidad cerrada de la naturaleza y la conservación de la energía.<sup>43</sup>

Blondel rechaza también con claridad que la solución malebranchiana pueda entenderse como un paralelismo.<sup>44</sup> La interacción no es asimilable por el pensamiento de Malebranche. La imposibilidad de que el cuerpo actúe sobre el espíritu y, muy especialmente, la pasividad del alma, unida a su doctrina de la causalidad, alejan a

---

<sup>42</sup> Cfr.: RODIS-LEWIS, G.: *Nicolás Malebranche*, págs. 204 y 205.

<sup>43</sup> Cfr. BARBADO, M.: *Estudios de Psicología experimental*, págs. 632-633.

<sup>44</sup> Cfr. BLONDEL, Charles: "La Psychologie de Malebranche". *Rev. Intern. de phil.* I (1938), pág. 69.

Malebranche de esta segunda salida al problema. La doctrina de Malebranche coherente con su pensamiento es distinta, se trata de la solución ocasionalista: no hay acción mutua. Dios es quien produce las acciones en uno, cuerpo-alma, con ocasión de lo que pasa en el otro, alma-cuerpo.

El ocasionalismo malebranchiano es una doctrina original,<sup>45</sup> si tenemos en cuenta que Malebranche es el primero en universalizar la teoría, porque ha sabido discernir su valor metafísico, aunque haya algunos precedentes inmediatos en La Forge, Cordemoy y otros cartesianos menores, que desarrollan el tema de las *causas que dan ocasión*. La raíz del ocasionalismo es la impotencia de las criaturas según la cual no hay en ellas, de ningún modo, acción eficaz. Cada una está unida inmediatamente sólo con Dios y, por lo tanto, dependen esencialmente nada más que de El.

El principio fundamental del ocasionalismo es

"que solo Dios hace todo, y que solamente comunica su poder a las criaturas estableciéndolas como causas ocasionales, para obrar por medio de ellas de una manera que lleva el carácter de una sabiduría infinita, de una

---

<sup>45</sup> Cfr. GOUHIER, Henri: *La vocation de Malebranche*, págs. 108-114.

naturaleza inmutable, de una causa universal".<sup>46</sup>

La doctrina tomista de las causas segundas y su papel en la ejecución de la Providencia,<sup>47</sup> no fue asumida por Malebranche aunque debió conocerla en sus años de formación en el Oratorio. Como explica Gouhier,<sup>48</sup> Malebranche se opone a toda doctrina sobre el concurso divino que pretenda solucionar la cuestión por medio de la potencia de las causas segundas. La única eficacia admisible es la divina, porque *causar es verdaderamente crear*. Cualquier doctrina que pretenda conceder eficacia a las criaturas es una filosofía paganizada, ya que no hay soluciones intermedias, "pues la potencia eficaz no se divide".

No parece aventurado afirmar que Malebranche no distingue autonomía de independencia, de ahí que la pretendida autonomía en el hacer creatural la traduzca como una independencia del poder de Dios. Este rechazo de soluciones, que podríamos llamar intermedias, en el problema de la causalidad, identificando causar y crear, se une a otros planteamientos malebranchianos, como por ejemplo, la negación del poder producir representaciones de las cosas por el entendimiento humano, llámense *especies o ideas innatas*,

---

<sup>46</sup> TM, O.C. XI, pág. 161. "...que Dieu seul fait tout, et qu'il me communique sa puissance aux créatures qu'en les établissant causes occasionnelles, pour agir par elles d'une manière qui porte le caractère d'une sagesse infinie, de'une nature immuable, de'une cause universelle".

<sup>47</sup> STO TOMAS DE AQUINO: *S.Th.* I, q. 103.

<sup>48</sup> GOUHIER, Henri: *Op. cit.*, págs. 116-118.

salvando las distancias entre las concepciones de las que parten estas soluciones. Todo ello parece indicar en Malebranche un predominio lógico de la univocidad, planteamiento que, por otra parte, no es extraño al sistema de pensamiento cartesiano.

La concepción ocasionalista hunde sus raíces en una tradición teológica medieval de inspiración platónico-agustiniana que sostiene una Teoría de la Iluminación influida por Avicena, tradición que se integra en Malebranche con la concepción de la materia que había recibido de Descartes. De este modo la nueva Física venía a dar el espaldarazo científico a las viejas concepciones teológicas.

Omnipotencia divina y causalidad creatural son incompatibles. Hay una positiva indistinción entre el plano causal divino y el plano causal de la criatura, motivada por la relevancia de la dependencia respecto de Dios. Dicha dependencia se sitúa por igual en los planos del *esse* y del *fieri*, de tal modo que las criaturas sólo pueden ser ocasión para el único modo de obrar: la acción creadora de Dios.

Desde el punto de vista científico, la Física cartesiana sostiene la pasividad de los cuerpos. El concepto de fuerza no comienza a recuperarse hasta Leibniz, que propicia un nuevo tratamiento de los problemas físicos. En Malebranche, sin embargo, no encontramos otra fuerza que la voluntad de Dios. Cualquier otro planteamiento sería dar un

poder creador -la fuerza- a la materia y eso, justamente, es lo que hace el paganismo. Conviene no perder de vista, como ya se señaló,<sup>49</sup> el interés apologético que anima los principios filosóficos y científicos de Malebranche.

Uno de los textos claves para establecer con más precisión el pensamiento de Malebranche sobre la falta de eficacia de las causas segundas es el *ECL XV*<sup>em</sup><sup>50</sup>. Su crítica se dirige especialmente a Suárez, a los textos de Pereira y los Conimbricenses, rechazando las nociones de *naturaleza* o de *facultad*, como entidades que afectarían al honor que Dios se merece. El argumento fundamental que esgrime es la imposibilidad de concebir una idea clara acerca de la pretendida *fuerza* o poder de las criaturas. Sólo en Dios es concebible, sólo en la Voluntad del ser infinitamente perfecto que, en consecuencia, pasa a ser la fuerza motriz de los cuerpos y la causa de nuestras sensaciones.

De las respuestas elaboradas en este *ECL* por Malebranche ante las dificultades que se le habían presentado se podrían entresacar las siguientes ideas:

a) La vida de los cuerpos no es más que el movimiento de sus partes.

---

<sup>49</sup> Cfr. Introducción, 3.

<sup>50</sup> O.C. III, págs. 203-252.



b) Los movimientos se comunican por leyes invariables. La naturaleza permanece siempre tal como es. El argumento fundamental es la inmutabilidad de las leyes generales por las que Dios actúa: sus voluntades, que son siempre las vías más simples y que no se multiplican sin razón.

c) El mal físico es consecuencia de las leyes generales. En Dios no deben concebirse voluntades particulares que alterarían la uniformidad de su conducta. La simplicidad y la constancia de sus acciones en lo que se refiere a su presciencia, le honran más que una conducta milagrosa.

d) El hombre es libre, pero Dios le hace querer, llevándole incesantemente hacia el bien. Al determinarse a obrar, es Dios también quien le da todos los motivos -ideas, sentimientos- por los que obra. La voluntad es de suyo, impotente. El hombre sólo produce por sí mismo el error y el pecado, que no son *nada*.

Ni los cuerpos tienen poder sobre los espíritus -sensaciones, movimientos tendenciales- ni el espíritu puede actuar sobre el cuerpo. La voluntad no causa ni el movimiento de un brazo, ni produce las ideas, pues no puede actuar sin conocer.

Hay en nosotros *sentimiento interior* de que

queremos, de que actuamos; pero ese *sentimiento* se refiere sólo a mi voluntad, a la voluntad *actual* que determina a la voluntad práctica de Dios por la que, finalmente, mi brazo se mueve. El *sentimiento interior* no se refiere al conocimiento de cómo se realiza dicho proceso, ni nos da cuenta de que sea nuestra voluntad la que produzca la idea que viene a nuestro espíritu cuando queremos pensar en algo.

El tema de la unión del alma y el cuerpo es el nudo central de la solución ocasionalista malebranchiana, aunque exceda de suyo la cuestión antropológica.

"Tus deseos y tus esfuerzos" - habla el Verbo-  
 "no son las verdaderas causas que producen por su eficacia el movimiento de tus miembros, ya que tus miembros se mueven por medio de esos espíritus [los espíritus animales]. No son por tanto otra cosa que causas ocasionales que ha establecido Dios para determinar la eficacia de las leyes de la unión del alma y del cuerpo, por las cuales tienes el poder de mover los miembros de tu cuerpo".<sup>51</sup>

Por una parte, hay que subrayar la concepción mecanicista del cuerpo, una fisiología ligada en principio a

---

<sup>51</sup> MC VI<sup>a</sup>, O.C. X, pág.63: "Tes desirs ou tes efforts ne sont donc point les causes véritables qui produisent par leur efficace le mouvement de tes membres; puisque tes membres ne se remuent que par le moien de ces esprits. Ce ne sont donc que des causes occasionnelles que Dieu a établies pour déterminer l'efficace des loix de l'union de l'Ame et du Corps, par lesquelles tu as la puissance de remuër les membres de ton corps".

la concepción cartesiana. La justificación mecanicista de los fenómenos orgánicos, sin necesidad de apelar al alma, ha contribuído decisivamente a que el cartesianismo prepare el camino del materialismo craso del s. XVIII. El barón d'Holbach, La Mettrie, todos ellos, manifiestan su reconocimiento por Malebranche, aunque sus posiciones explícitas no puedan ser más contrarias.

Por otra parte, como cuestión capital en Malebranche, la doctrina de la atribución exclusiva a Dios de una verdadera causalidad.

a) La materia es impotente:

"Te has persuadido de que la materia es una naturaleza impotente, que solo actúa por la eficacia del movimiento que yo -el Verbo- le imprimo".<sup>52</sup>

b) Pero el alma no ejerce tampoco poder eficaz sobre el cuerpo:

"Los espíritus no tienen ningún poder sobre los cuerpos o sobre los espíritus inferiores".<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> MC VI<sup>a</sup>, O.C. X, pág. 58: "Tu es assez persuadé que la matière est une nature impuissante, qui n'agit que par l'efficace du mouvement que je [el Verbo] lui imprime".

<sup>53</sup> *Ibid.*: "Les esprits n'ont nul pouvoir sur les corps, ou sur les esprits inférieurs"

Pero nos inclinamos a creer que el alma anima al cuerpo en ese sentido, que el cuerpo recibe de ella todos los movimientos que se producen en él, o al menos los que se llaman voluntarios y que dependen efectivamente de nuestras voluntades. El Verbo conmina al alma a que renuncie a estos prejuicios, que se deben a que la experiencia no deja de enseñarnos que una cosa no deja nunca de *seguir* a la otra. De esta experiencia surge el principio más falso, peligroso y fecundo en errores: juzgar respecto a los efectos naturales que una cosa sea *el efecto* de otra.

"Como la acción de Dios es siempre uniforme y constante, a causa de que sus voluntades son inmutables, y sus leyes inviolables, si tú sigues este falso principio, aunque Dios haga todo, sacarás la conclusión de que no hace nada".<sup>54</sup>

El falso juicio que el hombre realiza acerca de la eficacia creatural, consiste en una serie de errores:

a) juzgar que nuestra voluntad produce las ideas, a partir de la fidelidad con que Dios las hace presentes al espíritu de acuerdo con sus deseos

b) pensar que los cuerpos que chocan entre sí son

---

<sup>54</sup> MC VIa, pág. 59: "Comme l'action de Dieu est toujours uniforme et constante, à cause que ses volontez sont immuables, et ses lox inviolables. si tu suis ce faux principe, quoique Dieu fasse tout, tu en concluras qu'il ne fait rien".

la verdadera causa del movimiento que se comunican, ya que nunca chocan los cuerpos si antes no han sido movidos, y nunca se mueven sin haber chocado

c) juzgar que el fuego produce el calor, el sol la luz, y que todos los objetos que nos rodean, realizan los cambios que notamos en ellos, así como los sentimientos agradables y desagradables que tenemos con ocasión de ellos

d) Inclinarsse a creer que es el alma la que comunica al cuerpo el movimiento y la vida

Para superar estos errores hay que comenzar por reconocer la diferencia existente entre los dos principios que podríamos llamar el principio de utilidad y el principio de verdad:

El principio de *utilidad*, que debe regular el juicio de los sentidos y los movimientos del cuerpo respecto a los bienes necesarios para la conservación de la vida

El principio de *verdad*, que debe regular los juicios del espíritu en la investigación de la verdad y ordenar los movimientos del corazón con relación a los verdaderos bienes, a la causa verdadera de la felicidad y de la miseria.

Estos dos principios esbozan ya la escisión entre

el mundo de la experiencia y el del verdadero conocimiento de la realidad.

En los Capítulos precedentes hemos diseñado una exposición de la doctrina de Malebranche sobre el hombre. Para poder continuar nuestra investigación, hemos de examinar a continuación la doctrina del conocimiento, sin la cual no podríamos desarrollar adecuadamente el tema de nuestro estudio.

## CAPITULO IV

### EL CONOCIMIENTO

#### 1. LA TEORÍA DEL CONOCER

Ahora podemos preguntarnos por la justificación de las tres substancias: Dios, espíritu y cuerpo. Para ello, vamos a acudir a la exposición y estudio de los modos de conocer que Malebranche establece.

En el Libro III<sup>o</sup> de la *RV*, aborda la determinación de su Teoría del Conocimiento. Divide su exposición en cuatro apartados de desiguales dimensiones que se refieren al conocimiento de los cuerpos, de Dios, del alma y de los otros hombres. Seguiremos este mismo orden, deteniéndonos especialmente en el primer apartado para aclarar la doctrina malebranchiana de las ideas, tema que nos llevará fácilmente a la cuestión del conocimiento de Dios y, una vez aclarado lo más fundamental de esta gnoseología, podremos abordar lo que es de más interés para nuestro estudio: cómo se conoce el alma, que será donde retomaremos el curso de nuestra investigación antropológica.

Si la determinación de la sustancia está, como hemos visto, íntimamente ligada al modo de concebirla, es forzoso reconocer que al tratar de describir cómo se entiende el conocer en una doctrina así, nos vamos a encontrar con elementos muy similares a los ya obtenidos en la exposición de la ontología. Dicho de otra manera, a la visión sustancialista de la realidad corresponde generalmente una reflexión del conocimiento que no se plantea de fondo una doctrina propiamente gnoseológica: hay un riesgo fuerte de ontologización del tema del conocer que recae sobre el objeto. Aún no se ha llegado a la revolución copernicana de la filosofía.

En Malebranche nos encontramos con que no existe, como tal, el *problema* del conocimiento: su punto de partida parece dar por supuesto que todos están de acuerdo en lo que consiste el conocimiento y asienta una serie de supuestos que no somete a explicación ni justificación. Son sus intuiciones fundamentales acríticas, presupuestas, porque Malebranche se mueve en un clima que no es, de entrada, propiamente la discusión filosófica. Este planteamiento ha sido muy bien visto por Gouhier.<sup>1</sup> Por supuesto, Malebranche a lo largo de su vida entró en polémicas, pero éstas siempre le sorprendieron. Tan ajeno era a las diatribas que Gouhier defiende la tesis de que el desarrollo del pensamiento de Malebranche no puede de ningún modo escindirse de lo que fue su experiencia religiosa. Su vocación apologética busca la perfección moral del hombre.

---

<sup>1</sup> Cfr.: *La philosophie de Malebranche*, pág. 221.



Hay una afirmación fundamental a la que Malebranche quiere conducirnos para que cada cuál la vea<sup>2</sup> por sí mismo: el hombre es primordialmente un espíritu que, lejos de lo que pueda parecer al hombre común que se guía por sus sentidos, está mucho más unido y es más próximo por naturaleza a Dios que a los cuerpos que le rodean.

Esta unión con Dios es de tal hondura ontológica, que el hombre no conocería, no se movería a desear nada si esa unión no existiese. Dicho de otra manera: como ya se ha visto, estamos según Malebranche en una *total dependencia respecto de Dios*. Su filosofía es un instrumento para el despliegue racional de estas verdades fundamentales. A través de ella comprobaremos hasta dónde llega esta dependencia y en qué consiste en definitiva lo que consideramos más propiamente nuestro, la naturaleza de nuestro propio espíritu.

### 1.1. LA NOCIÓN DE CONOCIMIENTO

Conocer es algo que, según Malebranche, no es posible realizar por nosotros mismos. Ya hemos resaltado en otro lugar<sup>3</sup> que no se encuentra en su filosofía ninguna mención al conocer como un acto, tampoco, como veremos, como una operación inmanente, y ello esencialmente porque nuestra percepción consiste en algo pasivo: percibir es recibir representaciones de los objetos, ser afectados por ellos. La actividad, no procede del sujeto, ni de las cosas mismas; ya que, en la doctrina malebranchiana, nadie puede arrebatarse a Dios la causalidad. Cómo puede darse esto es

---

<sup>2</sup> Recordemos a este respecto su doctrina de la transmisión del saber por autoridad: hay que escuchar a la Razón.

<sup>3</sup> Cfr. Cap. II, 3.1, nt. 5.

lo que se trata de mostrar en las siguientes páginas.

Conocer es un tipo de unión: nos unimos a lo que conocemos, percibir implica la presencia.

"Hay que subrayar que para que el espíritu perciba algún objeto, es absolutamente necesario que la idea de ese objeto le sea actualmente presente; no es posible dudar de ello."<sup>4</sup>

Ese objeto, la cosa, no es realmente lo que conocemos sino su idea. Lo que llama Malebranche idea en el contexto que estamos citando, "el objeto<sup>5</sup> inmediato de nuestro espíritu" (...) "es algo" -*quelque chose*- "que está íntimamente unido a nuestra alma"<sup>6</sup>, "lo más próximo al espíritu cuando percibe algún objeto."<sup>7</sup> (...) "Porque es la misma cosa para el alma percibir un objeto que recibir la idea que lo representa."<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup> RV, O.C. I, pág 414. "Il faut bien remarquer qu'afin que l'esprit apperçoive quelque objet, il est absolument nécessaire que l'idée de cet objet lui soit actuellement présente, il n'est pas possible d'en douter".

<sup>5</sup> La palabra *objeto* en este texto se refiere a la *idea*. Líneas más arriba lo hemos empleado como sinónimo de *cosa*. Se nos plantea aquí de nuevo la ambigüedad del autor. Quizás, en este caso, lo más adecuado sería interpretar que para Malebranche ambos sentidos son convergentes y apuntan a la realidad de Dios.

<sup>6</sup> RV, O.C. I, págs. 413-414. "L'objet immédiat de nôtre esprit, lorsqu'il voit le Soleil par exemple, n'est pas le Soleil, mais quelque chose qui est intimement unie à nôtre ame; et c'est ce que j'appelle *idée*".

<sup>7</sup> *Ibid.*, pág. 414. "...le plus proche de l'esprit, quand il apperçoit quelque objet".

<sup>8</sup> RV, O.C. I, pág. 43. "Car c'est une même chose à l'ame d'apercevoir un objet, que de recevoir l'idée qui le représente".

El conocer es, por tanto, una unión del espíritu con lo conocido y más concretamente con la idea. En los capítulos siguientes de la *RV* tratará de esclarecer en qué consiste esa unión. Conocer es hallarse en presencia de lo inteligible. Todo lo que significa entender, ha de ser puesto por lo que está presente. La luz de la intelección es ajena a nuestro entendimiento.

Uno de los textos de San Agustín más reclamados por Malebranche como inspirador de su doctrina del conocer es el del *Sermón 67* en el que, en un contexto ajeno a la Filosofía, comentando un texto de San Pablo, afirma: *Dic quia tu tibi lumen non es, no hay luz en tí*. Todo el peso del conocer está, por lo tanto del lado de lo inteligible, y, si se nos permite emplear este término extraño a Malebranche, tiene un *en sí* ajeno al alma.

¿Qué es lo inteligible?, ¿qué es lo que tiene esa capacidad de influir en mi espíritu? Malebranche ha sostenido desde el inicio de la *RV*, infatigablemente, una doctrina que mantendrá siempre, una doctrina igualmente defendida por Descartes y que hunde sus raíces nutricias en la nueva Física: los cuerpos tienen un ser de características absolutamente diversas a los espíritus y, por lo tanto, la sensación carece de todo valor cognoscitivo.

La Física mecánica ha determinado lo que son las verdaderas características de la materia: las que pueden ser obtenidas desde la Geometría. No hay más propiedades en los cuerpos que las de la extensión, la figura y el movimiento local. ¿Dónde han ido a parar las tradicionalmente llamadas cualidades sensibles de color, sonido, olor, placer, dolor, etc.? Son absolutamente ajenas a la materia. No le pertenecen.

Ya en el *Prefacio* de la *RV* se lamenta Malebranche de que San Agustín errara en la apreciación del valor de los sentidos, atribuyendo cualidades sensibles a los cuerpos; el motivo con el que lo justifica es que en su tiempo no se había conocido aún bien la materia.<sup>9</sup> El espíritu es totalmente diferente, ¿cómo van a poder ejercer en él ninguna eficacia los cuerpos, que, por otra parte, carecen de un principio intrínseco que los haga moverse?. Conocer sólo tiene un significado y este es ajeno a *sentir*. Conocer y sentir son cosas absolutamente diferentes. Toda la filosofía de Malebranche se cimenta en la separación de estas dos nociones.

Si conocer es hallarse en presencia de lo inteligible, sentir no es, propiamente hablando, conocer, porque los cuerpos no pueden iluminar el alma.<sup>10</sup> Sentir el dolor es algo distinto de saber lo que es el dolor y también es diferente de saber en qué consiste esta modificación de nuestro ser que nos hace desgraciados:<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> *RV*, *Prefacio*, O.C., t. I, pág. 20.

<sup>10</sup> Cfr. por ej.: *RV*, O.C. II, pág. 99.

<sup>11</sup> Cfr.: *EM* IIII<sup>o</sup>, O.C. XII, pág. 67. Dice Teodoro: "Je ne puis découvrir les rapports des modifications qui affectent mon esprit. Je ne puis en me tournant vers moi-même reconnoître aucune de mes facultez ou mes capacitez. Le sentiment interieur que j'ai de moi-même m'apprend que je suis, que je pense, que je veux, que je sens, que je souffre, etc. mais il n e me fait poin connoître ce que je suis, la nature de ma pensée, de ma volonté, de mes sentimens, de mes passions, de ma douleur, ni les rapports que toutes des choses ont entr'elles". Y en *RV*, O.C. II, pág. 97: "Il y a bien de la difference entre se sentir et se connoître. Dieu qui agit incessamment dans l'ame la connoît parfaitement: il voit clairement sans souffrir la douleur, comment l'ame doit être modifiée, afin qu'elle en souffre: Mais l'ame au contraire souffre la douleur, et ne la connoît pas. Dieu la connoît sans la sentir, et l'ame la sent sans la connoître".

"Distinguid las ideas de vuestros sentimientos, pero distinguidlos bien. Una vez más, distinguidlos bien y todos esos fantasmas que os halagan, y de los que os he hablado, no os comprometerán en el error. Elevaos siempre por encima de vosotros mismos. Vuestras modalidades sólo son tinieblas: recordadlo. Subid más arriba hasta la Razón y veréis la luz. Haced callar vuestros sentidos, vuestra imaginación y vuestras pasiones y escucharéis la voz pura de nuestro Maestro común".<sup>12</sup>

Este enfático discurso de Teodoro a su discípulo Aristeo expresa con toda claridad cómo Malebranche establece una insalvable distancia entre lo sensible y lo inteligible.

Si, como hemos visto más arriba,<sup>13</sup> sólo Dios es inteligible y sólo Dios es eficaz, podríamos concluir, tras lo que llevamos expuesto,

a) que en Malebranche no se da una diferenciación entre acción o actividad transitiva y acción o actividad cognoscitiva, inmanente de suyo. La acción cognoscitiva no puede ser realizada por el hombre, sólo Dios es causa. Como algunos intérpretes de Malebranche apuntan, no hay en él un auténtico planteamiento del acto de conocer en su irreductibilidad a la acción física. Más bien parece lo contrario, una justificación del conocer contemplado desde

---

<sup>12</sup> EM IIIQ, O.C., XII, pág. 68. "Distinguez les idées de vos sentiments, mais distinguez les bien. Encore un cxoup distinguezles bien; et tous ces phantômes caressans, dont je vous ai parlé., ne vous engageront point dans l'erreur. Elevez-vous toûjours au dessus de vous-même. Vos modalitez ne sont que ténébres: souvenez-vous en. Montez plushaut jusqu'à la Raison, et vous verrez la lumiere. Faites taire vos sens, vôtre imagination, et vos passios; et vous entendrez la voix pure de la vérité intérieure, les réponses claires et évidentes de nôtre Maître commun".

<sup>13</sup> *Vid. supra*, Cap. I, pág. .

la actividad que se interpreta en clave física.

b) que Dios es el término y el objeto inmediato del conocimiento, por lo que, sin la mediación de Dios, el hombre no podría conocer nada más que a ÉL. Esta doctrina se relaciona con el conocimiento del ser en general y aboca al ontologismo de Malebranche: vemos todas las cosas en Dios.

Procede que pasemos a considerar cómo conocemos las distintas realidades.

## 1.2. MODOS DE CONOCER

La exposición más ordenada de los diferentes modos de conocer la encontramos en la *RV*<sup>14</sup>, cuando Malebranche trata del Entendimiento puro. Enunciaremos estos modos para detenernos, a continuación, en las tesis más necesarias para nuestro objeto.

Hay, según Malebranche cuatro maneras diferentes de *ver las cosas*<sup>15</sup>:

- a) Por sí mismas
- b) Por sus Ideas
- c) por *conciencia o sentimiento interior*
- d) por conjetura

- a) Lo que se ve por sí mismo es lo que

---

<sup>14</sup> *RV*, O.C. I, pp. 449-455.

<sup>15</sup> Como hemos expuesto al principio del Capítulo, el conocer para Malebranche implica una presencia, consiste, por lo tanto, en un *ver*. El término *cosa* lo emplea aquí en un sentido genérico, equivalente a *seres* o *realidades*.

puede verse sin *ideas*. Sólo puede aplicarse a lo que es inteligible por sí, es decir, a Dios, el único Ser que puede actuar sobre el espíritu y descubrirse a él.

Si el entendimiento es una facultad pasiva del alma, la iniciativa, por así decirlo, para conocer, no la tiene el entendimiento. Dios es el que actúa, aunque los deseos de la voluntad son causas ocasionales de nuestro conocer, deseos que se especifican en la atención del espíritu.

Conocemos a Dios por sí mismo, y fuera de nosotros mismos, aunque, en nuestra situación presente, de manera imperfecta. Sólo por la unión que tenemos con Él somos capaces de conocer lo que conocemos, pues es nuestro único Maestro, el que preside nuestro espíritu sin mediación de ninguna criatura<sup>16</sup>. El argumento, expresión clara del ontologismo de Malebranche, se basa en que nada creado puede representar lo infinito. La idea es un ser particular<sup>17</sup> y ningún ser particular puede representar al Ser universal e infinito.

b) Conocemos a los cuerpos por sus ideas<sup>18</sup>

Los seres particulares -cuerpos y espíritus- sí pueden ser representados por el Ser infinito que los contiene en su sustancia eficaz e inteligible. Sólo Dios contiene el mundo inteligible en el que se encuentran las

---

<sup>16</sup> Malebranche remite aquí a SAN AGUSTÍN: *De vera religione*, I, C. 5: "*Nulla natura interposita*". Conviene matizar esta afirmación para no forzar el sentido que tiene en S. Agustín, que se refiere a la visión beatífica, como hace Malebranche.

<sup>17</sup> *Vid.* epigrafe 2.1 de este capítulo, en el que desarrollamos la doctrina de la Idea de Malebranche.

<sup>18</sup> *RV*, O.C. I, pág. 450.

ideas de todas las cosas.

Podemos, según Malebranche, ver todas las cosas en Dios, pero de ahí no se sigue que *de hecho* las veamos. Como examinaremos a continuación, hay cosas que conocemos - impropriamente hablando - por sentimiento o por conjetura: los espíritus y sus propiedades.

Los cuerpos no son inteligibles por sí mismos, sino a través de sus ideas en Dios. El conocimiento de los cuerpos es muy perfecto debido a que la idea que tenemos de la extensión basta para hacernos conocer todas las propiedades de que ella es capaz. Los defectos de nuestro conocimiento de la extensión, las figuras, los movimientos, no se deben a la idea que los representa, sino a nuestro espíritu que la considera.

c) La tercera manera de ver las cosas es conocerlas por *conciencia o sentimiento interior*:

"Conocemos por conciencia todas las cosas que no se distinguen de uno mismo".<sup>19</sup>

Este es el caso del alma. No la conocemos por su idea, que no tenemos. Sabemos de nuestra alma lo que sentimos que pasa en nosotros. Así, sabemos que es capaz de experimentar dolor, placer, calor, etc., porque lo *hemos sentido*. El conocimiento que el alma tiene de sí misma, no se obtiene consultando la idea del alma y *deduciendo* de la idea sus propiedades.

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, pág.449. "On connoit par conscience toutes les choses qui ne sont distinguées de soi"



d) Por último, conocemos por conjetura lo que es diferente de uno mismo y que no conocemos por sí mismo -Dios-, ni por sus ideas -los cuerpos-.

Conjeturamos que las almas de los demás hombres son de la misma especie que la nuestra, pretendiendo que sientan también lo que *sentimos* nosotros. El apoyo de esta suposición es la inmutabilidad de ciertas ideas y leyes que vemos en Dios, el Orden divino, según las cuales sabemos con certeza que Dios actúa igualmente en todos los espíritus.

Hemos enunciado sucintamente los modos de conocer que distingue Malebranche. Para poder comprender el alcance de esta distinción, es preciso que nos detengamos a exponer y valorar críticamente la tesis central de la Teoría del conocimiento malebranchiana, que es el conocimiento por Ideas. A ello responde el contenido del siguiente apartado de este capítulo.

## 2. CONOCIMIENTO POR IDEAS<sup>20</sup>

### 2.1. DOCTRINA DE LA IDEA

Para Malebranche lo inteligible no es lo sensible. Nuestro conocimiento de los cuerpos pende de la respuesta a esta pregunta: ¿Qué es, en rigor, lo inteligible para Malebranche? Como ya hemos visto, lo inteligible es la *idea*. Se trata ahora de exponer cuál es su naturaleza. De esta manera, aclararemos el núcleo gnoseológico del malebranchismo para centrar la

---

<sup>20</sup> Cfr. ALQUIÉ, F.: *Le cartésianisme de Malebranche*, págs 145-240; BRIDET, L.: págs. 145-179; FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J.L.: "Malebranche. La visión en Dios y el origen de las ideas", págs. 173-83.

investigación del conocimiento de sí mismo por conciencia.

Como es sabido,<sup>21</sup> Malebranche no tiene gran preocupación por el rigor terminológico. Pretende que sus explicaciones son suficientes para entender el valor que les da en cada momento. Con la palabra *idea* también ocurre que hay muchos textos en los que no coinciden los valores del término. Unas veces designa el objeto de la percepción, otras lo restringe propiamente a la esencia de las cosas, refiriéndose a las ideas claras, A veces habla de la *idea* de Dios o del alma y en otras ocasiones lo niega.

Los lectores de la 1ª edición de la *RV* tuvieron suficiente fundamento para sorprenderse al encontrar expresiones, en apariencia, contradictorias. Cuando en 1678 publica una nueva edición, añade los *ECL*, aclaraciones a diversos capítulos, y se hace eco, no sin indignación, de las primeras críticas surgidas; por eso encontramos en el *ECL IIIQ* que Malebranche se ve precisado a determinar con más rigor qué entiende por *idea*:

"Esta palabra *idea* es equívoca. La he tomado algunas veces como todo aquello que representa en el espíritu algún objeto, ya sea claramente o confusamente. Incluso la he tomado más generalmente como todo lo que es el objeto inmediato del espíritu. Pero la he tomado también en el sentido más preciso y más estricto, es decir, todo lo que representa las cosas en el espíritu de una manera tan clara,

---

<sup>21</sup> *Vid.*, nt. 32 de la Introducción.

que podemos descubrir de modo inmediato<sup>22</sup> si le pertenecen tales o cuales modificaciones".<sup>23</sup>

El *primer* sentido es la idea tomada de modo amplio, como representación; sentido cartesiano, pero que aún engloba por igual valores inteligibles o sensibles, de ahí la oportuna matización de que puede representar algo clara o confusamente al espíritu. Como vamos a ir viendo es un uso impropio.

El *segundo* sentido corresponde más estrictamente a la *pensée* cartesiana. Pero el verdadero valor del término *idea* es el expresado en *tercer* lugar: es la *idea clara* la representación *clara* de las cosas al espíritu, por intuición, *simple vûë*, de tal modo que puedan desgranarse a partir de ella todas las propiedades del objeto, deductivamente, excluyendo las que no le pueden pertenecer. En una palabra, la idea en el tercer sentido, en su acepción más precisa, nos representa la esencia de las cosas. Siendo la esencia, según Malebranche, "lo que concebimos como primero en esta cosa, de lo que dependen todas las modificaciones que advertimos en ella".<sup>24</sup>

Esta doctrina de la idea la desarrolla Malebranche por primera vez en el Libro III de la *RV* cuando

---

<sup>22</sup> En el texto francés nos encontramos con el uso de una expresión muy malebranchiana: *d'une simple vûë*. La traducimos como: *inmediatamente, de manera inmediata, intuitiva*. Pensamos transcribir así correctamente el pensamiento del autor, que opone este modo de conocer al modo mediato del discurso.

<sup>23</sup> *ECL* III<sup>o</sup>, O.C., pág. 44. "Ce mot, *idée* est équivoque. Je l'ai appris quelquefois por tout ce que represente à l'esprit quelque objet, soit clairement, soit confusement. Je l'ai appris même encore plus généralement por tout ce qui est l'objet immédiat de l'esprit. Mais je l'appris aussi dans le sens le plus précis et le plus resserré; c'est à dire tout ce qui represente les choses à l'esprit d'une maniere si claire, qu'on peut découvrir d'une simple vûë si telles ou telles modifications leur appartiennent.

<sup>24</sup> *RV*, III, O.C. I, pág. 381, nota del propio Malebranche. "Par l'essence d'une chose j'entens ce que l'on conçoit de premier dans cette chose, duquel dépendent toutes les modifications que l'on y remarque".

trata del Entendimiento puro. Ante las críticas de Foucher, primero, y, algo más tarde, de Arnauld, Malebranche va a ir determinando a lo largo de sus escritos esta doctrina, obligándose a madurarla en su contenido y su alcance.

Así surgen la exposición del *ECL* X<sup>o</sup> sobre la naturaleza de las ideas y las sucesivas etapas de la polémica con Arnauld, que duró largos años<sup>25</sup> a través de cartas y otros escritos, en cuyo desarrollo, aunque Malebranche asegura que no se ha retractado de su primera doctrina, ha tenido forzosamente que alejar posibles ambigüedades, obteniendo unas fórmulas más claras y más coherentes para expresar su pensamiento.

Malebranche usa, en un primer momento, el sentido más amplio del término, empleando como puede verse en los textos de la 1<sup>a</sup> edición la palabra *idea* como sinónimo de "todo lo que el espíritu percibe inmediatamente":<sup>26</sup> tanto si nos representa algo fuera de nosotros, como un triángulo o un cuadrado, como si nos representa lo que pasa dentro de nosotros, una sensación, un dolor, etc.; correspondería genéricamente a la *pensée* de Descartes, sin discriminar aún nada entre dichas representaciones.

En la primera redacción de la *RV* no afina demasiado sus expresiones, pero una página después de esa indeterminación<sup>27</sup> declara rotundamente lo que son los

---

<sup>25</sup> Aproximadamente unos 25 años, desde 1680 hasta 1704. Cfr. Tomos VI-VII y VIII-IX de la O.C.

<sup>26</sup> Cfr.: *RV*, O.C. III, pág.42, variante b). Los textos de la edición crítica dirigida por Robinet, contemplan las diferentes etapas que ha sufrido el texto primitivo en las sucesivas ediciones, en cada una de las cuales lo fue revisando Malebranche con mayor o menor profundidad, de modo que se pueden encontrar en la misma obra todos los estratos de su pensamiento ya que la última edición revisada data de 1712.

<sup>27</sup> Cfr. nota anterior.

objetos de nuestras percepciones.<sup>28</sup> Se pueden reducir a dos clases: los que están en el alma y los que están fuera del alma:

"Las que están en el alma son sus propios pensamientos, es decir, sus diferentes modificaciones, pues por estas palabras, pensamiento, manera de pensar o *modificaciones del alma*, entiendo generalmente todas las cosas que no pueden estar en el alma sin que ella las perciba por el *sentimiento interior* que tiene de sí misma: como son sus propias sensaciones, sus imaginaciones, sus puras intelecciones o simplemente sus concepciones, incluso sus pasiones y sus inclinaciones naturales".<sup>29</sup>

No nos hemos resistido a transcribir completo este texto que tiene una indudable riqueza expresiva respecto de los temas de nuestro interés. En relación con él haremos varias reflexiones:

1. En el alma, como objeto propio de sus percepciones, sólo están sus propias modificaciones. Es decir, "el alma misma de tal o cual manera",<sup>30</sup> determinada en este o aquel tipo de *pensée*.

2. Otra observación importante es que ninguna de

---

<sup>28</sup> *Percepción* tiene en Malebranche el sentido general de captación cognoscitiva en sentido amplio: hay, como veremos, percepciones puras y percepciones sensibles.

<sup>29</sup> El subrayado de la cita es nuestro. Cfr. *RV*, O.C. I, pág. 415. "Toutes les choses que l'ame apperçoit sont de deux sortes, ou elles sont dans l'ame, ou elles sont hors de l'ame. Celles qui sont dans l'ame sont ses propres pensées, c'est-à-dire, toutes ses différentes modifications, car par ces mots, *pensée*, *manière de penser*, ou *modification de l'ame*, j'entends généralement toutes les choses, qui ne peuvent être dans l'ame sans qu'elle les apperçoive par le sentiment intérieur qu'elle a d'elle-même: comme sont ses propres sensations, ses imaginations, ses pures intelections, ou simplement ses conceptions, ses passions mêmes, et ses inclinations naturelles".

<sup>30</sup> *Ibid.*

Las modificaciones puede estar en el alma sin que el alma la perciba. Esto indica la negación de toda virtualidad, e, incluso de los hábitos espirituales, y consiguientemente, la necesidad de que toda modificación del alma, en cuanto le pertenezca, sea percibida por ella. La fidelidad cartesiana de Malebranche en estas afirmaciones parece innegable. Las maneras de ser o modificaciones, si son, han de ser en acto y si no están en acto, no son. Si están en acto, no pueden dejar de ser conocidas. Por eso en el *ECL XVIIIO* dice "que el alma está siempre presente a sí misma, se siente siempre".<sup>31</sup>

Al aceptar la nueva Física, Descartes desechó el bagaje conceptual de la Escuela<sup>32</sup> y entre las nociones que consideró inservibles, se encontraban las referentes a las cualidades *ocultas*, pero, además, las nociones correspondientes a la concepción aristotélica del movimiento: las *formas sustanciales* y las *potencias*, y, consecuentemente, las que corresponden a la psicología de la percepción, con todo su contenido escolástico: las facultades, las especies, etc. Malebranche no sólo sigue en esto a Descartes, sino que es mucho más radical que él en su desestimación de la filosofía, que él llama, de los peripatéticos. Pero no se trata solamente de una cuestión de términos. Es la inspiración completa de una modo de pensar y de plantear las cuestiones filosóficas.

3. Por eso, para Malebranche, no hay en el alma *cualidades ocultas* porque no pueden estar en el alma sin que ella las perciba por el *sentimiento interior* que tiene

---

<sup>31</sup> *ECL XVIIIO*, O.C. III, pág. 341. "Mais l'ame est toujours présente à elle-même, elle se sent toujours".

<sup>32</sup> Resulta de gran interés a este respecto la valiosa argumentación de Etienne GILSON: *Index scolastique-cartesienne*, págs. I-VI; puede verse también alguno de los términos, p.ej. la voz *forma*, págs. 18, 24, 30, 59, 209, 311, etc.

de sí misma. El modo de percepción o conocimiento en sentido amplio que tiene el alma de sus propios estados, de lo que pasa en sí misma, es lo que llama Malebranche *sentimiento interior* o, también, *conciencia*. Y en este campo perceptivo no encontramos la referencia a las ideas, una vez que Malebranche se expresa de un modo más ajustado. Es decir, sí que hay una referencia, pero precisamente para advertir que el alma

"no necesita idea para percibir todas estas cosas de la manera en que las percibe, porque están dentro del alma, o más bien porque no son más que el alma misma de tal y cual modo".<sup>33</sup>

Se trata de una percepción inmediata, pero sin idea. Pero, para las cosas que están fuera del alma, no tenemos otro modo de percibir que por medio de las ideas.

Detengámonos en lo que Malebranche quiere decir al referirse a cosas que están fuera del alma. En el orden ontológico admitido por Malebranche, *fuera* del alma -aunque sería mejor decir *distintas* del alma, para tratar de eludir el excesivo espacialismo de esta expresión-, ¿qué otras sustancias hay, o, al menos, podemos conocer?: las otras almas, otros seres espirituales, Dios y los cuerpos.

Respecto a las *cosas espirituales*, dice, sin excesiva rotundidad, que pueden manifestarse a nuestra alma sin ideas y por sí mismas y que no sería absolutamente necesario admitir ideas para representarlas al alma. Esta hipótesis tiene dos aspectos: la negación de la idea en este nivel de su pensamiento para el conocimiento de otros

---

<sup>33</sup> RV, O.C. I, pág. 415. "Nôtre ame n'ea pas besoin d'idées pour appercevoir toutes ces choses de la manière dont elle les apperçoit, parce qu'elles sont au-dedans de l'ame, ou plutôt parce qu'elles ne sont que l'ame même d'une telle ou telle façon".

espíritus y la eventualidad del conocimiento directo de cosas espirituales *por sí mismas*, añadiendo que sería de modo imperfecto y en la otra vida, ya que en esta tenemos la *experiencia* de que necesitamos signos sensibles para comunicarnos los unos con los otros.<sup>34</sup>

En opinión de Bridet, habría que añadir aquí el conocimiento de los números, lo infinito y la extensión.<sup>35</sup> Todo esto, *de derecho*, sólo se conoce por visión, ya que, de suyo, tendrían que ser inteligibles aunque, repitámoslo, de modo imperfecto. ¿Qué es lo que hace que Malebranche vacile a esta altura de su exposición? Podemos adelantar que, a nuestro entender, hay dos motivos:

1. En Malebranche hay una evolución a lo largo de su trayectoria intelectual hacia una mayor atención al papel de la experiencia como fuente de conocimiento. No nos referimos aquí, en sentido estricto, a la experiencia como pura percepción sensorial. Lo que turba ya desde ahora a Malebranche es la perplejidad ante el papel -que adivina- de otro campo perceptivo que no es la pura sensación, ni el conocimiento claro y evidente de inspiración matemática.

2. De los otros seres espirituales no tenemos *idea* porque en la primera etapa de su pensamiento la *idea* está reservada para el conocimiento de los cuerpos, pero no puede declararlos de modo categórico como inteligibles *per se*, ya que la inteligibilidad es privativa de Dios, como dice en un texto que expone a continuación y que él mismo califica de *oscuro*. Sólo él es la sustancia puramente

---

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> Cfr.: *La théorie de la connaissance...*, pág. 145 y ss.



inteligible. Sólo en su luz podemos descubrir lo evidente. Por eso en el Cap. VII del Libro, III de la *RV*, dirá que los espíritus no podemos conocerlos enteramente en sí mismos.

Si las ideas no tienen que ver con el modo como se conoce el alma a sí misma, ni con el conocimiento de los otros seres espirituales, ¿a qué objetos se refiere Malebranche cuando habla de que el único modo de conocerlos es que "la idea de ese objeto le sea actualmente presente"? Sólo nos queda que se refiera a Dios o a los cuerpos.

Y de Dios, lo repite Malebranche en todas sus obras, no tenemos *idea*. Luego las ideas como medio de conocimiento representan a los cuerpos; por eso en la *RV* dice que hay tres modos de conocer: a Dios directamente, a los cuerpos por *idea*, y a nosotros mismos por conciencia o sentimiento interior.

Dios es el Ser infinito y si la *idea* representa al objeto, ¿cómo podría nada finito representar a lo infinito? Es cierto que en muchas ocasiones habla de la *idea* de Dios, pero lo hace para adecuarse al lenguaje común. No parece que haya aquí más que una muestra de su poco empeño por la pureza terminológica. Su afán está centrado en salvaguardar la coincidencia de pensamiento, en demostrar a sus críticos que no cambia de pensamiento, aunque se vea forzado a explicar de diversos modos lo que ya cree haber dicho suficientemente.

## 2.2. REALIDAD DE LAS IDEAS

Volviendo al tema que tratábamos, y para poder explicar mejor la carencia de la *idea* de Dios, debemos abordar una cuestión latente acerca de las propiedades de

las ideas, tal como lo expone Malebranche en la *RV*, y que pensamos que nos va a facilitar nuestra reflexión.

Las ideas, tanto para Malebranche como para Descartes, tienen una auténtica dimensión ontológica. No olvidemos que en la metafísica sustancialista la conexión entre el modo en que concibo la realidad y *lo que son* las cosas es completa: las cosas son como se concibe que son, ateniéndose siempre, claro está, al procedimiento correcto, a las reglas metódicas del pensar, dependientes del criterio último de veracidad.

En Descartes, el *cogito* según el *Discurso*, es el criterio de veracidad de cara a la investigación científica. En las *Meditaciones* el *cogito* requiere a su vez la garantía última de la veracidad de Dios. A partir de ahí, lo que es verdadero del concepto, es verdadero de la cosa misma:

"Lo que concebimos con claridad y distinción que pertenece a la naturaleza de una cosa, puede verdaderamente decirse o afirmarse que pertenece a la naturaleza de esa misma cosa".<sup>36</sup>

Malebranche parte del mismo principio cartesiano:

"Podemos asegurar de una cosa lo que concebimos claramente que está contenido en la idea que la representa".<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> DESCARTES, R.: *Meditaciones Metafísicas, Respuesta a las II Objeciones*, pág. 121; AT IX-1, 117.

<sup>37</sup> *RV*, O.C. II, pág. 92. " Que l'on peut assurer d'une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente".

Lo considera un axioma más claro aún que la afirmación de que el todo es mayor que su parte, ya que este último se puede considerar una conclusión respecto al primero.

Ahora bien, junto a esta afirmación, en la reedición que hace Malebranche del Libro IV en 1700, añade que este principio es válido suponiendo que las ideas son inmutables, necesarias, divinas,<sup>38</sup> Esta puntualización, hecha explícitamente 25 años más tarde nos permite comprobar el camino que ha distanciado al oratoriano del que fue su iniciador en la Filosofía. Malebranche será Malebranche en la doctrina acerca de la *idea* y es ahí donde encontramos la originalidad de su pensamiento. Esta precisión está íntimamente ligada con su crítica al innatismo de la idea.<sup>39</sup>

Ya hemos expuesto que el principio fundamental de la Filosofía de Malebranche era "que la nada no tiene propiedades, ni es visible, ni inteligible":

"No ver nada es no ver; pensar en nada, es no pensar. Es imposible percibir una falsedad, una relación, por ejemplo de igualdad entre 2 + 2 y cinco. Pues esta relación o tal otra que no es, puede ser creída, pero ciertamente no puede ser percibida, porque la nada no es visible. Es este propiamente el primer principio de todos nuestros conocimientos".<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, pág. 99.

<sup>39</sup> En este mismo Capítulo trataremos las críticas de Malebranche a las Teorías sobre el origen de las Ideas.

<sup>40</sup> *RV*, O.C. II, pág. 99. Cfr. también *EM IQ*, O.C. XII, pág. 35. "Ne rien voir, c'est ne point voir: penser à rien, c'est ne point penser: Il est impossible d'appercevoir une fausseté, un rapport, par exemple d'égalité entre deux et deux et cinq. Car ce rapport ou tel autre qui n'est point, peut être crû, mais, certainement il

De aquí es fácil concluir, según Malebranche, que la *idea* es real, más aún, las ideas *son*. Y *son* porque las vemos, porque son el objeto inmediato de nuestras percepciones.

En el *EM IO* Aristeo piensa como la mayoría de los hombres que sólo existen los objetos corpóreos; si sienten un objeto quieren que ese objeto exista y, en cambio, piensan, sin reflexión, que una idea no es nada. Aristeo discute con Teodoro la realidad del mundo sensorial. Teodoro quiere probarle que *lo que es* es otra cosa. Con los mismos argumentos que en las últimas ediciones de la *RV*, expone Malebranche en los *EM*, en la madurez de su pensamiento, la realidad de las ideas: las ideas son porque tienen propiedades que les pertenecen. La idea de un cuadrado o de un círculo son ideas diferentes porque representan cosas completamente distintas.<sup>41</sup> Tienen un contenido que se nos impone.

Para convencer Aristeo<sup>42</sup> a Teodoro de que el mundo corpóreo es tal como lo sentimos, invoca el argumento de la resistencia de la materia: si presiono el suelo con el pie, el suelo se me resiste. Teodoro le contesta que esa resistencia es sólo un sentimiento que golpea el alma y que esos sentimientos o sensaciones podemos tenerlos con independencia de los objetos.<sup>43</sup> En Malebranche las sensaciones son *pensées*, es decir, su realidad sólo se da

---

ne peut être aperçû, parce que le néant n'est pas visible. C'est-là proprement le premier principe de toutes nos connoissances".

<sup>41</sup> *RV*, O.C. I, pág. 414.

<sup>42</sup> *EM IO*, O.C. XII, pág. 41 y ss.

<sup>43</sup> Recordemos la falta de objetividad que los cartesianos concedían a las cualidades sensibles, es decir, a las propiedades no mensurables de los cuerpos.

como modificación del alma.<sup>44</sup>

Por otra parte, ridiculizando la equivalencia entre resistencia y solidez que Aristeo ha expresado en su argumento, le pregunta Teodoro cómo es que el aire no tiene tanta realidad como el suelo, a causa de tener menos solidez. Y le insiste diciéndole que lo que resiste a nuestro espíritu, o que le da el sentimiento que tenemos de resistencia o de solidez, es otra cosa totalmente distinta del suelo, o de nuestro cuerpo. Las ideas también ofrecen resistencia. Para probárselo, le pide que le halle en un círculo dos diámetros desiguales, o en una elipse tres iguales, y, además la raíz cuadrada de 8 y la cúbica de 9.<sup>45</sup>

La conclusión es que las ideas resisten a nuestro espíritu como prueba de su realidad independiente. Tienen un ser que se nos impone.

Ahora bien, "no es necesario que haya fuera de nosotros cosa alguna semejante a esta idea". Su independencia, su realidad, llegan a tanto, que no hay una necesaria conexión entre su realidad y la de las cosas que representan.

Es un argumento frecuente en Malebranche apoyarse, para desestimar esta conexión, en la presencia en nuestro espíritu de las ideas de cosas que no existieron jamás: por ej., lo que vemos en un delirio o incluso en el sueño, o cuando imaginamos una montaña de oro,<sup>46</sup> y otros de corte típicamente cartesiano, como el dolor que se

---

<sup>44</sup> *EM* I 9, O.C. XII, págs. 41-42.

<sup>45</sup> *Ibíd.*

<sup>46</sup> *RV*, O.C. I, págs. 414 y 435-436.

siente en el miembro amputado, para declarar incierta, o, más bien, muy difícil de demostrar, la existencia de las cosas materiales.

Por lo pronto nos interesa resaltar que, según Malebranche, lo que sí es indudable es que las ideas existen aunque no existiese aquello que representan. Al igual que en Descartes, los principios metafísicos tienen vigencia en el plano ideal. Si queremos extender su valor al plano existencial, pierden su prioridad. El ser del que habla Malebranche es un ser visto desde el lado de la esencia, por eso, cuando se desconecta de su sentido como acto, no podemos pretender deducirlo, porque ser y esencia no están en el mismo plano metafísico. La esencia es formal, mientras que el ser no lo es.

La distancia entre las ideas y lo que representan no se da solamente en el plano existencial, sino también en el de su naturaleza. Las ideas no son sustancias, pero son seres espirituales,<sup>47</sup> y es una de las razones por las que su origen no está en lo sensible: ninguna sustancia material puede producir una cosa espiritual.<sup>48</sup>

Podemos disponer de un número infinito de ideas, dice Malebranche, y si no podemos contemplarlas de una vez en un número infinito, -pensemos en los infinitos triángulos posibles-es por limitación de nuestro espíritu.<sup>49</sup> Sólo para conocer el número infinito de figuras que hay, necesitaríamos un número infinito de ideas. ¿De dónde sale este infinito número de realidades? Rechaza Malebranche, una tras otra, diversas teorías

---

<sup>47</sup> RV, O.C. I, págs. 423-424.

<sup>48</sup> *Ibid.*, pág. 424.

<sup>49</sup> RV, O.C. I, pág. 430.

históricas acerca de la procedencia de las ideas, tal como él las sintetiza en cuatro grandes grupos:

1º Teorías que afirman que las ideas proceden de las objetos materiales, que nos envían especies que se les asemejan.

Es la opinión de los peripatéticos. Aquí la crítica parece burda. Malebranche ha materializado la doctrina escolástica, privándola del papel mediador de la especie y de su participación gradual en la inteligibilidad. Desde una perspectiva mecanicista sólo existe el cambio local y el cambio cualitativo, entendido como la asimilación de un ser por otro, por medio de la comunicación de la forma, desaparece al ser eliminada la forma.<sup>50</sup>

2º Opinión de los que piensan que el alma tiene el poder de producir las ideas de los objetos, por la impresión de los objetos mismos, aunque estas impresiones no sean imágenes semejantes a los objetos que las causan.<sup>51</sup>

Esta crítica parece estar dirigida contra tesis de tipo empirista, que consistirían en dar al hombre un poder de crear o aniquilar ideas que no tiene, e incluso de crear con orden y sabiduría, aunque no tenga ningún conocimiento de lo que hace, lo cual es ininconcebible.

3º Teorías innatistas, como la de Descartes. Las

---

<sup>50</sup> Cfr. CONNELL, D.: *The vision in God...* págs. 170-171.

<sup>51</sup> RV, O.C. I, págs. 422-428.

ideas son actualmente innatas<sup>52</sup> e infinitas en número, para poder darnos a conocer los diferentes géneros de cosas y cada cosa en particular, además de las relaciones, etc. Es inverosímil, piensa Malebranche, que Dios haya creado tantas cosas con el espíritu del hombre. Dios actúa siempre por "las vías más simples" y no sería razonable explicar así nuestro conocimiento de los objetos.<sup>53</sup>

Pero, admitiendo que el alma tuviera "un bazar de todas las ideas que le son necesarias para ver los objetos", sería imposible explicar cómo el alma podría escogerlas para representárselos.

40 El último tipo de teorías corresponde con la posibilidad de que el espíritu conozca los objetos externos, al considerar sus propias perfecciones.

Esta opinión parece estar inspirada en la lógica de Port Royal y debe recoger la postura de A. Arnauld. Sería un innatismo potencial que ve el alma "como un mundo inteligible que comprende en sí todo lo que comprende el mundo material y sensible, e incluso infinitamente más".<sup>54</sup> Esta opinión procede de la vanidad humana que pretende asemejarse al Creador, que es quien únicamente puede conocer la naturaleza de los seres consultando su propia naturaleza.

Dios ve en sí mismo no solamente la esencia de las cosas sino también su existencia, ya que dependen de

---

<sup>52</sup> Aunque Descartes rechaza la presencia en acto de las ideas, parece dejar abierta esta posibilidad en la *Méditation* Va. Cfr. RODIS-LEWIS, G., nt. 356 a RV, O.C. I, pág. 431.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pág. 431.

<sup>54</sup> RV, O.C. I, pág. 434. "Comme un monde intelligible, qui comprend en soi tout ce que comprend le monde matériel et sensible, etd même infiniment davantage".



su voluntad para existir. Pero los espíritus creados no pueden ver la esencia de las cosas, pues no siendo actualmente infinitos sino muy limitados, no pueden ver en sí mismos, ni la esencia, ni la existencia de cosas que no están en su espíritu. Incluso, pueden estar presentes en nuestro espíritu ideas de cosas que no existen, ya que no dependen de nosotros para existir.

Sólo le queda a Malebranche una última posibilidad, que entiende que es la más conforme a la razón y que apoya en la autoridad de San Agustín: *vemos todas las cosas en Dios*.

### 2.3. LA VISIÓN EN DIOS: EL ONTOLOGISMO

El modo más fácil y simple para comprender el origen de las ideas es detenernos a considerar como el espíritu concibe todas las cosas.<sup>55</sup> Sabemos por experiencia que cuando queremos pensar en algo en particular, lo primero que hacemos es contemplar a todos los seres y, a continuación, nos dedicamos a considerar aquel objeto en el que queríamos pensar. Ahora bien, dice Malebranche:

"Es indudable que no podríamos desear ver un objeto particular, si no lo viéramos ya, aunque confusamente y en general; de suerte que pudiendo desear ver todos los seres, tan pronto el uno como el otro, es cierto que todos los

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, pág. 440.

seres están presentes a nuestro espíritu".<sup>56</sup>

No se puede concebir una idea particular si no es a partir de la general. Lo contrario no puede darse nunca, como, por ejemplo, que las ideas generales se formen a partir de la reunión confusa de las ideas particulares.<sup>57</sup>

Todo conocimiento implica la *idea general de ser*, o, como también la nombra Malebranche, la idea de lo infinito. Es la consideración del *primum cognitum*. Pero, por otra parte, Malebranche sostiene siempre la imposibilidad de desear algo que previamente no se conozca. Sigue aquí pulcramente el modelo escolástico-tomista de la precedencia del intelecto sobre la voluntad en el orden del ejercicio.

Luego, si experimentamos el deseo de ver un objeto, razona Malebranche, es porque *ya antes* lo conocemos. Y esa primacía en sentido absoluto le corresponde a la idea general de ser. Así, "el espíritu no percibe ninguna cosa si no es en la idea que él tiene de lo infinito".<sup>58</sup> Porque lo finito es sólo una noción que se obtiene a partir de excluir algo de la idea de infinito. Ahora bien, "es una propiedad de lo infinito ser al mismo tiempo una y todas las cosas".<sup>59</sup>

---

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> *RV*, O.C. I, pág. 441. Esta crítica es realmente una crítica a la visión empirista del origen de la idea general. No se refiere estrictamente, aunque Malebranche lo confunda, a la doctrina aristotélico-tomista sobre la abstracción.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> *ECL XQ*, O.C. III, pág. 148.

Queda claro que, si con sólo concebir el ser, concebimos el ser infinito y en lo infinito concebimos todas las cosas, lo que nos quiere decir Malebranche es que todos los seres sólo pueden estar presentes en nuestro espíritu porque Dios, el Ser infinito, el Ser en general, el que "contiene todas las cosas en la simplicidad de su Ser",<sup>60</sup> le está presente. Y, de esta manera, *vemos todas las cosas en Dios.*

Así es cómo, expuesto aquí sumariamente, desarrolla Malebranche en el Libro III de la *RV* la doctrina de la visión en Dios de las ideas, explicando al mismo tiempo su naturaleza y su origen.

Sin embargo, como hemos dicho, todo esto lleva consigo simultáneamente, que de Dios no tenemos idea, porque *le vemos* al contemplar lo infinito, esa es la concepción primera que tenemos del ser. Al ser toda criatura un ser particular, no podemos decir que vemos algo creado cuando vemos, por ejemplo, un triángulo en general. En resumen sólo podemos dar razón de la manera con la que el espíritu conoce muchas verdades abstractas y generales, por la presencia de aquel que puede iluminar el espíritu de una infinidad de modos posibles.

#### 2.4. LA IDEA DE SER

Al ver las ideas no vemos algo creado y las vemos por nuestra unión con Dios, al que tenemos siempre presente. Merece la pena subrayar algunos aspectos de toda esta explicación:

---

<sup>60</sup> *RV*, O.C. I, pág. 441.

1. Manifiesta una idea de ser omnicomprendiva, en cuanto a la realidad de las múltiples ideas que representan a los seres particulares. Debe poder contener todas y cada una de las ideas que nosotros nos representamos, porque si no, no las veríamos en Él. Recordemos que la idea tiene realidad, es decir consistencia. Esa comprensión debe, por lo tanto, ser actual, no sólo posible.<sup>61</sup>

2. La consideración del ser sigue siendo en el orden formal de la esencia, sólo que, en el caso de Dios, su existencia, o, mejor dicho, que Dios es, se desprende claramente del hecho de tener la idea de lo infinito, y por la simplicidad de su Ser.

3. El alma piensa siempre en la idea general de ser, del ser sin restricción, porque no puede subsistir sin Dios. Si considera una idea particular no se aleja de Dios. Por el contrario, se acerca más a alguna perfección concreta. Pero como esta idea es *silenciosa*, nos parece que no está presente. Con este *silencio* de la idea se quiere referir Malebranche a la diferente afección que producen en el alma las ideas sensibles y las ideas inteligibles. Estas últimas no turban el espíritu, no se *sienten*.<sup>62</sup>

En la *RV*, en el capítulo referente a las relaciones entre el amor al placer y la búsqueda de las verdades especulativas, incluye ejemplos referentes al modo en que el espíritu se ha debilitado tras el pecado. Esta situación le hace dependiente de los sentidos, dificultándole la atención a las verdades abstractas y que

---

<sup>61</sup> Cfr.: STO TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.*, I, q.15.

<sup>62</sup> Cfr. *RV*, O.C. I, págs. 456-457.

no le afectan.

En primer lugar, expone la fecundidad y certeza de las Matemáticas -Análisis y Algebra-, ciencia universal, llave de todas las demás ciencias. Pero, como contraste, habla de la ignorancia en que han estado los hombres durante siglos respecto a estos conocimientos que no les proporcionan ninguna satisfacción sensorial.

Lo mismo pasa con las verdades metafísicas: la mayoría no atiende sus principios fundamentales e incluso niega sus nociones más comunes, porque no saben lo que es entrar en sí mismos para escuchar la voz de la verdad y juzgar según ella de todas las cosas. Por eso piensan como algo evidente que el todo es mayor que la parte, siendo así que es una verdad dependiente del axioma metafísico que afirma: "Podemos asegurar de una cosa lo que concebimos claramente que está contenido en la idea que la representa" o, dicho de otro modo, "que todo lo que concebimos claramente es precisamente tal como lo concebimos".<sup>63</sup>

La afirmación referente al todo no es evidente por sí misma aunque así lo piensen la mayoría de los hombres. Pero las ideas de *todo* y de *parte* son *ideas sensibles* y por eso no dudan de ellas. En cambio, el axioma del que dependen y que hemos enunciado como principio metafísico, no todos lo aceptarán sin dudar e incluso algunos lo negarán porque se trata de una afirmación que no puede hacerse con base a los sentidos. Por eso niegan también la evidencia de la existencia de Dios. Pero las ideas de infinito, de perfección, de existencia necesaria,

---

<sup>63</sup> RV, O.C. II, pág. 92; cfr también págs. siguientes.

no son ideas sensibles como las de *todo y parte* y se imaginan que no se concibe lo que no se siente.

Todas las anteriores consideraciones constituyen el marco de una nueva exposición acerca de la idea de infinito y de la existencia de Dios a propósito de su exposición crítica de la prueba cartesiana tal como se recoge en la *Meditación IV*.<sup>64</sup>

La idea de *infinito* o del ser en general, sin restricción, es decir, la idea de Dios, no es una invención del espíritu. Es una idea simple a pesar de que comprende todo lo que es y todo lo que puede ser.. Esta idea contiene la existencia necesaria. No se trata de *tal ser*, sino del Ser, por lo que es evidente que su existencia la tiene por sí mismo: el Ser no puede actualmente no ser; sería contradictorio que el verdadero ser no fuese existente. No se refiere Malebranche a los seres corpóreos que son seres concretos, *te/s êtres*, que participan del ser y dependen de él. Habla del Ser sin restricción, que es necesario y del que procede todo lo que es. Los que no ven que Dios exista, lo que hacen realmente es considerar a Dios como *tal ser* y, por tanto, como pudiendo ser o no ser.

En el fondo de esta reflexión malebranchiana, se advierte una consideración del ser indeterminado, no en sentido negativo, sino, por el contrario, positivo, ya que la inconcreción lo que subraya es la ausencia de limitación, pudiendo así incluirse en esta noción la totalidad del ser. Por ello, es frecuente que emplee Malebranche la expresión: *todo ser*, como sinónima de *ser*. Como ya dijimos, se trata de un ser omnicomprendido del que los seres particulares participan por limitación o

---

<sup>64</sup> DESCARTES, R.: *Méditations M.*, A.T. IX-1, págs 42-50.

determinación.

"Esta idea," -habla Teodoro a Aristeo de la idea de la extensión- "atended con cuidado, es imborrable de vuestro espíritu, como la del ser o del infinito, del ser indeterminado. Está siempre presente en él (...) Ahora bien, De esta idea tan amplia se forman, no solamente la idea del círculo, y de todas las figuras puramente inteligibles, sino también de todas las figuras sensibles que vemos al mirar el mundo creado".<sup>65</sup>

---

<sup>65</sup> *EM* 10, O.C. XII-XII, pág. 42. "Cette idée, prenez-y garde, est ineffaçable de votre esprit, comme celle de l'être ou de l'infini, de l'être indéterminé. Elle luy est toujours présente (...) Or c'est de cette vaste idée que se forme en nous non seulement l'idée du cercle, et de toutes les figures purement intelligibles, mais aussi celle de toutes les figures sensibles que nous voions en regardant le monde créé".

Hasta aquí hemos mostrado cómo Malebranche glosa la prueba, ahora vamos a penetrar en lo que podríamos llamar su aportación crítica personal a la exposición cartesiana: lo que él quiere añadir a la prueba.

## 2.5. LA IDEA EN MALEBRANCHE Y EN ST $\theta$ TOMÁS

En los párrafos anteriores Malebranche se había plegado al uso del término idea para referirse a la noción de Dios, tal como lo emplean Descartes y sus propios objetores. A continuación se va a retrotraer Malebranche a su propio pensamiento y manifiesta claramente que de Dios no podemos tener idea.

Cuando vemos a una criatura "no la vemos en sí misma ni por ella misma", como ya ha probado en el Libro III; las vemos por ciertas perfecciones que hay en Dios que la representan. Con ello vemos su esencia, pero no su existencia, que no es necesaria, y por eso podemos verla en Dios sin que exista.

La doctrina a la que hace apelación Malebranche<sup>66</sup> es la doctrina tomista de las ideas en Dios<sup>67</sup> como la esencia misma de Dios "en cuanto participable por las criaturas según los diversos grados de semejanza con ella". En este sentido la idea no designa la esencia misma de Dios sino "en cuanto semejanza o razón de esta cosa o de la otra y, por tanto, decir que en Dios

---

<sup>66</sup> RV, O.C. II, pág. 97.

<sup>67</sup> Cfr.: ST $\theta$  TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.*, I, q.15, a.2.



hay muchas ideas equivale a decir que hay muchas razones entendidas en su única esencia".<sup>68</sup>

La definición de Idea viene expresamente dicha en *S.Th.* I, q.15, a.1: "Es necesario que en el entendimiento divino exista la forma a cuya semejanza fue hecho el mundo, y esto es lo que entendemos por Idea". Y en *ibíd.* ad 2) dice: "La esencia divina tiene razón de idea si se la compara con las cosas, pero no comparada con Dios", lo cual es lo mismo que decir que en Dios la "esencia divina (...) no es principio operativo de sí mismo".

Sin embargo, aclara St<sup>o</sup> Tomás en el artículo 3 de la misma cuestión, en Dios las ideas o razones propias de todos los seres son principios de conocimiento y de producción. En el primer caso se llaman razones, *ratio*, y pueden pertenecer a la ciencia especulativa; en el segundo caso se llaman *ejemplares* y pertenecen a la ciencia práctica. Pero St<sup>o</sup> Tomás añade, y nos parece importante explicitarlo para centrar mejor la problemática malebranchiana:

"En cuanto ejemplares, se refieren a lo que Dios hace en cualquier tiempo que sea y, en cuanto principios cognoscitivos, a todo lo que conoce, incluso a lo que nunca se hará, y a todo lo que conoce, en sus razones propias, en cuanto las conoce especulativamente".<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, ad 1.

<sup>69</sup> *Ibid.*

Podemos interpretar que St<sup>o</sup> Tomás incluye la existencia no actual, sino como factible en la mente de Dios al referirse a las ideas ejemplares. Por eso en la solución ad 2) del mismo artículo añade:

"De las cosas que ni existen, ni existieron, ni existirán, no tiene Dios conocimiento práctico, sino sólo virtual y, por consiguiente, respecto de ellas no hay idea en Dios en el sentido de idea ejemplar, sino sólo en el de razón".<sup>70</sup>

Respecto a la unidad o pluralidad de Ideas en Dios, en St<sup>o</sup> Tomás es categórico en el art.2: es necesario que haya muchas ideas en Dios puesto que Dios crea el Universo y por tanto ha de tener idea de él. Pero esto quiere decir que tiene la idea del todo y de los elementos que lo componen, es decir, en Dios existen las ideas de todas las cosas. Queda claro que el sentir tomista, al manifestar la idea una relación directa con la cosa de la que es semejanza, es forzoso que haya tantas ideas como realidades. Esto no se opone a la simplicidad divina ya que la idea no designa a la esencia divina en cuanto esencia, sino en cuanto semejanza de cada cosa. Se hace compatible así un doble carácter en la idea: es eterna en lo que tiene de referencia a la esencia de Dios. En este caso es *una sola*, Dios mismo, el Verbo eterno. Pero si se mira a la cosa de que es razón, entonces las ideas que se refieren a cosas producidas o por producir, son creadas, al ser ideas de las cosas y señalar su mismo ser real.

Comprobamos aquí la diferencia entre ambas doctrinas que, aunque en la inspiración de Malebranche

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, ad 2).

pueda aparentarse cierta coincidencia, difieren radicalmente en cuanto que, según Malebranche, la idea tiene un *ser representativo* propio y se establece como en Descartes.

Su desconexión respecto al ser representado en su carácter de ser actual, no meramente como *esse essentiae*, conducirá a su pensamiento a una serie de ambigüedades . ¿Cuándo aparecerán con más claridad? Cuando, sosteniendo la eternidad de la idea y su disociación de los seres creados en cuanto a su existencia se le inste a reconocer que su doctrina sostiene que ver las ideas de las cosas es ver al mismo Dios.

Coincide también Malebranche, por distintos motivos, con St<sup>o</sup> Tomás en que no hay idea de Dios. En St<sup>o</sup> Tomás, como hemos visto, la palabra idea no designa al verbo mental en el conocimiento humano. Para ese uso emplea St<sup>o</sup> Tomás el término *concepto*. Como hemos tenido ocasión de comprobar la idea es privativa del conocimiento o ciencia divina. En Malebranche no es así, .

*No hay idea de Dios* quiere decir que no existe un ser representativo, que de suyo es finito, para un ser infinito. Las ideas son siempre en Malebranche ideas ejemplares, arquetipos. En este sentido defiende Malebranche, como St<sup>o</sup> Tomás, que de Dios no puede haber arquetipo, porque el infinito no puede ser hecho. Los demás seres sí están contenidos en el Ser infinito que los contiene en su sustancia eficaz e inteligible.<sup>71</sup> Su diferencia en este aspecto con la doctrina de St<sup>o</sup> Tomás es la realidad actual que Malebranche, como Descartes, da siempre al ser de la idea.

---

<sup>71</sup> RV, O.C. I, pág. 449; apuntes.

Por todo lo anteriormente dicho, concluye Malebranche que conocemos a Dios por sí mismo, o como gusta de decir, por *simple vûë*,<sup>72</sup> ya que "nada finito puede representar lo infinito" y, añade lacónicamente: "No se puede, por tanto, ver a Dios sin que exista". El mismo pensar en El es la prueba de su existencia, porque se nos muestra sin mediación de idea, *Nulla natura interposita*.<sup>73</sup>

Conocemos, pues, a Dios por intuición, por visión directa inmediata, desde el mismo momento que pensamos en el Ser en general, ser infinito e irrestricto. Intuición en la que se nos manifiesta a la par *que es* y *que es infinito*. La infinitud es la característica que, según Malebranche, define a la divinidad y que determina su diferencia máxima respecto a las criaturas, puesto que es lo infinitamente infinito.

Como veremos, la esencia de la materia está representada en una idea que, de suyo, es infinita. Pero Malebranche parece querer definir la diferencia en este caso con Dios, hablando de su esencia como *infinitamente infinita* para situarla por encima de cualquier "género de infinitud".

En este contexto, ¿cuál es el nuevo enfoque que da Malebranche sobre las ideas?. Como no hay idea de lo infinito, la captación de lo infinito ha de ser directa y de ella es, contrariamente a la doctrina escolástica, de

---

<sup>72</sup> Cfr. RV, O.C. II, págs. 16-29.

<sup>73</sup> Cfr., SAN AGUSTÍN DE HIPONA: *De vera religione*, I, c. 5, texto en el que se apoya Malebranche.

donde obtenemos la idea de finitud por restricción y determinación.

Por otra parte, Malebranche ha superado la prueba de la existencia de Dios por medio de un razonamiento. Se trata fundamentalmente de una evidencia inmediata que, en rigor, no es una prueba: consiste en mostrarnos por medio de una intuición realizada en el ámbito de la propia captación de conciencia, de la realidad de la unión del espíritu con Dios, realidad que cada uno debe encontrar en el interior de sí mismo.<sup>74</sup>

A nuestro entender, acierta Bridet al decir que lo que Malebranche realiza no es una corrección estricta de la prueba cartesiana, sino que explicita lo que en el fondo es el verdadero pensamiento de Descartes: la conclusión de la prueba ontológica expuesta como un silogismo, según el propio Descartes, "puede ser conocida sin prueba por los que están libres de todo prejuicio".<sup>75</sup>

Por otra parte, también Gilson concuerda con esta interpretación al exponer el carácter intuitivo de toda la metafísica cartesiana en su comentario al *Discurso del método*.<sup>76</sup> En su opinión, Descartes descubre en el *cogito* al mismo tiempo la existencia del yo y de Dios; al descubrirme a mí mismo como un yo cuyo pensamiento es la duda, descubro al mismo tiempo mi imperfección, que, a su vez, implica la idea del Ser perfectísimo y, por consiguiente, la existencia de Dios.

---

<sup>74</sup> Cfr.: BRIDET, L.: *op. cit.*, págs. 122-123.

<sup>75</sup> *Méditations Mét., Réponse aux Ite. Obj.*, AT IX-1; citado por BRIDET, L., *op. cit.*, pág. 124.

<sup>76</sup> GILSON, É.: *René Descartes. Discours de la Méthode. Texte et commentaire*. Cfr. comentario a la IVª parte, pág. 33, l. 18: "faisant réflexion sur ce que je doutais".

En la exposición del Libro IV<sup>o</sup> de la *RV* encontramos además, el rechazo de la opinión de quienes sostienen que lo finito puede representar lo infinito. Dicho de otro modo, Malebranche vuelve a criticar, como ya lo había hecho en el Libro III al exponer las diversas doctrinas sobre el origen de nuestras ideas, que las modalidades del alma puedan ser representativas de todo lo que percibimos y, por lo tanto, también del ser infinitamente perfecto.

Califica aquí esta opinión de "error grosero y que por sus consecuencias destruye las certezas de todas las ciencias".<sup>77</sup> Más adelante completa esta valoración con un argumento importante para la Teoría del Conocimiento.

"Si nuestras ideas no fuesen otra cosa que nuestras percepciones, si nuestras modalidades fuesen representativas, ¿Cómo sabríamos que las cosas responden a nuestras ideas, ya que Dios no piensa y, por consiguiente, no actúa según nuestras percepciones, sino según las suyas, y no ha creado el mundo a partir de nuestras percepciones sino a partir de sus ideas, sobre el modelo eterno que descubre en su esencia?".<sup>78</sup>

La universalidad del conocer científico está en juego si se funda en la subjetividad propia de las modalidades del alma. La única garantía de que nuestro conocimiento es válido para todos los hombres es que las ideas sean representativas de la realidad tal como la

---

<sup>77</sup> *RV*, IV, O.C. II, pág. 47.

<sup>78</sup> *RV*, O.C. II, pág. 99.

piensa la Razón universal, en los arquetipos eternos. El problema que capta Malebranche es un anticipo de la problemática kantiana, tal como ha sido visto por Alquié y otros autores.<sup>79</sup>

Por otra parte, distingue Malebranche la *representación* de lo infinito y su *percepción*: lo que tenemos es una percepción muy leve o infinitamente pequeña comparada con una comprensión perfecta y, además, las ideas mismas, no solo la referente al infinito, sino todas, se distinguen de las percepciones que de ellas tenemos, no sólo porque la nada no tiene propiedades, sino por las distintas características que observamos entre percepciones e ideas.

La tercera etapa en la exposición de la naturaleza de las ideas y su visión en Dios la encontramos en el *ECL* X $\Omega$ . El enfoque en este escrito es más agustiniano; no en vano reclama Malebranche que se ha inspirado en la doctrina de Agustín de Hipona en todo lo referente a la visión en Dios.

En el texto aludido, define con una mayor nitidez que la unión del hombre con Dios es una unión necesaria con la Razón universal. Mediante esa unión se descubre un orden de verdades que no dependen de nosotros: universales, inmutables, como, por ejemplo, que  $2+2=4$  o que hay que preferir el amigo al propio perro, verdades que ya hemos designado según la expresión malebranchiana, *rappports de grandeur* y *rappports de perfection*.

Pero siendo cada uno de nosotros un ser finito ¿de dónde viene esta infinitud de la razón, que me muestra

---

<sup>79</sup> Cfr. ALQUIÉ, F.: *Le cartésianisme...*, págs. 490-520.

¿de dónde viene esta infinitud de la razón, que me muestra por medio de la Geometría, cuerpos en número infinito y espacios de dimensiones infinitas?. Recordemos que, según hemos visto, representarme un espacio infinito es tener una idea cuyo ser es un ser consistente, y, si la percibo, existe, porque "la nada no puede ser percibida".

Esa extensión infinita procede, no de mis modalidades finitas, sino de una Razón infinita, del Verbo o Sabiduría de Dios al que el alma está naturalmente unida. Es la Razón que todos los hombres consultan y que funda la universalidad de nuestros conocimientos. Esta certeza, le lleva a asegurar que es una Razón infinita y que "no es diferente de la del mismo Dios",<sup>80</sup> no puede ser la de ninguna criatura. Una Razón, por otra parte, de la que Dios, en cierto sentido, también depende: no puede actuar más que siguiendo a esta Razón, la consulta y la sigue.

Ahora bien, esa Razón le es coetánea y consustancial, no es distinta de Dios mismo. Las relaciones, de *grandeur* y de *perfection* las vemos, por consiguiente en la Razón universal que es la Sabiduría de Dios. En otras palabras, las vemos *en* Dios.

De esa unión con la Razón que preside todos los espíritus, sacan los legisladores las leyes justas y razonables y pueden acordarse con el Orden que Dios ha establecido para todas sus obras y que vemos en ellas. No sólo las verdades matemáticas, por lo tanto, sino también las de orden moral, verdades y leyes eternas dependen de la misma Razón.

Encontramos aquí la oposición de Malebranche a

---

<sup>80</sup> ECL X<sup>o</sup>, O.C. III, pág. 131.



la doctrina cartesiana sobre las relaciones entre la razón y la voluntad en Dios. Según Descartes, sería contradictorio para la libertad de Dios que las leyes y verdades fuesen establecidas dependiendo de la razón y piensa, según esto, que dependen solamente de su arbitrio.

Malebranche ve en esta doctrina la negación de la inmutabilidad y la universalidad y por ello insiste en que las verdades dependen del Orden contenido en la Razón, Orden al que Dios mismo se somete. La soberana razón es la *Sagesse*, la suprema Sabiduría.

La interpretación de estos textos lleva a Gouhier<sup>81</sup> a diferenciar la visión *de* Dios y la visión *en* Dios, pero considerándolos como dos aspectos de la misma relación. Ver a Dios para Malebranche "es la definición del entendimiento en su naturaleza o en su función";<sup>82</sup> no se trata de ver a Dios en su esencia, cosa que en diversos textos rechaza Malebranche,<sup>83</sup> "*ver a Dios* significa lo mismo que *estar unido a Dios* por la razón, y la *visión de Dios* es el aspecto intelectual de la unión a Dios".<sup>84</sup> Por otro lado, "la *visión en* Dios se obtiene añadiendo la teoría de las ideas a la *visión de* Dios, expresa lo que vemos en Dios".<sup>85</sup>

En Dios vemos las esencias de los seres, los números y la extensión, que es la idea de los cuerpos. En este texto aparece por primera vez la expresión *extensión*

---

<sup>81</sup> Cfr.: *La Philosophie de Malebranche*, págs. 319-321.

<sup>82</sup> *Ibid.* pág. 321.

<sup>83</sup> Cfr., p. ej.: *RV*, O.C. I, pág. 438-439; *ECL XQ*, O.C. III, pág. 155.

<sup>84</sup> Cfr. GOUHIER, Henri: *Op. cit.*, pág. 320.

<sup>85</sup> *Ibid.*, pág. 321.

*inteligible* para referirse a lo que representa en Dios a la materia:

"Dios contiene, pues, en sí los cuerpos de una manera inteligible. El ve sus esencias o sus ideas en su sabiduría y su existencia en su amor o en sus voluntades".<sup>86</sup>

## 2.6. LA IDEA DE EXTENSIÓN INTELIGIBLE

Esta idea de la extensión que vemos en Dios, es una idea clara, nos proporciona un conocimiento completo de la naturaleza y las propiedades de la materia. Descubrimos esa idea arquetípica de los cuerpos que Dios ha creado, que no es otra cosa que su esencia geométrica.<sup>87</sup>

Si la capacidad de pensar que tenemos fuera infinita, conoceríamos las cosas de una manera infinitamente perfecta "porque nada le falta a la idea que las representa".<sup>88</sup> Sólo en Dios los seres más materiales son perfectamente inteligibles.<sup>89</sup>

Esta extensión inteligible es una extensión inmóvil. porque siendo *idea*, esencia, es inmutable, ya que dicha extensión inteligible es la sustancia de Dios en

---

<sup>86</sup> *ECL XQ*, O.C. III, pág. 148.

<sup>87</sup> *ECL XQ*, O.C. III, pág. 151.

<sup>88</sup> *Ibid.*, pág. 142.

<sup>89</sup> *Ibid.*, pág. 150.

tanto que participable por la criatura corporal.<sup>90</sup>

Podríamos preguntarnos, ¿entonces cómo podemos conocer el movimiento?. Si conocemos las cosas cambiantes y corruptibles por sus ideas, que son inmutables e incorruptibles, ¿de dónde nos viene la conclusión de que son perecederas, de que se mueven?, ¿cómo explica Malebranche este paso a lo contingente y finito, y cómo se da el reconocimiento de lo particular en esta extensión universal?. A modo de respuesta, Malebranche dice lo siguiente:

"Dios no ve el movimiento actual de los cuerpos en su sustancia o en la idea que tiene de ellos en sí mismo, sino que los ve únicamente por el conocimiento que tiene de sus voluntades en relación con ellos. Incluso su existencia solo la ve por este camino, porque sólo su voluntad da el ser a todas las cosas. Las voluntades de Dios no cambian nada en su sustancia, no la mueven. En este sentido la extensión inteligible es inmóvil incluso inteligiblemente".<sup>91</sup>

Dios contiene una extensión ideal, no sensible. El movimiento es un modo de existir y, por tanto, no tiene que estar contenido en la esencia. El remoto origen platónico de la idea malebranchiana, mantiene la vieja *aporía* de la que el mismo Platón se hace eco en los diálogos de la vejez: la inteligibilidad del movimiento. Si las ideas son inmutables, ¿cómo justificamos intelectualmente el movimiento? Si Dios sólo ve lo

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, pág. 153.

<sup>91</sup> *Ibid.*, págs. 152-153.

contingente por el conocimiento que tiene de su voluntad, ¿cómo llegamos nosotros a captar el cambio de lo que es extenso?

La contestación de Malebranche consiste en introducir el papel de la sensación: podemos ver actualmente cuerpos en movimiento porque la extensión inteligible nos parece móvil a causa del sentimiento de color que "unimos sucesivamente a diversas partes de la extensión inteligible".<sup>92</sup>

Surge el mismo problema si se trata de las ideas particulares de los cuerpos. Si en un primer momento parece admitir Malebranche una infinitud de ideas, tantas como cuerpos posibles según las distintas clases de extensión o de figuras, en el *ECL XQ* evoluciona su doctrina hasta el punto de argumentar negando que la visión en Dios sea la percepción de tantas ideas como objetos vemos. Esa pluralidad inteligible no es necesaria. Basta la idea de extensión, arquetipo de los cuerpos para representarlos a todos:

"No he pretendido precisamente que haya en Dios ciertas ideas particulares que representasen cada cuerpo en particular, y que viésemos una idea determinada cuando vemos tal cuerpo".<sup>93</sup>

La solución la expresa en el siguiente texto:

"He dicho que vemos todas las cosas en Dios por la eficacia de su sustancia, y en particular

---

<sup>92</sup> *Ibid.*, pág. 153.

<sup>93</sup> *Ibid.*, pág. 154.

los objetos sensibles, por la aplicación que Dios ha hecho a nuestro espíritu de la extensión inteligible en mil maneras diferentes; y que así la extensión inteligible contiene en sí misma todas las perfecciones, o más bien, todas las diferencias de los cuerpos a causa de las diferentes sensaciones que el alma proyecta sobre las ideas que le afectan con ocasión de estos mismos cuerpos".<sup>94</sup>

¿En qué queda el conocimiento de lo particular en la idea de extensión? En la afección sensible que siente el alma con ocasión de la presencia de los cuerpos. Es el tema de las cualidades sensibles que no están contenidas en la idea de extensión inteligible, ya que pertenecen al alma, son modificaciones suyas. Así, en esta etapa de la evolución de su pensamiento, ha de acudir Malebranche a la especificación que impone la sensorialidad para poder justificar nuestra percepción de los cuerpos individuales. Sólo a partir de la idea de extensión, modelo de todos los seres materiales, conocemos cada uno de ellos, como ya vimos en relación con lo infinito: hay que determinar a partir del ser infinito para percibir lo finito. Como dice a Regis:

"Pues, como todos los cuerpos particulares están compuestos de una extensión o materia común y general, y de una forma particular, igualmente las ideas particulares de los cuerpos, sólo están hechas de la idea general de la extensión, vista bajo formas o por percepciones intelectuales o sensibles

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, cfr pág. 155.

totalmente diferentes".<sup>95</sup>

Queda expresamente determinado, según lo expresado anteriormente, el conocimiento de lo particular con las percepciones concretas; nuestro conocimiento finito determina una porción de la infinitud de la extensión y la *particulariza*, por así decir.

Queda por ver con detenimiento otro aspecto de la idea de los cuerpos: la relación entre la extensión inteligible y la extensión creada.

1. Malebranche distingue expresamente una de otra:

a) la extensión inteligible la ve Dios en sí mismo, es el arquetipo de la materia de la cual el mundo ha sido formado.

b) la extensión material es invisible, no podemos demostrar que existe. Es más fácil demostrar que existe la extensión inteligible que la material.<sup>96</sup> Ya se ha visto que el tema de fondo aquí es el problema de la realidad de la idea. Esa extensión material sólo la podemos conocer como existente por una revelación natural o sobrenatural. La revelación natural es una consecuencia de las leyes generales de la unión del alma y del cuerpo.<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup> RR II, 6, O.C. XVII-1, pág. 283.

<sup>96</sup> Cfr. para todo este tema: RR II, 5, O.C. XVII-1; EM I<sup>o</sup>, O.C. XII, pág. 12; ECL VI<sup>o</sup>, O.C. III.

<sup>97</sup> Cfr. EM I<sup>o</sup>, O.C. XII, pág. 13.

c) la visibilidad no es una propiedad de las cosas: relación con la sensación: lo que ven mis ojos no está en las cosas.

d) la extensión material es ineficaz, no actúa en el espíritu.

e) la extensión inteligible es eficaz.<sup>98</sup>

2. La extensión inteligible es una *idea clara*: de ella podemos deducir todas sus propiedades, todas las que le pertenecen.<sup>99</sup>

3. Es una idea que no se contiene en el alma: no es una modificación.<sup>100</sup> Dios sí puede contener en sí los cuerpos de un modo inteligible porque es el ser infinito, el ser universal: "Es una propiedad del infinito ser al mismo tiempo uno y todas las cosas". El alma es un género de ser particular y por ello no puede tener en sí misma la extensión sin hacerse material.<sup>101</sup>

4. Es infinita. En ella podemos contemplar todos los cuerpos posibles y todas las figuras.

5. La eficacia que atribuye Malebranche a la extensión inteligible muestra que en Malebranche subsisten

---

<sup>98</sup> RV, O.C. II, pág. 103.

<sup>99</sup> Para *idea clara*, cfr. RV, O.C. I, pág. 466.

<sup>100</sup> ECL XQ, *Réponse IIe. Obj.*, O.C. III, pág. 147-148.

<sup>101</sup> Cfr. *Ibid.*

dos concepciones de la idea:<sup>102</sup> la idea contemplada en el Verbo y la idea eficaz, que nos afecta y nos modifica. Esta oscilación entre una concepción más próxima a una cierta intencionalidad por parte del espíritu y otra concepción en la que predomina la causalidad y, por tanto, la pasividad del espíritu afectado por ella, no se resuelve sustituyendo una por otra. Como defiende Alquié,<sup>103</sup> Malebranche se esfuerza en mantener las dos doctrinas a la vez, añadiendo el principio de la actividad de la idea al de su inteligibilidad.

En función de esta doble dimensión de la idea, en los últimos escritos de Malebranche junto con la noción de idea eficaz, aparece la expresión de *impresiones de idea*, con lo que la diferencia entre sensaciones e ideas tiende a desaparecer, abriendo el camino a una concepción empirista.

A partir de lo visto hasta aquí, estamos ya en disposición de comprender cuál va a ser la idea de ciencia y de la verdad que nuestro autor va a defender.

---

<sup>102</sup> Cfr. a este respecto ROBINET, A.: *Système et existence...*, pags. 259 y ss. Según este autor, Malebranche a partir de 1695 desarrollaría la última etapa de la doctrina de la idea, pasando de ser una doctrina de la visión *en* Dios, a la de una visión *por* Dios. Esta interpretación está avalada por un gran número de textos posteriores a la fecha indicada, en los que aparece la palabra *eficaz*, referida a la doctrina de la idea, mientras que dicha palabra apenas aparece en los textos anteriores.

<sup>103</sup> Cfr. ALQUIÉ, F.: *Le cartésianisme...*, pág. 208 y ss.



## CAPITULO V

### LA CIENCIA Y LA VERDAD

#### 1. LA CIENCIA

Para acercarnos a la concepción de la ciencia en Malbranche, nos centraremos en una serie de textos que nos ayuden a centrar la cuestión. Estos textos los encontramos fundamentalmente en los Libros I y VI de la *RV*. La caracterización más precisa es la de *conocimiento de verdades necesarias*, investigación en la que debe observarse exactamente la regla de la evidencia que acaba de establecer con anterioridad. Para las cosas contingentes, cuyo conocimiento nombra genéricamente como *historia*, debemos contentarnos con la mayor verosimilitud posible.<sup>1</sup>

En un primer momento, podríamos afirmar que

---

<sup>1</sup> *RV*, O.C. I, pág. 63. El subrayado es nuestro. "On demande donc qu'on observe exactement, la règle que l'on vient d'établir, dont la connaissance peut être appelée science, et l'on doit se contenter de la plus grande vraisemblance dans l'histoire qui comprend les choses contingentes".

ciencia en Malebranche es sinónimo de conocimiento de verdades tanto necesarias como contingentes, aunque, en sentido estricto, la ciencia es conocimiento de verdades necesarias<sup>2</sup>. El ideal de la auténtica ciencia coincide con el de la Filosofía, a la que llama también, indistintamente, Metafísica. En los *EM* la Metafísica se describe como ciencia general cuyas verdades pueden servir de principios a las ciencias particulares<sup>3</sup>.

Parece conveniente, sin embargo, que añadamos algunas matizaciones y aclaraciones referentes a la ciencia. En lo que respecta a la evidencia, cuando Malebranche expone en el Libro I<sup>4</sup> las funciones del entendimiento y de la voluntad, para aclarar desde el inicio de su obra las fuentes del error, pasa Malebranche a establecer dos reglas generales para evitarlo. Una de ellas se refiere a la Moral y la otra, que es la que ahora nos interesa, pues afecta a las ciencias, es la regla de la evidencia.

Prescindiendo de la duda y utilizando un modo de expresión característicamente malebranchiano, esta regla recoge la 1ª del Método expuesta por Descartes en el *Discurso*<sup>5</sup>. Dice Malebranche:

"No debemos dar nunca un consentimiento

---

<sup>2</sup> nº 25 "il y a deux sortes de veritez..."

<sup>3</sup> *EM*, O.C. XII-XIII, pág. 133.

<sup>4</sup> *Ibid.*, págs. 55-64.

<sup>5</sup> *Discours de la Méthode*, A.T. VI, pág. 18.

completo, más que a las proposiciones que parecen tan evidentemente verdaderas, que no podamos rechazarlas sin sentir pena interior y reproches secretos de la razón".<sup>6</sup>

Esta regla es para Malebranche el principio de todas las reglas que debe seguir el filósofo: "En una palabra -dice en la *RV-*, para ser Fiel hay que *creer ciegamente*, pero para ser Filósofo hay que *ver evidentemente*".<sup>7</sup>

En lo que respecta al método, Malebranche se atenderá siempre al más puro cartesianismo.<sup>8</sup> Ahora bien, su última justificación metafísica, relacionada con la concepción de las Ideas, le apartará de Descartes y, como consecuencia, de otros temas de su filosofía. Años más tarde, en 1711, cuando redacta la última edición de los *EM*, recoge en boca de Teodoro el mismo principio: conocer, es tener una idea clara de la naturaleza de su objeto, y descubrir en él diferentes relaciones por luz y evidencia.<sup>9</sup>

Desentrañar todas las implicaciones de las anteriores afirmaciones en orden a la Teoría del Conocimiento de Malebranche nos llevaría muy lejos. Quedémonos, por ahora, con la afirmación de que descubrir la verdad sin miedo a equivocarse sólo es posible si

---

<sup>6</sup> *RV*, O.C. I, pág. 55. "On ne doit jamais donner de consentement entier, quaux propositions qui paroissent si évidemment vrais, qu'on ne puisse le leur refuser sans sentir une peine intérieure et des reproches secrets de la raison".

<sup>7</sup> *Ibid.*, O.C. I, pág. 62. "En un mot, pour être Fidèle il faut croire aveuglément, mais pour être Philosophe il faut voir évidemment".

<sup>8</sup> Cfr.: ALQUIÉ, Ferdinand: *Le cartésianisme ...*, Cap. I, B y C, págs. 29-43.

<sup>9</sup> *EM*, O.C. XII-XIII, pág. 66. "Mais connoître, c'est avoir une idée claire de la nature de son objet, et en decouvrir tels et tels rapports par lumière et par évidence".

"conservamos siempre la evidencia en los razonamientos".<sup>10</sup>

La evidencia malebranchiana es, como en Descartes, un *ver* intelectual, una intuición en presencia del objeto, que es la idea clara, o las relaciones entre las ideas, que es la verdad inmutable.

## 2. TIPOS DE SABERES

De la precedente noción de ciencia se deducen diferentes tipos de saberes. Esta temática contribuirá, por otra parte, a aportar nueva luz al estatuto malebranchiano de la ciencia.

Distingue Malebranche tres tipos de verdades o relaciones: entre las ideas, entre las cosas y sus ideas, y entre las cosas solamente. Es verdad que  $2 + 2$  son 4, ésta es una verdad -relación- que se da entre las ideas. Es verdad que hay un Sol, es una verdad -relación- que se da entre la cosa y su idea. Es verdad, en fin, que la tierra es más grande que la Luna, esta es una verdad -relación- que se da solamente entre las cosas.<sup>11</sup>

Anteriormente<sup>12</sup> encontrábamos en la *RV*, otra clasificación en la que distingue dos tipos de verdades: contingentes y necesarias.

---

<sup>10</sup> *RV*, O.C. II, pág. 296.

<sup>11</sup> *Ibid.*, págs. 286-287. "Il y a des rapports ou des vérités de trois sortes. Il y en a entre les idées, entre les choses et leurs idées, et entre les choses seulement. (...) De ces trois sortes de vérités, celles qui sont entre les idées sont éternelles et immuables; et à cause de leur immutabilité, elles sont aussi les règles et les mesures de toutes les autres: car toute règle ou toute mesure doit être invariable".

<sup>12</sup> *Vid. supra*, pág 8, nº 25 bis.

Las verdades *necesarias* son verdades inmutables.<sup>13</sup> Esta inmutabilidad les viene, o bien de su naturaleza, ya que son verdades eternas, contenidas en Dios, que no está sujeto a cambio, o bien porque así han sido decretadas por la voluntad de Dios, como es el caso de las reglas de la mecánica, verdades particulares, pero invariables, como el decreto de Dios;<sup>14</sup> de su invariabilidad les viene que sean también las reglas y medidas de todas las demás.

Las verdades *contingentes* pertenecen al ámbito de las criaturas. Entre ellas se dan relaciones o verdades, así como entre las ideas y las cosas creadas. Estas verdades o relaciones están sujetas al cambio de que son capaces todas las criaturas.<sup>15</sup>

A esta distinción entre verdades contingentes y necesarias sigue una clasificación de las ciencias, que nos va a permitir esclarecer, en un nivel más concreto lo que entiende Malebranche por ciencia. "Las Matemáticas, la Metafísica, e incluso una gran parte de la Física y la Moral, contienen verdades necesarias".<sup>16</sup> El Análisis, el Algebra, son las ciencias más ciertas y fecundas. Sus

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, pág. . "Il y a de deux sortes de véritéz immuables. Il y en a qui le sont par leur nature ou par elles-mêmes, comme que 2 fois 2 font 4: et d'autres parce qu'elles ont été déterminées par la volonté de Dieu qui n'est pas sujette au changement, comme qu'une boule en meut une autre en telle rencontre".

<sup>14</sup> *RV*, O.C. II, pág. 287. Cfr. también *RV*, *Appendice I, Préface contre Foucher*, O.C. II, págs. 488-489. Malebranche se ve obligado a precisar esta distinción entre las verdades inmutables en su polémica contra Foucher, canónigo de Dijon, que había publicado una crítica a la *RV*. En su respuesta establece Malebranche su diferencia con Descartes respecto a las verdades eternas y a la relación en Dios entre la Razón y la Voluntad divinas.

<sup>15</sup> *RV*, O.C. II, pág. 287. "Tous les rapports ou toutes les véritéz qui sont entre les choses créées, sont sujettes au changement dont toute créature est capable".

<sup>16</sup> *RV*, O.C. I, pág. 63. " Les Mathématiques, la Metaphysique, et même une grande partie de la Physique et de la Morale contiennent des véritéz nécessaires". En el texto paralelo del Libro VI de la *RV*, anteriormente citado, referente a la clasificación de las ciencias, reserva Malebranche la categoría de *ciencia necesaria* a la Geometría, el Algebra y la Aritmética. Son ciencias generales, que regulan y contienen todas las ciencias particulares.

verdades son grandes e inmutables.

Por el contrario, los conocimientos que obtenemos sirviéndonos de la memoria, sin tener de ellos evidencia, no pueden darnos más que una apariencia de verdad y, por tanto, en las verdades contingentes, en la Historia, hay que contentarse con la verosimilitud.

*Historia* es el nombre que le merecen en general a Malebranche el cúmulo de conocimientos que comprenden las Lenguas, el Derecho particular, las Costumbres, etc. y que dependen de la voluntad cambiante de los hombres. Este menosprecio de la Historia como fruto de una cultura libresca, apoyada sólo en la memoria, es un lugar común en los autores de la época. En la Moral, la Política, la Medicina, es decir, en las ciencias prácticas, hay que actuar, y, por ello, momentáneamente es obligado, ya que la "necesidad apremia", contentarse con la apariencia. Vemos aquí reproducidas las razones de Descartes en la 3ª parte del *Discurso*.

### 3. LA VERDAD

#### 3.1. LA VERDAD MALEBRANCHIANA

En todo lo que llevamos expuesto ha ido apareciendo en distintos momentos la palabra *verdad* y conviene intentar precisar su sentido en Malebranche. El autor nos dice de modo contundente: "La verdad no es otra cosa que una relación real", ya sea una relación de igualdad o de desigualdad. La falsedad es la *negación* de la verdad, o una relación falsa o imaginaria. La verdad es lo que es; la falsedad no es, o si se quiere, es lo que no es de ningún modo. Las verdades son, por tanto, relaciones,

y el conocimiento de las verdades es el conocimiento de las relaciones.<sup>17</sup>

Siguiendo nuestro método expositivo, podemos sintetizar las siguientes características de la concepción malebranchiana de la verdad:

1. La verdad es una *relación*, de igualdad o desigualdad.

2. La equiparación de *falsedad* y *nada* es paralela a la de *verdad* y *lo que es*.

3. El conocimiento es conocimiento de una relación, y anteriormente hemos visto que conocer, según Malebranche, es tener una *idea clara* de la naturaleza de su objeto y descubrir en él relaciones por luz y evidencia.

4. Malebranche distingue varios tipos de verdades.

5. La realidad es la idea, según Malebranche.

Procede que vayamos por partes. La verdad entendida como igualdad, nos sitúa en una metafísica en la que lo igual coincide desde la cantidad. Es completamente coherente con el ideal científico cartesiano, surgido del paradigma matemático. Malebranche permanecerá fiel a este

---

<sup>17</sup> RV, O.C. II, pág 286. "La vérité n'est autre chose qu'un rapport réel, soit d'égalité, soit d'inégalité. La fausseté n'est que la *negation* de la vérité, ou un rapport faux et imaginaire. La vérité est ce qui est: la fausseté n'est point, ou si l'on veut, elle est ce qui n'est point (...) Les vérités ne sont donc que des rapports, et la connoissance des vérités la connoissance des rapports".

ideal, aunque a lo largo de su vida vaya evolucionando hacia una mayor valoración del papel de la experiencia en el conocimiento y, como consecuencia, hacia un enfoque diferente de la Física.<sup>18</sup>

Es arriesgado extender la lógica propia de la formalización matemática a todos los ámbitos del saber: la abstracción matemática prescinde de su referencia al singular, en cuanto que representa un mero caso, *igual* a otros, contenidos de modo unívoco en la idea general. No hay especificidad. Por ello el matematismo cae en un reduccionismo: la consideración formal de la cantidad, es la que se predica de todo ser real.<sup>19</sup>

Desaparece aquí la distinción, la heterogeneidad propia de un universo rico en formalidades. Tampoco tiene cabida en una matematización entendida *stricto sensu*, la semejanza, en la que se fundamenta una identidad con diferencias. Esta definición de la verdad como igualdad, nos revela hasta qué punto el espíritu moderno, iniciado por la ciencia renacentista y llevado a su expresión original por la filosofía de Descartes, está encarnado en la actitud metafísica de Malebranche.

La verdad es una relación. Pero, ¿es una relación de adecuación? En esta respuesta coincidiría Malebranche, aunque sólo sea parcialmente, con la consideración de la verdad que, desde el 851 en que la formuló Isaac Israelí,

---

<sup>18</sup> Desde 1677, Malebranche da un giro a su pensamiento. La experiencia adquirirá progresivamente un papel cada vez más importante en su actividad investigadora. (Cfr. fechas con Robinet...)

<sup>19</sup> Cfr. a este respecto: RABADE, Sergio: *Método y pensamiento en la Modernidad*, págs. 112-160 y FALGUERAS, Ignacio: "Del saber absoluto a la perplejidad", en *Anuario Filosófico*", XV/2 (1982), págs. 33-40.



se introdujo definitivamente en la Teoría del Conocimiento.

Pero, si la adecuación es verdaderamente una relación entre entendimiento y objeto, no hay, en cambio, en la obra de Malebranche una definición de verdad en la que aparezca esta referencia al entendimiento humano conformándose con lo conocido: hay, efectivamente, una definición del conocer como *visión* de la idea, pero la esencia de la relación aparece como algo que sucede exteriormente al entendimiento humano. No hay operación, no hay actividad cognoscitiva. Tal como lo concebía Descartes, para Malebranche el entendimiento es pasivo y, por ello, todo le es dado.

Sabemos que Malebranche hereda de Descartes el *status quaestionis* de toda esta problemática, que, a su vez, no es ajeno al peso de la herencia intuicionista tal como la legó Guillermo de Ockham: el modo más directo de conocimiento conecta muy bien con la simplicidad y el rigor que pretende la nueva filosofía inspirada en la Matemática.<sup>20</sup>

Este matematicismo lo vamos a ir descubriendo en el trasfondo de la filosofía malebranchiana. En su concepción de la verdad y de la ciencia aparece expresado con toda claridad el ideal de la *Mathesis universalis*, como saber de relaciones entre elementos *-naturalezas-* simples. En Malebranche conocer es, como hemos visto, "tener una idea clara de la naturaleza de su objeto". Estamos en el plano del conocimiento esencial.

Las relaciones que hemos de descubrir en el objeto han de ser de equivalencia o de *in-equivalencia*.

---

<sup>20</sup> Cfr.: RV, O.C. II, pág. 288, nt. 141 del editor.

Son, como las llama Malebranche, relaciones de magnitud, *rappports de grandeur*, entre ideas, entre cosas, o entre ideas y cosas.

Esta relación de equivalencia presupone una medida, un *quantum* aplicable a todo objeto científico. Aquel objeto al que no se le pueda aplicar, decaerá del horizonte del saber auténtico. Incluso aunque las relaciones fuesen de desigualdad o *in-equivalencia*, siempre ha de resolverse en función de un patrón. Malebranche señala que ese patrón es la unidad: la Aritmética preside el tema de la verdad.<sup>21</sup>

Más adelante, Malebranche subordinará la aritmética y la geometría al cálculo de lo infinito, cediendo a la influencia de Leibniz, pero le dará un valor más bien operacional. En general su filosofía seguirá siendo fiel a los principios cartesianos.<sup>22</sup>

Ciencia, recordémoslo, es, en sentido preciso, "conocimiento de *verdades* necesarias". Ahora podemos transcribir: "conocimiento de *relaciones* necesarias", o lo que es lo mismo, "conocimiento de las *rappports de grandeur*", de igualdad y de desigualdad.

Según esto, *stricto sensu*, solo le convendría el título de ciencia a las Matemáticas. Pero Malebranche insiste en que también le conviene a la Metafísica en cuanto ciencia contemplativa de lo real.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> RV, O.C. II, págs. 274-275 y 278.

<sup>22</sup> Cfr. ALQUIÉ, F.: *Le cartésianisme de Malebranche*, pág. 39.

<sup>23</sup> EM, O.C. XII-XIII, pág. 133.

### 3.2. VERDAD E IDEAS

Si entramos en la relación que se establece entre la verdad y la idea, entonces podemos anudar varias cuestiones que han quedado apuntadas, pero no determinadas. En efecto, Malebranche ha equiparado *verdad* con *lo que es* y *falsedad* con *nada*. Son parejas de contrarios relacionados entre sí por una cierta proporción: la *verdad* es a la *falsedad* como *lo que es* es a la *nada*. Parece que Malebranche subraya y apoya la definición agustiniana de la verdad como *id quod est*,<sup>24</sup> la declaración ontológica de la verdad. Encontraríamos aquí, según esto, el refrendo del maestro de Hipona.

Pero tenemos, por otro lado, que Malebranche marca las distancias de ambas doctrinas. En San Agustín la Verdad es Dios mismo. Por un proceso de autotrascendencia alcanza la inmutabilidad, la eternidad de la Verdad, que es Dios. Ha descubierto Agustín un orden nuevo, el orden trascendental, el orden del ser, frente al perpetuo movilismo y diversidad del cosmos físico. Aunque adopte una terminología agustiniana, Malebranche sitúa en dos planos diferentes las ideas y las verdades. Verdaderamente real es la *idea*, mientras que San Agustín habla de la *Veritas*, cuyo fundamento es Dios mismo.

Para Malebranche la verdad tiene, respecto de las cosas, una consistencia ontológica superior; pero, respecto de la idea, se puede decir que la verdad pierde esa consistencia para descender a la categoría de relación, real, pero relación. La verdad necesaria, por tanto, es una relación entre ideas.

---

<sup>24</sup> Ver Prefacio de EM.

Esta verdad-relación se nos muestra situada en un nivel tautológico. El trasfondo de esta noción parece llevarnos a una lógica de la univocidad, al tipo de proposiciones analíticas ligadas a la deducción, propio del método matemático. El saber basado en relaciones de equivalencia es un saber de lo ya sabido, en el que la fuerza de su necesidad radica en la manifestación de la coincidencia. Hacemos nuestros conocimientos más explícitos pues podemos mensurarlos en todas sus implicaciones.

Al igual que en Descartes, la claridad como criterio de evidencia, es únicamente aplicable al tipo de conocimientos que Kant llamará juicios analíticos: tautologías inmediatas o mediatas. Todo queda incluido en un orden cerrado donde podemos encontrar la definición y la coherencia. Pero en cuanto nos apartamos de esta exacerbación de la identidad y aparecen elementos diversos que no estaban precontenidos, ni pueden ser reducidos al elemento simple, aparece lo no deducido, que entonces se tacha de incoherente. En Malebranche eso sería el campo de lo oscuro, tenebroso o confuso; es decir, todo aquello en que toma parte la experiencia, no la necesidad lógica. Con ello nos hemos situado bastante lejos de la *veritas* agustiniana.

Nos encontramos con que *lo que es*, según lo expresado antes, sería la relación misma entre las ideas, como una *relación inteligible*.<sup>25</sup> Ahora bien, sabemos que para Malebranche lo verdaderamente real no son las relaciones sino las mismas ideas. *Lo que es*, en sentido estricto, es la idea, arquetipo de todas las cosas, modelo eterno e inmutable.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Cfr.: MC IVa,4, O.C. X, pág. 37.

<sup>26</sup> Cfr.: BRIDET, Louis, *La Théorie de la Connaissance...*, pág. 193.

Podríamos precisar la noción de verdad en el contexto actual, según Malebranche, como *relación que es*, pero con un ser inferior al de la idea.

Siguiendo con el paralelismo del texto antes citado,<sup>27</sup> *lo que es* designa la esencia de las cosas, luego, la idea es la esencia de las cosas, y, al mismo tiempo, es lo verdaderamente real, *óntos on*. ¿Estamos ante un renacer del más puro platonismo? ¿Se trata, en Malebranche, de un nuevo mundo inteligible?

Así parece desprenderse del tono de la conversación entre Teodoro y Aristeo.<sup>28</sup> Teodoro trata de convencer a Aristeo de que el mundo en que habitamos, el mundo de los cuerpos, no es el mismo mundo que vemos y el diálogo se dirige a demostrar a Aristeo la realidad de ese mundo inteligible, mundo que, sin embargo, no está en ningún *topos ouranos*, sino que *está* en Dios. Y en Dios se descubren esas relaciones, *rappports de grandeur*, además de otro tipo de relaciones, en el que por ahora no entramos, las llamadas *rappports de perfection* que constituyen el entramado del orden moral. El *topos* de estas relaciones lo designa generalmente Malebranche con las expresiones: *Razón universal*, *Verbo interior*, etc.

Toda verdad está contenida en el Verbo, en la Razón; todas las verdades se amparan en el paradigma matemático. Hemos visto en qué medida afecta esta cuestión, no sólo a los cuerpos, sino también a los espíritus: la *idea* del alma como afectada por esta misma *Mathesis universalis*.

---

<sup>27</sup> *Vid. supra*, RV, O.C. II, pág. 286.

<sup>28</sup> Cfr.: EM I9, O.C. XII-XIII, pág.

Hemos dejado atrás el otro término de la proporción que establecimos más arriba: la *falsedad* y la *nada*. La falsedad se acerca al ámbito de la nada. Podríamos glosarlo del siguiente modo: la falsedad es un no ser, *lo que no es*. A este mismo ámbito pertenecen, según Malebranche, el error y el pecado: son nada. Pero lo más sorprendente es lo que declara Malebranche en el *ECL XVQ*, *Rép. a la VIª cuestión*: esa nada es lo único que el hombre tiene por sí mismo,

"no tiene suyo más que el error y el pecado que no son nada" (...) "sólo son faltas."<sup>29</sup>

Y, a continuación de este fragmento, nos remite al *ECL IQ* en el que se ha extendido en explicar detenidamente la impotencia del hombre en el obrar:

"El hombre no se da [a sí mismo] nuevas modificaciones que modifiquen o que cambien físicamente su sustancia."<sup>30</sup> (...) "Pues cuando pecamos, no producimos en nosotros ninguna modificación nueva." (...) "Es por un acto, sin duda, pero por un acto inmanente que no produce nada físico en nuestra sustancia."<sup>31</sup>

Además de las afirmaciones que acabamos de exponer, inquietantes por lo que se refiere a su dimensión antropológica, la proporción falsedad/nada nos lleva también a lo que es el principio metafísico fundamental

---

<sup>29</sup> *ECL XVQ*, O.C. III, pág. 225.

<sup>30</sup> *ECL IQ*, O.C. III, pág. 22. "L'homme ne se donne point aussi de nouvelles modifications qui modifient ou qui changent physiquement sa substance".

<sup>31</sup> *Ibid.*, pág. 25. "Donc lorsque nous pechons, nous ne produisons point en nous de nouvelle modification"(...) "C'est par un acte, sans doute, mais par un acte immanent qui ne produit rien de physic dans notre substance."

para Malebranche y que explicita en el ya aludido *EM I*º: Teodoro se dispone a llevar a Aristeo al "país de la Verdad", previamente adiestrado en las condiciones requeridas: silencio de la imaginación, rechazo de los sentidos, olvido del cuerpo. Nos parece estar relejendo el itinerario cartesiano de la *Meditación II*ª.

De todo lo que se ha dicho en este Capítulo cabría precisar una serie de conclusiones:

a) En Descartes el modelo de toda verdad es, por una parte, el *cogito, ergo sum*, si la relación necesaria que expresa reposa en un hecho de la experiencia; si la relación que se expresa es intemporal, el modelo es, tal como se dice en el *Discurso*, *IV*ª parte, *para pensar es necesario ser*.<sup>32</sup>

b) Malebranche sustituye estos principios por el principio siguiente: *la nada no tiene propiedades*. Como consecuencia, el *cogito* ya no es para él el modelo de la evidencia. Como recoge en el Libro VI de la *RV*,

"Se puede y se debe asegurar de una cosa lo que está contenido en la idea clara y distinta que tenemos de ella"<sup>33</sup>.

c) Conocer es tener una idea clara del objeto, descubriendo en él por luz y evidencia todas las verdades. Así pues, como la evidencia es un *ver* intelectual de ideas o de relaciones entre ideas, la clave de la Metafísica de Malebranche en su

---

<sup>32</sup> DESCARTES, R.: A.T. VI, 33.; Cfr.: ALQUIÉ, Ferdinand, *Le cartésianisme ...*, pág. 102.

<sup>33</sup> *RV*, O.C. nº 146.

definición frente a la filosofía cartesiana está en la doctrina acerca de las ideas.

d) Por último, la ciencia, conocimiento de verdades necesarias, ha quedado definido como un conocimiento de relaciones de magnitud. Si queremos llamar científico a un tipo de saberes, habrá de pasar por la prueba de su reducción a la cantidad. A no ser que, como Malebranche mismo hace con frecuencia, empleemos la palabra ciencia en un sentido amplio refiriéndonos a todo tipo de conocimientos.

El marco nocional del tema del presente estudio, puede quedar ya prácticamente esbozado. Es el momento de abordar directamente la doctrina malebranchiana del conocimiento de sí mismo.



## CAPITULO VI

### EL CONOCIMIENTO DE SI POR CONCIENCIA

#### 1. CONCIENCIA Y CONOCIMIENTO DE SÍ

En la 2ª parte del Libro III de la *RV*,<sup>1</sup> desarrolla Malebranche, de modo temático su filosofía acerca del conocimiento que tenemos del alma; nos dice:

"No la conocemos por su idea, no la vemos en Dios: la conocemos por *conciencia*" (...) "Solamente sabemos de nuestra alma lo que sentimos que pasa en nosotros".<sup>2</sup>

En efecto, el modo como conocemos nuestra alma, según ya hemos visto en el Capítulo IV, lo concibe Malebranche como conocimiento *por conciencia*. Malebranche trata este tema en el marco de sus reflexiones sobre el Entendimiento puro y la naturaleza de las Ideas; en primer lugar, ha procedido a aclarar lo que entiende por *Idea*,

---

<sup>1</sup> *RV*, O.C. I, págs. 451 y ss.

<sup>2</sup> *RV*, O.C. I, pág. 451. "Nous ne la connoissons point par son idée: nous ne la voions point en Dieu: nous ne la connoissons que par *conscience* (...) Nous ne sçavons de nôtre ame, que ce que nous sentons se passer en nous."

después, mediante un análisis crítico de gran interés argumentativo, ha expuesto las maneras según las cuales podemos "ver los objetos externos",<sup>3</sup> exposición que recorre las distintas teorías conocidas por Malebranche acerca del origen de nuestras ideas y que estudiamos detenidamente en otro lugar; por último, desemboca en la exposición central de su ontologismo: que *vemos todas las cosas en Dios*.<sup>4</sup>

Para poder proceder a una exposición clara y a un análisis detenido de las principales cuestiones referentes a nuestro tema de investigación que están implicadas en esta problemática, es necesario que nos detengamos previamente en:

a) una clarificación conceptual del término *conciencia*.

b) la distinción entre el conocimiento esencial y el conocimiento existencial.

c) la diferenciación entre conocer y sentir en Malebranche.

---

<sup>3</sup> En Malebranche *ver* se emplea indistintamente como sinónimo de *conocer*. Esta indistinción es congruente con su concepción intuitivo-cartesiana del conocimiento.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, págs. 437-448. Estos puntos ya se desarrollaron en el Cap. IV.

### 1.1. LA NOCIÓN DE *CONCIENCIA*

En la concepción malebranchiana de la conciencia o sentimiento interior encontramos la manifestación más clara de sus diferencias respecto a Descartes. En su doctrina del conocimiento del alma se da la verificación de su peculiar Teoría del Conocimiento. La oposición a Descartes se muestra de una manera neta y radical en dichas diferencias. El alma no se conoce claramente a sí misma, según Malebranche, porque parte de la distinción inicial, que no se da en Descartes, entre *idea* y *percepción*. Sin embargo en Descartes la transparencia del yo respecto de sí mismo no parece dejar lugar a dudas.

De las cuatro maneras de ver las distintas realidades con que responde a las cuatro cuestiones enunciadas en el mencionado capítulo, la tercera es "conocerlas por *conciencia*, o por *sentimiento interior*"<sup>5</sup>. En Malebranche la conciencia y el sentimiento interior son expresiones equivalentes. Lo que quiere decir con esta expresión lo encontramos más adelante:

"Conocemos por conciencia todas las cosas que

---

<sup>5</sup> *Ibíd.*, Pág.448. "La troisième, de les connoître par *conscience*, ou par sentiment intérieur".

no se diferencian de uno mismo"<sup>6</sup>

El ámbito del conocimiento por conciencia es el ámbito del yo, de sí mismo. Sin embargo, una de las primeras cuestiones que convendrá despejar, es si el conocimiento por conciencia es de tipo esencial, de tipo existencial o, como en Descartes, de ambos tipos.

Sabemos que a lo largo de la Historia de la Filosofía el término *conciencia* ha tenido distintas consideraciones.

En la filosofía griega la *conciencia* no existe en la en su sentido actual,<sup>7</sup> siendo su equivalente más próximo el sustantivo *syneidesis* derivado del verbo *syneidénai*, que podría traducirse por "darse cuenta" o "tener conciencia de algo"

Más adelante, en la filosofía medieval, a partir de Orígenes, el término conciencia -*syneidesis*-, es usado generalmente en el sentido de *conciencia moral*, y que es Tomás de Aquino quien encuadra el término en el ámbito de la psicología, además de encuadrarlo en el ámbito ético. Conciencia se muestra ya como *cumscientia*, o sea, *cum alio*

---

<sup>6</sup> *Ibid.* 24., pág. 449. "On connoit par conscience toutes les choses qui ne sont distinguées de soi".

<sup>7</sup> Para una explicación más detenida, cfr. CHOZA, Jacinto: *Manual de Antropología filosófica*, págs. 303 y ss.

*scientia*, que quiere decir aplicar la ciencia, lo sabido, a lo no sabido, para saberlo. Aparece así conciencia como dimensión reflexiva del entender y del razonar.<sup>8</sup>

Una vez se llega al racionalismo, en la Edad Moderna, se inaugura una nueva etapa y se acentúa el carácter psico-gnoseológico del término, en la línea platónico-agustiniana: la conciencia se desliga de las realidades materiales como posibles contenidos y se repliega a las actividades puramente intelectuales e inmanentes del yo. Es el sentido cartesiano.

Gilson,<sup>9</sup> cita a Pierre Regis<sup>10</sup> como fuente de formación acerca de la introducción en el lenguaje filosófico francés del término técnico *conciencia*, como sinónimo de *pensamiento*. Aunque el término haya sido evitado en la traducción, de modo general, mediante perífrasis, para hacer más inteligible la definición de la *pensée* por la *conscientia* como conciencia inmediata, se justifica el nuevo sentido por la definición del pensamiento que dan los *Principios*:

"Con el nombre de pensamiento entiendo todas aquellas cosas que se realizan en nosotros, estando conscientes, puesto que existe en nosotros la

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, Cap.XII, 3,b) y cap. XIII, 2,b).

<sup>9</sup> Cfr. GILSON, E.: *Discours de la Méthode. Texte et Commentaire*, pág. 293.

<sup>10</sup> Cfr. REGIS, Pierre: *Cours entier de philosophie ... selon les principes de Descartes*. La Métaphysique, Liv. 1, partie I, chap. 1, p. 2 (Amsterdam, 1691, t. 1, p-68).

conciencia de ellas".<sup>11</sup>

Puede advertirse en el original latino el uso repetido del término *conciencia*, infrecuente en la época en este nuevo sentido de la palabra, metafísico y psicológico, ya que lo usual era la acepción moral.<sup>12</sup>

En las O.C. de Malebranche, encontramos una nota de la editora de la *RV*,<sup>13</sup> en la que nos ratifica que este término, aparte de su acepción moral, era aún muy poco usado en francés. Un dato de gran interés es la referencia a la 2ª edición del *Dictionnaire* de Furetière de 1701, en la que hace su aparición el término *conscience* definido en el sentido no moral, siguiendo estrechamente en este caso el sentido propiamente malebranchiano, como

"sentimiento interior que tenemos de una cosa de la que no podemos formar una idea clara y

---

<sup>11</sup> Cfr. DESCARTES, R.: *Princ. phil.*, I, 9. AT VIII, pág. 7. "Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est." En las *Respuestas a las II objeciones*, definición 1ª, AT IX-1, pág. 124, encontramos otro texto en que se evoca también esta definición del pensamiento por la conciencia: "Cogitationis nomine complector illud omne quod sic in nobis est, ut eius immediate consciis sumus", primer texto, posiblemente, que contenga el uso moral en francés del término. Cfr. también de la misma autora, *Nicolas Malebranche*, pp. 174, nt. 5. y 175, nt. 1: en atención al inusual empleo, aun en los medios cartesianos, de esta definición, Malebranche suprime la palabra *conscience* en la 2ª ed. de la *RV*, Libro I, aunque la conserva en el Libro III y sigue utilizándola en las obras posteriores.

<sup>12</sup> Cfr. RODIS-LEWIS, Geneviève: "Âme et conscience chez Descartes", *Bulletin de la Société française de Philosophie*, XLV (1952), pág. 135.

<sup>13</sup> Cfr. RODIS-LEWIS, G.: *RV*, O.C. I, nt. 382, pág. 530.

distinta".<sup>14</sup>

La *conciencia*, por lo tanto, no es un conocimiento, tal como Malebranche lo entiende propiamente, rechazando la relación conciencia-idea clara. Igualmente, se rompe la identidad entre pensamiento y conciencia, entendiendo aquí con Malebranche más bien pensamiento como pensamiento esencial, ya que la identidad persiste si se restringe el pensamiento a la conciencia o captación que el alma tiene de sus modos.

#### 1.2. CONOCIMIENTO ESENCIAL Y CONOCIMIENTO EXISTENCIAL

Para poder establecer las diferencias entre el conocimiento esencial y el conocimiento existencial, acudiremos en primer lugar a un texto de Tomás de Aquino en el que se diferencian lúcidamente estos dos modos de conocer:

"Cada uno puede tener un doble conocimiento del alma, como dice San Agustín en *De Trinitate*. Uno, por el cual el alma conoce lo que es propio solamente de ella, y otro por el que conoce lo que tiene en común con todas las demás almas. El conocimiento por el que conocemos lo común a toda

---

<sup>14</sup> *Ibid.*

alma es aquel por el que conocemos la naturaleza del alma, y el conocimiento de lo que es exclusivo de una es el que tenemos del alma en cuanto que existe en tal individuo. Por tanto, según este último conocimiento, se conoce que existe, como cuando alguien se da cuenta de que tiene alma, y por el otro conocimiento se sabe *lo que es* el alma y cuáles son sus accidentes propios".<sup>15</sup>

Lo que el alma tiene en común con las demás almas, sería el conocimiento esencial, y lo que es exclusivamente suyo, conocimiento singular de la propia existencia, sería el conocimiento existencial.

Si tomamos como punto de referencia esta delimitación, válida aun teniendo en cuenta la diferente óptica en que se sitúan ambos autores, podríamos decir que en Malebranche el conocimiento esencial vendría dado por la visión de la *Idea* del alma. Únicamente la idea clara expresa la naturaleza de algo y todas sus propiedades. Sabemos ya que Malebranche niega que tengamos ese conocimiento, y no porque no exista la idea del alma, sino porque no nos es mostrada.

En *MC*, el alma habla con el Verbo de Dios, que es la Razón universal de los espíritus:

---

<sup>15</sup> Cfr. STO TOMAS DE AQUINO: *De Veritate*, q. 10, a. 8, c).



"Por muchos esfuerzos que haga para representarme a mí mismo, no puedo descubrir lo que yo soy. Cuando sufro algún dolor, yo lo sé, pero antes de sufrirlo yo no comprendía que una sustancia fuese capaz de ello. Y en el mismo momento que lo sufro, no comprendo ni lo que es, ni qué relación puede tener conmigo, ni con lo que me rodea. En una palabra, *no soy otra cosa que tinieblas para mí mismo. Mi sustancia me parece ininteligible*".<sup>16</sup>

No puede ser más nítida la afirmación de nuestra carencia de representaciones. Los sentimientos, que están en nosotros, no son representativos, y las ideas, que son representativas, no están en nosotros.

La respuesta del Verbo indica los dos modos de conocer que podemos considerar en relación al alma. En sentido amplio, el alma se conoce por el sentimiento interior, por conciencia. Pero en sentido estricto no se conoce, porque conocerse sería tener la idea, la representación de la propia alma, que no es otra cosa que el arquetipo de todas las almas:

---

<sup>16</sup> MC, IXQ, O.C. X, pág. 102, "Quelqu'effort que je fasse pour me représenter à moi-même, je ne puis découvrir ce que je suis. Lorsque je souffre quelque douleur je le sçai, mais avant que de la souffrir je ne comprenois pas que ma substance en fût capable; et dans le tems même que je la souffre, je ne comprends ni ce que c'est, ni quel rapport elle peut avoir, ni avec moi, ni avec ce qui m'environne?. En un mot je ne suis que ténébres à moi-même, ma substance me paroît inintelligible". El subrayado del texto es nuestro.

"El sentimiento interior que tienes de ti mismo, nunca está acompañado de luz. Me pides que te enseñe lo que es tu sustancia, tu pensamiento, tu deseo, tu dolor. No puedes conocer claramente estas cosas hasta que yo no te haga contemplar la idea de tu ser, descubriéndote lo que en mí te representa. Pues, fuera de mí, nada es inteligible".<sup>17</sup>

No hay conocimiento esencial *de hecho*. Podríamos tenerlo si nos fuese mostrado. Sólo tenemos un conocimiento actual de nosotros mismos,<sup>18</sup> un conocimiento experiencial, existencial, pero que, además, no puede llevarnos a sacar consecuencias respecto a las demás almas, puesto que Malebranche ya ha explicado que sólo podemos conocer el alma de los otros hombres *por conjetura*, a partir de lo que sabemos de la nuestra.<sup>19</sup>

En el *ECL IO* desarrollando la argumentación sobre la acción de Dios en el alma, expresa con claridad la inexistencia de un conocimiento esencial del alma, así como el discernimiento de nuestra experiencia actual:

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, O.C. X, pág. 103. "Le sentiment intérieur que tu as de toi-même, n'est jamais accompagné de lumière. Tu me demandes que je t'apprenne ce que c'est que ta substance, ta pensée, ton desir, ta douleur. Tu ne peux connoître clairement ces choses, jusqu'à ce que je te fasse contempler l'idée de ton être, en te découvrant ce qui est en moi qui te représente. Car, hors de moi, rien n'est intelligible".

<sup>18</sup> Cfr. también *ECL XQ*, en especial *Resp. a las II obj.*, y *ECL XIQ*, O.C. III, págs. 141-143, 148-151 y 163-171.

<sup>19</sup> Cfr. *RV*, O.C. I, págs. 454 y ss.

"No nos conocemos por *idea* (...) y no sentimos nuestras facultades, cuando no obran actualmente (...) pues no tenemos sentimiento interior de todo lo que somos, sino solamente de todo lo que sucede actualmente en nosotros".<sup>20</sup>

En uno de los últimos textos de Malebranche sobre este tema encontramos además la consideración del papel de la memoria:

"[El alma] sólo se conoce por conciencia, por el sentimiento interior que tiene de lo que sucede actualmente en ella, o *por el recuerdo actual de lo que le pasó*".<sup>21</sup>

Es un reconocimiento que en las primeras ediciones de la *RV* no hemos encontrado y que pertenece, por tanto, a la época en que la valoración de la experiencia por Malebranche ha llegado a tan alto grado, que le permite poner en el mismo nivel la conciencia actual y el recuerdo presente.

---

<sup>20</sup> *ECL*, I<sup>o</sup>, O.C. III, págs. 22-23. "C'est que nous ne nous connoissons point par *idée* (...) et que nous ne sentons point nos facultez, lorsqu'elles n'agissent point actuellement (...) car nous n'avons pas sentiment interieur de tout ce que nous sommes, mais seulement de tout ce qui se passe actuellement en nous".

<sup>21</sup> *RPPH*, O.C. XVI, pág. 29. "Elle ne se connoit que par conscience, que par le sentiment interieur qu'elle a de ce qui se passe actuellement en elle, ou *par le souvenir actuel de ce qui s'y est passé*".

### 1.3. DISTINCIÓN ENTRE CONOCER Y SENTIR, *IDEA* Y *PERCEPCIÓN*,

1.3.1. Malebranche argumenta la imposibilidad de conocer las modificaciones del alma a partir de una definición: no conocemos el alma ni sus modificaciones por *ideas*, sino solamente por *sentimientos*. En cambio las modificaciones del cuerpo sí pueden conocerse por *idea*, ya que son percibidas a partir de la *idea de extensión inteligible*.

El conocimiento de sensaciones y sentimientos es inasequible por vía intelectual:

"Tales sentimientos, de placer, por ejemplo, de dolor, de calor, etc. no están ligados (vinculados) a las palabras. Es obvio que si alguna persona no ha visto nunca un color, ni sentido calor, no podremos hacerle conocer esas sensaciones por muchas definiciones que le demos".<sup>22</sup>

Se trata de un conocimiento experiencial, no por *ideas*. Por tanto, es *a posteriori*, y se sale del ámbito en que Descartes ha situado el conocimiento verdadero y cierto. Es realmente aquí donde Malebranche comienza a distanciarse

---

<sup>22</sup> RV, O.C. I, pág. 452. "Tels sentiments, de plaisir, par exemple, de douleur, de chaleur, etc., ne sont point attachez aux mots; il est clair que si quelq'un n'avoit jamais vû de couleur, ni senti de chaleur, on ne pourroit lui faire connoître ces sensations par toutes les définitions qu'on lui en donneroit".

de su iniciador en la filosofía. Malebranche corrige a Descartes, discrepando de él en su valoración de la experiencia, mostrando que las modalidades del alma *no se conocen*, no son inteligibles, porque no consisten en relaciones de magnitud. En cambio *se sienten*, se captan por la conciencia o sentimiento interior.

El *sentir* viene de la unión del espíritu con el cuerpo; sentimos en el alma, no en el cuerpo. Pero el motivo de nuestras percepciones sensibles es siempre algo que hace referencia al cuerpo. Toda sensación se encuadra dentro del ámbito del sentimiento. Pero no todo sentimiento interior hace referencia al cuerpo: hay sentimiento interior de la libertad, del Orden, de mi propia existencia como un yo no material, etc.

El *conocer* viene de la unión del espíritu con el Verbo o Razón universal. Esta unión es constitutiva del entendimiento y condición de todo conocimiento por medio de la luz del Verbo -tema del intelecto agente-. En Malebranche el entendimiento puro no tiene relación alguna con el cuerpo, su esencia es pensar. Pero ese pensar es pasión. La luz, la iluminación, le viene de fuera, de Dios, única realidad intelectual. En cuanto al entendimiento, es pasión, no es iluminante sino iluminado. Su capacidad de inteligir se debe a la luz inteligible del Verbo. Dios es lo primero que conocemos y, en Él, conocemos las ideas o esencia de la extensión, números, relaciones de magnitud.

"La mayor parte de los hombres no reflexionan suficientemente sobre la diferencia que hay entre conocer y sentir, entre un conocimiento claro y evidente y el sentimiento interior. Se imaginan que conocen claramente lo que sienten con viveza, y que no conocen e incluso, no son capaces de conocer las verdades claras y evidentes que les impresionan - *touchent*- poco, y a las que, por consiguiente, prestan poca atención".<sup>23</sup>

Conviene que resaltemos, por una parte, la individualidad del sentir, y, por otra, la universalidad de la idea.

1.3.2. Las sensaciones, perfiladas definitivamente como modalidades del alma, son seres particulares, pues son modificaciones de un ser también particular, como es nuestra alma.

No pueden "elevarse a la generalidad que se encuentra en las ideas. Es cierto que podéis pensar en el dolor en general, pero sólo podríais ser modificados por un dolor particular. Y si podéis pensar en el dolor en general, podéis alcanzar la generalidad en todas las

---

<sup>23</sup> RPPH, O.C. XVI, pág. 30-31. "La plupart des hommes ne font point assez de reflexion sur la difference qu'il y a entre connoître et sentir; entre une connoissance claire et évidente, et le sentiment interieur. Ils s'imaginent qu'ils connoissent clairement ce qu'ils sentent vivement; et qu'ils ne connoissent pas, et qu'ils sont même incapables de connoître les veritez claires et évidentes qui les touchent peu, et ausquelles par consequent ils donnent peu d'attention".

expuesta, consiste en sostener, por una parte, que todo lo que abarca la *conciencia o sentimiento interior*, es decir, los fenómenos psicológicos, son irreductibles a las relaciones de cantidad que fundan la inteligibilidad de las cosas materiales y extensas.

Pero, por otro lado, lo que podemos afirmar con certeza de nuestra alma, en relación a su naturaleza y propiedades, no lo logramos por el conocimiento confuso, por la conciencia que de ella tenemos, sino por medio del conocimiento que conseguimos de la extensión, única vía inteligible.

### 3.1. EL CONOCIMIENTO DEL ALMA IRREDUCTIBLE A LA EXTENSIÓN

Tanto en el *ECL XI*<sup>o</sup>, como en el *EM IIII*<sup>o</sup> encontramos argumentos con los que muestra Malebranche la imposibilidad de reducir las modificaciones de nuestra alma, captadas por la conciencia, a las relaciones cuantitativas propias del conocimiento de la extensión.

Enfrentándose a los cartesianos,<sup>42</sup> en particular a Desgabets, se pregunta cómo pueden sostener que conocemos más fácilmente la naturaleza del alma que la del cuerpo,

---

<sup>42</sup> Cfr. *ECL XI*<sup>o</sup>, O.C. I, pp. 167 y ss.

cuando la idea que tenemos de la extensión es tan clara que todos estamos de acuerdo en lo que contiene y lo que excluye, y, sin embargo, lo que sabemos del alma es tan confuso "que los mismos cartesianos discuten continuamente, si las modificaciones de color le pertenecen"<sup>43</sup>

A continuación rebate la argumentación de los cartesianos que dicen: conocemos tanto más distintamente la naturaleza de una sustancia cuanto más conocemos sus atributos. Ahora bien, no hay ninguna cosa de la que conozcamos tantos atributos como de nuestro espíritu, porque lo mismo que conocemos en las otras cosas, lo podemos contar en el espíritu por el hecho que él las conoce; y así su naturaleza es más conocida que la de cualquier otra cosa.

Pero, contesta Malebranche, ¿quién no ve que hay una gran diferencia, entre conocer por idea clara, y conocer por *conciencia*?

"Cuando conozco que 2 y 2 son 4, lo conozco muy claramente: pero yo no conozco claramente lo que hay en mí que lo conoce. Yo lo siento, es verdad, lo conozco por conciencia o sentimiento interior. Pero no tengo de ello idea clara como la tengo de los números, cuyas relaciones puedo descubrir claramente. Puedo *contar* que hay en mi

---

<sup>43</sup> *Loc. cit.*, pág. 167. "Les Cartésiens mêmes disputent tous les jours, si les modification de couleur lui appartiennent".



espíritu tres propiedades, la de conocer que 2 y 2 son 4, la de conocer que 3 veces 3 son 9, y la de conocer que 4 veces 4 son 16. E incluso si se quiere, estas tres propiedades son diferentes entre sí. Pero niego que conozcamos *claramente* la naturaleza de la cosas que podemos *contar*. Basta para contarlas con *sentirlas*."<sup>44</sup>

La experiencia de los propios actos de conciencia queda distinguida del conocimiento claro de las relaciones numéricas: no sé *qué es lo que en mí conoce* esas relaciones o verdades matemáticas. Malebranche detecta claramente la dificultad del conocimiento del sujeto.

Las condiciones del conocimiento claro y por lo tanto del conocimiento de la naturaleza de un ser, lleva a poder compararlo con otros que también conocemos claramente y a comparar entre sí sus modificaciones.

Por ejemplo, comparamos 2 con 4, o un triángulo con un cuadrado y descubrir claramente las relaciones entre esos números y esas figuras. Pero no podemos comparar un espíritu con otro espíritu, ni comparar entre sí sus maneras de ser.

---

<sup>44</sup> ECLXIQ, O.C. III, pág. 167. "Quand je connois que 2 fois 2 sont 4, je le connois tre-clairement; mais je ne connois point clairement ce qui est en moy qui le connoît. Je le sens, il est vrai; je le connois par conscience ou sentiment interieur. Mais je n'en ai point d'idée claire comme j'en ai des nombres, entre lesquels je puis découvrir clairement les rapports."

No podemos descubrir claramente la relación entre el placer y el dolor, ni incluso entre dos colores, por ejemplo, el amarillo y el violeta. Decimos bien que el uno es más fuerte que el otro, pero no vemos con evidencia, ni cuánto, ni lo que es ser *más o menos* fuerte.

Si no podemos descubrir relaciones inteligibles entre esas sensaciones, hay que concluir que no tenemos conocimiento claro de ellas. Sí que puedo establecer relaciones inteligibles entre las causas de mis sensaciones, por ejemplo en el caso de la música, una octava es doble porque el número de vibraciones es el doble en un tiempo igual, pero el sonido en sí mismo en cuanto que es una sensación, una modalidad del alma, queda fuera de esta comparación. Los músicos han de juzgar acerca de sus diferencias de oír y no por la razón.

Las *variaciones cualitativas* de las sensaciones tampoco se pueden examinar desde las relaciones inteligibles de cantidad. Por el hecho de doblar una excitación, no podemos decir que la sensación es doble. Hay un cambio de cualidad. Si, por ejemplo, aproximo un poco mi mano a un carbón encendido, experimento una sensación agradable; si lo aproximo mucho más y lo pongo en contacto con la piel, experimento dolor. Según el anterior razonamiento, al doblar el excitante debería haber duplicado la sensación anterior. Por el contrario, en lugar de experimentar un placer acrecentado he sentido un dolor.

La conclusión es inevitable: el conocimiento matemático es de tipo cuantitativo, así conocemos la extensión. Pero la conciencia nos muestra una realidad, la realidad psíquica, que definitivamente debemos afirmar como completamente heterogénea de todo lo extenso.

### 3.2. EL CONOCIMIENTO NEGATIVO Y ANALÓGICO DEL ALMA

Ante la afirmación de los cartesianos de que la idea del alma es tan clara como la que tenemos de los cuerpos, se pregunta Malebranche cómo es posible que en ese caso haya tanta gente que confunde el alma con el cuerpo. No pueden confundirse dos ideas claras completamente diferentes. No confundimos dos números diferentes, ni el círculo con el cuadrado. ¿Dónde radica la dificultad?

La contestación de Malebranche pasa por afirmar que la diferencia entre la sustancia del alma y la del cuerpo no se descubre por *simple vûë*, sino a través de un razonamiento. Si tuviésemos la idea del alma y la consultáramos, podríamos ponernos de acuerdo sobre estas cuestiones. En consecuencia, hay que consultar con aplicación la idea de extensión y reconocer que la extensión no es una *manera de ser* de los cuerpos, sino el cuerpo mismo, puesto que la extensión es representada como algo subsistente y como el principio de todo lo que concebimos claramente en los cuerpos y también que las modalidades de que el cuerpo es capaz no tienen ninguna relación con las cualidades sensibles: el color, el

sonido, el dolor, etc.

Como sólo hay dos géneros de seres: los espíritus y los cuerpos y las modificaciones sensibles no pertenecen a los cuerpos, llegamos a concluir de este modo que hay un sujeto distinto a los cuerpos para estas modalidades, el alma. Pero la conclusión ha llegado por un derrotero indirecto, muy diferente del que nos lleva a reconocer "que el cuadrado no es el círculo",<sup>45</sup> que es una vía de *simple vûë*.

Si, en Descartes,<sup>46</sup> el conocimiento de los cuerpos progresa a partir del conocimiento progresivo de mi espíritu y de lo que le pertenece, en Malebranche el recorrido es el contrario. La idea de los cuerpos no es una modalidad que pertenezca a mi yo. La descubro fuera de mí, como arquetipo, en la sustancia puramente inteligible que es la de Dios<sup>47</sup>. Esa extensión inteligible es una idea clara y distinta, cuyo contenido me hace ver claramente que no tiene nada que ver con las cualidades sensibles:

"No podemos ver en la extensión sino lo que [esta idea] contiene. Si suponemos la extensión dividida en tantas partes como queramos imaginar,

---

<sup>45</sup> *Ibid*, pág. 171.

<sup>46</sup> Cfr. *Méditation IIème*, AT IX-1, págs. 18 y ss.

<sup>47</sup> Cfr. *RV*, O.C. I, pág. 416.

en reposo o en movimiento, las unas al lado de las otras, concebiremos claramente las relaciones que existen entre esas partes; pero no concebiremos nunca que estas relaciones sean la alegría, el placer, el dolor, el calor, el sabor, el color, ni ninguna otra de las cualidades sensibles, aunque sintamos esas cualidades cuando sucede algún cambio en nuestro cuerpo."<sup>48</sup>

El ejemplo recurrente es el del dolor. Si siento un dolor cuando una espina me pincha un dedo, el agujero que la espina produce en el dedo no es el dolor. El agujero está en el dedo, lo concebimos con claridad, y el dolor está en el alma, ya que lo sentimos vivamente, el alma es modificada por el dolor de modo muy desagradable. Sólo podemos atribuir a los cuerpos las propiedades que vemos claramente que contienen.

"El alma por el contrario es ese yo que piensa, que siente, que quiere: es la substancia en la que se encuentran todas las modificaciones de las que tengo sentimiento interior, y que no pueden subsistir más que en el alma que las siente."<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> *RV*, O.C. I, pág. 123. "On ne peut voir dans l'étenduë que celle qu'elle renferme. Qu'on suppose de l'étenduë divisée en telles parties qu'on voudra imaginer, en repos ou en mouvement les unes auprès des autres, on concevra clairement les rapports qui seront entre ces parties; mais on ne concevra jamais que ces rapports soient de la joie, du plaisir, de la douleur, de la chaleur, de la saveur, de la couleur, ni aucune des autres qualitez sensibles, quoiqu'on sente ces qualitez lorsqu'il arrive à notre corps quelque changement."

<sup>49</sup> *Ibid.*

Conocemos claramente la distinción de las sustancias, a partir del conocimiento claro de la idea de extensión. En la medida en que yo incremente ese conocimiento, podré incrementar asimismo el conocimiento del alma. El camino malebranchiano es el contrario que el de Descartes, lo que repercutirá decisivamente en la concepción de la psicología por parte de nuestro autor.

Puesto que no podemos obtener un conocimiento directo de la idea del alma, del espíritu, no le queda a Malebranche otra opción que acudir a la idea de extensión para investigar la esencia del espíritu.

Ya en la *RV*<sup>50</sup> había abordado la distinción de las facultades del alma por comparación con la extensión. Así como en la extensión hay modalidades externas, figuras, e internas, configuraciones, así hay percepciones sensibles que implican una afección grande y percepciones puras que afectan, *touchent*, poco al alma.

Del mismo modo, la voluntad tiene capacidad de recibir inclinaciones, como la materia tiene capacidad de recibir movimientos.<sup>51</sup> Sin embargo en este caso Malebranche se apresura a advertir que, así como la materia no tiene

---

<sup>50</sup> O.C. I, pp. 40-41.

<sup>51</sup> La comparación de la voluntad con el movimiento llega hasta hacerle puntualizar que, así como el movimiento acompaña siempre a la materia, sin constituir su esencia, así la voluntad acompaña siempre al espíritu, al pensamiento, aunque no le sea esencial, pues presupone siempre el pensamiento.

iniciativa, sigue siempre el mismo movimiento que Dios le imprime si no hay causas externas que se lo impidan, la voluntad puede determinar diversamente la inclinación que Dios le da. Esa desviación procede de la voluntad misma. Lo único activo que admite Malebranche es esa actividad de la voluntad que puede hacer desviar la orientación natural hacia el bien, puede

"causar así todo el desorden que encontramos en sus inclinaciones y todas las miserias que son consecuencias necesarias y ciertas del pecado"<sup>52</sup>

En primer lugar, el camino que sigue Malebranche procede por vía negativa. No nos muestra lo que es el espíritu, sino más bien, por su oposición a la materia, nos va mostrando lo que no es material como atribuible al alma: como hemos visto antes, es el caso de las cualidades sensibles.

"Reconoces que tu alma no es material, no por una idea clara que tengas de ella, sino porque ves claramente en la idea de la materia que lo que sientes en tí mismo no puede pertenecer al cuerpo".<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> *Ibid*, pág. 46. "Causer ainsi tout le dérèglement qui se rencontre dans ses inclinations, et toutes les miseres qui sont des suites necessaires et certaines du peché".

<sup>53</sup> *MC IX* O.C. X, pág. 105. "Tu reconnois que ton ame n'est point matérielle, non par une idée claire que tu en aies, mais parce que tu vois clairement dans l'idée de la matière, que ce que tu sens en toi-même ne peut appartenir au corps".

Tenemos, en segundo lugar, que Malebranche elige una vía *analógica* y que esta consiste en la comparación con la materia en su pleno sentido mecánico, a través de la *idea* de extensión. ¿Cómo puede legitimar Malebranche esta vía? No puede haber otra razón, otro fundamento que el hecho de que la extensión sí es inteligible, la conocemos por idea y del alma hay también idea arquetipo, aunque no la conozcamos aún. Por lo tanto, tiene que haber en opinión de Malebranche, una guía por parte de la idea de extensión para nuestra consideración de la esencia del alma, ya que la idea de extensión es la única idea arquetipo que conocemos.

Sin embargo, lo que parece estar en el fondo de la cuestión es la equiparación entre sustancias. Es, por lo tanto, el sustancialismo lo que lleva a Malebranche a interpretar la esencia del espíritu desde la materia.<sup>54</sup> A los datos por conciencia que me prueban que mis percepciones me pertenecen, hay que añadir una elaboración: por medio de la razón se profundiza en la distinción sustancial, procediendo de modo paradójico<sup>55</sup> por analogía del cuerpo al espíritu en el mismo momento en que sus modos los diferencian radicalmente

Su ontología le lleva a equiparar el pensamiento

---

<sup>54</sup> Nos remitimos a nuestro Cap. IV.

<sup>55</sup> RODIS-LEWIS recoge la expresión de Gueroult en la obra citada, pp. 183-185, para referirse al modo de comparar Malebranche las dos sustancias. Como indica en pág. 185, nt. 3 "la analogía en la relación de los modos a las sustancias se apoya por lo tanto sobre razones idénticas entre términos diferentes"



con la extensión en lo que tienen ambas de sustancias, y, por lo tanto, en lo que tienen ambas de racionales. Y en Malebranche el único conocimiento racional es el conocimiento por idea. La única racionalidad que podemos alcanzar *de hecho* es la de la extensión. Sin embargo, podemos sostener que hay una idea del alma, su arquetipo, en Dios y que, *de derecho*, cuando Dios nos la muestre podremos conocerla directamente.

Podemos ver cómo se abre el camino de la analogía para el conocimiento del alma, cuando no podemos tener de ella ningún conocimiento directo, aunque lo sorprendente es que recurra a la extensión afirmando constantemente que extensión y pensamiento son heterogéneos.

### 3.3. LA CIENCIA DEL HOMBRE

¿Qué resta aquí de una posible ciencia del hombre según Malebranche?

a) Sabemos que el sentido fuerte de la idea de ciencia no puede ser aplicado al alma, substancia que define el yo humano según Malebranche, porque no tenemos *de hecho* su idea.

b) por la vía negativa y analógica se abre, sin embargo, un sendero secundario, no muy auténtico, que, de acuerdo con la época podríamos llamar Psicología racional. No es una auténtica Psicología racional. Sería más bien una pseudo-psicología o *sucedáneo científico*<sup>56</sup>

En este tema vemos cómo Malebranche se sitúa como un precursor de Kant. La separación del conocimiento objetivo, por *ideas*, respecto al conocimiento del alma, impropriamente considerado conocimiento, por no ser un conocimiento científico, podrían considerarse como antecedentes de la separación kantiana entre *fenómeno* y *noúmeno*.<sup>57</sup>

#### 4. CONCIENCIA E INMORTALIDAD DEL ALMA

Malebranche entiende la ignorancia que tienen la mayor parte de los hombres sobre la diferencia entre el alma y el cuerpo, así como las eternas disputas sobre su inmortalidad como una de las pruebas más importantes para asegurar la carencia de una idea del alma por parte del hombre.

---

<sup>56</sup> Estas expresiones son empleadas por M. GUEROULT, que realiza un análisis muy acertado de la cuestión. Cfr. *Étendue et Psychologie*, en especial, pp. 53 y ss.

<sup>57</sup> Cfr. en este tema: ALQUIÉ, F.: *Le cartésienisme...*, págs. 491 y ss.

"Creo poder decir que la ignorancia en que están la mayor parte de los hombres con respecto a su alma, a la distinción con el cuerpo, respecto de su espiritualidad, de su inmortalidad y de sus demás propiedades, es suficiente para probar evidentemente que no tienen una idea clara y distinta de ella".<sup>58</sup>

Los mismos cartesianos han de consultar la idea de la extensión para negar que: dolor, color, olor, las cualidades sensibles sean modificaciones suyas. La extensión sólo es capaz de diferentes figuras y diferentes movimientos. Luego, si existiera la idea del alma no habría necesidad de acudir a la de la extensión para demostrar por un rodeo que las cualidades sensibles pertenecen al espíritu.<sup>59</sup>

Si tuviéramos una idea del alma, veríamos con claridad todas sus propiedades y no tendríamos dudas acerca de su naturaleza. Pero al no tener más que sentimiento interior, sabemos cosas del alma, pero sólo como sentimiento confuso.

Sin embargo, cuando el sentimiento interior versa sobre nuestra alma y no sobre las sensaciones referentes a la

---

<sup>58</sup> *ECL XIQ*, O.C. III, pág. 164. "Je croi pouvoir dire que l'ignorance où sont la plupart de hommes à l'égard de leur ame, de la distinction d'avec le corps, de sa spiritualité, de son immortalité et de ses autres proprietez, suffit pour prouver évidemment que l'on n'en a point d'idée claire et distincte".

<sup>59</sup> *Ibid.*, pág. 165.

existencia de los cuerpos, ese sentimiento no da la garantía de su infalibilidad. Aunque no sea un conocimiento cierto, podemos garantizar que no es erróneo. Es, por tanto, suficiente para nuestras necesidades.

## 5. CONCIENCIA Y LIBERTAD

La conciencia o sentimiento interior me enseña que soy libre y que soy el autor del acto por el que consiento o rechazo los motivos físicos que me solicitan, tanto hacia el bien como hacia el mal. En esto consiste la naturaleza de nuestra libertad, que Dios ve en sí mismo al contemplar el arquetipo o idea clara del alma.<sup>60</sup>

El sentimiento interior es el medio de conocer que somos libres, que "tengo en mí mismo un principio de mis determinaciones"<sup>61</sup>. La materia no tiene semejante principio.

Este principio no está en contradicción con la acción de Dios; por ejemplo, no es incompatible afirmar que sólo Dios actúa en nosotros y que Dios no es el autor del pecado. La acción de Dios según Malebranche, se desarrolla de la siguiente manera:<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> Cfr. *RPPH*, O.C. XVI, págs. 23-24.

<sup>61</sup> *ECL*, 19, O.C. pág 18. "J'ai en moi-même un principe de mes déterminations".

<sup>62</sup> Cfr. *ECL* 19, O.C. III, pág 18.

a) Dios nos empuja sin cesar, y por una impresión invencible, hacia el bien en general, pues nos ha hecho y nos conserva para Él y quiere que amemos todo lo que es bueno.

b) después nos representa la idea de un bien particular, o nos da el sentimiento de dicho bien. Sólo Dios nos ilumina. Los cuerpos que nos rodean no pueden actuar sobre nuestro espíritu, y, por otra parte, no somos para nosotros mismos nuestra propia luz, ni nuestra felicidad.

c) por último, nos inclina hacia ese bien particular. Como Dios nos inclina hacia todo lo que es bueno, consecuentemente nos inclina hacia los bienes particulares, cuando por su acción, produce en nuestra alma la percepción o el sentimiento de dichos bienes.

Un bien particular no encierra todos los bienes y el espíritu, considerándolo con una visión clara y distinta, no puede concluir que los contenga todos. Dios no nos inclina de modo necesario ni invencible al amor de ese bien. *Sentimos* que somos libres de quedarnos o no en ese bien, que nuestra voluntad -la impresión que tenemos por el bien universal- no está constreñida ni necesitada de detenerse en ese bien particular.

"Así, al tener sentimiento interior de nuestra libertad en el momento en que un bien particular se presenta a nuestro espíritu, no debemos dudar de

que seamos libres en relación a ese bien".<sup>63</sup>

Se hace cargo Malebranche del hecho de que en ocasiones nos persuadimos de la imposibilidad de que el hombre sea libre. La razón, según él, está en que, como no tenemos siempre presente el sentimiento interior de nuestra libertad, consultamos lo que nos ha quedado de él en la memoria. Por fuerza, el resultado de nuestra consulta es muy confuso y, si prestamos atención a razones abstractas que nos desvían de pensar y de sentirnos a nosotros mismos, quizás nos perdamos de vista, olvidándonos de lo que somos, llegando a la conclusión equivocada de nuestra falta de libertad, cayendo en un error que destruye los principios de la Religión y de la Moral.<sup>64</sup>

El fundamento de otras posturas de raíz pelagiana, lo encontramos también de acuerdo con la razón: sentimos siempre que somos libres, pero no pensamos siempre en las pruebas que la Sagrada Escritura nos da acerca de la necesidad de la Gracia. Por ello, nos resulta difícil no decir nada contra la Gracia en provecho de la libertad.<sup>65</sup>

El sentimiento interior no es el camino exclusivo

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, pág. 27. "Ainsi ayant sentiment interieur de notre liberté dans le temps qu'un bien particulier se présente à notre esprit, nous ne devons point douter que nous ne soyons libres à l'égard de ce bien".

<sup>64</sup> *Ibid.*, págs. 27-30.

<sup>65</sup> Cfr.: TNG III, 3, O.C. V, pág. 192.

para llegar al conocimiento de nuestra libertad, aunque es el único cierto y convincente.

Malebranche asegura que podemos acudir a una persuasión racional, basada en la necesidad de que el hombre fuese creado como ser libre. Si la impresión que Dios nos da respecto a los bienes particulares fuese invencible, aunqueuviésemos una impresión hacia el bien en general, nos quedaríamos en los particulares, lo cual no puede ser aceptado ni por Dios, ni por el orden, ni por la razón. El hombre no sería libre de pecar y a Dios le correspondería ser la causa de nuestros desórdenes, los cuales se volverían puramente naturales y, por lo tanto, no serían libres.

Por ello, la impresión que Dios nos da hacia los bienes particulares es necesariamente tal, que depende de nosotros igualmente el seguirla y suspender nuestro consentimiento respecto a ella.

La postura de Malebranche se distancia por igual de una libertad entendida como *indiferencia pura*, y de una explicación que negara el poder de suspender nuestro consentimiento, es decir, que supusiera la negación de lo que entiende Malebranche por libertad.<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> Entre estos autores, contrarios a la *indiferencia pura* está Boursier, autor de una obra acerca de la gracia eficaz, *De la action de Dieu sur les créatures*, que Malebranche comenta en su última obra *Réflexions sur la Prémotion physique*, publicada en 1715, el mismo año de su muerte. Es una exposición en la que rebate la postura, próxima al jansenismo, de Boursier en la que la libertad humana quedaba prácticamente anulada, y que le da ocasión para exponer ampliamente su postura acerca de la libertad.

Algunos entienden la *indiferencia pura* como una especie de independencia respecto a la conducta de Dios sobre nosotros, también, como el poder de determinarnos a querer algo sin ningún motivo físico. Dios produce en nosotros motivos por medio de los cuales él sabe y puede hacernos querer y ejecutar libremente todo lo que él quiere. Malebranche rechaza la identificación del sentimiento interior de nuestra libertad con la *indiferencia pura*. Sería algo manifiestamente contradictorio. Siempre es necesario un motivo. Es preciso *antes* de consentir, *sentir*.

"Es verdad que a menudo no pensamos en el motivo que nos ha llevado a obrar. Pero es porque no reflexionamos sobre todo en las cosas que no tienen consecuencias. Ciertamente encontramos siempre algún motivo secreto en nuestras menores acciones. Es esto mismo lo que lleva a algunas personas a sospechar y a veces a sostener que no son libres, porque haciendo un examen cuidadoso, descubren los motivos ocultos y confusos que les hacen querer. Es verdad que han sido *activados* por así decir, que han sido movidos; pero han obrado también por el acto de su consentimiento, acto que tenían el poder de no dar en el momento en que lo han dado; poder, digo, del que tenían sentimiento interior en el momento en que han hecho uso de él, y que no se habrían atrevido a negar, si en ese



momento les hubiéramos interrogado sobre ello".<sup>67</sup>

Este sentimiento interior de nuestra libertad no puede engañarnos; se refiere al poder actual que tenemos de suspender nuestro consentimiento en relación a los motivos que nos solicitan y nos presionan para que lo demos, cuando estos motivos no llenan la capacidad de nuestra alma. Sin embargo, este poder no es el mismo en todos los hombres, ni, incluso, en la misma persona en diferentes momentos<sup>68</sup>

En resumen, como no tenemos *idea clara* de ninguna modificación de nuestra alma, sólo tenemos el sentimiento interior para enseñarnos que somos, conocimiento existencial, y lo que somos, conocimiento esencial de *hecho, a posteriori*.

Para llegar a la convicción de nuestra libertad, es preciso acudir al sentimiento interior. Su respuesta es suficientemente clara cuando nos proponemos algún bien particular. No es posible dudar de que, al comer un poco de fruta o al evitar un dolor pequeño, no hemos sido

---

<sup>67</sup> *ECL IQ*, O.C. III, pág 29. "Il est vrai que souvent nous ne pensons pas au motif qui nous a fait agir; mais c'est que nous n'y faisons pas réflexion sur tout dans les choses qui ne sont pas de conséquence. Certainement il se trouve toujours quelque motif secret et confus dans nos moindres actions; et c'est même ce qui porte quelques personnes à supçonner et quelquefois à soutenir qu'ils ne sont pas libres; parce qu'en examinant avec soin, ils découvrent les motifs cachez et confus qui les font vouloir. Il est vrai qu'ils ont été *agis*, pour ainsi dire, qu'ils ont été mûs; mais ils ont aussi agi par l'acte de leur consentement, acte qu'ils avoient le pouvoir de ne pas donner dans le moment qu'ils l'ont donné; pouvoir, dis-je, dont ils avoient sentiment intérieur dans le moment auquel ils en ont usé, et qu'ils n'auroient osé nier, si dans ce moment on les en eut interrogez".

<sup>68</sup> *Ibid.*, y *TNG*, 3e. disc., O.C. V, pág. .

invenciblemente empujados a ello.

## 6. CONCIENCIA Y MORAL

La Moral se funda en Malebranche en los afectos concomitantes a las acciones de Dios en el alma.

Entre los diversos sentimientos que experimentamos, está eñ sentimiento del Orden, a través del que captamos las relaciones de perfección que son las leyes emanadas de las voluntades de Dios y que son el fundamento de la ética.

Encontramos aquí que Malebranche elevaría el sentimiento a un nivel de captación fundamental. Si la ética no se funda en lo que las cosas *son*, un ser conocido y analizado en su naturaleza por el entendimiento, se relega la captación de lo ético a una brújula sentimental y, por ello, veleidosa, irracional, ajena a la luz. Por esa ví se anticipa la ética sentimental de Hume y hay un precedente claro de la de Rousseau. Sabemos que el filósofo de Ginebra leyó a Malebranche y en *La profesión de fe del vicario saboyano* pueden encontrarse elementos de marcado tono malebranchista.

Hemos expuesto las diversas manifestaciones de la conciencia o sentimiento interior, resta sólamente extraer las conclusiones de todo lo que hemos expuesto.

## CONCLUSIONES

En el comienzo de esta investigación nos proponíamos el objetivo de tratar de esclarecer la concepción antropológica de Malebranche, por medio del estudio de la *conciencia o sentimiento interior*. Trataremos de resumir las conclusiones que se desprenden de lo que hemos estudiado.

Precisábamos nuestro trabajo desde la confrontación entre Malebranche y Descartes a propósito del conocimiento de sí mismo. Ya vimos en la Introducción cómo Malebranche parte en el estudio del hombre de un planteamiento distinto al de Descartes: la íntima relación entre el conocimiento propio y el conocimiento de Dios. La meta de la investigación de la verdad se tornaba, para Malebranche, en el empeño de hacer sentir a los hombres su ignorancia y su dependencia de Dios en todo.

Por otra parte, la búsqueda de la Gloria de Dios se conectaba íntimamente con esta inclinación filosófica malebranchiana, dándole su orientación apologética: hemos visto cómo el interés por el mecanicismo fisiológico de Malebranche ha cristalizado en la posibilidad de una Psicología de tipo

los valores metafísicos, de tipo moral y también de interés para la Física.

El estudio de la *conciencia* como saber experiencial nos ha ayudado también a centrar la figura de Malebranche en su papel fundamental de catalizador del cartesianismo, llevando los principios cartesianos a sus consecuencias más radicales, en particular en lo referente al problema del conocimiento: la distinción entre *pensée* y *conscience* nos parece una de las aportaciones más importantes de Malebranche y que contribuye a que el cartesianismo influya de manera, a veces paradójica, en los filósofos posteriores.

Resumimos a continuación las conclusiones que a través de los diferentes capítulos hemos ido obteniendo.

En el Capítulo I planteábamos el problema del autoconocimiento, dentro de la confrontación entre Descartes y Malebranche a propósito de la posibilidad o no de conocer la naturaleza de nuestra alma. El sentimiento interior, como vía de acceso al alma, se nos ha mostrado en Malebranche como un saber, si se nos permite llamarlo así, *mostrativo*, no demostrativo. En contra de Descartes introduce la experiencia en el ámbito del pensamiento. En cualquier caso, la ambigüedad de la noción de *idea* en Descartes, que, a la vez, contiene un carácter representativo y es modalidad del alma, es despejada por Malebranche, que distingue con precisión ambos aspectos. Podría concluirse también en esta línea, que lo que

Malebranche, que distingue con precisión ambos aspectos. Podría concluirse también en esta línea, que lo que Malebranche entiende por *conciencia*, no está lejos de la misma noción cartesiana de la *idea*.

En Descartes, además, la luz natural de nuestro espíritu era la garantía del conocimiento de mi ser. En Malebranche esa doctrina desaparece, afirmándose por el contrario la tenebrosidad del alma y la atribución en exclusiva de la luz, de la inteligibilidad, a la Razón universal, al Verbo.

Como una de las cuestiones que quedan ya de entrada delimitadas, encontrábamos que Malebranche distingue, a diferencia de Descartes, el conocimiento de la esencia del yo y el conocimiento de su existencia, y también la dificultad de conocer la existencia de los cuerpos, paralela al desconocimiento de la esencia de nuestra alma. Por el contrario, la existencia del yo y la esencia de los cuerpos si encuentran en Malebranche su vía de conocimiento propio y certero.

Apuntábamos también que el desconocimiento de la naturaleza del yo es una cuestión *de hecho*, pero que había que confirmar si también lo era *de derecho*. Pensamos que a lo largo de este trabajo hemos logrado contestar a esta cuestión, a la para que hemos mostrado su fundamento: el desconocimiento de la idea del alma, como una cuestión *de hecho*, pero no *de derecho*, ya que existe una idea del alma en Dios, como arquetipo de mi ser.

A fin de poder lograr los objetivos propuestos, hemos desarrollado en los Capítulos II, III, IV y V, la

doctrina explícita de Malebranche sobre el hombre, su composición sustancialista, fundada en la ontología cartesiana y su doctrina acerca del conocer y de la ciencia.

En el Capítulo II hemos tratado de mostrar el dualismo sustancialista de Malebranche, recorriendo su evolución doctrinal a través de las tres definiciones de sustancia presentes en su pensamiento. En ellas aparecía clara la identificación racionalista entre la lógica de las ideas y la lógica del ser, la fusión entre el plano ontológico y el plano lógico, como herencia del *esse essentiae* de inspiración suareciana. Malebranche, ignora el acto de ser independiente del pensamiento.

Por otra parte, como aportación de Malebranche hemos mostrado, en primer lugar, su sustitución de la noción de sustancia-*pensée*, por la de substancia que percibe lo que le modifica. En segundo lugar, la inspiración agustiniana de su concepción antropológica, al atribuir al alma una relación esencial de dependencia de Dios, aunque haya una subordinación entre alma y cuerpo, fruto de la caída y la concepción del hombre como *imago Dei*. Así en los Capítulos II y III hemos comprobado, a través de la descripción malebranchiana del alma y del cuerpo, así como de su unión, que la radical dependencia del hombre respecto de su Creador, no sólo en el ser, sino fundamentalmente en el obrar, es el centro de la antropología de Malebranche.

El sentimiento interior es la vía por la que Malebranche afirma el conocimiento experiencial de sí mismo, de las propias modificaciones, así como el modo de constatar nuestra libertad y de nuestra inmortalidad de un modo imperfecto pero certero.

Otra aportación original de Malebranche se encuentra en la ruptura de la relación entre la sensación y los cuerpos que parecen causarla, para seguir la explicación ocasionalista.

En su concepción del cuerpo, se mantiene como cartesiano, aunque profundizando en el mecanicismo. Llega a la distinción esencial del mundo visible y el inteligible, afirmando la invisibilidad de la materia. En esta doctrina vemos a Malebranche como posible inspirador de tesis de tipo empirista, aunque sus posiciones estén alejadas.

Malebranche se separa de Descartes en la cuestión de las verdades eternas. Cada uno interpreta de modo diferente la relación entre el entendimiento y la voluntad divinos. Malebranche rompe el voluntarismo cartesiano, negando la dependencia de las leyes que rigen la naturaleza respecto de la voluntad divina, y afirmando sin embargo, su dependencia de la *Sagesse*, de la Razón infinita. El Orden es la regla de la Voluntad de Dios que rige el mundo físico. Malebranche pretende asegurar de este modo la universalidad de la ciencia, que quedaría arruinada si se sigue la vía de la arbitrariedad de los decretos divinos.

Aunque no hay en Malebranche una afirmación de la trascendentalidad del conocer, ni de la inmanencia del conocer, sin embargo, podemos encontrar afirmaciones que suenan como antecedentes de la filosofía kantiana.

El sentimiento interior es también la vía por la que conocemos el Orden, como regla de la unión del alma y del cuerpo y como experiencia de las relaciones de perfección, fundamento de la moral.

En el Capítulo III hemos tratado el tema de la existencia de los cuerpos, concluyendo que la existencia de los seres depende de las voluntades de Dios, por lo que su conocimiento sólo es posible a través de una revelación natural, por medio de los sentidos, o de una revelación sobrenatural. Aunque Malebranche sigue siendo cartesiano en lo que se refiere a la evidencia, sin embargo el juicio acerca de la existencia de los cuerpos es sólo verosímil, no es demostrativo, precisamente porque no sustituye a una demostración evidente. La pretensión de Malebranche de deducir el ser, podría interpretarse aquí como una manifestación del punto de vista formal que adopta. Parece estar considerando el ser desde el plano de la esencia.

En el tema de la unión del alma y el cuerpo, la negación de interacción entre ambos y el recurso al ocasionalismo, tienen su justificación en razones de tipo teológico, sólo Dios es causa, pero que resultan avaladas por la nueva física. La justificación mecanicista, por parte de Malebranche, de los fenómenos orgánicos, sin



apelación alguna al alma, se muestra como un paso decisivo para los argumentos del materialismo craso del s. XVIII. También en la distinción malebranchiana de los principios de utilidad y de verdad, encontramos encontramos una postura claramente moderna y prekantiana, escindiendo la experiencia respecto del conocimiento de lo real.

El estudio, imprescindible, de la doctrina malebranchiana del conocimiento en el Capítulo IV, nos ha llevado a concluir que no hay un auténtico planteamiento del problema del conocer en sentido moderno. A Malebranche le pesa su ontología sustancialista, lastrando la inspiración primitiva de su pensamiento que se orientaba hacia una vía intencional.

No se plantea Malebranche la cuestión del sujeto del conocer y tampoco encontramos que haya un *en sí* del conocimiento. La *idea* se conoce por presencia. Pero no hay acto inmanente. La razón puede estar en que Malebranche interpreta el conocer en clave física y no logra discernir una actividad transitiva de una actividad cognoscitiva. Por ello, la solución ha de encaminarse a través del ontologismo. Conocemos a Dios como objeto inmediato y término de nuestro conocimiento y, a través de Dios, los demás seres, cuerpos y espíritus, tanto por la vía de la esencia -ideas- como por la vía de la existencia -sentimiento interior-.

El conocimiento por *ideas* es una acción de Dios,

el hombre, su voluntad sólo es causa ocasional. La razón es de raíz cartesiana. Aunque Malebranche critica el innatismo de tipo cartesiano, la idea como representación tiene consistencia ontológica; es independiente y su ser se nos impone. Representa a los cuerpos, pero de Dios no tenemos *idea*, en sentido estricto. Lo conocemos por *simple vûë*. No puede haber un ser representativo, finito, para un Ser infinito

Dios es el Ser irrestricto, todo ser. Nuestra concepción de Dios contiene necesariamente la de su existencia. En cambio, en el caso de los cuerpos, contemplar su esencia no quiere decir conocer su existencia. Malebranche tiene una idea de ser omnicomprendiva. Es el Ser en el que participan todos los seres particulares por limitación. El alma piensa siempre en la idea general de ser, es decir, en Dios.

La *idea* tiene un ser representativo y el sentido de idea ejemplar. Tanto da que sea la idea de los cuerpos, la extensión inteligible, como la idea del alma, que no conocemos. Sus caracteres son los mismos. La materia está representada en una idea, de suyo, infinita, que está en la Razón universal, la *Sagesse*. La extensión inteligible es lo que *en Dios* representa a la materia.

Pero la *idea*, es en Malebranche diferente, no se confunde con las percepciones, que son modalidades del alma. La universalidad del saber no puede basarse en la idea como modalidad representativa. Sólo en la última etapa

de su vida, resuelve el conocimiento de lo particular a través de la afección sensible, modificación del alma, que, por otra parte, es también acción de Dios.

Está muy clara en Malebranche la diferenciación entre la extensión creada, el mundo material, que es invisible e ineficaz, y la extensión inteligible, visible, idea clara, infinita y eficaz. Este carácter que tiene la idea en pensamiento más evolucionado de Malebranche, viene exigida por el predominio teórico de la causalidad. Como consecuencia, las impresiones, las percepciones sensibles y las ideas, tienden a coincidir.

La cuestión del conocimiento científico surge con facilidad a partir de los conceptos ya expuestos. La noción de igualdad de tipo matemático preside esta concepción, en la que equipara falsedad y nada, verdad y *lo que es*. Conocer es establecer relaciones de igualdad entre ideas.

En el método y la evidencia, Malebranche permanece como cartesiano. La noción de verdad parece reclamar un origen agustiniano, pero en San Agustín, la Verdad es Dios mismo y hay un orden trascendental que Malebranche desconoce. La verdad y la idea pertenecen, en Malebranche a dos planos distintos.

La ciencia, como conjunto de verdades, es un sistema de relaciones de magnitud. Sólo por este camino se podría hablar de una ciencia del hombre. Desde esta concepción de la ciencia, queda claro que del hombre no

podemos tener un conocimiento científico, puesto que no tenemos idea del alma. No hay posibilidad de una Psicología racional, en el sentido moderno; sólo podemos, desarrollar una psico-fisiología.

En el Capítulo VI, comprobamos que Malebranche despeja la ambigüedad cartesiana entre conocimiento de sí y conciencia, entre pensamiento substancial y conciencia. Malebranche aporta de modo definido al pensamiento moderno el sentido psicológico y metafísico de la conciencia, implícito en el cartesianismo.

El *cogito* pierde en Malebranche el papel de principio del saber. Pero en el fondo, el *cogito* permanece por elevación, en Dios. Si se ha podido hablar de una *décheance* del *cogito* en Malebranche, también puede hablarse de su elevación. El principio cartesiano *pour penser il faut être*, es sustituido por el de *la nada notiene propiedades*.

La distancia entre Malebranche y Descartes se produce también en el tema de la experiencia. Sus valoraciones son diferentes. La Física en Malebranche pasa a tener un fundamento que no tenía en Descartes: la experiencia sensible puede objetivizarse, gracias a que la Razón eterna es eficaz, la *idea* se ha hecho sensible.

El sentimiento interior es conocimiento experiencial, y, por lo tanto, no es conocimiento en sentido estricto. Es un conocimiento contingente. A partir de aquí se adivina ya la vía que llegará hasta los empiristas y Kant.

El sentimiento interior, la conciencia, nos permiten tener la certeza de la inmortalidad del alma y de nuestra libertad, nos hace acceder al mundo de las relaciones de perfección, al mundo moral.

En definitiva, aunque la conciencia nos muestra que la realidad psíquica es heterogénea de la extensión, no logramos saber lo que es, sólo lo que no es. La ciencia del hombre se reduce a una Psicología experimental porque toma como modelo del saber a la extensión, por vía analógica y negativa. En esta aplicación de su afán apologético por distinguir el espíritu de la materia, cae Malebranche en la paradoja de facilitar el camino a un materialismo extremo que reconocerá a Malebranche como a un precursor. La primitiva intuición de Malebranche, que orientaba al conocer *hacia afuera*, indicando la diferencia entre el conocimiento de objetos y el del yo, se malogra. Pensamos que la razón fundamental para explicar el devenir de esta doctrina está en el sustancialismo, nunca abandonado por Malebranche, que le lleva a interpretar la esencia del espíritu desde la materia y le impide encontrar un estatuto para las ideas que combine, a la vez, su carácter intencional y el carácter irreductible del yo a un conocimiento objetivo.

El hombre, según Malebranche, es *imago Dei*, espíritu libre, con el poder de no consentir en lo que siente, pero su sujeción a Dios y, a través de él, al mundo material, con base en las leyes de la unión del alma y del cuerpo, anclado en un sustancialismo cerrado, parecen

despojarle de su carácter humano e incluso, parece despojado de cualquier carácter.

Por último, la huella de Malebranche se nos revela muy amplia, capaz de influir en los ingleses, en la ciencia física, en la moral y de situarse como antecesor del mismo Kant, salvando las indudables distancias que los separan.

Malebranche quizá llegó a entrever que su filosofía iba a caminar por otros derroteros diferentes a los que él se había marcado. Si hubiese conocido el interés que suscitó entre los materialistas del s. XVIII hubiera polemizado hasta el fin que no le habían entendido.

Quizá la conocida anécdota de su entrevista con Berkeley poco antes de morir, y que, según algunos comentaristas pudo acelerar su muerte, no sea del todo verdadera. Pero es indudable que de haber sucedido dicho encuentro, su final no habría podido ser de otra manera.

## BIBLIOGRAFIA

## A.- FUENTES

Para el presente trabajo se ha utilizado como fuente principal la ya consagrada edición de las *Oeuvres Complètes* de Malebranche en XXII tomos, dirigida por André ROBINET y publicada por Joseph Vrin en coedición con el Centre National de la Recherche Scientifique. Esta obra monumental se comienza a publicar en 1958 y concluye con la publicación de los tomos relativos a los índices generales - el T. XXI en 1970 y el XXII realizado por ordenador- en 1984. En dicha edición se presenta el texto de la mejor edición original, indicada por el propio Malebranche. En la actualidad ha salido ya la 2ª ed. de varios de los Tomos, que no añade diferencias significativas a la anterior. A continuación reseñamos los datos bibliográficos:

MALEBRANCHE, Nicolas: *Oeuvres Complètes*. T. I: *De la Recherche de la Vérité où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences*. Livres I-III. 2e. éd. Edité par Geneviève RODIS- LEWIS. Avant-propos de Henri GOUHIER. Paris, J. Vrin, 1972. XXXVIII + 538 pp. (Bibliothèque des textes philosophiques)

- T. II: *De la Recherche de la Vérité*. Livres IV-VI. 2e. éd. Edité par Geneviève RODIS-LEWIS. Paris, J. Vrin, 1974. 570 pp. (Bibliothèque des textes philosophiques)

- T. III: De la Recherche de la Vérité. Éclaircissements. Edité par Geneviève RODIS-LEWIS. Paris, J. Vrin, 1976. 470 pp. (Bibliothèque des textes philosophiques)

- T. IV: Conversations chrétiennes. Edité par André ROBINET. Paris, J. Vrin, 1959. XXIV + 258 pp. (Bibliothèque des textes philosophiques)

- T. V: Traité de la nature et de la grâce. Edité par Ginette DREYFUS. Paris, J. Vrin, 1958. LVIII + 228 pp. (Bibliothèque des textes philosophiques)

- T. VI-VII: Recueil de toutes les réponses à M. Arnauld. Réponse au "Livre des vrais et des fausses idées", trois lettres touchant la défense de M. Arnauld. Quatre lettres touchant celles de M. Arnauld. Dissertation sur les miracles. Edité par André ROBINET. Paris, J. Vrin, 1966. XXVIII à 622 pp. (Bibliothèque des textes philosophiques)

- T. VII-VIII: Recueil de toutes les réponses à M. Arnauld. Réponse au livre I des "Réflexions philosophiques". Deux lettres touchant les 2e. et 3e. vol. des "Réflexions philosophiques". Réponse à la 3e. lettre de M. Arnauld. Réponse aux lettres I et II de M. Arnauld. Lettres I, II, II d'Arnauld. Écrit contre la prévention et Abrégé du "Traité de la nature et de la grâce". Edité par André ROBINET. Paris, J. Vrin, 1966. Pp. 623 à 1232. (Bibliothèque des textes philosophiques)

- T. X: Méditations chrétiennes. Edité par Henri GOUIER et André ROBINET. Paris, J. Vrin, 1959. XXIV + 254 pp. (Bibliothèque des textes philosophiques)



- T. XI: Traité de Morale. Edité par Michel ADAM. Paris, J. Vrin, 1966. XVIII + 312 pp. (Bibliothèque des textes philosophiques)

- T. XII-XIII: Entretiens sur la métaphysique et sur la religion. Entretiens sur la mort. Edité par André ROBINET. Paris, J. Vrin, 1965. XXII + 480 pp. (Bibliothèque des textes philosophiques)

- T. XIV: Traité de l'amour de Dieu. Lettres au P. Lamy. Edité par André ROBINET. Paris, J. Vrin, 1963. XXXVI + 256 pp. (Bibliothèque des textes philosophiques)

- T. XV: Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu. 2e. éd. Edité par André ROBINET. Paris, J. Vrin, 1970. XXXIV + 92 pp. (Bibliothèque des textes philosophiques)

- T. XVI: Réflexions sur la prémotion physique. Edité par André ROBINET. Paris, Vrin, 1958. XXII + 228 pp. (Bibliothèque des textes philosophiques)

- T. XVII-1: Pièces jointes et écrits divers. Edité par A. CUVILLIER, André ROBINET, Pierre COSTABEL. Paris, J. Vrin, 1960. 688 pp. (Bibliothèque des textes philosophiques)

- T. XVII-2: Mathematica. Edité par Pierre COSTABEL. Paris, J. Vrin, 1968. X + 376 pp. (Bibliothèque des textes philosophiques)

- T. XVIII: Correspondance et actes (1638-1689). Edité par André ROBINET. Paris, J. Vrin, 1961. VIII + 1

à 544 pp. (Bibliothèque des textes philosophiques)

- T. XIX: Correspondance et actes (1690-1715).  
Edité par André ROBINET. Paris, J. Vrin, 1961. VIII +  
545 à 1128 pp. (Bibliothèque des textes  
philosophiques)

- T. XX: Malebranche vivant: Documents  
biographiques et bibliographiques. Recueillis et  
présentés par André ROBINET. Paris, J. Vrin, 1967. 492  
pp. (Bibliothèque des textes philosophiques)

- T. XXI: Index des citations bibliques,  
patristiques, philosophiques et scientifiques. Edité  
par Pierre CLAIR, M. O.LACOMBE et André ROBINET. Paris, J.  
Vrin, 1970. 400 pp. (Bibliothèque des textes  
philosophiques)

- T. XXII: Index Général. Vocabulaire d'auteur.  
Index des occurrences. Concordance des hautes  
fréquences. Publié sous la direction d'André ROBINET  
avec le concours de Pierre CLAIR-Majid SEKHRAOUI. Ouvrage  
publié en coédition avec le Centre National de la  
Recherche Scientifique. Paris, J. Vrin, 1984. IX +  
537 pp. (Bibliothèque des textes philosophiques)

Para las obras de Descartes hemos seguido  
generalmente la nueva edición de las Obras publicadas por  
Adam-Tannery y para las *Meditationes metafísicas*, la  
versión castellana de ed. Alfaguara.

DESCARTES, René: Oeuvres de Descartes publiées par Charles Adam y Paul TANNERY. 1<sup>a</sup> ed., Paris, Cerf, 1897-1913. Nouvelle ed., Paris, J.Vrin, 1974-1989.

- T. I: *Correspondance*. Avril 1622-Fév. 1638
- T.II: *Correspondance*. Mars 1638-Déc. 1639.
- T.III: *Correspondance*. Janv. 1640-Juin 1643
- T.IV: *Correspondance*. Juill. 1643-Avril 1647.
- T. V: *Correspondance*. Mai 1647-Fév. 1650.
- T.VI: *Discours et essais*.
- T.VII: *Meditationes de prima philosophia*.
- T.VIII-1: *Principia philosophiae*.
- T.VIII-2: *Ep. ad G. Voetium; Lettre apologetique; notae en programma*.
- T.IX-1: *Méditations Métaphysiques*.
- T.IX-2: *Principes de Philosophie*.
- T. X: *Psicomathé.; Compendium musicae; Regulae ad directionem ingenii; Recherche de la vérité; Supplement à la correspondance*.
- T.XI: *Le Monde; Descrip. du corps; Passions de l'ame; Anatomica; Varia*.

- *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Introducción, traducción y notas de V. PEÑA. Madrid, Alfaguara, 1977. 466 págs.

- *Les passions de l'ame*. Intr. et notes par G. Rodis-Lewis. Nouv. éd. rev. Paris, Vrin, 1966. pp. 242.

AGUSTÍN DE HIPONA, San : *Opera Omnia. Patrologiae Cursus Completus*. Paris, ed. de Migne; S. II: *Ecclesiae Latinae*, Vols. XXXII-XLVII.

- *Oeuvres*. Paris, Desclée, 1948. Ed. bilingüe de la Bibliothèque Augustinienne.

- *Obras de*, Madrid, Bac, 1946. ss.; Ed. bilingüe dirigida por F. García en XXV Vols.

ESPINOSA, B. : *B. de Espinoza Opera quotquot reperta sunt*. Den Haag, M. Nijhoff, 1913. 2 vols., ed. J.v.Vloten & J.B.N. Land.

- *Oeuvres Completes*. Paris, La Pleiade, 1978. Trad. Callois-Francees-Misrahí.

LEIBNIZ, G.: *Oeuvres*. Paris, 1859-75. éd. Foucher de Careil.

- *Die Philosophischen Schriften von*. Berlín, 1875-80. ed. G.I. Gerhardt, 7 vols.; reimpr. Hildesheim, Olms, 1960-61.

SUAREZ, F. : *Opera Omnia*. Paris, Vives, 1856-78.

- *Disputaciones Metafísicas*. Madrid, Gredos, 1960. ed. bil. Sergio Rábade.

## B.- ESTUDIOS PRINCIPALES

El Tomo XX de la edición Vrin-C.N.R.S. de la Obras Completas, ya reseñada, contiene una exhaustiva relación bibliográfica sobre Malebranche, desde el s. XVIII hasta 1967, realizada con soporte informático. No parece útil repetir aquí completamente esa completa bibliografía. El criterio adoptado ha sido, por una parte, citar una selección de las obras más consagradas sobre Malebranche y, por otra, completar la bibliografía con los estudios aparecidos desde 1967.

La distribución de la bibliografía se presenta en dos apartados: B.1, estudios específicos sobre Malebranche y B.2, que incluye estudios de carácter más general.

### B.1. BIBLIOGRAFÍA MALEBRANCHIANA

ACWORTH, Richard: "La disparition de la matière chez les malebranchistes anglais John Norris et Arthur Collier", en *La passion de la raison. Hommage a Ferdinand Alquié*. Publié sous la direction de Jean-Luc Marion, avec la Colaboration de Jean Deprun. Paris, P.U.F., 1983. (Épiméthée), pp. 257-273.

- "Malebranche and his heirs". *Journal of History of Ideas*. New York, 1977.

ADAM, Michel: "L'amitié selon Malebranche". *Revue de Métaphysique et de Morale*, 87 (1982), pp. 31-49.

- "La notion d'archétype chez Malebranche". *Les Études philosophiques*, 1 (1984), pp. 59-72.

- "La rétribution selon Malebranche". *Arch. Philos. Droit*, 28 (1983), pp. 79-90.

- "Malebranche et Aristote". *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, (1967), pp. 228-42.

- "Connaissance malebranchiste et transcendance". *Filos. oggi*, 14 (1981) n.1 pp. 81-97.

ALLARD, Emmy: *Die Angriffe gegen Descartes und Malebranche im Journal de Trévoux 1701-1715*. Unveräud. Reprograph. Nachdr. d.1. Aug.Halle, 1914. (Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 43). Hildesheim, Zürich, New York, Olms, 1985, VIII-58 págs.

ALQUIÉ, Ferdinand: *Le cartésianisme de Malebranche*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1974. 556 págs. (Bibliothèque d'histoire de la Philosophie)

- "Le rapport de la science et de la religion selon Descartes, Malebranche et Spinoza". *Le status de la Littérature. Melanges offerts à Paul Bénéichon*. Ed. par M. Fumaroli. Genève, Droz, 1982. pp. 187-202.

- "Malebranche", en *Histoire de la philosophie. Idées et doctrines*. Sous la direction de François Châtelet. Vol III: *La philosophie du monde*

*nouveau (XVIe. et XVIIe. siècles)*, par Ferdinand ALQUIÉ et ... Paris, Hachette, 1972. 256 pp. Págs. 151-161. Trad. esp.: *Hª de la Filosofía. Ideas y Doctrinas*. Dirigida por François Châtelet. Vol III: *La filosofía del mundo moderno, siglos XVI y XVII* por F. Alquié y ... Madrid, Espasa-Calpe, 1976. 438 pp. Págs. 141-151. *La idea de la causalidad, de Descartes a Kant*, ibíd. págs. 385-400.

- *Malebranche et le rationalisme chrétien*. Présentation, choix de textes, bibliographie. Paris, Seghers, 1977. 193 pp. (Segher Philosophie).

- "Science et métaphysique chez Malebranche et chez Kant". *Revue Philosophique de Louvain*. Louvain, 70 (1972), pp. 5-42.

- "Sources cartésiennes de Malebranche. De l'influence, sur Malebranche, de la conception substantialiste du sujet pensant". *Les Études Philosophiques*, 4 (1974): "Malebranche. Journée Recherche de la Vérité (1674-1974) dans l'oeuvre de Malebranche", pp. 437-448.

AMERIO, R.: "I teoremi della causalità inefficace nella metafisica di Malebranche", *Rivista di Filosofia Neo-Scolástica*, IX (1938). Suplemento especial al volumen XXX.

ANDRÉ, Yves-Marie: *La vie du R.P. Malebranche, prêtre de l'Oratoire, avec l'histoire de ses ouvrages*. Publ. par A. INGOLD. (Réimpr. del'ed. de Paris, 1886). Genève, Slatkine Reprints, 1970. XVIII + 432 pp.

ARCUNO, Olga : "Blondel interprete di Descartes, Malebranche,

Spinoza, Pascal". *Attualità del pensiero di M. Blondel*. Atti del I Convegno di studio sul pensiero di Maurice Blondel tenuto all'Aloisianum di Gallarate il 21 e 22 marzo 1975. Milano, Comunità di Ricerca Massimo, 1976. pp. 119-33.

AZOUVI, François: "Genèse du corps propre chez Malebranche, Condillac, Lelarge de Lignac et Maine de Biran", *Archives de Philosophie*, 45 (1982), pp. 85-10.

BANCHETTI, S. : *Il pensiero e l'opera di Malebranche*. Milán, Marzorati, 1963 pp. 330.

BANFI, A. : "Malebranche et l'Italie". *Revue philosophique de la France et de L'Étranger*. CXXV (1938). pp. 253-274.

BASTIDE, G.: "Introduction" a *Malebranche, l'homme et l'oeuvre*, *Journées Malebranche, 5-7 juin 1965*. Paris, J.Vrin, 1967. 234 pp.

BEAUDE, Joseph : "Bérulle, Malebranche et l'amour de Dieu". *Rev. Philos. France Étrang.*, 114 (1989), pág. 163-76.

BERGMANN, G.: "Some remarks on the philosophy of Malebranche". *Review of Methaphysics*, 10 (1956), pp. 207-226.

BERKENS, K.: "De fysische ervaring in de filosofie van Malebranche". *Tijdschrift voor Filosofie*. Leuven, 1968 (30), pp. 494-534.

BERNARDINI, Amalia : *Antonio Arnauld. Racionalismo, cartesianismo y teología. Descartes, Malebranche, Leibniz*. Costa Rica. Editorial Estatal a Distancia,



1984, págs. 190.

BEYER, C.J.: "Malebranche et l'esprit moderne au début du dix-huitième siècle". *The French Review*. Baltimore, 47 (1974), nº6, pp. 1081-1084.

BLANCHARD, Pierre: *L'attention à Dieu selon Malebranche. Méthode et doctrine*. Paris, Desclée de Brouwer, 1956, 262 pp.

- *L'attention à Dieu dans la philosophie de Malebranche*. Paris, Desclée de B., 1956. También en *Année théologique augustinienne*, XII, 42-43, (1952), pp. 205-213.

- "Bérulle et Malebranche : l'attention a J.C." *Revue d'ascet. et mystique*. I - (1953), pp. 44-57.

BLONDEL, Charles: "La Psychologie de Malebranche". *Revue Internationale de philosophie*, I (15 octobre 1938), pp. 59-76.

BLONDEL, Maurice: "L'anticartésianisme de Malebranche", en *Dialogues avec les philosophes. Descartes-Spinoza-Malebranche-Pascal-Saint Augustin*. Préface par Henri Gouhier. Paris, Aubier-Montaigne, 1966. 294 pp. (Bibliothèque philosophique) pp. 61-89.

- "L'anticartésianisme de Malebranche". *Revue de Métaphysique et de Morale*, XXXIII (1-I-1916), pp.1-26.

- *Cartesio, Malebranche, Spinoza, Pascal. Saggi di storia della filosofia*. A cura di Olga Arcuno con lettere inedite di Blondel. Firenze, La

Nuova Italia, 1975. 197 pp. (Biblioteca di Cultura, 122)

BONILLA Y SAN MARTIN, A.: "Prólogo" a la traducción de los *Entretiens sur la Métaphysique*. Madrid, Ed. Reus, 1921.

BOUTROUX, Émile: *La Philosophie allemande au XVIIe. siècle. Les prédécesseurs de Leibniz: Bacon, Spinoza, Malebranche, Locke, et la philosophie de Leibniz*. Paris, J.Vrin, 1948. 241 pp. (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie)

BRACKEN, Harry M. : "The Malebranche-Arnauld debate. Philosophical or ideological?". *N. Malebranche. His philosophical critics and successors*. Edited by Stuart BROWN. Assen, Van Gorcum, 1991. IV + 173 págs.

BRÉHIER, Émile: "Les "jugements naturels" chez Malebranche", en *Études de philosophie moderne*. Paris, Presses Universitaires de France, 1965. 242 pp. (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Paris, Série "Études et Méthodes", 12) pp. 72-8.

- "Les "jugements naturels" chez Malebranche". *Rev. philos.* número especial LXIII, CXXV, (abril 1938), pp. 142-150.

- "Les lectures malebranchistes de Jean-Jacques Rousseau", en *Études de philosophie moderne*. Paris, Presses Universitaires de France, 1965, pp. 84-100.

BRIDET, L.: *La théorie de la connaissance dans la philosophie de Malebranche*. Paris, Ed. Marcel Rivière, 1929. 388 pp.

BRYKMAN, Geneviève: "Berkeley: sa lecture de Malebranche à travers le dictionnaire de Bayle". *Revue Internationale de philosophie*, 29 (Bruxelles, 1975), pp. 496-514.

- "Berkeley: sa lecture de Malebranche à travers le dictionnaire de Bayle", en *Recherches sur le XVIIe. siècle*, I. Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1976. 191 pp. (Cahiers de l'Équipe de Recherche 75. Centre d'histoire des sciences et des doctrines) pp. 125-7.

CALLOT, Emile: *Problèmes du cartésianisme: Descartes, Malebranche*. Annecy, Gardet, 1956. 280 pp.

CAPANAGA, V.: "El agustinismo de las *Meditations chrétiennes* de Malebranche". *Revista agustiniana de espiritualidad*. Madrid, 7, (1966), pp. 313-29.

CARRAUD, Vincent : *Nota sugli spazi immaginari, immaginabili e intelligibili in Descartes, Pascal et Malebranche*. Trad. dal francese di Roberto Ricci. "Disc. filos". (1993) n.2. pp. 101-137.

CASSIRER, Ernst: "La teoría de las ideas de Malebranche" en *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas. T.I: El renacer del problema del conocimiento*. México, F.C.E., 1974. pp. 619 y ss.

CHALLE, Robert: *Difficultés sur la religion proposées au Père Malebranche*. Edition critique d'après un manuscrit

inédit par Frédéric DELOFFRE et Melâhat MENENCIOGLU. Paris, J. Touzout; Oxford, The Voltaire Foundation, 1983. pp. 576.

CHRÉTIEN, Jean-Louis: "La limite de la métaphysique selon Malebranche". *Philosophie*. (Paris), 16 (1987), pp. 53-71.

- "L'obliquité humaine et l'obliquité divine dans les *Conversations Chrétiennes* de Malebranche". *Les Études Philosophiques*. Paris, 1980, n. 4. pp. 399-413.

CHURCH, Ralph Withington : *A study in the philosophy of Malebranche*. Facsim. reprint of 1<sup>st</sup> ed. London, Allen & Onwin, 1931. Folkestone (Kent), Bailey Bros. & Swinfen, 1970. pp. 286.

COLUMBU, M.: "La dottrina delle cause occasionali in Nicole Malebranche e in G.B. Vico". *Sophia*, 18 (1950), pp. 338-347.

CONNELL, Desmond: *The Vision in God. Malebranche's Scholastic sources*. Louvain-Paris, 1967. Béatrice-Nauwelaerts, 380 pp.

- "Malebranche et la Scolastique". *Les études philosophiques*, 4 (1974), pp. 449-463.

- "Malebranche's Vision in God in *Méditations chrétiennes*". *Irish Theological Quarterly*. Maynooth, 1971 (38), pp. 116-29.

- "The tomistic origin of Malebranche's ontologism". *Irish Theological Quarterly*. Maynooth,

1967 (34), n.3, pp.206-19.

COOK, Monte : "Malebranche versus Arnauld". *Hist. philos.* 29 (1991) n.2 pp. 183-199.

CORPAS MUÑOZ, Rafael: *La teoría del conocimiento en N.Malebranche*. Málaga, Autor (Diego Vázquez Otero,3) 1985, 250 pp.

COSTABEL, Pierre:"La participation de Malebranche au mouvement scientifique", en *Malebranche, L'Homme et l'oeuvre*. Paris, J. Vrin, 1967.

- "Malebranche et la rencontre de l'expérience". *Oratoriana*. Paris, 1965 (5), pp. 63-85.

COTTIER, Georges : "La doctrine de la création et le concept de néant. (Leibniz, Malebranche)". *Acta Philosophica*. Roma. 1 (1992) n.1 pp. 6-16.

COVOTTI, A. : *Storia della filosofia, Gli occasionalisti: Geulincx, Malebranche*. Napoli, Stabilimento editoriale, 1937. pp. 76.

CRESS, Donald : "The immediate object of consciousness in Malebranche". *The Modern Schoolman*. Saint Louis, 1970-71. (48) pp. 359-69.

CRIPPA, Romeo : "Malebranche e i libertini". *Ricerche su le letteratura e litteratura clandestina vel seicento*. Atti di convegno di Studio di Genova. T. GREGORY, G.PAGANINI, et. (Publicazioni del Centro di Studio del pensiero filosofico del Cinquecento e del seicento in relazione ai problemi della scienza, del Consiglio

nazionale delle vicerche. Serie I, Studi, 19).  
Firenze. La Nuova Italia, 1981. pp.305-20.

CRISTOFOLINI, Paolo: "L'apocrifo malebranquiano sull'infinito".  
(Avec le texte : traité de l'infini créé). *Annali della Scuola normale superiore di Pisa (Lettere, Storia e filosofia)*. Pisa, 1974 (4), pp.225-47, pp. 248-97.

CUVILLIER, A. : *Essai sur la mystique de Malebranche*. Paris, Vrin, 1954.

DELBOS, Victor: *Étude de la philosophie de Malebranche*.  
Publication posthume par J. Wehrlé. Paris, Libraire Bloud & Gay, 1924. XXXI. 340 pp.

- "La controverse d'Arnauld et de Malebranche sur la nature et l'origine des idées". *Annales de philosophie chrétienne*. LXXXIV, LVI. Mayo 1913. pp. 113-149.

DE MARIA, Amalia: *Antropologia e teodicea di Malebranche*.  
Memoria de Amalia De Maria. (Memoria dell'Academia delle scienze di Torino. Classe di scienze morali, storiche e filologiche, Serie 4a, n.19). Torino Accademia delle Scienze, 1970.

- "L'estetica di Malebranche". *Rivista di Estetica*. Torino-Padova, 1969 (14). pp. 60-101.

DE MATTEIS, F. : *L'occasionalismo e il sviluppo nel pensiero di N. Malebranche*. Nápoles, Perella, 1937. pp. 87.

DE MONTCHEUIL, Y. : *Malebranche et le quiétisme*. Paris, Auvier, 1946. pp.337.

DEPRUN, Jean: "Le Dictionnaire philosophique et Malebranche",  
en *Anales de la Faculté des Lettres d'Aix*. T-XL.

- *L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Notes prises au cours de Merleau-Ponty à L'École normale supérieure (1947-1948). Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris, Vrin, 1968. pp.131.

DREYFUS, Ginette: *La volonté selon Malebranche*. Paris, J. Vrin, 1958, 406 pp.

- "Le problème de la liberté de l'homme dans la philosophie de Malebranche", en *Malebranche, l'homme et l'oeuvre*. Paris, J. Vrin, 1967.

- "Philosophie et religion chez Malebranche". *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. Paris, 101 (1976), pp. 3-25.

- "Un Malebranche bien singulier". *Studi Internazionali di Filosofia*, 6 (1974), pp. 155-8.

- "Les différents aspects de la liberté humaine chez Malebranche". *Revue de métaphysique et de Morale*. Avril, 1946. pp. 142-166; Julio 1946. pp. 239-259.

DUCASSÉ, Pierre : *Malebranche*. Textes choisis de N. Malebranche. Philosophes. 3<sup>e</sup> édition. Paris, Presses Universitaires de France, 1968. n.16. pp.134.

DUHEM, P. : "L'optique de Malebranche". *Revue de Métaphysique et de Morale*. Enero, 1916. pp. 37-91.

- DUMAS, Jean Louis : "Les études malebranchistes en France".  
*Les Études Philosophiques*. Paris, 1965 (20). pp. 319-28.
- EHRENBERG, Stefan : *Gott, Geist und Körper in der Philosophie von Nicolas Malebranche*. San Agustín, Academia Verlag, 1992. VI + 206 págs. (Academia Hochschulschriften, Philosophie, 1).
- ELUNGU, P. E. : *Étendue et connaissance dans le philosophie de Malebranche*. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Paris, Vrin, 1973, pp. 187.
- FAFARA, Richard J. : "The implicit efficacy of the idea".  
*Recherche de la vérité. I. The Modern Schoolman*. Saint Louis, 1977-78 (55), pp. 147-64.
- FEMIANO, Salvatore: "Libertà umana e causalità divina in N. Malebranche". *Rivista Rosminiana di Filosofia e di cultura*. Domodossola-Milano, 63 (1969), pp.110-22.
- FERNANDEZ RODRIGUEZ, José Luis: "Dios en la filosofía de Malebranche". *Acta philosophica*, Vol.3 (1994), fasc.2. pp.227-245.
- "Conciencia e idea de sí mismo según Malebranche". *Philosophica*, 13 (1995), pp. 199-222.
  - "El conocimiento de Dios según Malebranche". *Anuario Filosófico*, XXV/2 (1992), pp. 295-319.
  - "El conocimiento de los cuerpos según Malebranche.(I)". *Anuario Filosófico*, XXIII/1 (1990), pp. 25-57.



- "La existencia de los cuerpos según Malebranche". *Thémata*, 9 (1992), pp. 153-164.

- "Las verdades eternas. Por qué Malebranche criticó el voluntarismo de Descartes". *Anuario Filosófico*, XVI/2 (1983), pp. 9-21.

- "Malebranche. La visión en Dios y el origen de las ideas". *Philosophica* (Valparaíso), 8 (1985), pp. 173-83.

FOREST, Aimé : "La lecture de Malebranche par Alquié". *Teoresi*. Catania, 1975 (30). pp. 171-93.

- "Lavelle et Malebranche". *Les Études philosophiques*, XIII,1. 1958. pp. 32-46.

FRITZ, A. : "Malebranche and the immaterialism of Berkeley". *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1959. pp.59-80.

GANAULT, Joël : "Les contraintes métaphysiques de la polémique d'Arnaud et Malebranche sur les idées". *Rev. sc. philos. théol.* 76 (1992) n.1, pp. 101-116.

GAONACH, J.M.: *La théorie des idées dans la philosophie de Malebranche*. Genève, Slatkine Reprints, 1970. II-XII pp.303.

GARCIA FERNANDEZ, Alfonso : "El agustinismo de Malebranche en la teoría del conocimiento". *Augustinus*. Madrid, 1979 (24). pp. 157-203.

- "¿Es agustiniana la doctrina gnoseológica de Malebranche?". *Augustinus*. Madrid, 1977 (22). pp. 181-184.

- GARIN, Eugenio : "Filosofi italiani citati da Malebranche".  
*Rivista critica di Storia della Filosofia*. Milano,  
1975 (30), pp. 102-103.
- GARMENDIA DE CAMUSSO, Guillermina : "Malebranche, Agustianismo  
y cartesianismo". *Filosofia*, (Bogotá), 1981. n.2, pp.  
30-44.
- GIACON, C. : *La casualité nel razionalismo moderno. Cartesio  
- Spinoza - Malebranche - Leibniz*. Roma, Milano.  
Fratelli Bocca editori. 1954.
- GILSON, Étienne: *Historia de la Filosofía*, Vol III: *Filosofía  
Moderna: De Descartes a Kant*. Buenos Aires -  
Barcelona, Emecé Ed., 1967.
- GLAUSER, Richard : "Arnauld critique de Malebranche: le  
statut des idées". *Rev. Théol. Philos.* 120 (1988),  
pp. 389-410.
- GORI, Giambattista: "Malebranche e la cultura parlamentare".  
*Riv. Storia Filosofia*, 41 (1986), pp. 57-73.
- "Malebranche avocat?". *Rivista critica di  
Storia della Filosofia*. Milano, 1980 (35). pp. 127-52.
- "Newtonianismo e Malebranchismo nella disputa  
fra Brook Taylor e Pierre Rémond de Montmort". *Acne*.  
Milano, 1979 (32), pp. 113-65.
- GOUHIER, Henri: *La Philosophie de Malebranche et son  
expérience religieuse*. 2e. éd. Paris, J. Vrin, 1948.  
440 pp.

- *La vocation de Malebranche*. Paris, Vrin, 1926. (Bibliothèque D'histoire de la philosophie), 174 pp.

- "Philosophie Chrétienne et Théologie". *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*. CXXV (1938), pp. 151-193.

- "La première polémique de Malebranche". *Rev. d'Histoire de la Philosophia*. I. Enero, 1927. pp. 23-48. y 1-2 abril, 1927. pp. 168-191.

- "L'unité de la pensée de Malebranche". *Bolletín de la Societé Française de philosophie*, 38 (1938), pp. 99-106.

- *Malebranche*. Paris, Librairie de coffres J. Gabalda et Fils. Éditeurs, 1929. Col.: Les moralistes chrétiens textes et commentaires. 312 pp.

- Malebranche et le problème de la participation. *Revue d'histoire de la philosophie*, 1938. pp. 104-110.

- *Malebranche. Méditations chrétiennes*. Avec introduction et notes. Paris, F. Aubier-Montaigne, 1928. Coll. des textes rares ou inédits. 440 pp.

GRIMALDI, Nicolás: "Religion et philosophie chez Descartes et Malebranche". *Archives Philosophiques*, 53 n. 2 (1990), pp. 229-244.

GUÉROULT, Martial: *Étendue et psychologie chez Malebranche*. (Vrin-reprise) Paris, J. Vrin, 1987, 115 pp.

- *Études sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*. Hildesheim-New York, Olms, 1970. 289 pp.

- "La preuve de "simple vue" chez Spinoza et chez Malebranche", en *Études sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*. New York, G. Olms Verlag (Hildesheim), 1970, pp. 79-84.

- *Malebranche*. 3 vol. Paris, Aubier, 1955-59. Vol I: *La vision en Dieu*. 1955, 327 pp. Vol II: *Les cinq abîmes de la providence. L'ordre et l'occasionalisme*. 1959, 285 pp. Vol. III: *Les cinq abîmes de la providence, la nature et la grâce*. 1959, 428 pp.

- "Métaphysique et Physique de la force chez Descartes et chez Malebranche". *Revue de Métaphysique*, (1954) fasc. I et II. También recogido en *Études sur Descartes...*

HANKINS, Thomas L. : "The influence of Malebranche on the science of mechanics during the eighteenth century". *Journal of the History of Ideas*. New York, 1967 (28). pp.193-210.

HOBART, Michael E. : *Science and religion in the thought of N. Malebranche*. Chapel Hill (N.C.), University of N.C.Press, 1982. pp.195.

- "Malebranche, mathematics, and natural theology". *Int. Stud. Philos.* 20 (1988) n.1, pp. 11-25.

JALABERT, Jacques: "Leibniz et Malebranche". *Les Études philosophiques*, 3 (1981), pp. 279-292.

JAMES, E.D.: "Voltaire and Malebranche. From sensationalism to *Tout eu Dieu*". *The modern language Review*. London, 1980 (75). n.2. pp.282-90.

JOLLEY, Nicolás: "Leibniz and Malebranche on innate ideas". *Philos. Rev.*, 97 (1988), pp. 71-91.

- *The light of the soul. Theories of ideas in Leibniz, Malebranche and Descartes*. Oxford, Clarendon Press, 1990, 209 págs; New York, Oxford University Press.

KLEMMT, Alfred: "Die naturphilosophischen Hauptthesen in Malebranche *Recherche de la Vérité*", *Zeitschrift für Philosophische Forschung*. Schlendorf a. Kochelsee Meisenheim/Glan.

KLOPKE, John R. : "Malebranche revisited". *The New Scholasticism*. Washington, 1965 (39), pp. 189-208.

LABBAS, L. : *La grâce et la liberté dans Malebranche*. Paris, Vrin, 1931, pp. 412.

- *L'Idée de science dans Malebranche et son originalité*. Paris, Vrin, 1931. pp.128.

LAI YUEN-TING : "The linking of Spinoza to Chinese thought by Bayle and Malebranche". *J. Hist. Philos.*, 23 (1895) n.2, pp. 151-178.

LACOMBE, Michel : "La thèse non créationiste de l'idée et le sens de l'étendue intelligible dans les premières oeuvres de Malebranche". *Revue de l'Université d'Ottawa*. Ottawa, 1968 (38). pp. 144-56.

LAPORTE, J: "L'étendue intelligible selon Malebranche", en *Études d'histoire de la philosophie française au XVII<sup>e</sup> siècle*. Paris, J. Vrin, 1951, pp.153-250.

- "La liberté selon Malebranche", en *Ibid.*, pp. 338-410.

LAVELLE, Louis : "Le troisième centenaire de Malebranche". *Panorama des doctrines philosophiques. Chroniques philosophiques*. Paris, Albin Michel, 1967. pp.228-232.

LEROUX, E. : "Note concernant l'influence de Malebranche sur Berkeley". *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1938. pp.437-448.

LEWIN, James : *Die Lehre von den Ideen bei Malebranche*. Unveränd. reprograph.Nachdr. d. 1. anfl. Halle au d. Saale 1912. (Abhandlungen Zur Philosophie und ihrer geschichte,35). Hildesheim, New York, Olms, 1981. VIII. pp. 165. kant. 29.80DM.(Lizenz d. Niemeyer-Verl., Tübingen).

LOCKE, John: *Examen de la "Vision en Dieu" de Malebranche. Introduction*. Traduction et notes par Jean Pucelle. (Bibliothèque des textes philosophiques). Paris, J. Vrin, 1978. 87 pp.

LUCE, A.A. : *Berkeley and Malebranche. A study in the origins of Berkeley's thought*. Reprint. Oxford, Clarendon Press: Oxford University Press, 1967. XIV. pp. 214.

- "Malebranche et le Trinity College de Dublin", *Revue philosophique de la France et l'Étranger*. CXXV (1938), pp.275-309.

MALBREIL, Germain: "Système et existence dans l'oeuvre de Malebranche". *Archives de Philosophie*, 32 (1969), pp.297-313.

- "Guelgues griefs contre Malebranche et son projet. Au dialogue chez Malebranche". *Annales l'Université d'Abidjan. Série D: Litterature, Sciences, Humaines*. Abidjan, 1973 (6). pp. 75-107.

MASSET, Pierre: "Jacques Paliard et Malebranche". *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*. Paris, 1980 (105).pp. 207-27.

MATTHEWS, H.E.: "Locke, Malebranche and the representative Theory", en *Locke on human understanding*. Selected essays. Edited by I.C. Tipton.(Oxford Readings in philosophy). London, Oxford University Press, 1977. Pp. 55-61. Traducción española: "Locke, Malebranche y la teoría representativa" en *Locke y el entendimiento humano*. México, F.C.E., 1981. (Col. Breviarios, nº 298).

MCCRACKEN, Charles J.: *Malebranche and british philosophy*. Oxford, Clarendon Press, 1983. 349 pp.

- "Berkeley's Cartesian concept of mind: the return throught Malebranche and Locke to Descartes". *Descartes and his contemporaries*. pp. 596-611.

MERLEAU-PONTY, Maurice: *L'union del'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Notes prises au cours de M.Merleau-P. à l'école Normale superieure (1947-1948), recueillies et rédigées par Jean Deprun. (Bibliothèque D'histoire de la philosophie). Paris, J. Vrin, 1968. 135 pp. Nouvelle édition revue et augmentée d'un fragment inédit. Paris, J. Vrin, 1978.

MOINE, A. : *Des vérités éternelles chez Malebranche*. Paris, Vrin, 1936. pp.292.

MOREAU, Joseph: "Introduction sur Malebranche et le spinozisme", en *Correspondance avec J.J.Dortous de Mairan*. Édit. nouvelle. Paris, J. Vrin, 1947. 175 pp. Pp. 1-98.

- "Vision en Dieu et présence au monde" en *Malebranche, l'homme et l'oeuvre*. Paris, J. Vrin, 1967.

- "El agustinismo de Malebranche" en *Agustinus* I,4. (1956), pp.495-516.

- "Le réalisme de Malebranche et la fonction de l'idée". *Revue de Métaphysique et de Morale*. n.2 IV-1946. pp. 97-141.

- "Saint Augustin et Malebranche". *La philosophie et ses problèmes*. Lyon, Vilté, 1960.

- "Séneque et Malebranche". *Crisis*. Madrid, 1965 (12). pp. 345-52.

- "Séneque et Malebranche". *Actas del Congreso Internacional de Filosofía en conmemoración de Séneca*. XIX centenario de su muerte. Ponencias y conferencias para las sesiones plenarias. Vol. II. Madrid, Librería editorial Agustinus, 1966. pp. 213-20.

MORI, Gianluca : *L'ateismo malebranchiano di Meslier. Física e Metafisica della materia, en Filosofia e Religione nella letteratura clandestina. Secoli XVII e XVIII*.



A cura di Guido CANZANI con la collaborazione di Marialuisa BALDI e di Gianni PAGANINI. Milano, Franco-Angeli, 1994. pp. 519. (Filosofia e scienza nel cinquecento e nel seicento. Studi, 40). pp. 123-160.

- "Bayle e Malebranche. Dalle cause occasionali allo stratonismo". *Ann. Dip. Filos.*, 7 (1991). pp. 67-120.

MORICHÈRE, Bernard: *Deux esprits antihumanistes au XVIIe. siècle: Pascal et Malebranche*. VII Congrès, Aix-en-Provence avril 1963. Paris, Les Belles Lettres, 1964.

MORTIER, Roland : "Difficultés sur la religion proposées au Père Malebranche par Mr. ...Officier militaire dans la marine". Texte intégral du *Militaire Philosophe*. D'après le manuscrit de la Bibliothèque mazarine. Édité et annoté par Roland Mortier. (Univ. libre de Bruxelles. Institut d'histoire de christianisme). Bruxelles, Presses universitaires de Bruxelles, 1970. pp. 432.

MOUY, Paul: "La physique de Malebranche" en *Le développement de la physique cartésienne. 1646-1712*, Cap. IV. New York, Arno Press, 1981. Pp. 264-319. Reprint of the 1934 éd. published by J.Vrin, Paris in series: Bibliothèque d'histoire de la philosophie.

- *Les lois du choc des corps, d'après Malebranche*. Paris, J. Vrin, 1927. 95 pp. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).

- "Malebranche et Newton". *Revue de*

*Métaphysique*. Paris, 1938, pp. 411-432.

MUNGELLO, David E. : "Malebranche and chinese philosophy".  
*Journal of History of Ideas*. New York, Philadelphia,  
1980 (41). pp. 551-78.

NADLER, Steven M. : *Malebranche and ideas*. Oxford, New York,  
University Press., 1992. pp. 198.

NAERT, Emilienne: "De l'actualité de Malebranche". *Critique*.  
Paris, 1961 (17). n.165. pp.165-81.

NDIAYE, A. R.: "Les causes occasionnelles et l'amour de Dieu  
dans la controverse entre Arnauld et Malebranche".  
*Justifications de l'éthique*. XIX Congrès de  
l'Association des Sociétés de philosophie de langue  
française. (Bruxelles, Louvain-la-Neuve:6-9  
sept.1982). Bruxelles, Ed. de l'Université di  
Bruxelles, 1984. pp. 323-8.

NERI, Luigi: "L'infinito come fondamento della  
rappresentazione secondo Malebranche". *Ann. Disc.*  
*Filos. Univ. Bologna*, 4 (1982-1983), pp. 65-86.

NICOLOSI, Salvatore: *Casualità divina e libertà humana nel  
pensiero di Malebranche*. Padova, Cedam, 1963. VI. 236  
pp.

- "Venti anni di studi Malebranchiani, (1938-  
1957)". *Sophia*. 1959 (27). pp. 95-102, 233-235.

- "Influssi culturali et fonti della filosofia  
malebranchiana". *Sophia*. 1959 (27). pp. 344-357.

- "Visione in Dio e visione di Dio nella

filosofia di Malebranche". *Aguinas*. 33 (1990). n.1, pp. 39-59.

NOVARO, : *Die Philosophie des N. Malebranche*. Berlin, Mayer-Müller, 1893, (7).pp. 107.

OLLÉ-LAPRUNE, Léon : *La philosophie de Malebranche*. 2 vols. Paris, Ladrangé, 1870-72.

OÑATE GOMEZ, Pedro M. : *Conocimiento y experiencia en la Filosofía de Malebranche*. Extracto de tesis doctoral. Madrid. Univ. Complutense, 1974.

OYARZABAL AGUINAGALDE, Manuel : *El conocimiento de Dios según Malebranche*. Vitoria, Editorial ESET, 1989. págs. 250. (Victoriensia, 54).

PANG CHING-JEN : *L'idée de Dieu chez Malebranche et l'idée de Li chez Tchou-Hi, suivies du Du Li et du Ki*. Paris, Vrin, 1942.

PHILOMENKO, Alexis : "Le cartesianisme de Malebranche suivant Ferdinand Alquié". *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris, 1975 (80). pp. 209-39.

PICLIN, Michel : "De Malebranche à Leibniz". *Les Etudes philosophiques*. Paris, 1971. n.1. pp. 77-100.

PILLON, F. : "L'évolution de l'idéalisme au XVII siècle, I. Malebranche". *Année philos.* IV. 1893. pp. 66-86.

POLLNOW, H.: "Réflexions sur les fondements de la Psychologie chez Malebranche", en *Rev. Phil. de la France et de l'Étranger*. CXXV (1938), pp 192-214.

POSTIGLIOLA, Alberto : "Da Malebranche à Rousseau: le aporie della volontà generale e la rivincita del ragionatore violento. *Studi filosofici*. Napoli, 1978 (1). pp. 101-29.

PUCELLE, Jean: "Berkeley a-t-il été influencé par Malebranche?". *Les Études Philosophiques*, n° 1 (1979), pp. 19-38.

RADNER, Daisie: *Malebranche. A study of a Cartesian system*. Atlantic Highlands (N.J.), Humanities Press, 1978. 150 pp.

- "Malebranche refutation of Spinoza". *The Southwestern Journal of philosophy*. Norman, 1977 (8), n.3. pp. 113-28.

REITER, Josef : *System und Praxis. Zur kritischen Analyse der Denkformen neuzeitlicher Metaphysik un Werk von Malebranche*. Symposion. Philosophische Schriftenreihe, 40. Freiburg, Verlag Karl alber, 1972. pp. 276.

- "Unendliche Präsenz und Rationalität. Das ontologische Argument inder Metaphysic des N. Malebranche". *Arch. Filos.* 58 (1990), n.1-3. pp. 189-202.

RENAULT, Francis : "Le militaire et le Rère Malebranche". *Rèvue d'Histoire littéraire de la France*. Paris, 1979 (79). pp. 1019-24.

ROBINET, André: "Aux sources jansénistes de la première oeuvre de Malebranche". *Les Études Philosophiques*, 4 (1974), pp. 465-479.

- "Conception tragique et conception optimiste de la nature humaine dans la philosophie de Malebranche", en *Les Études philosophiques*, 1961.

- "Dom Robert Desgabets. Le conflit philosophique avec Malebranche et l'oeuvre métaphysique". *Revue de Synthèse* (Paris), 95 (1974), pp. 65-83.

- "Du rôle accordé à l'expérience dans la physique de Malebranche", en *Mélanges A. Koyré, publiés à l'occasion de son 70 e. anniversaire*. T. II: *L'Aventure de l'esprit*. Paris. Hermann, 1964. (Coll. Histoire de la pensée). Pp. 400-510.

- "La correspondance de Malebranche". *Revue de Synthèse* (Paris), 97 (1976), pp.89-93.

- "La vocation académicienne de Malebranche". *Rev. d'Histoire des Sciences*, XII (1959), pp. 1-18.

- "Leibniz face à Malebranche" en *Leibniz 1646-1716, Aspects de l'homme et de l'oeuvre*. Paris, Aubier-Montaigne, 1968, pp.201-216.

- "Malebranche", en *Histoire de la Philosophie*, II: *De la Renaissance à la révolution kantienne*. Sous la direction d'Yvon Belaval (Encyclopédie de la Pléiade, 36). Paris, Gallimard, 1973. Pp.508-36.

- *Malebranche de l'Académie des sciences. L'oeuvre scientifique, 1674-1715*. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Paris, Libraire J. Vrin, 1970. 448 pp.

- *Malebranche et Leibniz*. Paris, J. Vrin, 1955. pp. 525.

- "Malebranche et Leibniz à l'ordinateur. De PIM 71 à MONADO 72". *Rev. Internationale de Philosophie*. (Bruxelles), 27 (1973), pp. 49-65.

- "Note sur Malebranche et le malebranchisme". *Rivista critica di Storia della Filosofia* (Milano) 36, (1981), pp. 271-6.

- "Philosophie et théologie: Malebranche, et son temps", en *Malebranche, l'homme et l'oeuvre*. Paris, J. Vrin, 1967.

- *Système et existence dans l'oeuvre de Malebranche*. Paris, J. Vrin, 1965. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). 508 pp.

- "Copernic dans l'oeuvre de Malebranche". *Avant, avec, après Copernic. La représentation de l'univers et ses conséquences épistémologiques*. Centre international de synthèse, XXXI Semaine de Synthèse, 1-7 juin 1973. Paris, A. Blanchard, 1975, pp. 271-5.

- "L'indexation des Oeuvres complètes de Malebranche". *Les applications de l'informatique à la Philosophie*. Journées d'étude des 16 et 17 novembre 1970 du C.N.R.S. (coll. Documentation). Paris, C.N.R.S., Centre de Documentation sciences humaines. 1971. pp. 76-80.

- "La philosophie malebranchiste des mathématiques". *Archives d'Histoire des sciences*

*Appliquées*. Paris, 1961 (14). pp. 205-54.

- "La tradition malebranchiste au XVIII<sup>e</sup> siècle". *Revue de l'Université de Bruxelles*. Bruxelles, 1972. n.2-3. pp. 166-87.

- "Le groupe malebranchiste et le calcul infinitésimal". *Revue d'Histoire des Sciences Appliquées*. Paris, 1960 (13). pp. 287-308.

- "Les fantaisies de l'Histoire de la Philosophie de Hegel: Malebranche". *Hegel - Jahrbuch*. Meisenheim am Glan, 1968-1969. pp. 372-95.

- "L'information (sic pour informatique) appliquée aux oeuvres complètes de Malebranche". *Dialectica*. Lausanne, 1972 (26). pp. 61-76.

- "Opération PIM 71 : L'informatique appliquée aux Oeuvres Complètes de Malebranche". *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. Le Saulchoir, Paris, 1972 (56). pp. 43-62.

- "Ordo/ordre dans l'oeuvre de Malebranche". *Ordo. Atti del III Colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo*. A cura di Marta FATTERI e Massimo BIANCHI. Roma, 7-9 gennaio 1977, I-II Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1979. XIII, pp. 635-848.

- "Originalité des conceptions de Malebranche en biologie". *XII Congrès international d'histoire des sciences. Paris, 1968. Actes. Vol. III B : Science et philosophie. XVII et XVIII siècles*. Paris, A. Blanchard, 1971. pp. 95-9.

- "Spiritus/esprit chez Spinoza et Malebranche". *Spiritus. VI Colloquio internazionale. Roma, 7-9 gennaio 1983*. Atti a cura di M. FALTARI e M. BIANCHI. *Lessico intellettuale europeo*, 32. Roma, Edizione dell'Ateneo, 1984. pp.333-43.

ROCHOT, Bernard : "Malebranche en son temps". *Revue de Synthèse*. Paris, 1964 (85). n.36. pp. 57-62.

RODIS-LEWIS, Geneviève: "La connaissance par idée chez Malebranche", en *Malebranche l'homme et l'oeuvre*. Paris, J. Vrin, 1967.

- "Les limites initiales du cartésianisme de Malebranche", en *La passion de la raison. Hommage a F. ALQUIÈ*. Publié sous le direction de Jean-Luc Marion, avec la collaboration de Jean Deprun. (Epiméthée). Paris, Presses Univ. de France, 1983. Pp. 231-53.

- *Nicolas Malebranche*. Paris, Presses Univ. de France, 1963. 358 pp.

- "Sources scientifiques du premier ouvrage de Malebranche". *Les Études philosophiques*, 4 (1974), pp. 481-493.

- "Une lettre de Malebranche". Notice par... *Rev. Philos. de la France et de l'Étranger*. 1988 (113). pp.485-90.

- "La presenza di Hobbes nelle scuole cartesiane e malebranchiste". *Annali dell'Instituto di Filosofia di Urbino*. 1 (1986). pp. 437-448.

- "L'amour du souverain Bien. Réalité et



illusion" (Malebranche, F. Larry, Ameline). *At the heart of the real*. Philosophical essays in honour of the most Reverend Desmond Connell, Archbishop of Dublin. Edited by Fran O'ROURNE. Dublin, Irish Academic Press, 1992. XX + 427págs. pp. 247-260.

ROGER, J: "L'expresion litteraire chez Malebranche" en *Malebranche, l'homme...* Paris, Vrin, 1967.

ROLLAND, E. et ESQUIROL, L. : "La philosophie chrétienne de Malebranche. La nature et la grâce". *Arch. de philosophie*. VOL. XIV, Cahier I, 1938. Paris, Beauchesne.

ROME, B.K. : *The Phylosophy of Malebranche. A Study of his integration of faith, reason, and experimental observation*. Chicago, Reguery, 1963.pp. 438.

ROUNTREE, Benjamin : "The role of Malebranche in Ernest Renau's philosophical development". *Journal of the History of philosophy*. Berkeley, 1968 (6). pp. 47-55.

SCHMALTZ, Tad. M. : "Descartes and Malebranche on mind and mind-body union". *Philos. Rev.*101, (1992) n.2. pp. 251-325.

SCHRECKER, P.: "Le parallélisme théologico-mathématique chez Malebranche". *Revue philosophique*. Recueil, Alcan, Paris, 1938, pp. 215-252.

- "Malebranche et les matematiques" en *Travaux du IXème. Congrès International de Philosophie*, T.II, pp 33-40.

- SENOFONTE, C. : "Arnauld et Malebranche. Le débat sur les idées". *Rev. int. Philos.* 48 (1994) n.4. pp. 441-461.
- SINACEUR, M.A. : "Al-Ghazali et l'ironie de Malebranche sur Averroès" en *Arabica* (Leiden), 24 (1987), pp. 287-304.
- SPALLANZANI, María Franca : "Il cartesianesimo di Malebranche" en *Rivisti di Filosofia* (Torino), 72 (1981), pp. 321-327.
- STENGREN, George L. : "Malebranche version of the Ontological Argument". *Analecta Anselmiana*. Frankfurt / Main, 1975. pp. 231-7.
- STIELER, G. : "Malebranche" en *Revista de Occidente*. Madrid, 1939.
- TAMIN, Raymond : "Le traité de Morale de Malebranche". *Revue de Méthaphysique*. 1916.
- THEAV, Jean : "La critique de la causalité chez Malebranche et chez Hume". *Dialogue*. Montréal, Kingston, 1976 (15). pp. 549-64.
- TILMAN-TIMON, Alexandre : *Malebranche eu la prière cartésienne*. Paris, 1967.
- VAN BIÉMA, E. : "Commet Malebranche conçoit la psychologie". *Rev. Methaphysique et Morale*. XXXIII. 1 enero 1916. pp. 127-146.
- VAN BREDA, Herman Leo : "Les Journées Malebranche". *Revue Philosophique de Louvain* (Louvain), 63 (1965), pp. 630-44.

VVAA:

- *El hombre. Inmanencia y trascendencia*. I-II. Actas de las XXV reuniones filosóficas de la Universidad de Navarra. Edición a cargo de Rafael ALVIRA DOMÍNGUEZ con la colaboración de Alejo José G. GILSON. Pamplona, Universidad de Navarra, 1991. XX + 800 pp. XII + 801-1596. Contiene:

- ADAM, Michel: "Los límites de la transcendencia el hombre según Malebranche". pp. 763-770.

- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, José Luis : "El sentimiento interior del propio espíritu según Malebranche". pp. 845- 862.

- *Descartes and his contemporaries*. Revista Mourist, 7.1 (1988) n.h. La Salle (III), The Hegeler Institute, 1988. pp. 469-616. Contiene:

- MC CRAKEN, Charles J. : "Berkeley's Cartesian concept of mind : the return thought Malebranche and Locke to Descartes". pp. 596 - 611.

- WAHL, Russell : "The Arnauld - Malebranche controversy and Descartes's contemporaries". pp. 560 - 572.

- *Nicolás Malebranche. His philosophical critics and successors*. Assen, Van Gorcum, 1991, IV + 173 págs. Contiene:

- BRACKEN, Harry M. : "The Malebranche-Arnauld debate. Philosophical or ideological?". pp. 35-48.

- BROWN, Stuart : "Malebranche's occasionalism and Leibniz's pre-established harmony. An easy-crossing or an unbridgeable gap?". pp. 81-93.

- "Malebranche. His critics and successors". pp. 131-160.

- POPKIN, Richard H. : "Bishop Pierre-Daniel Huet's remarks on Malebranche". pp. 10-21.

- RILEY, Patrick : "Divine and human will in the philosophy of Malebranche". pp. 49-80.

- VESEY, Godfrey : "Malebranche, Arnauld and Berkeley on the imperceptibility of outer objects". pp.109-117.

- VIENNE, Jean Michel : "Malebranche and Locke. The theory of moral choice, a neglected theme". pp.94-108.

- WATSON, Richard A. : "Foucher's mistake and Malebranche's break. Ideas, intelligible extension and the end of ontology". pp.22-34.

- WRIGHT, J.P. : "Hume's criticism of Malebranche's theory of causation. A lesson in the historiography of philosophy". pp. 116-130.

- *Revue de métaphysique et de morale. Numéro spécial pour le 200<sup>e</sup> anniversaire de la mort de Malebranche, XXIII, 1, janvier 1916 .*

Contiene:

- BLONDEL, M. : "L'anti-cartésianisme de Malebranche". pp. 1-26.

- BOUTROUX, E. : "L'intellectualisme de Malebranche". pp.27-36.

- DUHEM, P. : "L'optique de Malebranche". pp. 37-91.

- THAMIN, R. : "Le Traité de morale de Malebranche". pp. 92-106.

- VAN BIÉMA, E. : "Comment Malebranche conçoit la psychologie". pp. 127-146.

- DELBOS, V. : "Malebranche et Maine de Biran". pp. 147-162.

- ROUSTAND, D. : "Pour une édition de Malebranche". pp. 163-175.

- *TROISIÈME CENTENAIRE DE LA NAISSANCE DE MALEBRANCHE :*

- *Número spécial, Revue philosophique, LXLIII, CXXV, avril 1938, dont nous suivons la pagination. Réédité en Recueil, Paris, Alcan, 1938, avec une nouvelle pagination.*

- ROUSTAND, D. : "La première édition des Oeuvres complètes de Malebranche". pp. 129-141.

- BRÉHIER, E. : "Les jugements naturels chez Malebranche". pp. 142-150.

- GOUHIER, H.: "Philosophie chrétienne et théologie. A propos de la seconde polémique de Malebranche (contre Le Valois)". pp. 151-193.

- POLLNOW, H.: "Réflexion sur les fondements de la psychologie chez Malebranche". pp. 194-244.

- SCHRECKER, P.: "Le parallélisme théologico-politique chez Malebranche". pp. 245-252.

- BANFI, A.: "Malebranche et l'Italie". pp. 252-274.

- LUCE, A.A.: "Malebranche et le Trinity College de Dublin", pp. 275-309.

- SCHRECKER, P.: "Les diables appelés Malebranche", pp. 310-12.

- SCHUHL, P.M.: "Malebranche et Quesnay". pp. 313-15.

- *Numéro spécial, Bulletin de la Société Française de Philosophie, XXXVIII, 3, mai-juin 1938. pp. 77-116, sur la séance du 25 juin 1938.*

Contiene:

- BRUNSCHVICG, L.: "Allocution à la séance". pp. 77-79.

- CHAUMEIX, A.: "Allocution à la séance". pp. 79-86.

- PICARD, E.: "La théorie de la lumière selon Malebranche". pp. 86-89.

- LE ROY, E.: "L'esprit de Malebranche". pp. 89-93.

- ROUSTAND, D.: "L'edition des Ouevres complètes". pp. 94-98.

- GOUHIER, H.: "L'unité de la pensée de Malebranche et Notes sur Malebranche et Pascal". pp. 91-109.

- SCHRECKER, P.: "Actualité de la pensée de Malebranche". pp. 110-16.

- *Numéro spécial, Revue internationale de philosophie, I, 15 octobre 1938. Contiene:*

- GOUHIER, Henri: *Les grandes avenues de la pensée philosophique en France depuis Descartes*. Louvain. Publicat. Univ. de Louvain. Ed. Béatrice Newwelaerts, 1966. pp.95.

- LAPORTE, J.: "L'étendue intelligible selon Malebranche". pp. 7-58. Reedité dans *Études de philosophie française au XVII<sup>e</sup> siècle*. pp. 153-192.

- BLONDEL, CH.: "La psychologie de Malebranche". pp. 59-76.

- SCHRECKER, P.. "Malebranche et le préformisme biologique". pp. 77-97.

- BRÉHIER, E.: "Les lectures malebranchistes de J.J.Rousseau", pp. 98-120.

- JESSOP, T.E.: "Malebranche and Berkeley", pp. 121-142.

- CHURCH, R.W.: "Malebranche and Hume", pp. 143-161.

- GOUHIER, H.: "Introduction bibliographique à l'oeuvre et à la pensée de Malebranche", pp. 161-174.

- "Une nouvelle édition des Oeuvres complètes de Malebranche", pp. 175-77, sur Roustan- 1938.

- *Numero speciale, Rivista di Filosofia neoscolastica, XXX, suppl., Malebranche nel terzo centenario della nascita. Milano, 1938.*

- GEMELLI, A.: "Introduzione", pp. VII-XIV.

- TAVECCHIO, P.: "La spiritualità berulliana e la filosofia di Malebranche", pp. 1-45.

- GERIANI, G. : "Il concetto metafisico di realtà in N. Malebranche", pp. 47-79.

- AMERIO, R.: "I teoremi della causalità inefficace nella metafisica di Malebranche", pp. 81-110.

- MAZZANTINI, C.: "Intorno alle dottrine gnoseologiche del Malebranche", pp. 111-121.



- GIACON, C.: "La cosmologia di Malebranche". pp.123-142.
- NOCE, A.del : "La veracità divina e i rapporti di ragione e fede nella filosofia di Malebranche", pp. 143-178.
- ODDONE, A.: "Libertà umana e grazia divina nelle dottrine del Malebranche", pp. 179-203.
- PELLOUX, L.: "Il valore religioso delle *Méditations Chrétiennes*". pp. 205-211.
- NOCE A. del : "Note sulla critica malebranchiana", pp. 213-232.
- ROTTA, P.: "Il platonismo nel Malebranche", pp. 233-242.
- CASSOTI, M.: "Malebranche nello sviluppo della pedagogia cristiana moderna", pp. 243-48.
- BONTADINI, G.: "Il fenomenismo razionalistico da Cartesio a Malebranche", pp. 249-277.
- VIGORELLI, G.: "Variazioni su Malebranche: Malebranche e Montaigne", pp. 279-389.
- BO, C.: "Malebranche e Pascal", pp. 291-301.
- VERME, M.E. dal: "Di alcuini rapporti fra Malebranche e Hume", pp. 303-311.
- SASSO, A. dal: "Malebranche e l'illuminismo", pp. 313-336.

- LANTRUA, A.: "Malebranche ed il pensiero italiano dal Vico al Rosmini", pp. 337-360.

- NOCE, A. del: "Bibliografia malebranchiana", pp. 361-368.

VERGA, Leonardo: *La filosofia morale di Malebranche*. Milano, Società Editrice Vita e Pensiero, 1964. VIII + 400 pp. (Pubbl. dell'Università catholica del Sacro Cuore. Contributi. Serie terza. Science filosofiche, 9)

- "L'edizione critica delle opere di Malebranche: gli ultimi volumi usciti". (*Oeuvres Complètes de Malebranche*, ed. par J. Vrin. t.IV, X, XVII-1, XVIII, XIX,I). *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*. Milano, 55 (1963), pp. 515-21.

- "Nuovi studi su Malebranche" en *Rivista di filosofia neo-scolastica*, (Milano), 57 (1965), pp.499-511.

VERONDINI, Enrico : "La problematica delle passioni umane in Nicolas Malebranche". *Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura*. Domodossola. Milano, 1966 (60). pp. 209-28.

VETÖ, Miklos: "Le rien de la liberté. Malebranche et la philosophie de la volonté". *Rev. Métaphisique et de Morale*, 92 (1987), pp.473-502.

VIDGRAIN, J. : *Le christianisme dans la philosophie de Malebranche*. (Tesis). Paris, Alcan, 1923. pp. 430.

- VIELLE, Michel : "Raison et foi chez Malebranche". *Nouvelle Revue théologique*. Tournai, 1980 (102). pp. 539-63.
- WALTON, Craig : "De la recherche du bien. A study of Malebranche's science of ethics". *Archives internationales d'histoire des idées*, 48. The Hague, Martinus Nijhoff, 1972. pp. 178.
- "Malebranche's ontology". *Journal of History of Philosophy*, (Berkeley), 7 (1969), pp. 143-61.
- WATSON, Richard A.: "Arnauld, Malebranche and the ontology of ideas". *Meth. Sc.* , 24 (1991). n.3, pp. 163-173.
- WEHRLÉ, J. : "Malebranche". *Dict. de théologie*. Col. 1776-1804.
- WEIER, Winfried : "Der Okkasionalismus des Johannes Clauters und sein Verhältnis zu Descartes, Guelincx, Malebranche". *Stud. Cart.* 1981 (2) pp. 43-62.
- WLADISLAW, A.: "Malebranche et Einstein" en *Malebranche, l'homme et l'oeuvre*. Paris, J. Vrin, 1967.
- YOLTON, John W. : "Locke and Malebranche. Two concepts of ideas" in *John Locke Symposium Wolfenbüttel, 1979*. Edited by Reinhard Brandt. Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1981. Pp. 208-24.

## B.2. ESTUDIOS DE CARÁCTER GENERAL

ALQUIË, F: *L'expérience*. 4<sup>emé.</sup> ed. Paris, Presses U. de F., 1970. pp. 110. (Col. sup, Initiation philosophique, 30).

- *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Puf, Paris, 1950 y 1966.

- *Oeuvres philosophiques*. Editions Garnier de Paris. 3 vol. 1963, 1967, 1973.

ALVIRA, Rafael : *Reivindicación de la voluntad*. Pamplona, EUNSA, 1988.

ARENDR, Hannah : *La condición humana*. Seix Barral. Barcelona, 1974, pp. 432.

ARNAULD, Antoine : *Obras*. 49 Vol. París-Lausane, 1775-1783.

- "Des Vrayes et des fausses idées. Contre ce qui'enseigne l'auteur de *La recherche de la vérité*". *Corpus des oeuvres de philosophie en langue française*. Paris, Fayard, 1986. pp. 279.

BALZ, A.G.A. : *Cartesian Studies*. Columbia University Press. Nueva York, 1951.

BARBADO, Manuel : *Estudios de psicología experimental*. Madrid, CSIC. Inst. Luis Vives de Filosofía, 1946. pp. 818.

- *Introducción a la psicología experimental*. 2ª ed. aumentada. 1943.

BECK, Leslie : *The method of Descartes*. Clarendon Press, 1952.

- *The metaphysics of Descartes*. Oxford University Press, 1966.

BEYSSADE, J.M. : *La philosophie première de Descartes: Le temps et la cohérence de la métaphysique*. Flammarion, Paris, 1979.

BLANCHET, L. : *Les antecedents historiques du je pense donc je suis*. Reprise de l'éd. Paris, 1920. Paris, Vrin, 1985. pp. 325.

BLAZQUEZ, F-JAVIER : *Moral y voluntad en Descartes*. Córdoba, 1984. Autores-editores.

BOORSCH, Jean : *Etat présent des études sur Descartes*. Les Belles Lettres, Paris, 1937.

BOUTROUX, Emile : *Des vérités éternelles chez Descartes*. Traduite par M. Canquihem; avant-propos de Jean-Luc Marión. Paris, Vrin; reim. 1985, 1927. pp. 109.

BRUNSCHVICG, L. : *Les progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. Tomo I, ch.VIII, sect.I.: "Le rationalisme thèologique". 2 tomos. Paris, Alcan, 1927. pp. 195-208.

- BRYKMAN, Geneviève : "Passivité des esprits et passivité des idées dans l'inmaterialisme de Berkeley". *Bulletin de la société française de philosophie*. (Seance du 23-XI-85). I-III-1986. (80<sup>e</sup> année, n<sup>o</sup>1). pp.1-33.
- CALVEZ, Yves : *El pensamiento de K. Marx*. Versión española, Florentino Trapero. Madrid. Taurus, 1958. pp. 599.
- CAHNÉ, A. : *Un autre Descartes. Le philosophie et son langage*. Vrin, Paris, 1980.
- CANZIANI, G. : "Ermeneutica cartesiana. In margine ad un recente libro di J.-L. Marion". *Rivista di Storia della filosofia*, 39. 1984. pp. 91-106.
- CARDONA, C. : "El acto de ser y la acción creatural". *Scripta theologica*. Vol. X. 1978. pp. 1081-1096.
- CARLINI, A. : *Il problema di Cartesio*. Laterza, Bari, 1948.
- CHEVALIER, J. : *Historia del pensamiento*. Tomo III. Traducción J.A. Miguez. Aguilar, Madrid, 1969.
- CHOZA, Jacinto : *Conciencia y afectividad. Aristóteles, Nietzsche, Freud*. Pamplona, EUNSA, 1978. 321 págs.
- *Manual de antropología filosófica*. Madrid, Rialp, 1988. 568 pp.
- COLOMER : *Historia del idealismo alemán. De Kant a Heidegger*. 3 tomos. Barcelona, Herder.
- COPLESTON : *Historia de la filosofía*. Vol.IV. Barcelona, Ariel, 1979.

COSTABEL, Pierre : *Démarches originales de Descartes savant*.  
Vrin, Paris, 1982.

COUSIN, Victor : *Oeuvres complètes*. 11 vol. Levrault, Paris,  
1824-1826.

DAVY, Marie Madeleine : *La connaissance de soi*. Paris, P.V.F.  
1976.

DELBOS, Victor : *Maine de Biran et son oeuvre philosophique*.  
Paris, Vrin, 19312. in-8. pp.338.

DEL NOCE, Augusto : *Il problema dell'ateismo. Studi e rdiche*.  
20 ed. Bologne. Il mulino, 1965.

- "Occasionalismo" en *Enciclopedia Filosofica Italiana*. Tomo IV.

- *Riforma cattolica e filosofia moderna. Vol I: Cartesio*. Il Mulino, Bologna, 1965.

FABRO, C. : *Percepción y pensamiento*. Pamplona, EUNSA, 1978.

FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, José Luis : "La idea en Descartes". *Anuario filosófico*, IX. 1976. pp. 111-161.

- "El concepto en Sto. Tomás". *Anuario filosófico*, VII. 1974. pp. 123-190.

FOURASTIÉ, Jean : "Recherche et réflexions sur le rire, le risible, le conigne et l'humour". *Bulletin de la société française de Philosophie*. VII\_IX. 1984. n0 3. 780 année. pp. 65-126.

GARCÍA LÓPEZ, Jesús: "La conciencia psicológica en Sto. Tomás de Aquino". En *Acta VII Congressus Thomistici Internationalis: De Homine*, pp. 153-157.

- "El conocimiento del yo según Sto. Tomás". *Anuario Filosófico*, IV, 1971. pp. 87-115.

- *El valor de la verdad y otros estudios*. Madrid, Gredos, 1965.

GILSON, Etienne: *El ser y los filósofos*. Pamplona, Eunsa, 1979. pp. 347.

- *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. 3<sup>o</sup> ed. Paris, Vrin, 1967.

- *God and philosophy*. New Haven, 1941. pp. 88-98.

- *La liberté chez Descartes et la théologie*. Paris, F. Alcan, 1913.

- *La unidad de la experiencia filosófica*. 2<sup>a</sup> ed. Madrid, Rialp, 1966. cap. VI-VII.

- "Pour quoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin". *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*. Paris, Vrin, 1926-1927. pp. 5-127.

- *René Descartes. Discours de la méthode; texte et commentaire*. 2<sup>a</sup> ed. Paris, Vrin, 1930.

GOMEZ ROBLEDO, Antonio : *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*. México, F.C.E. / UNAM., 1974. pp. 623.



GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A. : *Tratado de Metafísica. Teología Natural*. Madrid, Gredos.

GOUHIER, Henri: *Cartésianisme et augustinisme au XVIIe. siècle*. Paris, J. Vrin, 1978. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). 247 pp.

- *Conversions de Maine de Biran*. Paris, Vrin, 1948. pp. 440.

GRIMALDI, Nicolás: *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*. Paris, Vrin, 1978.

GUEROULT, Martial : *Le Cogito et le notion "pour penser il faut être"*. Travaux du IX Congrès Intern. de Phil. T.I. pp. 53-60.

- *Meditaciones (Descartes selon l'ordre des raisons)*. 2 vols. Aubier, Paris, 1953.

HAZARD, Paul : *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*. 3ªed. Madrid, Repaso, 1975. pp. XV-420.

- "El pensamiento europeo en el s. XVIII". Trad. de Julián Marías. Madrid. Alianza, 1985. 1ª ed. *Revista de Occidente*, 1946.

HEIMSOETH, H. : "Los seis grandes temas de la metafísica occidental". 3ª ed. Trad. J. Gaos. Madrid. *Revista de Occidente*, 1959.

HUSSERL, E. : *Idées directrices d'une phénoménologie*. 2ªed. Trad. P. Ricoeur. Gallinard, 1950. pp. 322.

- KÄLIN, Bern : *Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus*.  
Disertation Freiburg Suisse. Sarnem, Enrli, 1920.
- LAPORTE, J: *Le rationalisme de Descartes*. Paris, P.U.F., 1945.
- LEFÈVRE, Roger : *La vocation de Descartes. L'humanisme de Descartes. Le criticisme de Descartes. La bataille de Descartes*. 4 Vols. Puf, Paris, 1956-1960.
- MARECHAL, J.: *El punto de partida de la metafísica. I y II*.  
Trad.S.Caballero. 5 Vols. Madrid, Gredos, 1958.
- MARION, J.L. : *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*. Puf, Paris, 1981.
- MARITAIN, J.: *Tres reformadores*. B. Aires, Difusión, 1968.  
Madrid, Epesa, 1948. *Treis reformateurs*. Paris,  
Rlon, 1925.
- MILLÁN PUELLES, Antonio : *La estructura de la subjetividad*.  
Madrid, Rialp, 1967. pp.421.
- MOUY, Paul : *Le développement de la Physique Cartésienne, 1646-1712*. Vrin, Paris, 1934.
- NAERT, E. : *Mémoire et conscience de soi selon Leibniz*.  
Paris, Vrin, 1961.
- ORTEGA, Pedro : *Estudios Filosóficos*. Vol.XXXVI. 1987.
- POLO BARRENA, Leonardo : *Curso de Teoría del Conocimiento*.  
Tomos I II y III. Pamplona, Eunsa, 1984, 1985 y 1988,  
pp.412 y 335.

- *Hegel y el posthegelianismo*. Piura, Univ. Piura, 1985.

RABADE, Sergio : *Descartes y la gnoseología moderna*. Madrid, G. del Toro, 1971.

- *Estructura del conocer humano*. Madrid, G. del Toro, 1966.

- *Método y pensamiento en la modernidad*. Madrid, Narcea, 1981. pp. 187. Col. Bitácora, nº 73.

RIAZA, José M. : *Ciencia moderna y filosofía*. BAC. Madrid, 1953.

ROBIN, Leon : "El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico". Tomo XIV de *La evolución de la Humanidad*. Síntesis colectiva dirigida por Henri Berr. Trad. castellana por José Almoína. México, UTEMA, 1956. pp. 404.

- *La morale antique*. 3ª edic. Paris, PVF. 1963. pp. 178.

RODIS-LEWIS, G.: *Descartes y el racionalismo*. Trad. F. Domingo. Oikos-tau, Barcelona, 1971.

- *Introducción y notas a Les passions de l'ame de R. Descartes*. Nevv.ed.rev. Paris, Vrin, 1966. pp.242.

- *L'oeuvre de Descartes*. Vrin, Paris, 1971, vol II.

- "Cinquante ans d'études cartésiennes". *Revue Philosophique*, 141. 1951. pp. 249-267.

- *L'individualité selon Descartes*. Vrin, Paris, 1950.

- *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*. Puf, Paris, 1950.

SCIACCA, M. F. : *Estudios sobre filosofía Moderna*. Barcelona, Luis Miracle, 1966. 540 págs.

SEBBA, Gregor : *Bibliographia cartesiana. A critical guide to the Descartes literature, 1800-1960*. (Martinus Nijhoff, La Haya, 1964).

STERN, Alfred : *Philosophie du rire et des pleurs*. Paris, PVF, 1949, pp. 256.

TAYLOR, A.E. : *El pensamiento de Sócrates*. México, FCE, 1961. 1ª ed. en inglés 1932. Col Breviarios, 161. pp. 151.

VERGA, Leonardo : *Il pensiero filosofico é scientifico di Antoine Arnauld*. Milano, Vita è pensiero, 1972.

VEDRINE, Helène: *La conception de la nature chez G. Bruno. De Petrarca a Descartes*.

VUILLEMIN, J.: *Mathématiques et métaphysique chez Descartes*. Puf, Paris, 1960.

WAHL : *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*. Alcan, Paris, 1920. Reeditado en 1953, Vrin, Paris.