LA LECTURA AGUSTINIANA DE DESCARTES EN NICOLAS DE MALEBRANCHE

La armonía de la verdad: metafísica como epistemología

Manuel Palma Ramírez

Centro de Estudios Teológicos - Sevilla

INTRODUCCIÓN. EL FILÓSOFO «VISIONARIO»

El itinerario metafísico trazado a lo largo de su obra por el francés Nicolas de Malebranche (1638-1715), filósofo y sacerdote del Oratorio de Béroulle, se extiende desde el extremo de la consideración de una verdad que se entrega revelándose, hasta la investigación especulativa de la verdad. El don que la verdad hace de sí *ánima*, él mismo, su búsqueda, de forma que la verdad no es conquistada, ni siquiera puede ser dominada hasta su agotamiento, sino que ha de ser acogida dócilmente, dejando que las afirmaciones del Verbo resuenen en el silencio interior del ser humano. El filósofo que se había maravillado, hasta el punto de que «su corazón vibraba, al leer las páginas del *Traité de l'homme*»¹, el escrito más materialista de René Descartes, no puede sino reconocer, recurriendo a san

¹ P. LELONG, *Mémoires pour la vie du R.P. Malebranche*, in V. COUSIN, *Fragments philosophiques*, IV, Paris 1866, 5ª ed., 493.

Agustín contra el padre del Racionalismo moderno, que las ideas intelectuales no proceden del fondo de la mente –como si el hombre fuera una pequeña divinidad que pudiera quitarle a Dios su papel de Creador–, sino de la unión con Dios. La verdad, frente a la afirmación cartesiana, no es «un tesoro de la mente humana»², al contrario, la mente alcanza la verdad, no dentro de sí misma, sino dirigiéndose sólo a la fuente de la verdad, a Dios. El filósofo del Oratorio hace propia la «visión de Dios» agustiniana, de tal forma que, como Descartes había sido calificado de «soñador», así se ha llamado comúnmente a Malebranche «visionario»³.

La razón y los conocimientos naturales, enraizados en la contemplación de las verdades y de las ideas «divinas», *refuerzan el don* de éstas ya que, en último término, proceden de su misma fuente. El mejor uso que el hombre puede hacer de su espíritu consiste en adquirir la *ciencia de los entes*, la cual lo pone en relación consigo mismo y con la inteligencia de las verdades reveladas. Malebranche une, en una *ambigua alianza* de carácter «ontológico», razón natural y revelación, hasta el punto de proponer la metafísica como la ciencia que ofrece a la física y a la moral –ciencias humanas por excelencia– su inquebrantable «fundamento». Según la imagen de Maurice Blondel, Malebranche no persigue otra cosa sino liberar *del mundo* su meditación, emigrando a la altura, para reencontrar allí el país de la verdad, participando de Dios y nutriéndose de la luz y de la sustancia misma del Verbo. En último término, resulta evidente la provocación del filósofo del Oratorio: morir al mundo para alcanzar así la patria de las esencias en la belleza de la luz increada⁴.

El texto que se despliega a continuación pretende introducir el complejo sistema metafísico de Malebranche deteniéndose en la consideración de tres aspectos fundamentales para su comprensión: de un lado, la presentación de la identidad de la metafísica a partir de los preámbulos de la reflexión sobre el conocimiento; en segundo

² R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, in C. ADAM-P. TANNERY, eds., *Oeuvres de Descartes*, VII, Paris 1964, 67.

³ Cf. É. GILSON, *La unidad de la experiencia filosófica*, Madrid 2004, 168.

⁴ Cf. M. BLONDEL, «L'anti-cartésianisme de Malebranche»: *Revue de Métaphysique et de Morale*, XXIII/ 1 (1916) 19.

lugar, la exposición de la armonía de la verdad en su advenimiento a través de la representación; y al fin, en tercer lugar, la aprehensión de la realidad divina y la problemática de la idea de Dios.

1. PREÁMBULOS METAFÍSICOS DEL CONOCIMIENTO

La primera cuestión que sale al paso en el estudio de la obra de Malebranche se refiere a la identidad de la ontología. ¿Qué rasgos caracterizan a esta ciencia? La metafísica *recibe* su dignidad de la «capacidad especulativa» con la que procede; por ello, *se decide* en virtud de su finalidad para la evaluación de situaciones del ser humano y de sus acciones; y *es reconocida*, por último, en virtud de su actividad espiritual, como una ciencia contemplativa⁵.

La metafísica, teniendo como fin la evaluación de aquello que afecta al hombre, permanece, por su desarrollo especulativo, como una ciencia teórica; o lo que es lo mismo, la metafísica consiste en *ver* y *demostrar*: mediante el desarrollo de una intuición, ir deduciendo con «evidencia» aquello que la idea clara contiene necesariamente⁶.

1.1. Metafísica y método. La ciencia más general

Malebranche no escapa al espíritu de su época, en el que convergen el interés por san Agustín y por Descartes, que Henri Gouhier ha denominado «cartesianismo agustinizado» y «agustinismo cartesianizado»⁷. De hecho, la relectura y la profundización de las reglas cartesianas del método que Malebranche llevará a cabo en su obra primera *De la Recherche de la vérité* persiguen dar cumplimiento a un proyecto global más importante, de raíces

⁵ Cf. J.-C. BARDOUT, *Malebranche et la métaphysique*, Paris 1999, 56.

⁶ Cf. N. MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, in *Oeuvres Complètes de Malebranche*, XII, Paris 1965, XIV, § IV, 338-339: «Les principes de mes connaissances se trouvent tous dans mes idées... Toute ma méthode se réduit à une attention sérieuse à ce qui m'éclaire».

⁷ Cf. H. GOUHIER, *Cartésianisme et agustinisme au XVII^e. siècle*, Paris 1978, cf. Cap. III y IV.

agustinianas, que el mismo autor expresará posteriormente en la *VI Entretien*: «me parece evidente que el mejor uso que podemos hacer de nuestro espíritu sea tratar de adquirir la inteligencia de las verdades que nos han sido reveladas y todo lo que las confirma»⁸. Si René Descartes había separado radicalmente fe y razón, Malebranche, fiel a la tradición de la filosofía cristiana, afirma la mutua cooperación entre ambas instancias: es necesario creer para comprender, del mismo modo que es una tarea de la razón la de comprender los misterios. El primer cometido de la metafísica no es otro, por tanto, sino la «confirmación del don revelado»⁹. No es extraño que el método –y la finalidad de claridad y distinción por él adquiridas– dependa todo él de la sola manifestación de la idea arquetípica. De esta manera, Malebranche rechaza el modelo de la *sapientia humana* desplegada en la *Prima Regula* de Descartes, según la cual la *mens* finita es portadora de su propia luz¹⁰.

El fin de este sistema metodológico es, consiguientemente, la conducción razonada del pensamiento, esto es, el esfuerzo que el espíritu lleva a cabo para rechazar el error y acoger la verdad. El punto de partida del conocimiento filosófico no es otro sino la «duda metódica», si bien, en el sistema de Malebranche, la duda no se presenta, como lo hacía en la filosofía de Descartes, como un simple instrumento provisional y pasajero, empleado por un espíritu confiado en sus propias fuerzas para alcanzar una verdad de la que está separado sólo por cierta dificultad lógica¹¹. La libertad del juicio, es decir, la voluntad, hace posible el inicio del método, que debe pasar *necesariamente* por el momento de la duda, ya que, en la perspectiva de Malebranche, el hombre confunde constantemente la apariencia verosímil con la verdad.

Sólo la «evidencia» –las ideas claras y distintas– pone fin a este instante dubitativo, puesto que la veracidad divina garantiza la verdad de las ideas¹². Así, para el filósofo del Oratorio, la claridad es

⁸ N. MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, VI | I, 132.

⁹ Cf. J.-C. BARDOUT, *Malebranche et la métaphysique*, 57.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, 65-67.

¹¹ Cf. T. M. LENNON, «Malebranche and method», in S. NADLE, ed., *The Cambridge companion to Malebranche*, 10-15.

¹² L. LABBAS, *L'idée de science dans Malebranche et son originalité*, Paris 1931, 42-43.

sinónimo de inteligibilidad de una divina esencia que debe batirse en duelo contra el mal congénito fruto de la naturaleza caída para disipar la falsedad de la imaginación, la locura de la razón y las pasiones. La parte activa del ser humano habrá de librar esa lucha, para así poder escapar de la reclusión de la propia razón y entrar, de este modo, en Dios, por medio de la pasividad de la contemplación¹³. Todo ello, siguiendo la prescripción cartesiana, conlleva rechazar toda opinión aceptada con anterioridad y no admitir ninguna nueva sin que proceda de la evidencia de la intuición¹⁴.

El método cartesiano, fundado sobre los conceptos de orden y de medida, se desliza en la obra de Malebranche hacia una nueva concepción que *integra* el método mismo en la órbita metafísica: el nuevo *secretum totius artis* es el de un saber que dispone a la recepción del *impacto de la luz* de la idea divina. Así, la metafísica se convierte en la *ciencia general* porque ofrece a toda otra ciencia las condiciones por las cuales una cosa cualquiera puede ser conocida. Las ciencias poseen un «orden», que es delineado por el oratoriano a partir del *engendramiento de los entes*, derivados todos ellos del ente primero: el *orden* está establecido en la génesis real del ente a partir de Dios¹⁵. El *centro* del conocimiento conduce, de esta manera, desde la noción de orden hasta la reflexión sobre la causalidad.

1.2. El problema de la causalidad como centro de la metafísica

Tal perspectiva lleva a Malebranche a colocar a Dios como eje de la filosofía primera (verdadera). Entre la duda y la evidencia procede un método que, en su propio desarrollo, se topa de frente con la problemática fundamental de la «causalidad»; un método que inaugura al mismo tiempo la reflexión sobre la doctrina de la gracia y su relación con la libertad humana.

¹³ Cf. M. BLONDEL, «L'anti-cartésianisme de Malebranche», 17-18.

¹⁴ Cf. N. MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, in *Oeuvres Complètes de Malebranche*, I, Paris 1945, I, II, § III, 54-55.

¹⁵ J.-C. BARDOUT, *Malebranche et la métaphysique*, 63.

La concepción tradicional de causa, fundada sobre la idea del influjo, de la transferencia, del *pasaje de un sujeto a otro*, resulta de una oscuridad tal para el oratoriano que será considerada por él como un fruto de la imaginación. Frente a ésta, es preciso postular una auténtica causalidad, establecida en la relación de necesidad que existe entre la causa y su efecto¹⁶. De fondo, late la idea de un agente, el cual implica, consiguientemente, una infinitud de la idea: «esa idea representa algo divino», de hecho, tal idea de causa aparece en la intuición del Ser todopoderoso e iluminador, del Ser perfecto, infinito¹⁷. El poder de la causalidad se vincula con la naturaleza perfecta de Dios y con sus atributos infinitos. Dios, perfectamente sabio y todopoderoso, es *causa*: por medio de la creación trae los seres a la existencia y continúa, en virtud del mismo acto de su voluntad y por el mismo plan de su sabiduría, conservando su obra. Esto quiere decir que únicamente Dios es causa, ya que, del mismo modo que el acto creador es conforme a los atributos divinos, la pasividad y la dependencia son propios de la naturaleza del ser creado.

En la acción de Dios, se pueden descubrir el objetivo de su obra creadora, los medios por los que la lleva a cabo y las leyes que la rigen. La primera de estas leyes es la de «la simplicidad de caminos»: es consecuencia de la sabiduría de Dios que no exista intermediario alguno entre el Creador y la creatura, es decir, que las criaturas estén unidas a su Hacedor a través de un «vínculo inmediato», de modo que sólo dependan esencial y directamente de Dios. Queda completamente diluida la realidad natural, hasta el punto de que, en rigor, por naturaleza sólo puede entenderse «el conjunto de leyes establecido por Dios para construir y conservar su obra a través de los caminos más simples, mediante una acción siempre uniforme, constante y perfectamente digna de una sabiduría infinita y de una causa universal»¹⁸. Estas leyes, de carácter general, pueden ser de tres tipos: leyes de comunicación de los movimientos, en las que el *choque* de los cuerpos sirve de

¹⁶ L. LABBAS, *L'idée de science dans Malebranche et son originalité*, 44-45.

¹⁷ Cf. N. MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, in *Oeuvres Complètes de Malebranche*, II, Paris 1974, IV, II, § III, 18-22.

¹⁸ N. MALEBRANCHE, *Traité de la nature et de la grâce*, in *Oeuvres Complètes de Malebranche*, V, Paris 1958, Premier éclaircissement, XV, 166.

causa ocasional; leyes de unión del alma y del cuerpo, donde la causa ocasional de los cambios es la *modalidad*; y leyes de la unión del alma a Dios, de la razón creada con la Razón universal, de la que la *atención* es la causa ocasional¹⁹.

De esta forma, Malebranche, en el horizonte de la causalidad, no sólo esboza los modos del ocasionalismo, sino que introduce además su reflexión sobre la gracia. La teología es, de hecho, la mejor escuela de la filosofía; la doctrina de la gracia coloca cara a cara ante el espíritu tal cual es, tal cual Dios lo ha hecho por la vía natural y la sobrenatural²⁰. Ambas vías representan órdenes diversos, el de la libertad y el de la gracia divina; no obstante, es evidente la influencia de uno sobre el otro en virtud, según lo apuntado, no sólo de las leyes generales de la naturaleza, sino además de las causas ocasionales.

1.3. Gracia y libertad. La metafísica como ciencia más universal

La gracia aumenta la libertad, cuya máxima perfección consiste en amar el orden, que significa amar a Dios y, en consecuencia, «querer lo que Él quiere»²¹; pero, también la gracia se ve incrementada por el trabajo de la libertad, ya que toda disposición moral puede convertirse, en una cierta medida (accidental e indirecta), en causa ocasional de la gracia. La libertad juega un papel en relación, si no a la producción de la gracia, sí al menos respecto al buen uso de ésta²².

La gracia, en la original consideración de Malebranche, está caracterizada esencialmente por ser un socorro sobrenatural y transitorio que, distribuida según el plan divino de la predestinación, actúa sobre la inteligencia y la voluntad. La gracia, a causa del pecado original, es un bien eficaz y necesario para

¹⁹ L. LABBAS, *L'idée de science dans Malebranche et son originalité*, 47.

²⁰ Cf. H. GOUHIER, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris 1926, 211.

²¹ N. MALEBRANCHE, *Traité de la nature et de la grâce*, Premier éclaircissement, XIV, 163.

²² Cf. L. LABBAS, *La grace et la liberté dans Malebranche*, Paris 1931, 197-205.

el ser humano, que se deriva de la acción todopoderosa de Dios sobre el libre arbitrio. Para cumplir su obra de salvación, la gracia, aunque divina en su esencia, se adapta a la naturaleza humana, se humaniza, de alguna manera, tomando la forma que la lleva a efecto en cada hombre. Por ello, a juicio del oratoriano, no se puede distinguir, como había hecho el molinismo, entre gracia eficaz y gracia suficiente. La gracia es siempre una fuerza intrínseca eficaz y, en este sentido, es sólo una; ella sola, con su simple iluminación, determina el movimiento constante de la voluntad hacia un bien concreto, haciéndole rechazar falsos bienes, si bien la aceptación de tal movimiento, producido en el hombre y para él, depende de la libertad²³.

Esta perspectiva permite a Malebranche hablar de «gracia de luz o del Creador» y de «gracia de sentimiento o del Salvador». La primera, recibida de la unión del alma con el Verbo, aparece como *luz natural* que permite el conocimiento del orden y de la libertad, separada del sentimiento, ilumina el espíritu, mostrando a la voluntad una dirección para seguir su curso natural. Esta gracia es suficiente desde la caída de Adán²⁴. La gracia de sentimiento, sin embargo, se corresponde con un estado diverso del de la naturaleza humana y aparece como delectación, gusto por el bien. Es eficaz por sí misma, ya que mueve al alma con una eficacia propia, aunque, frente a la postura jansenista, no trae consigo inmediatamente el consentimiento de la voluntad, el cual depende siempre, a juicio del filósofo del Oratorio, de las disposiciones actuales de aquel a quien ha sido entregada²⁵.

La distinción clásica entre voluntad y entendimiento es sólo abstracta: la voluntad no ama nunca a Dios como Él quiere ser amado, si no lo conoce, y la razón no conoce a Dios como Él quiere ser conocido, si la voluntad se pierde entre los bienes sensibles²⁶.

²³ Cf. *Ibid.*, 319. 303.

²⁴ Cf. N. MALEBRANCHE, *Traité de la nature et de la grâce*, Second éclaircissement, XXX, 97.

²⁵ Cf. N. MALEBRANCHE, *Réflexions sur la prémonition physique*, in *Oeuvres Complètes de Malebranche*, XVI, Paris 1958, § VII, 21-22; cf. N. MALEBRANCHE, *Traité de la nature et de la grâce*, Troisième éclaircissement, XIX, 132.

²⁶ Cf. H. GOUHIER, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, 211.

Dios no es sólo el objeto de la metafísica –«yo no creería jamás que la verdadera Filosofía se oponga a la Fe»²⁷–, sino que es considerado además como Aquel por el que es posible todo conocimiento. Pero, ¿qué significa, en último término, esta determinación? Sólo Dios puede «iluminar» al ser humano, ya que Él es su única luz, tal y como expresa el filósofo en su teología de *la visión en Dios*.

Las verdades eternas y el orden inmutable, las esencias matemáticas y las leyes incorruptibles pueden distinguirse sólo en la razón divina. De este modo, el Racionalismo de Malebranche puede ser definido como una *experiencia de lo divino* y, al mismo tiempo, paradójicamente, como la afirmación decidida de los *derechos de la metafísica*. Así son postuladas la transcendencia y la independencia epistemológica del don revelado en relación a la investigación filosófica. A juicio del oratoriano, la problemática metafísica concierne, por lo tanto, toda ella, a la teoría del conocimiento.

La metafísica, por consiguiente, siendo la ciencia más general, posee como objeto el *universal* por excelencia, que no se identifica con el ente más abstracto suareziano, sino con Dios mismo; de hecho, el ente más universal, en el lenguaje de Malebranche, significa ante todo Dios y funciona como un nombre divino excepcional²⁸. La ciencia más universal es aquella que concierne a Dios, ente más universal y, al mismo tiempo, condición fundamental para el acceso a los entes particulares, objetos específicos de las ciencias, todas ellas particulares²⁹. Es Dios y sólo Él quien puede ver todas las cosas que existen fuera de Él, por ello, sólo en Dios cada cosa se deja *representar* adecuadamente. Dios es Aquel en quien se encuentra manifestada la totalidad del ser cognoscible, que condiciona toda representación, principio de todo conocimiento posible.

La teoría de las condiciones generales del saber y la elucidación del ser divino permiten conjugar, en la metafísica, universalidad y

²⁷ N. MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, IV, § II, 134.

²⁸ Cf. N. MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, III, II, IX, § IV, 473.

²⁹ Cf. N. MALEBRANCHE, *Réflexions sur la prémonition physique*, § XVII, 83.

carácter *primordial*. Las condiciones que conducen a la investigación son completadas necesariamente por una meditación sobre el ser de Dios, el cual hace posible, ya que es su *condición* indispensable, todo conocimiento. Así, Dios mismo entrega la representación del ser de la que depende su conocimiento efectivo: en esas «ideas» (que Dios confiere al ser humano) se dona el *ser mismo*.

2. VISIÓN «EN» DIOS: FUNDAMENTO Y REPRESENTACIÓN

El ocasionalismo, punto decisivo del sistema de Malebranche, desplaza al ente finito de toda causalidad, al tiempo que interpreta el conocimiento en términos de «causalidad de la idea» sobre el espíritu, esto es, sólo Dios, de modo absoluto, puede iluminar al hombre. Sólo «en» Dios, puede el espíritu humano alcanzar el conocimiento.

Esta posición, cuyos preámbulos han sido ya presentados, implica pasar necesariamente a través de tres puntos en los que se hace explícito el sentido de la «visión en Dios» que caracteriza la metafísica de Malebranche: por un lado, la noción de idea en el marco corpóreo de la cosmología, premisa para la comprensión del conocimiento; en segundo lugar, la consideración de Dios como Aquel que contiene la totalidad de las esencias; y, por último, la identificación entre conocimiento e iluminación, mediante la cual el filósofo del Oratorio escapa del solipsismo del yo cartesiano.

2.1. Cosmología. Mundo corporal y conocimiento

¿Cuál es la realidad del mundo corpóreo? Para responder a esta cuestión, Malebranche rechaza la explicación de la naturaleza a partir de principios naturales, sin recurrir a Dios creador, conservador y auténtica causa agente del mundo y en el mundo. La primera referencia negativa es pues Aristóteles, quien, según Malebranche, atribuye a la naturaleza aquello que es propio sólo de Dios. Aristóteles confía en los sentidos, no sabiendo que éstos, tras la caída de Adán, no son sino fuente de error y de pecado. La filosofía de Aristóteles no sólo conduce al ateísmo, sino que además es la causa de los desórdenes de las mentes y de la corrupción

de los corazones³⁰. Por todo, es preciso para un cristiano rechazar la explicación aristotélica y acudir, para acercarse al estudio del mundo corpóreo, a Descartes, filósofo que no recurre a los sentidos, sino a la veracidad de Dios, lo que le ha valido encontrar más verdad que los filósofos que lo precedieron durante dos mil años³¹. La explicación mecanicista de Descartes entusiasmó a Malebranche, ya que en ella encontraba la simplicidad referida al orden natural que exige de modo necesario postular la intervención de Dios para comprender la realidad mundana.

El mismo oratoriano señalará la necesidad de liberarse de los errores procedentes de los sentidos y de la imaginación, que tientan al ser humano para alcanzar la verdad. Los cuerpos no dicen jamás la verdad, sólo Dios no engaña, de ahí que sólo las ideas que proceden de Él puedan instruir al hombre. El pecado original ha hecho que el ser humano, sin embargo, esté más unido a su cuerpo que a Dios, que crea más aquello que refieren los sentidos que lo que las ideas dicen. Los sentidos, de hecho, se fascinan ante las cosas exteriores, revestidas por éstos de unas características que los hacen preciosos y dignos de aceptación. «Toda la imperfección y el envilecimiento del alma procede de su unión con el cuerpo, necesaria después del pecado»³². No son, por tanto, los sentidos la causa del error, sino el alma, que se ha convertido en esclava y le atribuye a los objetos, en virtud de su libertad, sensaciones de los sentidos. De ahí que la cualidad sensible que, ordinariamente, el hombre atribuye a las cosas, no revele nada de los objetos de la naturaleza. Esto conduce a afirmar que fuera del alma no existe ni el dolor ni el placer: «el calor no es una cualidad del fuego: el fuego no es sino el movimiento rápido de partículas diminutas»³³, de manera que este movimiento, en contacto con los sentidos, ofrece a Dios la ocasión de modificar intensamente el alma y de hacerle

³⁰ Cf. N. MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, in *Oeuvres Complètes de Malebranche*, II, Paris 1974, VI, II, III, 309-320.

³¹ Cf. H. JOLY, *Malebranche*, Paris 1901, 19; cf. N. MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, I, I, 40; cf. H. GOUHIER, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, 11.

³² N. MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, Préface, 11.

³³ *Ibid.*, I, I, § I, 44.

tener la sensación de calor³⁴. Todo lo que acontece en el hombre no sólo no depende de él, sino que acontece contra él; del mismo modo que no son los objetos los que causan las sensaciones, ni éstas las que permiten conocer los objetos. El sol no es más luminoso que el barro: los sentidos alejan al hombre de la verdad. Las sensaciones, por tanto, son recibidas directamente de Dios, como una especie de revelaciones naturales; de ahí que insista en mostrar que la prueba de la existencia de la materia es imposible, porque las mentes no pueden percibir los cuerpos. La existencia o no del mundo externo deja de ser un ámbito epistemológico de la ontología, para convertirse, como la creación misma, en un artículo de fe³⁵.

¿En qué consiste, pues, la realidad del mundo material? ¿Cuál es, según Malebranche, la esencia de la materia? La esencia de la materia no es otra sino la extensión. Así, del mismo modo que, según las diversas modificaciones del pensamiento, el alma o ve, o imagina, o tiene otras formas particulares; así, según las diversas modificaciones de la extensión, la materia es o agua, o madera, o fuego o cualquier otra forma particular³⁶. Así, la realidad completa del mundo corpóreo está formada por extensión, movimiento y figura. Las relaciones entre los entes y la extensión, el movimiento y la figura –ideas claras y distintas, así percibidas por los pueblos de todos los tiempos– explican de un modo simple toda la realidad corpórea, de manera que sólo la soberbia y la presunción podrían llevar a los filósofos y a los médicos a rechazar tales consideraciones³⁷. De fondo, subyace la aceptación por parte de Malebranche del criterio cartesiano de verdad (admitir sólo el contenido de las ideas claras y distintas) que conduce al discípulo de Descartes a postular, siendo más consecuente que su maestro, la doctrina del ocasionalismo y de la visión de las cosas en Dios, de las que se derivan, en cosmología, no sólo un mecanicismo todavía más riguroso que el cartesiano, sino además la teoría de la extensión inteligible.

³⁴ Cf. C. GIACON, «La cosmologia di Malebranche»: *Rivista di filosofia neo-scolastica*, XXX-Supplemento speciale: Malebranche nel terzo centenario della nascita (1938) 125.

³⁵ Cf. É. GILSON, *La unidad de la experiencia filosófica*, 167-168.

³⁶ Cf. N. MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, I, III, §II, 62-64.

³⁷ Cf. *Ibid.*

Ocasionalismo y mecanicismo son llevados hasta las últimas consecuencias en el sistema cosmológico de Malebranche al afirmar que los cuerpos sólo difieren entre sí de un modo accidental, aunque, por medio de los sentidos, pueda parecer que se diferencian de un modo esencial:

*es verdad que una piedra no es pan. Sin embargo, con el trigo se hace la harina, con la harina se hace el pan, con el pan se hacen los huesos y la carne: es siempre la misma materia, aunque existan cuerpos de diversa especie. Lo único esencial a la materia es ser eso, materia, pero no le es esencial tener una determinada figura en su masa, ni una configuración determinada en las partes insensibles que la componen*³⁸.

De este modo, en el mundo de los cuerpos todo acontece según las leyes del movimiento. Y, en último término, sólo Dios mueve los cuerpos y Él hace cuanto sucede en ellos por medio del movimiento que les comunica: Dios constituye el universo³⁹. Más aún, la Providencia divina sobre su obra cosmológica no es sino la acción de Dios que sigue las leyes del movimiento establecido en la creación, según las cuales provoca toda mutación, generación y toda acción que acontece en el mundo. Por eso, no se debe afirmar que animales o plantas sean pequeñas divinidades reconociendo en ellos un alma o una naturaleza; ni siquiera el hombre conoce la formación de los órganos de su cuerpo ni imprime en la materia los movimientos convenientes para las transformaciones. Hablar de alma o de naturaleza es, en último término, convertir en humana la Providencia divina, dándole el carácter de una inteligencia limitada. Dios, inmediatamente, opera todo en todos⁴⁰.

2.2. Visión en Dios y representación

La cosmología de Malebranche es un edificio de construcción muy simple, asentado sobre los fundamentos heredados de Descartes.

³⁸ N. MALEBRANCHE desarrolla esta tesis a lo largo de los párrafos de su obra *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, X, §§ X-XVI. Citado por C. GIACON, «La cosmología di Malebranche», 131.

³⁹ Cf. N. MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, X, § III, 229.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, XI, 250-276.

El filósofo del Oratorio recurre a la doctrina mecanicista para afrontar la problemática del mundo corpóreo y su conocimiento, rechazando la explicación hilemórfica de la tradición aristotélica y escolástica. Todo ello le sirve para erigir un «sistema filosófico» que tiene como referencia un idealismo extremo, en el que se postula la imposibilidad de conocimiento alguno fuera de las ideas: las ideas existen, aunque no existiera nada fuera de ellas. Dios es necesario y, por tanto, en Él se halla el principio de las ideas, de ahí que sólo la veracidad divina es el criterio que garantiza la existencia de los cuerpos.

El hombre no ve jamás los objetos externos por ellos mismos: al ver el sol, no es el sol lo que ve, sino algo unido íntimamente a su alma: una idea. La idea, para Malebranche es aquello que, de la percepción de un objeto, toca o modifica el intelecto. Pero, ¿cómo distinguir entonces la realidad de su interpretación? Malebranche ha atravesado el mundo de las sensaciones y de las imágenes sin encontrar en él nada fuera de las apariencias y, de ahí, él se ha topado con las ideas, que ha reconocido resistentes e inmutables. De este modo, el oratoriano ha experimentado al fin el sentimiento de lo real: ha encontrado, en verdad, el objeto. Conocer es unirse a un objeto y el problema del conocimiento es hacer inteligible tal unión, ya que el alma no conoce los cuerpos, sino las ideas de los cuerpos. El entendimiento es la facultad por la que el alma recibe las ideas y se une a ellas⁴¹.

Pero, ¿de dónde proceden las ideas? ¿Cuál es su naturaleza? ¿Dónde se encuentran? A estas cuestiones se podría responder de varios modos: diciendo que los cuerpos producen las ideas, o que las producen las almas, o que Dios las ha creado en nuestra alma – con ella misma de una vez, o cada vez que ésta piensa un objeto–, o que el alma conoce directamente los objetos con una simple mirada, en virtud de sus propias perfecciones. La segunda parte del libro tercero de la *Recherche* se encarga de ir rechazando cada una de estas posibilidades para concluir que el acto del conocimiento se produce sólo mediante la unión del alma humana con un ser todo

⁴¹ Cf. H. GOUHIER, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, 212-223.

perfecto, que contiene en sí todas las perfecciones inteligibles, todas las ideas de seres creados, de manera que «nosotros vemos todas las cosas en Dios»⁴². Esto significa que es absolutamente necesario que Dios posea en sí mismo las ideas de todas las cosas que Él ha creado, ya que de otro modo no habría podido producirlas. Dios es, de este modo, el lugar de las ideas. Así, el hombre, uniéndose a Dios por medio de la razón, alcanza el conocimiento de las ideas, o la visión en Dios.

Dios no puede ser «todo ente» o el «ente indeterminado» –contra lo que afirmará Spinoza–, más que a través de la *representación* de todas las esencias, en su esencia infinita. De hecho, Dios, frente a los seres finitos y limitados, puede contener las esencias de todas las cosas⁴³. De ahí que tal comprensión e inherencia de los entes en Dios no cercene en modo alguno su independencia de entes creados, en lo que respecta al Ente divino, y de su causalidad infinita; ya que Dios no puede comprender o contener a los entes existentes, sino solamente la *totalidad de las esencias*. La *universalidad* de Dios, por lo tanto, no se refiere, en la obra de Nicolas de Malebranche, simplemente a la perfección intrínseca de cada uno de sus atributos, sino, de un modo más decisivo, a la función representativa de todas las perfecciones divinas. Dios contiene las realidades, sin caer en el riesgo del «escollo spinoziano», ya que la esencia finita no es sino una determinación de la esencia infinita de Dios bajo el régimen común de la representación. Dios puede ser al mismo tiempo uno y todas las cosas porque su esencia está constituida por las perfecciones que representan a los entes.

La visión *en* Dios y el conocimiento humano están emparejados a través de esta función divina de la representación. La perfección de Dios como integrador en su esencia de todas las ideas representativas hace que Dios sea presentado por Malebranche como Aquel que comprende en sí lo finito, «el infinito que comprende todo»⁴⁴. Ya que en Él se concentra toda la realidad y no sólo toda

⁴² N. MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, III, II, I, § 2, 417.

⁴³ Cf. *Ibid.*, III, II, V, 434-435.

⁴⁴ *Ibid.*, III, II, VI, 439.

perfección, Dios deviene el «Ser indeterminado», en un sentido original: indeterminado por exceso y, a la vez, por oposición a los seres determinados –y, por ello, limitados–, los cuales, cualquiera que sea su naturaleza, son por él representados. Todo eso está condensado en el nombre divino por excelencia, «*celui qui est*»⁴⁵ donde se expresa la función eminentemente metafísica de Dios y su infinito poder de manifestación. En efecto, Dios es «el que es» porque todo ser adviene a la representación con precedencia a una eventual puesta en el ser efectivo: es el Ser universal, todo ser, «el que es» porque representa todas las cosas. Al fin, Dios contiene la realidad del mundo porque la realidad ha sido asimilada por la esencia, entendida ésta como objeto eterno de los pensamientos divino y humano⁴⁶.

Y ya que Dios concentra en sí la totalidad de lo real, la asimilación de Dios y del ser universal, de la esencia divina y de lo cognoscible, aporta a los principios del conocimiento el mayor fundamento posible: el mismo Dios se ofrece a la investigación racional (metafísica) como uno de sus objetos más eminentes, aclarando sus atributos y manifestando la estructura de su acción. La metafísica se percibirá ahora cómo la ciencia de los principios del conocimiento⁴⁷. El fundamento de todo conocimiento no es otro, por consiguiente, sino la identificación del objeto más eminente y perfecto con la totalidad del ser.

2.3. Conocimiento como iluminación

Conocer es, ante todo, abrir la receptividad del entendimiento a la manifestación del ente en la mediación de una idea, originalmente divina y, por ello, verdadera⁴⁸. El fin del espíritu es la verdad, la cual se halla en Aquel fuera del cual el espíritu no puede vivir, ya que lejos de Él, nada es inteligible. Las ideas, «divinas ideas», que el hombre «toca» como una realidad evidente para la razón,

⁴⁵ *Ibid.*, III, II, V, 435.

⁴⁶ Cf. J.-C. BARDOUT, *Malebranche et la métaphysique*, 224-225.

⁴⁷ Cf. T.M. SCHMALTZ, «Malebranche on Ideas and the vision in God», in S. NADLE, ed., *The Cambridge companion to Malebranche*, 62.

⁴⁸ Cf. J.-C. BARDOUT, *Malebranche et la métaphysique*, 225.

sin intermediario alguno, son constitutivas de la esencia eterna y de la inteligencia increada; son las ideas mismas de Dios, que las da como pasto a los espíritus. Por medio de ellas, la razón humana está unida inmediatamente al Verbo, que, como Maestro interior, instruye directamente al espíritu.

Todo conocimiento es visión dócil, pasividad dichosa, unión contemplativa que lleva al espíritu a participar íntimamente con Dios: «estoy seguro de que Dios ve precisamente la misma cosa que veo yo, ya que el espíritu, en un cierto sentido, ve la verdad tal y como Dios mismo la ve»⁴⁹. Y, viendo lo que Dios ve, el hombre ve a Dios mismo, lo que Dios es: existe, por tanto, una unidad entre la luz y la unidad del Ser, ya que la luz en la que el hombre ve es la misma mediante la cual Él ve y se ve a sí mismo. De este modo, no es extraño que la prueba más fiable de la existencia de Dios para Malebranche sea un argumento de «simple vista»: no pudiendo ninguna realidad finita representar el infinito, si se piensa en Dios, es necesario que Él exista⁵⁰.

¿Dónde culmina, por tanto, el itinerario de búsqueda de la verdad que es animado por la entrega que la verdad misma hace de sí al espíritu humano? El fin de este camino no es otro sino una *ciencia del alma* que la propia alma adquiere sólo cuando, dejando de indagar sobre sí misma, piensa únicamente en Dios, en una contemplación pasiva, en la que el alma se absorbe intelectualmente en el orden de belleza y perfección. «Yo me conozco como pensamiento», afirmaba Descartes; como pensamiento, concluye Malebranche, el «yo» no puede conocerse.

El hombre no puede conocerse a sí mismo sino en Dios, mediante el conocimiento de los actos de su voluntad que le dan el ser y todas las modificaciones de su propio ser. El auténtico conocimiento del alma es, al fin, mística⁵¹.

⁴⁹ N. MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, VIII, § XI, 188.

⁵⁰ Cf. M. BLONDEL, «L'anti-cartésianisme de Malebranche», 8-9.

⁵¹ Cf. *Ibid.*, 16.

3. VISIÓN «DE» DIOS: LA APREHENSIÓN DEL PRINCIPIO

Una vez establecida la metafísica como ciencia más universal y primordial, y presentado el conocimiento como visión en Dios, es preciso referir la relación que existe entre el conocimiento *de* Dios y la idea –y por ello el concepto de *representación*, eje en el que gira todo el sistema y tesis por excelencia de la metafísica malebranchiana. Para cumplir este cometido, se presentarán dos momentos consecuentes en el pensamiento de Malebranche: por un lado, el problema de la idea de Dios, esto es, la constatación de la imposibilidad de representación de Dios; y, por otro lado, como la absolutización de la doctrina de la representación, la identificación entre el ser y la idea de Dios.

3.1. Imposibilidad de representar a Dios: el problema de la idea de Dios

Dios, afirma el oratoriano, no está sometido a la representación por ideas, es más, «nada existe sino Dios que pueda ser conocido por sí mismo... nada más que a Dios lo vemos de un modo inmediato y directo»⁵². Dios se hace, de esta manera, el objeto de una aprehensión directa, esto es, es experimentado como una presencia sin mediación: no se aprehende por medio de una representación, sino por Él mismo. La consecuencia primera de esta afirmación es la ausencia de idea de Dios en sentido estricto⁵³. El conocimiento de Dios por medio de la idea es rechazado, puesto que la idea misma es definida como «diferente» de Dios, creada, finita, limitada y particular⁵⁴.

Con todo, el problema de «la idea de Dios» conducirá a Malebranche a profundizar su propia definición de idea, de forma que él mismo distingue dos sentidos diversos de la palabra: por un lado, en primer lugar, reafirma la función originariamente representativa de la idea y su necesaria mediación en la representación de un objeto

⁵² N. MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, III, II, VII, § II, 449.

⁵³ Cf. N. MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, VIII, § XII, 109-190.

⁵⁴ Cf. G. RODIS-LEWIS, «La connaissance par idée chez Malebranche», in *Malebranche, l'homme et l'oeuvre*, Paris 1967, 111-118.

cualquiera. La idea, en este primer sentido, no es sino la mediación que reenvía de manera indiferente a un contenido aprehendido por el espíritu. En segundo lugar, entendida como «el objeto inmediato del espíritu», la idea deviene la forma, absolutamente indispensable en todo pensamiento. En este segundo sentido, Dios es particularmente susceptible de llegar a ser el objeto inmediato del espíritu⁵⁵. Mediante la «visión en Dios», al hombre le es posible acceder a las ideas divinas, entendidas como perfecciones de Dios que representan a los entes. La comprensión inteligible es, de hecho, una perfección divina por medio de la cual son representadas las esencias de los cuerpos. De este modo, la perfección de Dios se convierte en «objeto del espíritu».

El Verbo, conteniendo la totalidad de las perfecciones que permiten representar las cosas, se hace «objeto natural y necesario de los pensamientos del hombre»⁵⁶. De este modo, la idea de Dios subyace como fundamento del conocimiento de todas las cosas, de modo que, al permitir al hombre acceder a la totalidad de los entes por medio de su representación, Dios mismo se hace inteligible, se hace tangencialmente el solo objeto del espíritu⁵⁷.

3.2. El ser es la idea de Dios. Absolutización de la doctrina de la representación

Pero, con todo, Dios permanece siempre, en un cierto sentido, incomprensible; no se entiende, en realidad, cómo el infinito puede a vez ser uno y todas las cosas: Él no puede ser conocido sino bajo la figura de la generalidad y de la indeterminación extremas⁵⁸. El hombre sólo conoce de Dios una parte de su esencia, porque el mismo Dios se oculta en la confusión del ser absolutamente indeterminado; sin embargo, tal confusión no impide la manifestación del ser y, por lo tanto, de Dios mismo en el dominio de la idea⁵⁹: «el ser es la

⁵⁵ Cf. J.-C. BARDOUT, *Malebranche et la métaphysique*, 96-97.

⁵⁶ Cf. N. MALEBRANCHE, *Traité de morale*, in *Oeuvres Complètes de Malebranche*, XI, Paris 1966, I, III, § XIV, 45.

⁵⁷ Cf. J.-C. BARDOUT, *Malebranche et la métaphysique*, 97.

⁵⁸ Cf. N. MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, II, § II, 52.

⁵⁹ Cf. J.-C. BARDOUT, *Malebranche et la métaphysique*, 98.

idea de Dios»⁶⁰. No hay idea alguna capaz de representar a Dios, ni arquetipo que pueda contener su entera realidad intangible. Dios es su propio arquetipo⁶¹.

El punto de llegada de Malebranche no es sino la absolutización de su doctrina sobre la representación. Ni siquiera el conocimiento de Dios puede ser desligado de la idea: en Dios, el objeto visto coincide plenamente con su representación en el Verbo, que, consubstancial a Dios, es la perfecta representación de su substancia. La esencia divina es accesible a Dios por medio de una idea, bajo la condición expresa de que tal idea se identifique con la esencia divina: el Verbo divino desarrolla el papel de idea en el interior de la inteligencia divina⁶². De este modo, el arquetipo es una idea-esencia, determinación espiritual apta para producir un *cogitatum* en el espíritu humano, hasta el punto de que la idea de Dios ofrece el ejemplo único de una idea auto-presentativa⁶³, verdadera revelación racional de la divinidad.

En definitiva, la atribución a la idea de Dios de las propiedades de su objeto –la idea es eterna, infinita e inmensa– caracteriza la auto-manifestación desempeñada por la idea, de modo que Dios es accesible por medio de la idea vaga y general del ser. De este modo, para Malebranche el ser es el primer nombre de un Dios que ha sido inscrito en el horizonte de la ontología. El conocimiento de Dios permite verificar, en un caso particularmente eminente, la adecuación perfecta entre el ser y su concepto. Dios, revelándose a los hombres por medio de la idea que Él mismo posee de sí, su Verbo, objeto necesario de todos los pensamientos del hombre, incita a situar la comprensión primera del ente en el horizonte del objeto, de la idea. El ente, al fin, no viene a su propia verdad sino haciéndose objeto de una idea⁶⁴.

⁶⁰ N. MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, II, § IV, 53.

⁶¹ Cf. *Ibid.*, II, § V, 54.

⁶² Cf. N. MALEBRANCHE, *Recueil de toutes les réponses à Monsieur Arnauld*, in *Oeuvres Complètes de Malebranche*, VI, Paris 1966, 166-167.

⁶³ Cf. N. MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, VIII, § VII, 183.

⁶⁴ J.-C. BARDOUT, *Malebranche et la métaphysique*, 101-103.

CONCLUSIÓN. LA ARMONÍA DE LA VERDAD

La debida *proporción o armonía* es, según santo Tomás de Aquino, uno de los rasgos más importantes de la belleza. Esta nota se refiere fundamentalmente a las relaciones entre las partes del objeto mismo, pero, sobre todo, a una cierta relación entre el *objeto* y *quien lo percibe*: bajo la esfera de la «armonía» recae el hecho de que el objeto claramente visible sea proporcionado a la vista. En efecto, aunque la armonía es un rasgo que pertenece al ente, parece implicar, en buena medida, a la subjetividad de quien lo percibe y comprende. Tal armonía está siempre unificada, aunque el principio de unidad escape a la evidencia inmediata⁶⁵. Este aspecto injerta la reflexión sobre la belleza en un ámbito no exento de consecuencias: por un lado, pone en relación la belleza con la verdad y, por otro, establece el marco de una alianza entre el objeto y el sujeto que tiene como sus elementos fundantes, no sólo la libertad creadora del artista, sino además la epifanía de lo bello y el estupor de quien admira su provocación. Esta consideración sobre la belleza sitúa la metafísica en el pórtico de la visión de la trascendencia, en Dios mismo: la *armonía* abre así al misterio de lo Fascinante, en quien se aclara el espíritu y en donde se revelan las esencias.

El hombre participa, de hecho, de una sabiduría que lo sobrepasa: esta Razón es común a todas las inteligencias, desde Dios a los seres humanos. De ahí que, frente a la noción de verdades eternas de Descartes –establecidas necesariamente por la *libre voluntad* de su Creador–, Malebranche desarrolle la noción de «orden». El *orden* tiene, ante Dios mismo, la fuerza propia de una «ley» y, como el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios, también él está obligado legalmente por dicho principio. El entendimiento humano y el Entendimiento divino, sometidos ambos a esta noción de «orden», se ponen ambos bajo una Razón común, la cual hace posible la «visión en Dios», eje fundamental de la metafísica del filósofo del Oratorio. La teoría cartesiana de las verdades eternas no sólo desconoce la unidad esencial de la Razón, sino que, por

⁶⁵ Cf. P. GILBERT, *Metafísica. La paciencia de ser*, Salamanca 2008, 385.

lo mismo, cercena la propia naturaleza del espíritu humano⁶⁶. La metafísica de Malebranche aparece, en los albores mismos de la problemática del conocimiento, como la ciencia general que procura a todos los demás saberes sus propios fundamentos, su fundamento absoluto⁶⁷.

La doctrina de la visión en Dios, en tanto respuesta a la exigencia de una comprensión teológica de la filosofía, está pendiente toda ella de la noción de orden y, desde este punto de vista, acerca a Malebranche, si no en el modo de proponerla, sí al menos en su tesis principal, al tomismo: en el intelecto divino se halla, desde la eternidad, una multiplicidad de ideas idénticas realmente a Su esencia, sin que hayan sido creadas o determinadas por efecto de la creación. El punto de choque con el tomismo, no obstante, constituye al mismo tiempo la originalidad mayor del pensamiento del oratoriano, esto es, no hay más ideas que las ideas divinas, por lo que, fuera de ellas, ningún intelecto puede pensar o entender cosa alguna (ni siquiera de un modo imperfecto). Dios mismo se hace presente en el alma humana y las hace visibles, no en su ser absoluto (en cuanto absoluto), sino en su ser participable: conociendo a Dios, consecuentemente se conocen en Él todas las cosas⁶⁸. El principio *ordenador*, que vinculaba bajo una misma ley racional, las inteligencias divina y humana, hace posible el conocimiento de la realidad a través de ideas, situadas todas ellas en Dios. Los cuerpos, el ser mismo, sólo pueden ser conocidos por medio de la luz inteligible de las ideas divinas⁶⁹. Las ideas pueden asemejarse a los cuerpos a los que representan y, sin embargo, entre ellos, media, garantía nuevamente de ese orden, una infinita diferencia.

Por ello, Dios no tiene necesidad alguna del mundo creado para expresar, en toda la inagotable diversidad que en él se

⁶⁶ Cf. H. GOUHIER, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, 239-240.

⁶⁷ Cf. J.-C. BARDOUT, *Malebranche et la métaphysique*, 299.

⁶⁸ Cf. C. MAZZANTINI, «In torno alle dottrine gnoseologiche del Malebranche»: *Rivista di filosofia neo-scolastica*, XXX-Supplemento speciale: Malebranche nel terzo centenario della nascita (1938) 117.

⁶⁹ Cf. J.-C. BARDOUT, *Malebranche et la métaphysique*, 101.

contiene, la propia fecundidad creadora. Las criaturas que existen efectivamente, aunque no añaden nada a la realidad de Dios –en la que son contenidas de un modo mejor–, son, no obstante, por cuanto existen, más que meras posibilidades. O, dicho de otro modo, la realidad histórica y contingente que ofrece el acto creador a las cosas creadas está fundada en la eternidad, en la supra-historia de la acción divina. Este segundo modo de expresión se ajusta más al interés del padre Malebranche, quien, para exaltar la potencia y la Gloria de Dios, hace depender la creación (hasta casi anularla) de Dios. Es preciso preguntarse, de hecho, si todo este armónico sistema –late indudablemente la moderna voluntad sistemática en la obra de Malebranche– no ha sido edificado en la secreta tensión que hace virar continuamente entre una metafísica de la esencia perfectamente cualificada para pensar aquello que no existe y una doctrina del sentimiento que se encuentra incapaz de rendir cuenta del existente concreto. En este sentido, según el filósofo del Oratorio, la Antigüedad clásica está atravesada en su más profunda identidad por la desestabilidad, ya que no puede sino afirmar la dignidad y el valor de cuanto existe en el mundo, en el espacio de sus límites armónicos, aunque revividos siempre con una novedad y equilibrio en su forma⁷⁰. El principio que garantiza la armonía del conocimiento, en el que se funda ésta, frente al mundo grecolatino, no es otro sino la Gloria misma de Dios, única causa auténtica que hace posible el único conocimiento, el divino.

El conocimiento, por tanto, no es sólo un mero reflejo pasivo o una repetición vana (copia o pobre copia) de una realidad completa de por sí sin necesidad de conocimiento. La realidad es ciertamente el presupuesto del conocer, pero el conocer mismo es una realidad a su vez en sentido pleno, por cuanto vive la realidad expresándola en sí de una forma novedosa, a través de la representación por medio de la idea, fundamento incondicional y universal de todo saber posible⁷¹. Esta representación difiere de la realidad (en su misma semejanza): se asemeja a ella, porque la representa, pero, por ello mismo, se diferencia profundamente de ella, se le opone al manifestarla, precisamente por ser manifestación de ella. Este es

⁷⁰ Cf. C. MAZZANTINI, «In torno alle dottrine gnoseologiche del Malebranche», 119.

⁷¹ Cf. J.-C. BARDOUT, *Malebranche et la métaphysique*, 299.

el conocimiento genuino, actividad reproductiva del mundo, en la que los espíritus no pueden producir un mundo de la nada, sino que expresan armónicamente su capacidad de espiritualización de la materia. De este modo, la materia es afirmada plenamente como tal y, entonces, materia y espíritu aparecen como momentos orgánicos de una única sinfonía divina. Un conocimiento de este tipo, en sentido plenamente armónico, sólo es posible en Dios. Malebranche exige, de hecho, mantener tal afirmación para evitar caer en la vanidad helenística (y escolástica) que, para acercar al hombre a Dios, cede a la envidia que acaba por negar el principio y, para poner de manifiesto la luz del pensamiento humano, convierte éste en un fuego que todo lo achicharra. La participación del conocimiento humano en la plenitud del conocimiento de Dios sólo podrá entenderse, según el padre del Oratorio como una «aproximación generosa» que acoge haciendo respirar con su abrazo y como «lumen» que enciende y fortalece la vida de aquellos ojos que necesitan ser iluminados⁷².

La visión en Dios actúa, al fin, como linde de la metafísica, concebida ésta como la ciencia más útil y evidente⁷³. Pero las aporías que arrancan de este principio en la crítica de la filosofía del siglo XVIII –sobre todo de Rousseau– no manifiestan sino la *paradójica grandeza* del edificio de Malebranche, instructivo frente a todo intento jactancioso: al tiempo que deja entrever las vergüenzas de una metafísica limitada frente a la singularidad, da que pensar sobre las contradicciones de un saber con pretensión absoluta. Por haber querido sondear el infinito, la metafísica del oratoriano se ha querido afirmar como absoluta, aunque se ha descubierto, en realidad, como finita⁷⁴, lo cual es expresado de un modo perspicaz en el famoso verso que Faydit le dedica: «*Lui qui voit tout en Dieu n'y voit pas qu'il est fou*»⁷⁵.

⁷² Cf. C. MAZZANTINI, «In torno alle dottrine gnoseologiche del Malebranche», 121.

⁷³ Cf. J.-L. MARION, *Dios sin el ser*, Pontevedra 2010, 296: «Si se cede a esta exigencia explícita (Dios según la causalidad, Descartes), habrá entonces que asignar a Dios todos los principios de los que se proveerá la *metaphysica*: Dios según el principio del orden (Malebranche)...

⁷⁴ Cf. J.-C. BARDOUT, *Malebranche et la métaphysique*, 306-307.

⁷⁵ Citado por É. GILSON, *La unidad de la experiencia filosófica*, 169: «Aquel que todo lo ve en Dios, no ve allí que está loco».