

Dios en la filosofía de Malebranche

JOSÉ LUIS FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ*

Sommario: 1. *La idea de Dios*; 2. *Las pruebas a posteriori*; 3. *La prueba ontológica*; 4. *La infinitud, atributo esencial de la divinidad*; 5. *La libertad divina*; 6. *El motivo de la creación*; 7. *Creación continuada*; 8. *Dios, causa única*.



1. La idea de Dios

Según Descartes la idea de Dios sirve de fundamento para todas las otras ideas, incluso para la idea del yo, pues si nouviésemos la idea de lo infinito no podríamos saber que somos finitos. Pero, aunque es la primera en el orden del fundamento, no es la primera en el orden del descubrimiento, pues en ese orden la primera es la del yo, ya que sólo a partir de la idea del yo se prueba la existencia de Dios. Si se elimina esa primacía cronológica del yo, no queda más que la primacía de Dios. Pues bien, ése es el parecer de Malebranche, porque para él la idea de Dios es la primera en todos los sentidos, pues «uno puede estar algún tiempo sin pensar en sí mismo, pero me parece que no podría subsistir un momento sin pensar en el ser»¹, es decir, en Dios.

Esta inmediatez puede expresarse diciendo que el conocimiento de Dios es un conocimiento sin idea. *Sans idée*, porque Malebranche está pensando en la acepción

* Departamento de Historia de la Filosofía, Universidad de Navarra, 31080 Pamplona, Spagna

¹ I, 456. XII-XIII, 174. Todas las referencias a Malebranche están tomadas de sus *Oeuvres complètes*, publicadas bajo la dirección de A. ROBINET, Vrin, Paris 1960 ss, indicando el tomo en caracteres romanos y la página en caracteres arábigos. Para que el lector pueda saber en cada momento a qué obra pertenece cada referencia, señalo a continuación la tabla de correspondencias entre los tomos de esta edición y las obras de Malebranche: I, II, III. *De la recherche de la vérité*. IV. *Conversations chrétiens*. V. *Traité de la nature et de la grâce*. VI, VII, VIII, IX. *Recueil de toutes les réponses a Monsieur Arnauld*. X. *Méditations chrétiennes*. XI. *Le traité de la morale*. XII. *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*. XIII. *Entretiens sur la morte*. XIV. *Traité de l'amour de Dieu. Trois lettres au R.P. Lamy. Réponse générale aux lettres du R.P. Lamy*. XV. *Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*. XVI. *Réflexions sur la prémotion physique*. XVII/1. *Pièces et écrites divers*. XVII/2. *Mathematica*. XVIII. *Correspondence et actes*. XIX. *Correspondence et actes*. XX. *Documents biographiques et bibliographiques*. XXI. *Index des citations*. XXII. *Index Général*.

estricta de la idea, acepción según la cual la idea es arquetipo: el arquetipo que Dios tiene de todas las cosas creadas. Y en ese sentido es obvio que no se puede hablar de idea de Dios, porque, al ser increado, «no hay un modelo a cuyo tenor Dios haya sido formado»². Cuando se expresa así, Malebranche no hace más que sintonizar con el modo que Dios tiene de conocerse a sí mismo. La teología cristiana nos enseña que Dios no se conoce por medio de una idea, sino engendrando al Hijo, que es una semejanza perfecta de su Padre, porque «nada puede representar a Dios, salvo su Verbo, que es consustancial con El»³. Por eso, si Dios no tiene idea de sí mismo, ¿cómo vamos a conocer a Dios por medio de una idea? Con razón se ha dicho que, antes de preguntarse por el conocimiento que el hombre tiene de Dios, el filósofo debe interrogarse por el conocimiento que Dios tiene de sí mismo. A diferencia de Descartes, Malebranche cree que el conocimiento humano debe asimilarse al conocimiento divino⁴.

Ahora bien, también sintonizaría con la teología cristiana, si expresase la inmediatez de nuestro conocimiento de Dios diciendo que tenemos idea de Dios, pues la teología cristiana también asegura que el Verbo, por ser la representación del Padre, es la idea del Padre, aunque una idea especial, pues, al ser una semejanza perfecta, una semejanza que encierra toda su sustancia, la idea de Dios viene a ser Dios mismo: *l'infini est à lui même son idée*⁵. No debe extrañarnos, por tanto, que Malebranche afirme sin cesar que conocemos a Dios mediante su idea, aconsejándonos que, si queremos hablar de Dios, debemos «consultar con mucha atención y respeto la idea vasta e inmensa del ser infinitamente perfecto»⁶; protestando incluso contra «los hombres que a veces dicen que no tienen idea de Dios»⁷, sin caer en la cuenta de que, si fuera como ellos creen, no podrían decir que Dios es sabio, justo, poderoso, etc., pues esas cualidades no pueden serle atribuidas «si falta la idea de ese sujeto»⁸.

Naturalmente, sólo puede afirmar que tenemos idea de Dios, después de haber negado que la haya, si ahora no entiende la idea en el sentido estricto de arquetipo. Y es evidente que no la toma en esa acepción, porque, al ser Dios increado, no hay arquetipo que preceda a su creación. Si hubiera arquetipo de Dios, sería conocido en otra cosa, como sucede con los cuerpos, pues tener la idea de un cuerpo es ver una cosa distinta del cuerpo, es ver su modelo. Pero si no hay arquetipo de Dios, tener idea de Dios no es ver a Dios en otra cosa, sino en sí mismo o de modo inmediato. A eso viene a parar en definitiva Malebranche, cuando, en su respuesta a Arnauld, que lo acusaba de mantener cosas contradictorias⁹, afirma que, referida a Dios, la idea no se toma en el sentido propio de arquetipo, sino en el sentido general de *ce que est l'objet immediat de l'esprit quand on pense*¹⁰. Con lo que la contradicción señalada

² VI, 165. Cfr. XII, 53.

³ VI, 165-166.

⁴ Cfr. H. GOUHIER, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Vrin, Paris 1948, pp. 332-334.

⁵ XII, 53.

⁶ V, 26. Cfr. V, 75; XI, 67.

⁷ II, 54.

⁸ *Ibidem*; cfr. III, 94.

⁹ Cfr. *Des vrais et fausses idées*, c. XXVI. *Œuvres*. Edic. N. Schouten, Cologne 1.683, XXX-VIII, p. 333.

¹⁰ VI, 166.

por Arnauld no es más que una mala inteligencia de Arnauld, pues tanto da decir que Dios es conocido sin idea como afirmar que tenemos idea de Dios, ya que en los dos casos estamos ante un conocimiento inmediato de Dios. La contradicción se da *magis in verbis quam in re*¹¹.

Para subrayar la inmediatez de nuestro conocimiento de Dios, Malebranche llega incluso a asegurar que a Dios, igual que al alma, lo conocemos por *sentiment interieur*, pues, de la misma manera que «llego a la conclusión de que existo, porque me siento... llego a la conclusión de que Dios existe... porque lo percibo»¹². Pero comparar el conocimiento que tenemos de Dios con el conocimiento que tenemos de nosotros mismos no es confundirlos, porque, aunque los dos son directos, lo son de distinta manera, ya que el arquetipo de nuestra alma existe en Dios, aunque de hecho estamos privados de él, cosa que no ocurre con el arquetipo de Dios, que no existe en ninguna parte.

Exprésese como se quiera, el conocimiento de Dios es inmediato. La razón de esa inmediatez es siempre la misma y casi siempre expresada con las mismas palabras: «Nada finito puede representar lo infinito»¹³. Como representar es contener, también se puede decir: lo finito no puede contener lo infinito. Si no atendemos a esa razón, quebrantamos lo que él llama el primer principio de nuestros conocimientos, que dice que «la nada no es visible». Esto significa que sólo podemos percibir una cosa en otra, si la primera está de alguna manera contenida en la segunda, porque, si no lo estuviera, al percibirla en ella, percibiríamos algo que no está allí, con lo cual tendríamos una percepción sin objeto, una percepción de nada, incurriendo así en una contradicción, pues quien dijese que percibe la nada «vería y no vería al mismo tiempo»¹⁴: vería, porque dice ver; no vería, porque ver nada es no ver. En esa contradicción incurriría quien dijese que percibe tres realidades donde sólo hay dos o diez mil donde sólo hay nueve mil novecientos noventa y nueve, pues percibiría una que no existe. Pero también, y «con más razón»¹⁵, quien afirmase que percibe una realidad infinita en esa realidad finita que es nuestra alma, porque «vería un infinito que no existe»¹⁶.

Ahora bien, si nada finito puede contener lo infinito, entonces lo infinito sólo puede ser percibido inmediatamente. Como le gusta decir a Malebranche, «si estás de acuerdo en que nada finito puede representar lo infinito, es evidente que, si ves lo infinito, sólo lo ves en sí mismo»¹⁷.

2. Las pruebas a posteriori

Esa inmediatez no se respeta, por supuesto, en las pruebas *a posteriori*, pues esas pruebas, por ser discursivas, excluyen precisamente el contacto directo del pensamiento con Dios. Desde luego, esas pruebas pueden ser muchas. Ya en la

¹¹ Cfr. F. ALQUIÉ, *Le cartésianisme de Malebranche*, Vrin, Paris 1974, pp. 120-122.

¹² II, 103.

¹³ II, 96. Cfr. II, 99; V, 74; VIII, 974; XII, 135; XII, 174, etc.

¹⁴ II, 99.

¹⁵ VIII, 947.

¹⁶ II, 100.

¹⁷ XII, 52.

Recherche de la verité decía: «¿Qué dificultad hay para reconocer que existe un Dios? Todo lo que Dios ha hecho lo prueba; todo lo que los hombres y las bestias son, lo prueba; todo lo que nosotros vemos, todo lo que nosotros sentimos, lo prueba. En una palabra, no hay nada que no pruebe la existencia de Dios, o que no pueda probarla a espíritus atentos y que se dediquen con seriedad a buscar al autor de todas las cosas»¹⁸. En las *Conversations chrétiennes* repite: «Mira los objetos que nos rodean. ¿De cuál quieres que me sirva para probarte que hay un Dios? ¿Del fuego que nos conforta? ¿De esta luz que nos ilumina? ¿De la naturaleza de las palabras por medio de las cuales estamos conversando? Porque, como acabo de decirte, no hay ninguna creatura que no pueda servir para dar a conocer al Creador, con tal de que uno la considere con toda la atención posible y no forme juicios precipitados sobre ella»¹⁹. Y en *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois* afirma también: «No hay nada visible en el mundo que Dios ha creado a partir de lo cual no se pueda ascender al conocimiento del Creador, con tal de que se razone acertadamente»²⁰.

Esto no significa, sin embargo, una reivindicación de las pruebas escolásticas que parten de las realidades exteriores. Para Malebranche esas pruebas no tienen ningún valor, puesto que suponen la existencia de los cuerpos, y esa existencia sólo puede ser establecida por la fe. Partir de lo sensible quiere decir tomar como punto de partida esas modalidades de la sustancia pensante que se llaman sensaciones. Se trata, pues, de unas pruebas *a posteriori* peculiares: *a posteriori*, porque arrancan de las criaturas; peculiares, porque, cuando uno ve una criatura, no la ve en sí misma, sino en ciertas perfecciones que están en Dios y que la representan, o sea, en sus ideas. Por eso, tampoco se puede decir que este tipo de pruebas sean de inspiración cartesiana, pues si es verdad que Descartes se vio obligado, debido a la existencia problemática del mundo externo, a abandonar las pruebas tradicionales, también lo es que, mientras Descartes parte de la idea de Dios, Malebranche arranca de las sensaciones.

Pues bien, la prueba *a posteriori* más elaborada²¹ es la que se encuentra en *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, donde le piden a Malebranche una prueba más concreta que la prueba ontológica, que, por ser tan abstracta, no acaba de ser del todo convincente: «¿No habría una más sensible?»²².

¹⁸ II, 19. Cfr. II, 104.

¹⁹ IV, 14. Cfr. IV, 13.

²⁰ XV, 11.

²¹ Una de éstas es la que tiene como punto de partida la sensación del dolor provocado por una espina que nos pincha. ¿De dónde surge ese dolor? «Lo que causa el dolor no es el alma que siente, ni la espina que nos pincha; es una potencia superior. Esta potencia debe saber al menos el momento en que la espina nos pincha. No puede saberlo por medio de la espina, porque los cuerpos no pueden iluminar los espíritus, porque no son ni visibles ni inteligibles por sí mismos y porque no hay ninguna relación entre un cuerpo y un espíritu, ninguna eficacia de los cuerpos sobre los espíritus. No puede saberlo, pues, más que por sí misma, es decir, por el conocimiento de su propia voluntad que crea y mueve la espina y cuya potencia es infinita, porque es capaz de crear. Existe, pues, un Dios» (IV, 28). «Si no hubiese Dios, yo no sería pinchado, no sentiría nada, no conocería nada» (IV, 28-29).

²² XV, 11. En otra ocasión, refiriéndose a las pruebas *personales* o *metafísicas*, que así llama él en ocasiones a las pruebas *a priori*, dice: «Es inútil proponerle esas demostraciones al común de los hombres. Son demostraciones que cabe llamar personales, porque no conven-

Malebranche satisface esa petición probando que ni los supuestos cuerpos exteriores, ni nuestro cuerpo, ni nuestra alma pueden explicar las sensaciones tan variadas que experimentamos en nosotros. «Cuando abres los ojos en medio del campo, en el momento mismo en que los abres, descubres un número de objetos muy grande, cada uno según su magnitud, su figura, su movimiento o reposo, su proximidad o su lejanía, y descubres todos esos objetos por medio de percepciones de colores muy diferentes. ¿Cuál es la causa de esas percepciones tan instantáneas que tenemos de tantos objetos? No puede ser más que o los *objetos* mismos o los *órganos* de nuestro cuerpo que reciben su impresión o nuestra *alma* o... el *Dios* al que nosotros adoramos y que creemos que obra en nosotros sin cesar con ocasión de las impresiones de los objetos sobre nuestro cuerpo»²³.

¿Los objetos? Lo que hacen los objetos es reflejar la luz hacia nuestros ojos. Ahora bien, esa reflexión es una operación puramente material, que no puede constituir por sí misma la verdadera causa de esas percepciones de los objetos, puesto que la percepción, que es pensamiento, no puede ser el resultado de la materia, que es extensión, pues pensamiento y extensión son absolutamente heterogéneos.

¿Nuestros ojos? Los ojos reúnen los rayos reflejados por los objetos. Así reunidos, provocan una alteración del nervio óptico y, por medio de esos pequeños cuerpos que se llaman espíritus animales, una alteración del cerebro. Ahora bien, esas alteraciones de nuestro cerebro no pueden ser la verdadera causa de nuestra percepción de los cuerpos, porque son alteraciones puramente materiales que no tienen nada que ver con nuestras percepciones, como tampoco lo tienen los objetos.

¿Nuestra alma? ¿No puede nuestra alma sacar de las alteraciones orgánicas esas percepciones que tenemos de los objetos? Tampoco, porque para ello necesitaría conocer los procesos orgánicos de la percepción, cosa que no conoce. Además, aunque los conociese, para poder conocer cómo pasan los rayos a través del ojo, necesitaría conocer a la perfección la óptica y la geometría. Suponiendo que las conociese perfectamente, no podría descubrir al instante las relaciones infinitas del campo perceptivo, necesarias para poder calcular su figura, su magnitud, su distancia, su sorprendente variedad de colores. Ahora bien, en vez de eso, «tenemos el sentimiento interior de que todas nuestras percepciones de objetos se producen en nosotros sin nosotros e incluso a nuestro pesar»²⁴. Si nuestras percepciones dependieran de nosotros, serían percepciones producidas de acuerdo con nuestros conocimientos, reguladas por ellos. Puesto que sabemos, por ejemplo, que el sol nunca cambia de tamaño, nuestra percepción debía presentárnoslo con la misma magnitud en el horizonte que en el zenit. Y, sin embargo, pese a nuestros conocimientos, lo vemos mayor en el horizonte. Es, pues, evidente que no es nuestra alma la que causa las percepciones que ella tiene en el momento en que abre los ojos en medio de un campo.

¿Dios? Para poder regular los movimientos de nuestro cuerpo con los movimientos de los cuerpos exteriores el ser que cause nuestras percepciones debe conocer perfectamente la geometría y la óptica. Esos conocimientos son tan exactos que

cen generalmente a todos los hombres. La mayor parte, a veces incluso los más sabios o que más leen, no quieren o no pueden prestar atención a las pruebas metafísicas, por las que ordinariamente sienten un absoluto desprecio. Por eso, si uno pretende convencerlos, es preciso proponer unas más sensibles» (II, 103-104).

²³ XV, 11.

²⁴ XV, 15.

es necesario que ese ser sea infinitamente inteligente. Pero, además, los aplica con tanta rapidez, tan instantáneamente que esa inteligencia infinita debe ir acompañada de una potencia infinita. La producción de esas sensaciones supone un conocimiento tan perfecto que sólo es asequible a una causa infinitamente inteligente e infinitamente poderosa. Pues bien, ese ser es el ser infinitamente perfecto.

Estamos, pues, ante una prueba que establece que la menor modificación sensible no encuentra su causa verdadera ni en las cosas exteriores, ni en nosotros, sino en una potencia suprema que obra según una suprema sabiduría.

Ahora bien, las pruebas sensibles, por ser discursivas, carecen de la imprescindible inmediatez que requiere nuestro conocimiento de Dios. Como él dice, todas las pruebas sacadas de las criaturas «tienen el defecto de no convencer al espíritu *par simple vue*. Todas esas pruebas son razonamientos convincentes en sí mismos, pero, al ser razonamientos, no son convincentes si se supone un genio maligno que nos engaña. Nos convencen suficientemente de que hay un poder superior a nosotros, porque incluso esa suposición extravagante lo prueba, pero no nos convencen plenamente de que existe un Dios o un ser infinitamente perfecto. Con lo cual, en esos razonamientos la conclusión es más evidente que el principio»²⁵.

3. La prueba ontológica

De la prueba ontológica, que Malebranche suele calificar como la prueba «de Descartes»²⁶, dice que es la «más bella, más relevante, más sólida y la primera, o sea, la que menos cosas supone»²⁷; y también que es la «más simple, más clara y más sólida de todas las que la metafísica puede ofrecer»²⁸.

La formulación más breve y más repetida es ésta: «Si pienso en El, y ciertamente pienso en El, necesariamente existe»²⁹. Que pensamos en lo infinito, no resulta difícil de comprender, porque todos los hombres «piensan en Dios, cuando preguntan si existe»³⁰. Lo que resulta difícil poner de manifiesto es que basta pensar en Dios para saber que existe. ¿Cómo se llega a eso?

En las *Respuestas a las segundas objeciones* Descartes recoge su formulación del argumento ontológico en el siguiente silogismo: «Se debe atribuir a una cosa lo que se concibe como contenido en la idea de esa cosa; ahora bien, la existencia necesaria está contenida en la idea de Dios; luego Dios existe»³¹. Pero Malebranche no cree que sea una formulación del todo convincente, porque tiene carácter discursivo. Por eso, se decide a añadirle una aclaración, que titula: *Eclaircissement de la preuve de Descartes de l'existence de Dieu*. Con ella pretende «comprender todavía con más distinción esta prueba de la existencia de Dios y responder con más claridad a ciertas objeciones que se le podrían hacer»³². Al recordar en otra ocasión ese

²⁵ II, 371.

²⁶ II, 93, 94, 96.

²⁷ I, 441.

²⁸ VIII, 947.

²⁹ XII, 135. Cfr. II, 101, 372; III, 143; XII, 174, etc.

³⁰ XII, 56.

³¹ *Op. cit.*, AT, IX, 129.

³² II, 93.

Eclaircissement dice que lo había añadido «para hacer la demostración más completa y convincente. Me parecía que la suya, sin ese complemento, podría dar lugar a que surgiese en el espíritu cierta desconfianza justificada, que yo no había querido descubrir por respeto a su autor y por otras razones más importantes»³³. ¿En qué consiste ese complemento?

Para evitar el carácter discursivo de la prueba, hay que empezar por corregir el principio sobre el que la prueba se apoya. Malebranche cae enseguida en la cuenta de que ese principio es el que afirma que todo lo que está clara y distintamente encerrado en la idea de una cosa se puede afirmar con verdad de la cosa misma. Así, si se concibe que la idea del todo es mayor que la idea de la parte, se debe concluir que el todo es mayor que la parte; si se concibe claramente que la existencia posible está contenida en la idea de una montaña de mármol, se debe inferir que una montaña de mármol puede existir; si se concibe claramente que la existencia no puede estar incluida en la idea de una montaña sin valle, hay que deducir que una montaña sin valle no puede existir; otro tanto hay que decir de la existencia de Dios, pues, si se concibe claramente que la existencia está contenida en la idea de ser omnipotente, se debe concluir que Dios existe necesariamente, puesto que la evidencia es igual en todas esas proposiciones³⁴.

Malebranche no está, sin embargo, dispuesto a aceptar que ése sea el primer principio de nuestros conocimientos. Ciertamente es un principio, pero no el primero, pues el primero es el que afirma que «la nada no es visible»³⁵, pues el de los cartesianos depende de él, ya que «si se puede afirmar de una cosa lo que está encerrado en su idea» es «porque la nada no es visible»³⁶. Ahora bien, si la nada no es visible, se puede establecer ya esta primera verdad: lo finito no puede representar lo infinito. De ésta se sigue la siguiente: si nada finito puede contener lo infinito, entonces si percibimos lo infinito, lo percibimos en sí mismo o de modo inmediato. Y de aquí se saca sin más su existencia, porque «todo lo que el espíritu percibe inmediatamente, existe realmente... pues, si no existiera, al percibirlo, no percibiría nada... lo cual es una contradicción manifiesta»³⁷. «Es contradictorio que se pueda ver inmediatamente lo que no existe, ya que al mismo tiempo se vería y no se vería, porque ver nada es no ver»³⁸. «Ese es el principio primero e incontestable: todo lo que el espíritu percibe inmediatamente existe necesariamente, puesto que, si no existiese, si no fuese nada, al percibirlo, el espíritu no percibiría nada, lo cual es una contradicción»³⁹. Malebranche hace observar que dice siempre «inmediata y directamente»⁴⁰.

Muchos no acaban de entender esto, pues, como pueden pensar en muchas cosas que no existen, se imaginan que también podemos pensar en lo infinito sin que exista. Pero no es lo mismo, porque, si podemos pensar en muchas cosas que no existen, es porque esas cosas no son vistas en sí mismas o directamente, sino en las ideas que las representan. Ahora bien, Dios no se encuentra en ese caso, ya que Dios es

³³ VIII, 947.

³⁴ Cfr. II, 93.

³⁵ II, 96.

³⁶ VIII, 953.

³⁷ XV, 5.

³⁸ II, 99.

³⁹ XIX, 910.

⁴⁰ XV, 5.

percibido en sí mismo. Malebranche lo reitera una y otra vez: «Es necesario recordar que, cuando uno ve una criatura, no la ve en sí misma ni por sí misma, porque no la ve... más que por la visión de ciertas perfecciones que están en Dios, que la representan. Así, se puede ver la esencia de esa criatura sin ver la existencia, su idea sin ella; se puede ver en Dios lo que la representa sin que ella exista. Esa es la única razón de que la existencia no necesaria no esté contenida en la idea que la representa, con lo que, para ser vista, no es necesario que exista actualmente... Pero no sucede lo mismo con el ser infinitamente perfecto; no puede ser visto más que en sí mismo, porque nada finito puede representar lo infinito. Por tanto, no se puede ver a Dios sin que exista; no se puede ver la esencia de un ser infinitamente perfecto sin ver su existencia; no se puede ver simplemente como un ser posible; nada lo contiene, nada puede representarlo. Por tanto, si se piensa en El, es necesario que exista»⁴¹.

Todo lo dicho puede recogerse en el siguiente silogismo: «Todo lo que el espíritu percibe inmediatamente existe realmente; ahora bien, pienso en el infinito, percibo directa e inmediatamente el infinito; por tanto, existe»⁴². Este silogismo no debe, sin embargo, confundirnos, porque, si nos valemos de razonamientos discursivos para probar la existencia de Dios, es sólo «para exponerlos a los demás»⁴³, pues, si Dios es percibido en sí mismo, la prueba deja de ser discursiva y se convierte en intuitiva o, como le gusta decir a Malebranche, en prueba de *simple vue*⁴⁴, lo cual significa: tan pronto como vemos lo infinito, comprendemos que lo infinito existe.

A esto viene a parar el complemento que Malebranche introdujo en la prueba de Descartes. Cosa distinta es si es o no una modificación muy profunda. Quizás sea menos de lo que parece, puesto que esto había sido vislumbrado ya por el propio Descartes. En efecto, es cierto que Descartes expone la prueba ontológica mediante un silogismo, como ya vimos. Sin embargo, Descartes prosigue diciendo que, aunque haya presentado la prueba en forma de silogismo, «su conclusión puede ser conocida sin prueba por los que están libres de todos los prejuicios», remitiéndonos a otro texto en el que desea a sus lectores que «gasten mucho tiempo en considerar la naturaleza del ser sumamente perfecto... porque, sólo con eso, y sin ningún razonamiento, sabrán que Dios existe»⁴⁵. En otra ocasión dice también que es «casi la misma cosa concebir a Dios y concebir que existe»⁴⁶. Pero, sin solución de continuidad, sigue diciendo: «Mas eso no impide que la idea que tenemos de Dios, o de un ser sumamente perfecto, sea muy diferente de esta proposición, *Dios existe*, y que una no pueda servir de modelo o antecedente para probar la otra»⁴⁷. Con Malebranche ese carácter discursivo desaparece totalmente. Por eso, después de afirmar que el infinito existe, «porque en la idea de infinito está encerrada la existencia necesaria», se corrige inmediatamente, «para hablar con más claridad, porque el infinito no puede ser visto más que en sí mismo»⁴⁸. Se trata, pues, de una prueba que no encierra ya razonamiento alguno; cuando lo incluye, es para exponer la prueba a los demás.

⁴¹ II, 96. Cfr. XII, 53-54.

⁴² XV, 5.

⁴³ II, 372.

⁴⁴ II, 371.

⁴⁵ *Réponses aux secondes objections*, AT, IX/1, 126.

⁴⁶ *A Mersenne*, juillet 1641, AT, III, 396.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ II, 371.

Si estamos ante una prueba de *simple vue*, se comprende que diga Malebranche que «es tan evidente que hay un Dios como lo es para mí que yo existo»⁴⁹; que la «proposición, *existe Dios*, es la más clara de todas las proposiciones que afirman la existencia de algo, y que incluso es tan cierta como ésta, *pienso, luego existo*»⁵⁰; que es «una demostración muy simple... la más simple de las que yo podría dar»⁵¹.

4. La infinitud, atributo esencial de la divinidad

La palabra *Dios* no es más que «la expresión abreviada del ser infinitamente perfecto»⁵². Y en esa expresión cuenta tanto la perfección como la infinitud, pero sobre todo la infinitud, pues ella es la que hace que las perfecciones que le atribuimos a Dios puedan ser atribuidas a Dios.

De ella, en efecto, se sigue un primer grupo de atributos que le convienen al ser infinitamente perfecto considerado en sí mismo o de modo absoluto. En primer lugar, la independencia, que deriva directamente de la perfección infinita: «Dios es el ser infinitamente perfecto; por lo tanto, es independiente»⁵³. Puesto que la independencia alude a la falta de causa, de la independencia se deriva la inmutabilidad: «Dios es independiente; por lo tanto es inmutable»⁵⁴. De la independencia se sigue también la eternidad: «La existencia eterna es la manera de existir de lo que es independiente»⁵⁵. Además de independiente, inmutable y eterno, la perfección infinita es inmensa. Inmensidad significa omnipresencia, es decir, que «la sustancia divina está en todas partes, no sólo en el universo, sino infinitamente más allá, porque Dios no está encerrado en su obra, sino que su obra está en El y subsiste en su sustancia»⁵⁶. Y conviene poner buen cuidado en no confundir la inmensidad divina con la extensión inteligible. Malebranche protesta airadamente contra esa asimilación.

De la infinita perfección, considerada no en sí misma, sino en su relación con las criaturas se sigue otro grupo de atributos que tiene que ver o con el entendimiento, como la sabiduría, o con la voluntad, como la justicia. Ahora bien, aunque Dios conoce y quiere, porque conocer y querer son indudablemente perfecciones, no conoce y quiere como nosotros, pues, por ser infinitamente perfecto, el conocimiento y el querer de Dios son también infinitamente perfectos. Así, es infinitamente perfecta su sabiduría, pues, a diferencia de nosotros, que no conocemos todo y no conocemos nada en nosotros, Dios conoce todo y lo conoce todo en El. «Por eso, Dios no sólo es sabio, sino la sabiduría»⁵⁷. Lo mismo pasa con la justicia, pues Dios no sólo es justo, sino la justicia. Las perfecciones que están en Dios y que representan los seres que ha creado y puede crear no son todas iguales, sino que hay entre ellas un orden. Las per-

⁴⁹ II, 103.

⁵⁰ XII, 54.

⁵¹ XV, 5.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ XII, 175.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ VI, 19.

⁵⁶ XII, 178.

⁵⁷ XII, 188.

fecciones que representan los cuerpos, por ejemplo, no son tan nobles como las que representan los espíritus. Y ese orden es inmutable, puesto que en Dios todo es inmutable, con lo cual no puede hacer que un espíritu dependa de un cuerpo. Ahora bien, como Dios se ama, ama también el orden inmutable entre esas perfecciones. Por eso, Dios es esencialmente justo, «porque todas sus voluntades están esencialmente conformes con el orden inmutable»⁵⁸. En eso estriba precisamente la justicia, a saber, en «el orden inmutable de las perfecciones que El encierra en su esencia»⁵⁹.

Como todos los atributos se siguen de la infinita perfección de Dios, todos son infinitos, aunque usando una terminología de Spinoza, sería mejor decir que cada uno de ellos es infinito en un género, es decir, una expresión determinada de la infinitud. Ahora bien, Dios no es una simple suma de atributos infinitos en un género, sino infinito en todos los géneros, en todos los sentidos, en una palabra, «lo infinito infinitamente infinito»⁶⁰. Y de esta infinitud hace Malebranche «el atributo esencial de la divinidad»⁶¹. Con eso quiere decir, por supuesto, que la infinitud ocupa el primer lugar en la definición de la esencia de Dios, de suerte que por relación a ella cualquier otro atributo debe ser considerado como menos esencial. Sin embargo, la infinitud no sólo es un atributo privilegiado o fuera de serie, pero uno más entre los demás, sino el atributo que «encierra todos los demás atributos»⁶², es decir, el que constituye la raíz de todas las demás perfecciones, puesto que, si las demás perfecciones tienen en común el ser perfecciones infinitas, esto es debido precisamente a esa infinitud radical. Gracias a ella, «Dios es necesaria y esencialmente infinito en toda suerte de perfecciones»⁶³.

Esa infinitud explica la forma suprema de unidad llamada simplicidad, pues, si cada una de las perfecciones que forman la esencia divina es infinita, cada una de ellas es realmente idéntica a las otras. Como dice nuestro autor, «cada perfección que El posee incluye todas las demás sin ninguna distinción real, porque, al ser cada perfección divina infinita, constituye el ser divino»⁶⁴.

Ahora bien, que la esencia divina sea simple no quiere decir que nosotros conozcamos perfectamente cómo lo es: «No descubres esa propiedad, que es esencial para el infinito, de ser a la vez uno y todo, compuesto, por así decirlo, de una infinidad de perfecciones diferentes, de tal manera simple que en El cada perfección encierra todas las demás sin ninguna distinción real»⁶⁵.

Lo mismo hay que decir de las demás perfecciones. Sabemos que todas las demás perfecciones están incluidas en la infinitud divina, pero no sabemos cómo. Y esto es así, tanto si se trata de la inmensidad: «¿Cómo existe Dios en todas partes y entero en todas partes?»⁶⁶; de la eternidad: «¿Cómo ve El en su eternidad, en una duración sin sucesión, la sucesión de todos los tiempos?»⁶⁷; de la omnipotencia:

⁵⁸ XII, 191.

⁵⁹ XVI, 51.

⁶⁰ XII, 52.

⁶¹ XII, 387.

⁶² XVI, 138.

⁶³ XVI, 137.

⁶⁴ III, 148. Cfr. XII, 54.

⁶⁵ XII, 54.

⁶⁶ XVI, 132.

⁶⁷ *Ibidem*.

«¿Cómo es Dios omnipotente? Quiere un mundo y ese mundo existe en el mismo instante en que El quiere que exista. ¿Qué relación hay entre un acto eterno de la voluntad divina y la creación del universo en el tiempo?»⁶⁸; y «lo mismo sucede con su sabiduría, su justicia, su bondad»⁶⁹. Sabemos, pues, que Dios tiene todas las perfecciones, pero no sabemos cómo. «Es ese cómo el que no podemos explicar claramente»⁷⁰. Por eso, se puede decir que de las perfecciones divinas tenemos un *conocimiento*, pero no una *comprehensión*, es decir, no un conocimiento perfecto, pues eso es lo que significa *comprendre* por oposición a *entendre*.

Ahora bien, si las perfecciones son incomprendibles es porque también es incomprendible la infinitud que está detrás de ellas confiriéndole la infinitud que cada una de ellas tiene. De lo infinito, dice Malebranche, no tenemos «una comprensión o una percepción que lo abrace y lo abarque, pero tenemos cierta percepción, es decir, una percepción infinitamente pequeña comparada con una comprensión perfecta»⁷¹. «Sólo veis muy confusamente y como de lejos lo que Dios es. No lo veis tal como es, porque, aunque veis lo infinito o el ser sin restricción, sólo lo veis de una manera muy imperfecta»⁷². Esto se debe a nuestra propia limitación: «Como mi espíritu es finito, el conocimiento que yo tengo de lo infinito es finito. Yo no lo comprendo, no lo abarco; estoy incluso cierto de que jamás podré abarcarlo. En una palabra, la percepción que tengo de lo infinito es limitada, pero la realidad objetiva en la que mi espíritu se pierde, por así decirlo, no tiene límites»⁷³.

Con esto Malebranche no hace más que repetir una doctrina cartesiana, pues Descartes no se cansa de repetir que Dios es *conçu*, pero *non compris*⁷⁴, llegando incluso a afirmar que «la incomprendibilidad misma pertenece a la razón formal de lo infinito»⁷⁵.

Por imperfecto que sea, el conocimiento de lo infinito es anterior al de lo finito. En una carta a Clerselier escribe Descartes: «La noción que tengo de lo infinito existe en mí antes que la de lo finito, porque, por el hecho de concebir el ser o lo que es, sin pensar si es finito o infinito, concibo el ser infinito; pero, para poder concebir un ser finito, es necesario que sustraiga alguna cosa de esa noción general del ser, que consiguientemente debe ser anterior»⁷⁶. Malebranche, tomando pie de este texto, repite: «El espíritu no sólo tiene la idea de lo infinito, la tiene incluso antes que la de lo finito. Porque concebimos el ser infinito, con sólo concebir el ser, sin pensar si es finito o infinito. Pero, para concebir un ser finito, se necesita sustraer alguna cosa de esa noción general de ser, que consiguientemente debe ser anterior. De esta suerte, el espíritu sólo percibe una cosa en la idea que tiene de lo infinito»⁷⁷. La idea de Dios es, de esta suerte, la condición de cualquier otra idea, pues cualquier otra se forma

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ XVI, 25.

⁷⁰ *Ibidem*. Cfr. A. ROBINET, *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, Vrin, Paris 1965, p. 184.

⁷¹ II, 101. Cfr. XII, 51.

⁷² XII, 54.

⁷³ XII, 174. Cfr. XII, 183.

⁷⁴ À Mersenne, 27 mai 1630, AT, I, 152. *Réponses aux premières objections*, AT, IX/1, 89, etc.

⁷⁵ *Réponses aux cinquièmes objections*, AT, VII, 368.

⁷⁶ À Clerselier, 23 avril 1649, AT, V, 356.

⁷⁷ I, 441.

studi

descendiendo de lo infinito a lo finito por sucesivas restricciones, determinaciones, limitaciones.

Esto ocurre con nuestras ideas particulares, que «no son más que participaciones de la idea general de lo infinito, de la misma manera que Dios no toma su ser de las criaturas, sino que todas las criaturas no son más que participaciones imperfectas del ser divino»⁷⁸. «Todas las ideas particulares que tenemos de las criaturas no son más que limitaciones de la idea del Creador, igual que los movimientos de la voluntad hacia las criaturas no son más que determinaciones del movimiento hacia el Creador»⁷⁹.

Esto sucede también con las ideas generales. Mientras Tomás de Aquino piensa que las ideas generales se obtienen prescindiendo de la concreción, Malebranche cree que se forman añadiendo la generalidad a la concreción. Cuando le objetan que las ideas generales no son más que una reunión confusa de algunas ideas particulares, Malebranche responde que la suma de particulares sólo da como resultado un particular. Para obtener una idea general hay que añadir la idea de generalidad a las ideas particulares. Es lo que ocurre, por ejemplo, con la idea general de círculo. «Sólo puedes formar ideas generales, porque descubres en la idea de infinito suficiente realidad para dar generalidad a tus ideas... Jamás podrías pensar en esas formas abstractas de géneros y especies, si la idea de infinito, que es inseparable de tu espíritu, no se uniese naturalmente a las ideas particulares que percibes. Podrías pensar en tal círculo, pero jamás en el círculo... El espíritu sin reflexionar añade a sus ideas finitas la idea de generalidad que encuentra en el infinito»⁸⁰. Y lo mismo se puede decir del dolor. «Si piensas en el dolor en general, es que puedes unir la generalidad a todas las cosas. Pero insisto en que no podrías sacar esa idea de la generalidad de tu fondo. Tiene demasiada realidad; es preciso que el infinito te la suministre de su abundancia»⁸¹.

El infinito está, pues, en el origen de toda idea: de toda idea particular y de toda idea general. Por eso, no queda más remedio que decir que Dios es más conocido que cualquier otra cosa.

5. La libertad divina

Dios crea el mundo, pero lo crea no necesariamente, sino libremente. Afirmar que Dios es libre quiere decir que «es indiferente para obrar o no obrar»⁸². En esto Malebranche se opone decididamente a Spinoza. Spinoza mantiene que, aunque Dios no está sujeto a un ser distinto del suyo, ésta ligado a su propio ser, a «las leyes de su naturaleza»⁸³, con lo que «todas las cosas están determinadas a existir»⁸⁴. Esto es justamente lo contrario de lo que piensa Malebranche, pues, según él, Dios no crea

⁷⁸ I, 441-442.

⁷⁹ I, 443.

⁸⁰ XII, 58.

⁸¹ XII, 60.

⁸² VIII, 490.

⁸³ *Ethica*, I, 17, G. II, 61.

⁸⁴ *Op. cit.*, I, 29, G. II, 71.

necesariamente el mundo, sino que lo crea «con una libertad perfecta y una completa indiferencia»⁸⁵. La razón está en que Dios, como ser infinitamente perfecto, «se basta plenamente a sí mismo»⁸⁶, y en consecuencia no se ve forzado a producir ningún otro ser. Malebranche insite en esta idea de múltiples maneras, pero concibiendo siempre la libertad divina como una consecuencia de la autosuficiencia de Dios: como Dios se basta plenamente a sí mismo, «se determina a crear el mundo con una entera libertad»⁸⁷.

Esa libertad es el fundamento de la distinción entre verdades necesarias y verdades contingentes, pues mientras las segundas dependen de la libre iniciativa divina, las primeras dependen de la razón de Dios⁸⁸. De ahí la oposición de Malebranche a Descartes en el tema de las verdades necesarias.

Descartes cree que esas verdades dependen «solamente de la voluntad de Dios»⁸⁹. Ahora bien, esta doctrina, piensa Malebranche, nace de la aspiración del hombre de humanizar a Dios, concretamente de su deseo de imaginar a Dios como algo que a él mismo le gustaría ser. Al hombre, en efecto, le gustaría ser creador de verdades, abandonando de esta manera el orden impuesto por la razón, ante el que siente «una especie de servidumbre», «una especie de impotencia»⁹⁰. Al no poder hacerlo, en vez de renunciar a su deseo, imagina a Dios como a él mismo le gustaría ser, a saber, «poder absoluto para obrar contra todo orden»⁹¹. El voluntarismo respecto de las verdades necesarias nace, pues, del deseo del hombre de cortar a Dios por el patrón de «sus propias inclinaciones»⁹², de «sus pasiones»⁹³, de «sí mismo»⁹⁴.

Spinoza no comparte esta crítica. Según él, acusar a Descartes de haber humanizado a Dios es no haber entendido a Descartes. Según Spinoza, Descartes no tiene, desde luego, razón, pues pensar que las verdades necesarias dependen de la voluntad de Dios es pensar como posible otra voluntad de Dios, siendo así que Dios no puede tener otra voluntad distinta de la que tiene⁹⁵. Pero tampoco tiene razón Malebranche para acusar a Descartes de humanizar a Dios: «La opinión que somete todo a una cierta voluntad divina indiferente y que sostiene que todo depende de su beneplácito, se aleja menos de la verdad que la opinión de los que sostienen que Dios hace todo con la mira puesta en el bien»⁹⁶. Hacer depender a Dios de algo a lo que él se somete en su obrar como a un modelo «es lo más absurdo que puede afirmarse de Dios»⁹⁷.

⁸⁵ XII, 176.

⁸⁶ XII, 208.

⁸⁷ *Ibidem*. Cfr. VIII, 754; IX, 1109; XV, 30, etc.

⁸⁸ Cfr. G. DREYFUS, *La volonté selon Malebranche*, Vrin, Paris 1958, p. 54.

⁸⁹ AT, IX/1, 336.

⁹⁰ XII, 220

⁹¹ II, 87.

⁹² III, 86.

⁹³ III, 190.

⁹⁴ XII, 220.

⁹⁵ Cfr. *op. cit.*, I, 33, G. II, 75.

⁹⁶ *Op. cit.*, I, 33, G. II, 76.

⁹⁷ *Ibidem*.

6. El motivo de la creación

La decisión libre de producir el mundo no es una decisión sin motivo. Al contrario, la motivación es condición para la libertad, con tal de que el motivo no sea invencible. Y es obvio que no lo es, puesto que, al ser autosuficiente, nada hay que empuje invenciblemente a Dios a producir algo distinto de El. ¿Cuál es ese motivo no invencible?

La tradición filosófica venía afirmando que el motivo de la creación era el amor, pero Malebranche cree que eso no es así: Dios no ha creado el mundo «por pura bondad, por pura caridad para con nosotros»⁹⁸. Si pensamos así, es porque nos dejamos llevar por «nuestro amor propio... contrario a la ley divina, a ese orden inmutable que encierra todas las buenas razones que Dios puede tener»⁹⁹. Según ese orden, el movimiento del amor de Dios «no puede, como en nosotros, proceder de fuera, ni por consiguiente arrastrarlo hacia afuera»¹⁰⁰. En Dios «todo amor que no sea el amor propio sería desordenado o contrario al orden inmutable que El encierra y que es la ley inviolable de la voluntad divina»¹⁰¹

Si el motivo del acto creador no puede ser el amor o generosidad divina, ¿cuál puede ser? Solamente su gloria: Dios «hace todo para su gloria»¹⁰². Ahora bien, ¿cómo puede Dios sacar gloria de su creación, siendo así que es una obra finita, sin ninguna proporción con lo infinito? Esta dificultad parece cerrar el paso a toda esperanza de dar razón del acto creador, pues, si el mundo es indigno de Dios, ¿cuál puede ser el motivo para que Dios lo cree? Ninguno, salvo que hagamos al mundo digno de Dios. Y sólo resulta digno de Dios, «si una persona divina ... se une a su obra para hacerla divina y, de esta suerte, digna de su contemplación y proporcionada a la acción de su voluntad»¹⁰³. Esa persona es el Verbo, la Razón Universal, que, para dignificar la totalidad de la naturaleza, «se une a las dos sustancias, espíritu y cuerpo, de las que está compuesto» el mundo¹⁰⁴. Por esa unión, la obra de la creación queda infinitamente engrandecida, haciéndose capaz de darle la gloria que El le comunica por su divinidad. Con lo cual, el mundo honra a Dios sin que Dios saque su gloria de algo ajeno a El.

La Encarnación es, pues, la razón de ser de la creación. De suerte que, por lo tanto, la Encarnación no está subordinada a la Redención, pues no ha sido decidida por Dios para rescatarnos del pecado, sino para justificar la creación. «Aunque el hombre no hubiese pecado», el Verbo se encarnaría para darle al mundo «una dignidad infinita, con el fin de que Dios, que sólo puede obrar para su gloria, reciba de él una gloria que corresponda perfectamente a su acción»¹⁰⁵ creadora. He ahí la expresión metafísica del cristocentrismo.

⁹⁸ XII, 200.

⁹⁹ XII, 201.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² XVI, 183.

¹⁰³ V, 11-12.

¹⁰⁴ XII, 205.

¹⁰⁵ XII, 204.

7. Creación continuada

Descartes afirma, como un axioma, la discontinuidad del tiempo: el tiempo presente no depende del que le ha precedido inmediatamente. Y de la discontinuidad del tiempo deduce Descartes la doctrina de la creación continuada, pues, si el tiempo es discontinuo, de que una cosa exista ahora no se sigue que deba existir un momento después, salvo que el que la ha producido en el primer momento siga produciéndola, es decir, conservándola¹⁰⁶. También Malebranche piensa que el instante de la creación «no pasa»¹⁰⁷ jamás, de suerte que, si las criaturas existen, es «porque Dios quiere que existan» y, si siguen existiendo, es «porque Dios continúa queriendo que existan»¹⁰⁸. Esto es así respecto de las criaturas corporales: «Un cuerpo existe, porque Dios quiere que exista; continúa existiendo, «porque Dios continúa queriendo que exista»¹⁰⁹. Pero también lo es respecto de las criaturas espirituales: «Dios crea nuestra alma durante todos los momentos de su existencia, ya que sólo existe, porque Dios quiere que exista y sólo continúa existiendo, porque Dios continúa queriendo que exista»¹¹⁰. La razón hay que buscarla, fundamentalmente, en la necesidad de garantizar la dependencia de la criatura respecto de su creador. Esa dependencia no se da, desde luego, en las obras humanas, pues una casa sigue en pie, aunque se haya muerto el arquitecto que la ha construido. Pero no debemos juzgar las obras divinas por el patrón de las obras humanas, pues, si las obras de los hombres no dependen de los hombres es porque estos no le han dado el ser a la materia con la que trabajan, sino que la suponen ya producida, cosa que no ocurre con las obras divinas, pues Dios no supone nada producido, sino que lo produce todo¹¹¹.

Serían tan independientes que Dios ni siquiera podría aniquilarlas, esto es, hacer que dejaran de ser. Naturalmente, si quisiera podría aniquilarlas, porque es todopoderoso, pero es que no puede querer, porque su voluntad tendría entonces como término la nada. Y esto se aviene mal con los atributos divinos tales como la sabiduría y la omnipotencia: con la sabiduría, porque un Dios infinitamente sabio no puede querer nada que no merezca ser querido, como le ocurre a la nada, que no encierra «nada de bueno ni de amable»¹¹²; con la omnipotencia, porque, no se entiende bien qué omnipotencia sería ésa que se desplegara para no hacer nada¹¹³. Por eso, la aniquilación de las criaturas no puede ser consecuencia de una voluntad positiva; sólo puede ser consecuencia de que Dios deje de querer que existan.

8. Dios, causa única

De la doctrina de la creación continuada saca Malebranche la consecuencia de

¹⁰⁶ Cfr. *Discours de la méthode*, V, AT, VI, 45; *Meditationes*, medit. III, AT, IX/1, 39, 127; *Principes de la philosophie*, AT, IX/2, 34.

¹⁰⁷ XII, 156.

¹⁰⁸ VII, 514. Esa voluntad por la que crea y conserva es la misma (cfr. III, 26; VII, 514; X, 50).

¹⁰⁹ X, 49.

¹¹⁰ XVI, 36.

¹¹¹ Cfr. X, 49; XII, 157-158.

¹¹² X, 49. Cfr. XII, 158.

¹¹³ Cfr. XII, 159.

que sólo Dios puede ser causa. Efectivamente, cuando Dios crea, no produce seres abstractos, sino existentes¹¹⁴. Esto, aplicado a los cuerpos, quiere decir que Dios crea cuerpos en estado de reposo o de movimiento. Y, como la creación es continuada, es Dios quien los conserva en reposo o en movimiento, por lo que la fuerza que mueve los cuerpos no pertenece a los cuerpos, sino a Dios: «Es la acción omnipotente del creador que los crea o conserva sucesivamente en diferentes lugares»¹¹⁵.

Lo que se dice de los cuerpos debe decirse también de los espíritus, pues Dios es «el creador, el conservador, el único verdadero motor de los espíritus igual que de los cuerpos»¹¹⁶. Por estar continuamente creando los espíritus, es la causa de todo lo que hay en nuestros espíritus: de nuestros conocimientos, pues los espíritus «no pueden conocer nada si Dios no los ilumina»¹¹⁷; de nuestras sensaciones, porque los espíritus «no pueden sentir nada si Dios no los modifica»¹¹⁸; de nuestras voliciones, ya que los espíritus «son incapaces de querer nada si Dios no los mueve hacia el bien en general, es decir, hacia Él... los hombres sólo pueden amar, porque Dios quiere que amen y su querer es eficaz... sólo pueden amar, porque Dios los empuja sin cesar hacia el bien en general, es decir, hacia Él»¹¹⁹.

Todo se debe, pues, al querer de Dios, con lo que todos los efectos están en conexión con su voluntad, pero no en una conexión cualquiera, sino en una conexión necesaria, porque la voluntad de Dios es omnipotente y en consecuencia siempre eficaz, pues «es evidente que Dios no sería todopoderoso, si su voluntad absoluta fuese ineficaz»¹²⁰, es decir, si quisiera algo y ese algo no sucediera. Y en eso consiste precisamente la causalidad, pues, cuando se habla de la relación de causalidad, se habla de una conexión necesaria, ya que una cosa es propiamente causa de otra, cuando «el espíritu percibe una conexión necesaria entre ella y su efecto»¹²¹. Por eso, Dios es causa. Más aún, la única verdadera causa, porque «el espíritu no percibe una conexión necesaria más que entre la voluntad del ser infinitamente perfecto y los efectos. Por eso, sólo Dios es la causa verdadera»¹²². He ahí el principio «más fecundo»¹²³ y el «más santo»¹²⁴ de todos los principios: el más fecundo, porque una sola causa produce una infinidad de efectos¹²⁵; el más santo, porque, al ser Dios la única causa verdadera, todo el honor y la gloria son sólo para El, *solí Deo omnis honor et gloria*¹²⁶.

Tenemos así fundada desde fuera, es decir, desde la voluntad omnipotente de Dios, la conexión necesaria. Pero esto no significa que tengamos una idea clara y distinta de la causalidad. Hay quienes piensan que la esencia de la causalidad es

¹¹⁴ Cfr. XII, 156.

¹¹⁵ VII, 515.

¹¹⁶ III, 145.

¹¹⁷ II, 314.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ X, 96.

¹²¹ II, 316.

¹²² *Ibidem*. Cfr. III, 53, 203, 209, 213, 216; IV, 29; V, 48; XI, 160-163; XII, 166, etc.

¹²³ X, 121.

¹²⁴ XI, 162.

¹²⁵ Cfr. X, 118-119; XI, 118; XII, 97, 286-287.

¹²⁶ II, 311.

oscura en el nivel del ser finito, pero se hace clara en el nivel del ser infinito. Pero no es así, al menos para Malebranche. Según él, tenemos una idea clara de que la voluntad de Dios es omnipotente y en consecuencia que entre ella y sus efectos debe haber una conexión necesaria. Pero eso no significa que tengamos una idea clara de la naturaleza de esa conexión necesaria, puesto que pertenece al orden de la voluntad divina y sólo Dios conoce su voluntad. Al filósofo que le pregunta sobre la creación, el Verbo le contesta: «Te gustaría comprender cómo la voluntad de mi Padre tiene una eficacia tan grande que da y conserva el ser a todas las cosas, pero te atormentas en vano por averiguarlo. Ya te he dicho que sólo debías consultarme sobre lo que yo encierro en tanto que sabiduría eterna y razón universal de los espíritus... Pero tú quieres saber por qué una cosa existe por el mero hecho de que Dios lo quiera. Me pides una idea clara y distinta de esa eficacia infinita que da y conserva el ser a todas las cosas. No tengo ahora una respuesta que darte que sea capaz de satisfacerte. Tu pregunta es indiscreta. Me consultas sobre el poder de Dios, consúltame sobre su sabiduría, si quieres que te satisfaga ahora. No otorgo a los hombres una idea distinta que responda a la palabra potencia o eficacia... aunque creas que Dios hace todo lo que quiere, eso no significa que veas claramente que hay un enlace necesario entre la voluntad de Dios y los efectos, porque tampoco sabes lo que es la voluntad de Dios. Pero lo que es evidente es que Dios no sería omnipotente si sus voluntades absolutas resultasen ineficaces»¹²⁷. El conocimiento de la causalidad está reservado para la otra vida¹²⁸.

Malebranche no dice sólo que Dios es la única causa verdadera. Explica, además, que Dios ejerce esa causalidad de una manera universal. Malebranche no deja de repetir que Dios produce todas las cosas por medio de la eficacia de su voluntad, pero de una voluntad que no es particular, sino general. Y con ello quiere decir que Dios «obra siguiendo las leyes generales establecidas por El»¹²⁹. Estaríamos, por ejemplo, ante una intervención particular de la voluntad de Dios, si Dios moviese una bola sin la intervención de ninguna colisión, es decir, si se tratase de un movimiento sin choque; o si Dios nos hiciese sentir el dolor de un pinchazo sin la intervención de una espina que nos pinche, es decir, si se tratase de un dolor sin excitación. Por el contrario, estamos ante una intervención general de la voluntad de Dios, cuando una bola se mueve por la colisión de otra que choca con ella, porque entonces Dios la mueve siguiendo la ley general del movimiento; cuando sentimos dolor por una espina que nos pincha, puesto que en ese momento Dios actúa de acuerdo con la ley general de la unión del alma y el cuerpo. Y las razones de que Dios opera siguiendo leyes generales son, aparte de motivos *a posteriori*, motivos *a priori*, fundados en la naturaleza de la causa, concretamente, en la sabiduría, inmutabilidad y bondad de Dios: en su sabiduría, porque las intervenciones generales son propias de una inteligencia infinita, capaz de prever todas las consecuencias¹³⁰; en su inmutabilidad, porque las actuaciones generales implican conducirse siempre de la misma manera¹³¹; en su bondad, porque, al valerse de leyes generales, asocia a las criaturas a su poder,

¹²⁷ X, 96.

¹²⁸ Cfr. XV, 33.

¹²⁹ V, 147. Cfr. VII, 651.

¹³⁰ Cfr. V, 165-166; VI, 37-38; VIII, 717; XV, 28.

¹³¹ Cfr. V, 21; VI, 38; VIII, 665.

haciéndolas partícipes de la bondad de su obra, en la medida en que tienen capacidad para ello¹³².

Esas leyes generales, por lo demás, precisamente por ser generales, son muy pocas. Y en esto brilla otra vez la infinita sabiduría de Dios en forma de simplicidad, pues con muy pocas leyes produce una infinidad de obras admirables¹³³. De este principio de la simplicidad hacían entonces los filósofos un uso muy amplio sobre todo en la ciencia. Ya Descartes decía que «la naturaleza obra siempre por los medios más fáciles de todos y más simples»¹³⁴. Y Leibniz afirmaba también que Dios debe construir su obra con el menor gasto, *minimo... sumptu*¹³⁵. Pero Malebranche va más allá, porque le da a ese principio una extensión que no tenía, valiéndose de él para la explicación metafísica del tema de los *defectos* del mundo. ¿De dónde proceden los defectos que deforman el mundo? El optimismo clásico, de ascendencia agustiniana, piensa que los defectos del mundo no son verdaderos defectos, sino defectos aparentes, debidos a una de estas dos cosas: o bien a nuestra ignorancia de los planes de Dios en su conjunto, pues, si conociésemos el conjunto de los planes de Dios, lo que nos aparece como un defecto, nos aparecería como formando parte de un todo y en consecuencia no como un defecto; o bien a la necesidad de poner de manifiesto las perfecciones del universo, porque con los defectos sucede como con las sombras de un cuadro, que son necesarias para realzar la belleza del color, o con las disonancias musicales, que resultan imprescindibles para poner de relieve la belleza de la armonía. Ninguna de estas razones satisface, sin embargo, a Malebranche¹³⁶, pues la perfección de una obra debe medirse en función de lo que se hace, pero también en función de la manera de hacerlo, ya que Dios, que «quiere que su obra le honre..., no quiere que sus vías le deshonren»¹³⁷. Sobre todo, quiere que su conducta no le deshonre, porque, al ser infinita, debe ser preferida por Dios a la obra que de ella resulte, que es finita. Eso es lo que explica que el mundo esté lleno de defectos, pues una conducta general y simple deja escapar el detalle de los acontecimientos, generando de esa suerte la aparición de desórdenes en el universo. Pero es preferible un mundo lleno irregularidades a una conducta que se guíe por leyes particulares y complejas.

Pero no basta con decir que Dios es la única causa y que ejerce su causalidad por medio de intervenciones generales de su voluntad. Se necesita añadir que Dios asocia a las criaturas a su causalidad, haciendo de ellas *causas ocasionales*. Esto significa que Dios se sirve de ellas «para determinar la eficacia de sus voluntades generales»¹³⁸. Así, la colisión de los cuerpos es la causa ocasional para que Dios mueva los cuerpos, dado que esa colisión determina la eficacia de la ley general del movimiento, pues hay una ley que dice que Dios mueve los cuerpos, pero resulta que los cuerpos sólo se mueven cuando entran en colisión, con lo cual la colisión determina la eficacia de esa ley, haciendo de causa ocasional; el pinchazo es la causa oca-

¹³² Cfr. VIII, 665.

¹³³ Cfr. III, 81, 88-89; V, 53; IX, 1081; X, 78-79; XVII/1, 581.

¹³⁴ AT, IX, 201.

¹³⁵ *De rerum originatione radicali*, G. VII, 303.

¹³⁶ Cfr. V, 36, 41; VIII, 765-766, 769-770; XV, 53-54.

¹³⁷ XII, 213-214.

¹³⁸ V, 154. Cfr. X, 75; X, 142; VI, 36.

sional para que Dios produzca en nosotros un dolor, pues hay una ley que dice que sólo sentimos dolor, cuando nuestro cuerpo experimenta una alteración, con lo que esa alteración determina la eficacia de esa ley, sirviendo de causa ocasional¹³⁹. Las causas ocasionales forman, pues, parte de las leyes generales como determinaciones suyas.

* * *

Abstract: *Secondo Malebranche la nostra conoscenza di Dio è immediata e ciò ci obbliga a rivedere sia le prove a priori che a posteriori per il fatto che tutte e due sono discorsive. Ma immediatezza non vuol dire che la nostra conoscenza della Natura Divina sia perfetta. La stessa nozione di infinito, che si trova aldilà delle nostre capacità, ce lo impedisce. Ciò è valido per tutti gli attributi, compreso quello della Potenza Divina. Per questa ragione, anche se l'unica causa che esiste è la Causalità Divina, noi non la possiamo comprendere perfettamente, cioè dal punto di vista di Dio.*

¹³⁹ Cfr. XII, 318-319. Esas determinaciones son susceptibles a su vez de cumplirse de mil maneras diferentes, originándose así la enorme variedad de efectos (cfr. X, 54).