

EL CONOCIMIENTO DE DIOS SEGÚN MALEBRANCHE

JOSÉ LUIS FERNÁNDEZ

This article seeks to explain one of the four modes of knowledge developed by Malebranche: immediate knowledge of God, which reveals to us that God exists but not what God is.

I. CONOCIMIENTO INMEDIATO.

Cuando Malebranche habla de las maneras de percibir, de *voir les choses*, dice que hay cosas que se conocen por sí mismas, añadiendo que *par elles-mêmes* se conocen los seres que "pueden obrar sobre el espíritu y en consecuencia revelarse a él"¹. Ese es el caso de Dios. Podría dudarse, y Malebranche llega a ponerlo en duda, si ésa no es también la situación de las demás realidades espirituales. Pero la sospecha desaparece en cuanto Malebranche se convence de que un espíritu finito no puede obrar sobre otro, estableciendo rotundamente que "sólo Dios se conoce por sí mismo, porque, aunque haya otros se-

¹ I, 448. Todas las referencias a Malebranche están tomadas de sus *Œuvres complètes*, publicadas bajo la dirección de A. Robinet, Vrin, París, 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, XIX. *Correspondence et actes*. XX. *Documents biographiques et bibliographiques*. XXI. *Index des citations*. XXII. *Index Général*.

res espirituales distintos de él, y que parecen inteligibles por su naturaleza, sólo Él puede obrar en el espíritu y manifestarse a él².

Esta inmediatez de Malebranche no tiene nada que ver con la de Spinoza. Según Spinoza, en efecto, el conocimiento inmediato es un conocimiento por idea; ciertamente, por una idea no condicionada o mediada por otra idea, pero al cabo por idea. Para Malebranche, en cambio, la inmediatez significa supresión de la idea: conocimiento inmediato es conocimiento sin idea. *Sans idée*, porque Malebranche está pensando en la acepción estricta de la idea, acepción según la cual la idea es arquetipo: el arquetipo que Dios tiene de todas las cosas creadas, tanto corporales como espirituales. 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"³. "Dios... no tiene arquetipo"⁴.

Con esto 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 del Padre, porque "nada puede representar a Dios, salvo su Verbo, que es consustancial con Él"⁵. 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 el filósofo, antes de preguntarse por el conocimiento que el hombre tiene de Dios, debe interrogarse por el conocimiento que Dios tiene de sí mismo. El conocimiento humano debe asemejarse al conocimiento divino⁶, asimilación que no hace Descartes, pues las *Meditaciones* dicen cómo conocemos a Dios, pero no cómo Dios se conoce a sí mismo. Según Descartes, el conocimiento humano se explica al margen del conocimiento divino⁷; según Malebranche, no.

De todas maneras, como el Verbo es la representación del Padre, bien puede afirmarse, y la teología cristiana también lo asegura, que el Verbo es la idea del Padre, pero una idea especial, pues, al ser una semejanza perfecta del Padre, una semejanza que encierra toda su

² I, 416.

³ VI, 165.

⁴ XII, 53.

⁵ VI, 165-166.

⁶ Cf. H. GOUIER, *o. c.*, 134.

⁷ F. ALQUIÉ, *Le cartésianisme de Malebranche*, Vrin, París, 1974, 123.

sustancia, la idea de Dios viene a ser Dios mismo. Como dice Malebranche, *l'infini est à lui-même son idée*⁸. Y si la idea de Dios es Dios mismo, afirmar que Dios se conoce por medio de su idea equivale a decir que Dios no se conoce por algo distinto de sí mismo, sino por sí mismo.

Si Dios se conoce por su idea, tampoco hay inconveniente alguno en decir que el hombre puede hacerse con Él de la misma manera. Por eso, no debe sorprendernos que Malebranche, después de negar que tengamos idea de Dios, afirme sin cesar que conocemos a Dios mediante su idea. Apenas hay una página que hable del conocimiento de Dios que no emplee la expresión *idée de Dieu*⁹. Continuamente se refiere a la idea de Dios, aconsejándonos que, si queremos hablar de Dios, debemos "consultar con mucha atención y respeto la idea vasta e inmensa del ser infinitamente perfecto"¹⁰; protestando contra "los hombres que a veces dicen que no tienen idea de Dios"¹¹, sin caer en la cuenta de que, si fuera como ellos creen, no podrían responder a preguntas tales como si Dios es sabio, justo, poderoso, triangular, móvil; si pueden es porque tienen alguna idea de Dios, pues resulta imposible saber si esas cualidades le convienen o no a un sujeto, "si no se tiene idea de ese sujeto"¹².

Afirmar, pues, que hay idea de Dios, después de haber negado que la haya, no es ninguna contradicción, contra lo que cree Arnauld, incapaz de entender como Malebranche "ha podido afirmar cosas tan contradictorias sin contradecirse"¹³. Habría contradicción si, al hablar de la idea de Dios, estuviera usando la palabra *idea* en el sentido estricto de arquetipo. Pero es evidente que no la está empleando en esa acepción, porque, al ser Dios increado, no hay arquetipo que preceda

⁸ XII, 53.

⁹ Para ser exactos, sólo hay veinte páginas en las *Entretiens* en las que Malebranche evita la expresión *idée de Dieu*, sustituyéndola por la de *notion de Dieu*. Cuando habla de la noción de Dios, evoca, sobre todo, la presencia natural del infinito infinitamente infinito en el espíritu humano con anterioridad a toda restricción de ese infinito, presencia natural imposible de ser tematizada con claridad (Cf. A. ROBINET, *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, Vrin, París, 1965, 337-338).

¹⁰ V, 26; V, 75; XI, 67.

¹¹ III, 54.

¹² *Ibidem.*; III, 94.

¹³ *Des vrais et fausses idées*, c. XXVI. *Œuvres*. Edic. N. Schouten, Cologne, 1.683, XXXVIII, 333.

a su creación. Tan evidente le debe parecer esto a Malebranche que se cree dispensado de aclarar su significado. Cuando se habla de la idea de Dios, cae por su propio peso que la idea debe significar otra cosa. ¿Qué cosa? Conocimiento inmediato. Efectivamente, si hubiera arquetipo de Dios, 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, que es como decir de modo inmediato. A eso viene a parar en definitiva Malebranche, cuando, en su respuesta a Arnauld, afirma que, referida a Dios, la idea no se toma en sentido propio, sino en sentido general, significando entonces lo que es objeto inmediato del espíritu, cuando se piensa, *ce que est l'objet immediat de l'esprit quand on pense*¹⁴. Con lo cual la idea de Dios es conocimiento inmediato de Dios. La contradicción señalada por Arnauld no es, de esta suerte, más que una mala inteligencia de Arnauld, pues tanto da decir que Dios es conocido sin idea como afirmar que tenemos idea de Dios, pues en los dos casos estamos ante un conocimiento inmediato de Dios: "El infinito sólo puede ser visto en sí mismo"¹⁵. La contradicción se da *magis in verbis quam in re*¹⁶.

Para subrayar esa inmediatez Malebranche llega incluso a decir que Dios, igual que el alma, se conoce por *sentiment interieur*: "El sentimiento interior nos enseña que pensamos actualmente en el infinito... Es tan evidente que existe Dios como para mí lo es que existo yo. Llego a la conclusión de que existo, porque me siento y la nada no puede ser sentida. De la misma manera, llego a la conclusión de que Dios, de que el ser infinitamente perfecto, existe porque lo percibo y la nada no puede ser percibida"¹⁷. Pero poner en relación el conocimiento por sí mismo con el conocimiento por sentimiento interior no es confundirlos, porque, si bien 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.

¹⁴ VI, 166.

¹⁵ XII, 53.

¹⁶ Cf. F. ALQUIÉ, *o. c.*, 120-122.

¹⁷ II, 103.

No deja, sin embargo, de causar cierta extrañeza que Malebranche evite con todo cuidado hablar de la idea del alma, pero no de la idea de Dios, siendo así que ambos conocimientos son inmediatos. ¿Por qué cree que se debe ser más preciso en el empleo del mismo término respecto del alma que respecto de Dios? Quizás para subrayar la diferencia entre el conocimiento de los cuerpos y el conocimiento del alma, pues, mientras conocemos la idea de los cuerpos existente en Dios, desconocemos la idea del alma, que también existe en Dios. En cambio, el caso de Dios es diferente, porque, si no vemos la idea de Dios, no es porque nos sea rehusada su visión, como ocurre con el alma, sino porque no existe. Con lo cual, dado que el arquetipo de nuestra alma existe en Dios, importa mucho matizar que nosotros no tenemos idea del alma, pero importa menos precisar que no tenemos idea de Dios, pues, si idea significa arquetipo, es obvio que no la tenemos¹⁸.



II. JUSTIFICACIÓN DEL CONOCIMIENTO INMEDIATO.

1. Respuesta teológica.

Dicho esto, ¿cómo se justifica la afirmación de que Dios es conocido de modo directo? Una inicial respuesta teológica empezaría por decir que, al haber sido creados por Dios, Él está presente en nosotros; y naturalmente, si Dios es inseparable de nuestro espíritu, basta que nuestro espíritu sea testigo de su propio ser para que Dios se nos ofrezca de una manera inmediata. Para comunicar esa captación inmediata, Malebranche echa mano de expresiones tales como *ver* a Dios y *escuchar* al maestro interior, que son las que mejor traducen la presencia de Dios en nosotros. Pero a continuación conviene subrayar que *voir Dieu* y *entendre Dieu* significan lo mismo: la aprehensión inmediata de Dios. Resulta extraño que muchos filósofos protesten contra la visión de Dios, pero no contra la audición de

¹⁸ Cf. F. ALQUIÉ, *o. c.*, 121.

Dios, siendo así que no hay ninguna diferencia entre ellas, pues "en uno y otro caso, se espiritualiza uno de nuestros sentidos y se hace de Dios objeto inmediato de ellos; que ese sentido sea la vista o la audición, que su órgano sea la vista o el oído, no tiene ninguna importancia"¹⁹.

Ahora bien, a esta manera de expresar el conocimiento inmediato de Dios no conviene reconocerle más eficacia de la que realmente tiene. Desde luego, es verdad que, si Dios es inseparable de nuestro espíritu, basta que nuestro espíritu vea o escuche su intimidad, para que Dios se nos revele de manera inmediata. Pero sucede que hay hombres que no reconocen esa unión íntima, con lo cual para ellos el conocimiento inmediato de Dios no es más que una suposición exenta de fundamento.

Por eso, la perspectiva teológica tiene que dejar paso a la perspectiva filosófica. Pues bien, el punto de vista filosófico viene a coincidir con las demostraciones de la existencia de Dios, ya que lo que ellas pretenden justificar es el contacto directo del pensamiento con Dios. Sin embargo, semejante pretensión cuenta de entrada con una dificultad: ¿cómo intentar demostrar el contacto directo del pensamiento con Dios, si la demostración es *a posteriori*? La demostración *a posteriori* excluye precisamente el contacto inmediato, y viceversa. No obstante, da la impresión de que en Malebranche, al lado de las pruebas *a priori*, hay pruebas *a posteriori*. Me parece que Locke no se da cuenta de esta dificultad, pues en *An Examination of Malebranche's Opinion* se limita a lamentarse de que Malebranche prefiera las pruebas *a priori*, olvidando las enseñanzas del Apóstol, que afirma que, para llegar a Dios, hay que partir del conocimiento de las criaturas. Tampoco Leibniz advierte el problema, pues en su comentario al libro de Locke no hace más que defender a Malebranche de sus acusaciones, afirmando que no hay incompatibilidad entre los dos modos de proceder: "Se objeta que el Apóstol comienza por el conocimiento de las criaturas para llegar a Dios y que Malebranche ha hecho todo lo contrario. Yo creo que estos dos métodos son compatibles"²⁰. La defensa de Leibniz se queda, sin embargo, corta, pues, si mantiene el

¹⁹ H. GOUIER, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Vrin, París, 1948, 327.

²⁰ Edic. Gerhardt, George Olms, Hildesheim, 1.965, VI, 577.

procedimiento *a posteriori*, hay que negar que tengamos un conocimiento inmediato de Dios. Si no se quiere negar ese conocimiento, no queda más remedio que pensar que Malebranche, por las razones que sean, no toma en serio esas pruebas *a posteriori* o que las redujo a pruebas *a priori*, porque sólo así se puede evitar la dificultad apuntada. Pues bien, ¿qué viene a decir el argumento *a priori*?

2. Respuesta filosófica: el argumento ontológico.

Del argumento ontológico dice Malebranche que es "la prueba de la existencia de Dios más bella, más destacada, más sólida y la primera, o sea, la que menos cosas supone"²¹. En otra ocasión afirma también que es "la demostración de la existencia de Dios que me parece más simple, más clara y más sólida de todas las que la metafísica puede ofrecer"²².

a) El argumento de Descartes.

Lo primero que conviene afirmar es que Malebranche toma el argumento de Descartes, pues siempre que se refiere a él suele decir que "está sacado de... Descartes"²³, que "es de Descartes"²⁴. De hecho, empieza por repetir la formulación cartesiana. En las *Respuestas a las Segundas Objeciones* Descartes expone la prueba ontológica mediante 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"²⁵. Malebranche cae en seguida en la cuenta de que esta formulación se apoya en el principio que afirma que todo lo que contiene la idea de una cosa hay que atribuírselo a esa cosa. Por eso, cuando formula la prueba ontológica cartesiana, empieza por enunciar ese principio, ca-

²¹ I, 441.

²² VIII, 947.

²³ II, 93.

²⁴ II, 94.

²⁵ Cf. AT, IX, 129. Las referencias a Descartes están tomadas de *Œuvres de Descartes*, publicadas por Ch. Adam y P. Tannery, Vrin, París, 1964-1974.

lificándolo como "absolutamente primero y fundamento de todos los conocimientos claros y evidentes"²⁶. De él dependen otras verdades como, el todo es mayor que la parte, es posible una montaña de mármol, es imposible una montaña sin valle, pero también la verdad que afirma que es necesario que Dios exista. Efectivamente, si se concibe claramente que la idea de todo es mayor que la idea de parte, se debe concluir que el todo es mayor que la parte; si se concibe claramente que la existencia posible está incluida en la idea de una montaña de mármol, hay que deducir que una montaña de mármol puede existir; si se concibe claramente que la existencia imposible está incluida en la idea de una montaña sin valle, se debe inferir que una montaña sin valle no puede existir; otro tanto hay que decir de la existencia de Dios: si se concibe claramente que la existencia necesaria está contenida en la idea de ser infinitamente perfecto, se debe concluir que Dios existe necesariamente, puesto que "la evidencia es igual en todas esas proposiciones"²⁷. Si, a pesar de ello, todas las proposiciones "no son igualmente aceptadas"²⁸, se debe a que la existencia de Dios no se percibe por los sentidos, mientras se percibe por los ojos que el todo es mayor que la parte. La existencia necesaria sale, pues, de la idea de ser infinitamente perfecto.

De la que no sale es de la idea de cuerpo infinitamente perfecto. La idea de un cuerpo infinitamente perfecto es una idea fingida, es decir, una idea compuesta por el espíritu, que encierra elementos que se contradicen entre sí, ya que un cuerpo, que es un ser particular y finito, no puede ser concebido como universal e infinito.

No sucede lo mismo con la idea de ser infinitamente perfecto, pues ésta no es una idea fingida, porque no se trata de una idea compuesta por el espíritu, que encierre contradicción, porque "nada hay más simple"²⁹ que la idea de ser infinitamente perfecto. De esa idea simple sigue diciendo Malebranche que incluye la existencia necesaria. No incluye la existencia necesaria la idea de un ser particular, como la idea de un cuerpo, puesto que los seres particulares dependen del ser sin restricción, del que reciben la existencia, pudiendo, en consecuen-

²⁶ II, 92.

²⁷ II, 93.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ II, 95.

cia, no existir. El ser sin restricción, en cambio, incluye la existencia necesaria, puesto que es independiente. "Si algo existe, Él existe, puesto que todo lo que existe procede de Él. Pero existiría, aunque no hubiese ninguna cosa particular, puesto que existe por sí mismo y puesto que no puede ser claramente concebido como no existiendo, salvo que se le represente como un ser particular o como un determinado ser, considerando, de esa suerte, cualquier otra idea que no es la suya. Porque los que no ven que Dios existe, ordinariamente no consideran el ser, sino un ser determinado, y en consecuencia un ser que puede existir o no"³⁰.

b) El complemento de Malebranche.

Esa es la estructura de la prueba que Malebranche encuentra en Descartes. Pero no le parece del todo convincente. Por eso, sin solución de continuidad, se decide a añadirle una aclaración, que titula precisamente así: *Eclaircissement de la Preuve de Descartes de l'Existence de Dieu*. Ese *Eclaircissement* tiene como fin "poder 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"³¹. Refiriéndose a ese *Eclaircissement* dice en otra ocasión que lo había añadido a la prueba de Descartes "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"³².

Esa finalidad puede parecer modesta, pero sería injusto confundir la demostración de ambos filósofos, pues, mientras Descartes arranca del principio que afirma que se debe atribuir a una cosa todo lo que contiene su idea, Malebranche parte del conocimiento inmediato de Dios. ¿Cómo justifica esa afirmación?

³⁰ II, 96.

³¹ *Ibidem*.

³² VIII, 947.

El motivo, es siempre el mismo y casi siempre expresado con las mismas palabras: "Nada finito puede representar lo infinito"³³. Como representar es contener, también se puede decir: lo finito no puede contener lo infinito. Si no atendemos a esa razón, quebrantamos el "primer principio de nuestros conocimientos"³⁴. Los otros cartesianos creen que ese principio es el que dice que lo que está clara y distintamente encerrado en la idea de una cosa se puede afirmar con verdad de la cosa misma. Malebranche no comparte esa opinión, pues, según él, el primer principio de nuestros conocimientos es el que asegura que "la nada no es visible"³⁵. La razón está en que el de los cartesianos "depende de él"³⁶. "Si se puede afirmar de una cosa lo que está encerrado en su idea" es "porque la nada no es visible"³⁷. Esto significa que una cosa sólo puede ser percibida 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 estaríamos ante una percepción sin objeto, ante la percepción de nada; y con ello ante una contradicción, pues el que dijese que percibe la nada "vería y no vería al mismo tiempo"³⁸: 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 únicamente hay nueve mil novecientas noventa y nueve, pues percibiría una que no existe. También incurriría, y "con más razón"³⁹, quien afirmase que percibe una realidad infinita en esa realidad finita que es nuestra alma y sus modalidades, porque "vería un infinito que no existe"⁴⁰. Naturalmente, la contradicción desaparecería si el alma y sus modalidades fuese infinita, pero no lo es⁴¹.

Así pues, si nada finito puede contener lo infinito, podemos establecer ya la primera conclusión: el infinito sólo puede ser percibido en el infinito. Malebranche suele repetir: "Si estás de acuerdo en que

³³ II, 96; II, 99; V, 74; IX, 974; XII, 135; XII, 174, etc.

³⁴ II, 99.

³⁵ II, 96.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ VIII, 953.

³⁸ II, 99.

³⁹ VIII, 947.

⁴⁰ II, 100.

⁴¹ Cf. VIII, 947.

nada finito puede representar el infinito, es evidente que, si ves el infinito, sólo lo ves en sí mismo"⁴².

Ahora bien, "todo lo que el espíritu percibe inmediatamente, existe realmente... pues, si no existiera, al percibirlo, no percibiría nada... lo cual es una contradicción manifiesta"⁴³. "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"⁴⁴. "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"⁴⁵.

Ese principio, que vale para Dios, pues Dios es inmediatamente percibido, vale también para las ideas, porque también las ideas se revelan de modo directo, ya que de lo contrario habría que decir que el espíritu, al percibir, no percibiría nada. No sirve, en cambio, para lo representado por las ideas. De que percibamos inmediatamente las ideas de los cuerpos no se sigue que necesariamente existan los cuerpos representados por ellas, como ocurre con las alucinaciones, los sueños, los errores de los sentidos. No se deduce, porque los cuerpos no son percibidos inmediatamente, sino mediante las ideas, no son percibidos en sí mismos, sino en otro que los representa. Por eso, después de haber afirmado que todo lo que el espíritu percibe inmediatamente existe, añade que ese principio es "incontestable únicamente respecto de las ideas, que vemos directa e inmediatamente, pero no respecto de las cosas, que no vemos en sí mismas. Es bueno en las matemáticas puras, que no consideran más que las ideas, pero no es el primer principio en la física"⁴⁶. Por eso, en otra ocasión, después de haber afirmado que todo lo que el espíritu percibe inmediata y directamente existe, añade: "Obsérvese que digo inmediata y directamente"⁴⁷.

Esto mismo sucede con Dios, aunque muchos lo olvidan. "Como pueden pensar en muchas cosas que no existen... porque no son vistas

⁴² XII, 52.

⁴³ XV, 5.

⁴⁴ II, 99.

⁴⁵ XIX, 910.

⁴⁶ XIX, 911.

⁴⁷ XV, 5.

en sí mismas, sino en las ideas que las representan, se imaginan que sucede lo mismo con el infinito y que se puede pensar en él sin que exista"⁴⁸. Olvidan que Dios es percibido en sí mismo, con lo cual es contradictorio que no exista. 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 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 Él, es necesario que exista"⁴⁹.

Después de todo esto, ya se comprende que la formulación del argumento ontológico más breve y más repetida por Malebranche sea ésta: "Dios existe, porque pensamos en Él"⁵⁰; "si se piensa en el infinito, es necesario que exista"⁵¹; "si pienso en él, y ciertamente pienso en él, es necesario que exista"⁵²; "basta pensar en Dios para saber que existe"⁵³. Y ciertamente todos los hombres "piensan en Dios, cuando preguntan si existe"⁵⁴.

Si basta pensar en Dios para saber si existe, la existencia de Dios es la verdad más evidente: "Es tan evidente que hay un Dios como para mí lo es que yo existo"⁵⁵. La verdad más cierta: "Comprendéis bien que esta proposición, *existe un Dios*, es la más clara de todas las proposiciones que afirman la existencia de algo, y que incluso es tan

⁴⁸ XII, 56.

⁴⁹ II, 96; cf. XII, 53-54.

⁵⁰ II, 99; V, 74.

⁵¹ II, 101; II, 372.

⁵² XII, 135.

⁵³ XII, 174.

⁵⁴ XII, 56.

⁵⁵ II, 103.

cierta como ésta, *pienso, luego existo*"⁵⁶. La verdad más simple: "He aquí una demostración muy simple... la más simple de las que yo podría dar"⁵⁷.

Estamos, como se ve, ante una rectificación de la prueba ontológica cartesiana, consistente en sustituir la idea de Dios por la visión inmediata de Dios. ¿Se trata de una modificación profunda? Según Arnauld, tan profunda que con ella Malebranche arruina la formulación cartesiana del argumento, porque ¿qué uso se puede hacer del principio que dice que se debe atribuir a una cosa lo que claramente se concibe como incluido en la idea que la representa, si resulta que no hay idea de Dios? De nada vale replicar que se toma por idea la presencia de Dios en nuestro espíritu, puesto que entonces se incurre en esa viciosa manera de razonar que se llama *petitio principii*, ya que se supone que Dios está presente en mi alma, siendo así que sólo lo está, si existe, dando entonces por supuesto lo que se quiere demostrar⁵⁸. Respuesta de Malebranche: "Entonces Descartes razonaba mal al comenzar su metafísica por ese vicioso razonamiento, *pienso, luego existo*, porque, como dice Arnauld, uno no podría pensar sin existir. Con lo cual, Descartes suponía que existía, antes de sacar la conclusión de que existía... Obviamente, Descartes respondería que sucede al contrario: puesto que para pensar es necesario existir, del hecho de que pienso puedo deducir que existo. Otro tanto sucede con lo que he probado, a saber, que la causa de que yo pueda deducir que, si uno piensa en Dios, Dios existe, es precisamente que Dios o el infinito sólo puede ser percibido por sí mismo"⁵⁹.

Al ser percibido por 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*⁶⁰, que significa: tan pronto como vemos el infinito, comprendemos que el infinito existe. Esta percepción intuitiva puede, desde luego, exponerse en forma de silogismo: "Todo lo que el espíritu percibe inmediatamente existe realmente; ahora bien, pienso en el infinito, percibo directa e inmediatamente el infinito; por

⁵⁶ XII, 54.

⁵⁷ XV, 5.

⁵⁸ Cf. IX, 1032,

⁵⁹ VIII, 948.

⁶⁰ II, 371

tanto, existe"⁶¹. Pero esto no debe confundirnos, porque para un espíritu atento la existencia de Dios es una verdad *de simple vue*; si hacemos razonamientos es "*para exponerlos a los demás*"⁶².

Esto había sido ya vislumbrado por Descartes. Efectivamente, suele decirse que Descartes deduce la existencia de Dios a partir de la idea de Dios. Algo de verdad hay en ello, pues en las *Respuestas a las Segundas Objeciones* Descartes expone la prueba ontológica mediante un 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. 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"⁶³. En otra ocasión dice también que es "*casi la misma cosa* concebir a Dios y concebir que existe"⁶⁴. 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"⁶⁵. 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"⁶⁶. Se trata, pues, de una prueba que no encierra ya razonamiento alguno. Cuando lo incluye, es para exponer la prueba a los demás.

⁶¹ XV, 5.

⁶² II, 372.

⁶³ AT, XI, 126.

⁶⁴ AT, III, 396.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ II, 371.

III. EL CONOCIMIENTO MEDIATO: LOS ARGUMENTOS A POSTERIORI.

No todo son ventajas para las demostraciones *a priori* o, como dice Malebranche, para las demostraciones llamadas por él *personales y metafísicas*. "Es inútil proponerle esas demostraciones al común de los hombres. Son demostraciones que cabe llamar personales, porque no convencen 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"⁶⁷.

Esas pruebas sensibles son muchas. Ya en la *Recherche de la Verité* dice Malebranche: "¿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"⁶⁸. Es la misma idea que repite en *Conversations Chrétiennes*: "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 criatura que no pueda servir para dar a conocer al Creador, con tal de que uno la considera con toda la atención posible y no forme juicios precipitados sobre ella"⁶⁹. Si se quisiera, aún podrían aducirse otros pasajes, por ejemplo, el que se lee en *Entretien d'un Philosophe Chrétien et d'un Philosophe Chinois*: "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"⁷⁰. Lo que hay en la base de esta tesis es el primado del ser y la asimilación del ser a Dios. Si el conocimiento de cualquier cosa su-

⁶⁷ II, 103-104.

⁶⁸ II, 19; cf. II, 104.

⁶⁹ IV, 14; cf. IV, 13.

⁷⁰ XV, 11.

pone o implica el conocimiento del ser y si el conocimiento del ser es el conocimiento de Dios, se comprende la reiterada afirmación de que cualquier cosa sirve de punto de partida para una demostración de la existencia de Dios.

Nos equivocáramos, sin embargo, si creyéramos que Malebranche está reivindicando 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, existencia que sólo la fe puede establecer. Partir de lo sensible quiere decir tomar como punto de partida las modalidades de la sustancia pensante, o sea, las sensaciones, que son efectos que las realidades producen en nosotros, o con más exactitud, parecen producir en nosotros, porque de hecho son causadas por las ideas de las realidades, ideas que no se distinguen de la esencia misma de Dios. 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 las 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.

Esto supuesto, aparte de otras formulaciones⁷¹, la más elaborada 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?"⁷². Para

⁷¹ Una de ellas 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, ya que 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).

⁷² XV, 11.

satisfacer esa petición Malebranche desarrolla una especie de prueba sensible consistente en mostrar 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"⁷³.

¿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. Dos cosas son, en efecto, completamente diferentes, cuando también lo son las ideas que tenemos de ellas, es decir, cuando podemos pensar una sin pensar otra, que es lo que sucede aquí, porque nosotros podemos pensar en la extensión, sin pensar en la alegría, la tristeza, el placer, el dolor, etc., y viceversa. Quien afirmase lo contrario quebrantaría el criterio de la claridad, pues lo único que se concibe de manera clara es que la extensión y el pensamiento son cosas completamente diferentes.

¿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 constituir, 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.

⁷³ *Ibidem.*

¿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 pesar de nosotros"⁷⁴. 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 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. Lo esencial de la argumentación es, pues, la desaparición de la causalidad segunda en beneficio de la causalidad primera: no hay más causa que Dios.

⁷⁴ XV, 15.

De todas maneras, las pruebas sensibles o, como también dice él, *ordinarias* de la existencia de Dios tienen escaso valor: "Todas las pruebas ordinarias de la existencia... de Dios, sacadas de la existencia... de sus criaturas, me parece que 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 plenamente 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"⁷⁵. Por eso, Malebranche dice también que es "más evidente la existencia de una potencia superior a nosotros que la de un mundo"⁷⁶. La razón está en que ninguna suposición impide la demostración de la existencia de esa potencia superior, mientras que la suposición de un genio maligno impide probar la existencia de un mundo, pues ese genio puede hacer que percibamos cosas que no existen. Estas dificultades no aparecen, en cambio, en las pruebas *a priori*, porque "las pruebas de la existencia de Dios sacadas de la idea que tenemos del infinito son pruebas *de simple vue*"⁷⁷.

⁷⁵ II, 371.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*. Aparte de las pruebas estudiadas aquí, están las que arrancan de las ideas inmutables, eternas, necesarias e infinitas, ideas que exigen la existencia de Dios, porque sólo Dios puede ser la sede, el *topos* de esas verdades. Dicho en función de una idea concreta, como la de la extensión inteligible: "La extensión inteligible infinita no es una modificación de mi espíritu. Es inmutable, eterna, necesaria. Ahora bien, todo lo que es inmutable, eterno, necesario, y sobre todo infinito, no es una criatura y no puede pertenecer a la criatura. Por tanto, pertenece al Creador y no puede encontrarse más que en Dios. Por eso, existe un Dios y una Razón: un Dios en el que se encuentra el arquetipo que contemplo del mundo que habito; un Dios en el que se encuentra la Razón que me ilumina por medio de las ideas puramente inteligibles que suministra abundantemente a mi espíritu y al de todos los hombres" (XII, 50-51).

IV. EL CONOCIMIENTO DE LA ESENCIA DIVINA.

Tan conocida nos resulta la existencia de Dios como desconocida su esencia. Con Dios acontece como con el alma: el conocimiento que tenemos del alma y el que tenemos de Dios manifiestan existencias no esencias, al revés del que tenemos de los cuerpos, que es revelador de esencias, no de existencias. Nuestro entendimiento puede hacerse con las esencias de las cosas físicas, pero no de las cosas metafísicas. Cuando Malebranche dice que no conocemos la esencia divina quiere decir que el alma "no puede conocer perfectamente"⁷⁸ lo que Dios es. En términos de *comprehensión* se puede afirmar que no tenemos "una comprensión, o sea, una percepción que lo mesure y abarque, sino cierta percepción, es decir, una percepción infinitamente pequeña comparada con una comprensión perfecta"⁷⁹.

Pudiera parecer que conocemos perfectamente la esencia de Dios, cuando conocemos una perfección que representa una cosa distinta de Dios, por ejemplo, cuando se conoce la extensión inteligible, que no es sino la idea de la materia creada. Pero no es así. Por medio de la extensión inteligible podemos descubrir "que Dios existe, porque sólo Él encierra lo que ves, ya que nada finito puede representar una realidad infinita, pero no ves lo que Dios es"⁸⁰. Es cierto que la extensión inteligible, como cualquier otra idea, es infinita, perteneciendo en consecuencia a Dios como perfección suya. Pero también lo es que conocer la extensión inteligible no es conocer la esencia divina en sí misma, sino la esencia divina en tanto que modelo de la realidad extensa, en tanto que arquetipo del mundo en que habitamos y de una infinidad de mundos posibles semejantes al nuestro. "La extensión inteligible que vemos en la sustancia divina que la encierra no es más que esa misma sustancia en tanto que representativa de los seres materiales y participable por ellos"⁸¹. Ahora bien, conocer la esencia divina como modelo de las cosas extensas impide el conocimiento de la esencia de Dios como ser infinitamente infinito, como ser inde-

⁷⁸ I, 390.

⁷⁹ II, 101.

⁸⁰ XII, 51.

⁸¹ XII, 54.

terminado. Y es que, como dicen las *Entretiens sur la Metaphysique*, conocer la esencia divina en relación con las cosas materiales es limitarla a las cosas materiales. Con lo cual, la esencia divina queda reducida a una determinación del infinito, concretamente a esa determinación del infinito que es la idea que el infinito tiene de los cuerpos. Pero Dios es mucho más que eso, pues encierra otras perfecciones que no son la extensión inteligible, como la potencia infinita, la sabiduría infinita, etc., perfecciones que no tienen nada que ver con la extensión inteligible. Dios queda siempre del lado de allá de toda reducción, pues no es una restricción del infinito, sino el infinito sin restricciones, no es el infinito en un género, sino el infinito en todos los géneros. "Dios no es el infinito en extensión, es el infinito sin más, es el ser sin restricción"⁸². Dios es el infinito infinitamente infinito. Esa noción de infinitamente infinito es precisamente la que impide la reducción de la esencia divina a una perfección determinada. Tiene razón V. Delbos, cuando dice que, "aunque no la comprendamos absolutamente en sí misma, la idea de ser infinitamente infinito, es el correctivo necesario de la tendencia que nos empuja a reducir la sustancia divina a una de sus perfecciones"⁸³.

Esto pudiera hacernos creer que, para acceder al conocimiento de la esencia de Dios, debemos recurrir entonces a la noción de ser indeterminado. En cierta medida esto es verdad, porque Dios y el ser indeterminado "no son más que una misma cosa"⁸⁴, pero en cierta medida, no, porque con la noción de ser indeterminado nuestro espíritu gana en generalidad, pero pierde en claridad; la claridad de la percepción disminuye en la medida en que aumenta la grandeza del objeto, hasta el punto de que la claridad desaparece, cuando la grandeza del objeto es máxima, infinita. Por eso, dice Malebranche que la noción de ser indeterminado nos revela la esencia de Dios "de una manera tan confusa y tan lejana que más bien vemos que existe que lo que es; que más bien vemos que es el origen y el ejemplar de todos los seres que su propia naturaleza o sus perfecciones en sí mismas"⁸⁵. Con ello Malebranche no hace más que continuar una doctrina carte-

⁸² XIII, 309; cf. XII, 52.

⁸³ *Etude de la Philosophie de Malebranche*, Bloud & Gay, París, 1.924, 205.

⁸⁴ XII, 54.

⁸⁵ XII, 55. M. GUEROULT, *Malebranche*, Aubier, París, 1.955, 291-298.

siana, pues Descartes repite incesantemente que Dios es *conçu et non compri*, llegando incluso a afirmar que la incomprendibilidad pertenece a la razón formal de la infinitud.

De ninguna manera se conoce, pues, la esencia divina: ni relativamente, en tanto que infinito determinado, pues de esa manera perdemos de vista a Dios mismo; ni absolutamente, en tanto que infinito indeterminado, porque entonces lo vemos como de lejos.

V. LA IDEA DE INFINITO, ORIGEN DE TODAS NUESTRAS IDEAS.

Según Tomás de Aquino, la idea de infinito se saca de las cosas finitas que conocemos. De los seres finitos se obtiene la idea de finitud, y por negación de toda finitud se consigue a su vez la idea de infinitud, que es de esta suerte un concepto negativo.

A esta argumentación se opone Descartes, afirmando que la idea de finitud incluye la de infinitud, por constituir una restricción o limitación de ésta. "Y no debo juzgar que yo no concibo el infinito por medio de una verdadera idea, sino por medio de una mera negación de lo finito (así como concibo el reposo y la oscuridad por medio de la negación del movimiento y la luz) pues, al contrario, veo manifiestamente que hay más realidad en la sustancia infinita que en la finita y, por ende, que, en cierto modo, tengo antes en mí la noción de infinito que la de lo finito, antes la de Dios que la de mí mismo. Pues ¿cómo podría yo saber que dudo y que deseo, es decir, que algo me falta y que no soy perfecto, si no hubiese en mí la idea de un ser perfecto, por comparación con el cual advierto la imperfección de mi naturaleza?"⁸⁶. En una carta a Clerselier comenta el propio Descartes: "La noción que tengo del 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

⁸⁶ AT, IX, 36.

un ser finito, es necesario que sustraiga alguna cosa de esa noción general del ser, que consiguientemente debe ser anterior"⁸⁷.

Tomando pie de este texto de Descartes, escribe Malebranche: "El espíritu no sólo tiene la idea de 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 infinito"⁸⁸. Como se ve, Malebranche afirma la precedencia de la noción general de ser, pero identificándola con la noción de ser infinito. También Tomás de Aquino afirma la anterioridad de la noción general de ser, pues esa noción "se incluye en todo lo que uno conoce"⁸⁹. Pero Santo Tomás no identifica la noción general de ser con la noción de ser infinito. Según él, la noción general de ser prescinde de la finitud y de la infinitud, pudiendo predicarse del ser infinito, pero también del ser finito. Con lo cual la noción general de ser y la noción de ser infinito coinciden en ser nociones de ningún determinado ser finito, pero por distinto motivo: la noción de ser en general no es ningún ser finito por *precisión* de la finitud, mientras que la noción de ser infinito no es ningún ser determinado por *exclusión* de la finitud. Malebranche, en cambio, asimila ambas indeterminaciones, ambas maneras de no ser un determinado ser finito, pues, según él, no podemos pensar en nada sin pensar en el ser, que es como decir que no podemos pensar en nada sin pensar en Dios. "Esa presencia clara, íntima, necesaria de Dios, quiero decir, del ser sin restricción particular, del ser infinito, del ser en general en el espíritu del hombre obra sobre él con más fuerza que la presencia de todos los objetos finitos... Uno puede estar algún tiempo sin pensar en sí mismo; pero no podría... subsistir un momento sin pensar en el ser; y cuando uno cree no pensar en nada, está necesariamente lleno de la idea vaga y general del ser... esa idea del ser, por grande, vasta, real y positiva que sea, nos resulta tan familiar y nos afecta tan débilmente que creemos casi no verla... que juzgamos... que tiene poca realidad y que está formada sólo por la

⁸⁷ AT, V, 356.

⁸⁸ I, 441.

⁸⁹ *Summa Theologica*, I-II, q. 94, a. 2 c.

reunión confusa de todas las ideas particulares; si bien, por el contrario, percibimos todos los seres en particular solamente en ella y por ella"⁹⁰.

La idea de Dios es, de esta suerte, la condición de cualquier otra idea, pues cualquier otra se forma descendiendo de lo infinito a lo finito por sucesivas restricciones, determinaciones, limitaciones.

Eso ocurre con nuestras ideas particulares, que "no son más que participaciones de la idea general de 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"⁹¹. "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"⁹².

Eso 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"⁹³. 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

⁹⁰ I, 456-457.

⁹¹ I, 441-442.

⁹² I, 443.

⁹³ XII, 58.

esa idea de la generalidad de tu fondo. Tiene demasiada realidad; es preciso que el infinito te la suministre de su abundancia"⁹⁴.

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.

José Luis FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ
Departamento de Historia de la Filosofía
Universidad de Navarra
Campus Universitario
31080 Pamplona (España)



⁹⁴ XII, 60.