

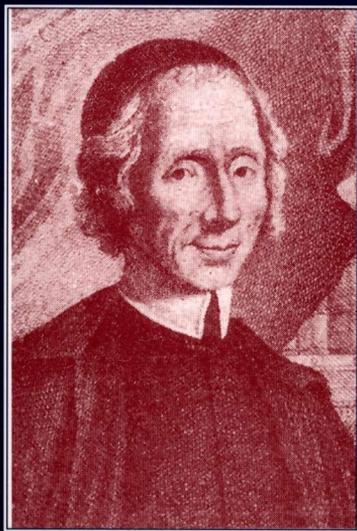


**Nicolás Malebranche**

**DIOS  
(II)**

Introducción, Selección de Textos y Traducción:

**José Luis Fernández-Rodríguez**



**CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO**

**SERIE UNIVERSITARIA**

**62**



NICOLÁS MALEBRANCHE

DIOS (II)

INTRODUCCIÓN, SELECCIÓN DE TEXTOS Y  
TRADUCCIÓN  
JOSÉ LUIS FERNÁNDEZ-RODRÍGUEZ



CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González  
DIRECTOR

Salvador Piá Tarazona  
SECRETARIO

ISSN 1137-2176  
Depósito Legal: NA 1766 - 1998  
Pamplona

Nº 62: Nicolás Malebranche, *Dios (II)*. Introducción,  
Selección de Textos y Traducción de  
José Luis Fernández-Rodríguez  
1998

Imagen de portada: Nicolás Malebranche

© José Luis Fernández-Rodríguez

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.  
31080 Pamplona. Tfn.: 948 42 56 00. Fax: 948 42 56 36

EUROGRAF NAVARRA, S.L. Pol. Ind. Tajonar. Calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra



## ÍNDICE

### INTRODUCCIÓN

I. La idea de causa.....	5
1. Los orígenes modernos del ocasionalismo.....	5
2. La causa como conexión necesaria.....	7
3. La ininteligibilidad de la causa.....	8
II. Dios como causa única .....	10
1. Explicación religiosa.....	10
2. Explicación filosófica.....	13
A. La ineficacia de las criaturas .....	13
a. El cuerpo no puede actuar sobre el cuerpo.....	13
b. El cuerpo no puede actuar sobre el espíritu .....	15
c. El espíritu no puede actuar sobre el cuerpo.....	16
d. El espíritu no puede actuar sobre el espíritu .....	18
B. La eficacia de Dios .....	20
III. Las criaturas como causas ocasionales .....	23
1. Las leyes generales de la acción divina.....	23
2. Las determinaciones de las leyes generales.....	27
IV. Las dificultades del ocasionalismo.....	29
1. La libertad humana.....	29
2. Los males.....	34
3. Los milagros.....	37
4. Otras dificultades.....	42



## TEXTOS

I. Dios como causa única.....	45
1. Explicación religiosa.....	45
2. Explicación filosófica.....	57
a. La ineficacia de las criaturas.....	57
b. La eficacia de Dios.....	79
II. Las criaturas como causas ocasionales.....	102
1. Las leyes generales de la acción divina.....	102
2. Las determinaciones de las leyes generales.....	124
III. Las dificultades del ocasionalismo.....	128
1. La libertad humana.....	128
2. Los males.....	134
3. Los milagros.....	143



## INTRODUCCION<sup>1</sup>

### I. LA IDEA DE CAUSA.

#### 1. Los orígenes modernos del ocasionalismo.

Dice F. Alquié que los orígenes modernos del ocasionalismo (doctrina que afirma que sólo Dios es causa, quedando las criaturas reducidas a meras ocasiones) hay que buscarlos en Descartes<sup>2</sup>. Efectivamente, en el primer axioma que sigue a las *Respuestas a las segundas objeciones* dice que "no hay ninguna cosa existente de la que no se pueda preguntar por la causa de su existencia"<sup>3</sup>. Y a continuación afirma que la causa se identifica con la razón, *causa sive ratio*, queriendo decir con ello que la causa es lo que permite la explicación racional del efecto. Sin embargo, en ocasiones Descartes parece olvidarse de esa identificación, porque sus explicaciones distan mucho de ser siempre racionales, ya que admite relaciones causales en casos en que no se alcanza ninguna comprensión racional de esas relaciones.

Así, no hay explicaciones racionales en física, puesto que, al afirmar que el tiempo está hecho de instantes desconectados, resulta imposible que lo que pasa en un momento pueda contener la razón de lo que ocurre en el momento siguiente. Cuando Descartes explica la transmisión del movimiento de un cuerpo a otro, olvida que, si el tiempo es discontinuo, el mo-

---

<sup>1</sup> Cf. mi artículo *La teoría de las causas ocasionales según Malebranche*, "Philosophica", XVIII (1995) 131-158.

<sup>2</sup> ALQUIÉ F., Cf. *Le cartésianisme de Malebranche*, Vrin, Paris, 1974, p. 243-250.

<sup>3</sup> *Réponses aux secondes objections*, AT, IX, 127.

movimiento de un cuerpo no puede, en el tiempo, dar razón del movimiento de otro cuerpo.

Tampoco hay explicaciones racionales que den cuenta de la acción de los estados del alma sobre los estados del cuerpo, y viceversa, pues Descartes admite como indudable, porque se experimenta continuamente, la acción de los estados del alma sobre los estados del cuerpo, y al revés, pero se olvida de que está estableciendo una acción causal entre los estados de dos sustancias que no tienen nada en común, pues una es pensamiento y la otra extensión, con lo cual los estados de una no pueden contener la razón de los estados de la otra<sup>4</sup>.

Tan visibles debieron de parecerle a Malebranche esas incongruencias cartesianas que propuso, para resolverlas, el ocasionalismo, igual que después Spinoza propuso el paralelismo y Leibniz la armonía preestablecida. Pero, a decir verdad, el ocasionalismo había sido ya propuesto por otros cartesianos. En 1672, dos años antes de que Malebranche publicase su primera obra, la *Recherche de la vérité*, el autor anónimo de la *Lettre de 'un philosophe à un cartésien* decía que el ocasionalismo estaba muy extendido entre cartesianos como La Forge, Cordemoy y Geulincx<sup>5</sup>. A esos cartesianos les resultaba difícil explicar la transmisión del movimiento de un cuerpo a otro y la interacción entre el alma y el cuerpo. Y, aunque pueda parecer extraño, les resultaba más difícil lo primero que lo segundo. Ya La Forge afirmaba: "Si yo os dijera que no es más difícil concebir cómo el espíritu del hombre, sin ser extenso, puede mover el cuerpo, y cómo el cuerpo, sin ser una cosa espiritual, puede obrar sobre el espíritu, que concebir cómo un cuerpo tiene potencia de moverse y de comunicar su movimiento a otro cuerpo, creo que muchas personas no me creerían, sin embargo, nada hay más verdadero"<sup>6</sup>. Y Cordemoy insistía en lo mismo: "No es más difícil concebir la acción de los espíritus sobre los cuerpos o de los cuerpos sobre los espíritus que concebir la acción de los cuerpos sobre los cuerpos"<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Cf. ALQUIÉ, F., *Op. cit.*, p. 256-264.

<sup>5</sup> Cf. GOHUIER, H., *La vocation de Malebranche*, Vrin, Paris, 1948, p. 103-107.

<sup>6</sup> *Traité de l'esprit de l'homme*, Paris, 1666, cap. XVI, p. 245-246.

<sup>7</sup> *Le discernement du corps et de l'âme*. Œuvres philosophiques. Edic. Clair Girbal, PUF, Paris, 1968, p. 149.

## 2. La causa como conexión necesaria.

Esto supuesto, ¿cómo entiende Malebranche la explicación racional? Como conexión necesaria: una cosa queda racionalmente explicada, cuando se conecta necesariamente con otra, que es precisamente la definición que de causa da Malebranche: una cosa es propiamente causa de otra, cuando "el espíritu percibe una conexión necesaria entre ella y su efecto"<sup>8</sup>. Todo el problema está en explicar la necesidad de esa conexión. ¿A qué se debe?

Cabe pensar que esa necesidad viene dictada por los términos que se ponen en relación, que son los de causa y efecto. Tal es la concepción de Leibniz, para quien el efecto se deduce analíticamente de su causa, si no por un entendimiento limitado, sí por la inteligencia omnisciente de Dios, asimilando, de esta suerte, las relaciones de causalidad a las relaciones matemáticas y lógicas.

Cabe también afirmar que la necesidad no viene impuesta por los términos que se ponen en relación, sino por algo externo a ellos. Tal es el parecer de Hume, pues según él la síntesis se hace desde el hombre. En efecto, la causalidad aparece inicialmente como una sucesión constante de fenómenos. Esa sucesión engendra en nosotros un hábito que nos induce a pasar de un término a otro, es decir, a esperar que se dé el efecto, cuando se da la causa. Ese hábito transforma la unión constante en una unión necesaria. Ahora bien, el hábito es algo que se añade desde fuera a los términos que se ponen en relación, porque el hábito no está en las cosas, sino en el hombre. Sin el hombre no habría hábito<sup>9</sup>.

Kant cree que Hume, al fundar la causalidad en una tendencia humana, no justifica adecuadamente la necesidad de la conexión, conduciendo así al escepticismo. De todas maneras, Kant sigue creyendo que la necesidad del vínculo causal tiene su fuente en el hombre, concretamente en una categoría del entendimiento, más precisamente aún, en la segunda categoría de la relación<sup>10</sup>.

También Malebranche busca el fundamento de la *liaison nécessaire* en algo exterior a los términos, pero no en el hombre, como Hume y Kant,

<sup>8</sup> *Recherche de la vérité*, VI, II, III, O. C., II, 316.

<sup>9</sup> *Treatise of human nature*, lib. I, parte. 3, sec. 14. Edic. I.A. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1967, p. 155-172. *Enquiry concerning the human understanding*, sec. 7, parte 7. Edic. I.A. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1967, p. 73-79.

<sup>10</sup> Cf. KrV, A, 189; B, 232 ss.

sino en Dios, concretamente en la voluntad de Dios, pues, cuando Dios quiere una cosa, esa cosa necesariamente sucede. Más aún, "el espíritu únicamente percibe una conexión necesaria entre la voluntad del ser infinitamente perfecto y los efectos. Por eso, sólo Dios es la causa verdadera"<sup>11</sup>. Naturalmente, la diferencia de Malebranche respecto de Hume y Kant es considerable, pues no es lo mismo Dios que el hombre, pero la función que cumple Dios es la misma que desempeña el hombre, a saber, convertir una sucesión invariable de fenómenos en una sucesión necesaria.

### 3. La ininteligibilidad de la causa.

Decir que la causalidad depende de la voluntad omnipotente de Dios no significa que tengamos una idea clara de la causalidad. A veces se piensa que la causalidad sólo es oscura si se trata de la causalidad del ser finito, mientras que se hace clara si se trata de la causalidad del ser infinito. Sin embargo, no es así, porque, para ver claramente la conexión necesaria entre la voluntad divina y sus efectos, sería preciso que viéramos con claridad la voluntad de Dios, cosa que no vemos, pues, aunque sabemos claramente que sólo Dios puede ser la causa de todos los efectos que acontecen en el mundo, desconocemos cómo produce Dios todo lo que produce. A esta ininteligibilidad de la causa ya se había referido Geulincx, cuando, después de llegar a la conclusión de que sólo Dios puede ser causa, añade: *modum tamen, quo hæc præstat, nec intelligo, et intelligo intelligere me numquam posse*<sup>12</sup>. Según Malebranche, esa imposibilidad radica precisamente en que la causalidad está ligada a la voluntad de Dios. Al filósofo que le pregunta sobre la creación, el Verbo le contesta: "Te gustaría comprender cómo la voluntad de mi Padre tiene una eficacia tan grande que da y conserva el ser a todas las cosas, pero te empeñas en vano por averiguarlo. Ya te he dicho que sólo debías consultarme sobre lo que yo encierro en tanto que sabiduría eterna y razón universal de los espíritus... Pero tú quieres saber por qué una cosa existe por el mero hecho de que Dios lo quiera. Me pides una idea clara y distinta de esa eficacia infinita que da y conserva el ser a todas las cosas. No tengo ahora una respuesta que darté que sea capaz de satisfacerte. Tu pregunta es indiscreta. Me consultas sobre el poder de

<sup>11</sup> *Recherche de la vérité*, VI, II, III, O. C., II, 316.

<sup>12</sup> *Ethica*, tract. I, cap. II, sect. II, n. 10. *Sämtliche Schriften*, F. Frommann, Stuttgart, 1968, t. III, p. 35.

Dios, consúltame sobre su sabiduría, si quieres que te satisfaga ahora. No otorgo a los hombres una idea distinta que responda a la palabra potencia o eficacia... aunque creas que Dios hace todo lo que quiere, eso no significa que veas claramente que hay un enlace necesario entre la voluntad de Dios y los efectos, porque tampoco sabes lo que es la voluntad de Dios. Pero lo que es evidente es que Dios no sería omnipotente si sus voluntades absolutas resultasen ineficaces"<sup>13</sup>. Insistiendo en esta última idea dice en otra ocasión: "¿Cuál es la relación entre la voluntad del ser supremo y el menor de esos efectos? No veo claramente esa relación, pero la deduzco de la idea que tengo de ese ser. Sé que las voluntades de un ser omnipotente deben ser necesariamente eficaces hasta el punto de hacer todo lo que no encierra contradicción. Cuando vea a Dios tal cual es, cosa que mi religión me hace esperar, comprenderé claramente en qué consiste la eficacia de sus voluntades"<sup>14</sup>. Que ese conocimiento está reservado para la otra vida vuelve a repetirlo en otra ocasión: "Me pregunto cómo Dios es omnipotente. Quiere un mundo y ese mundo existe en el mismo instante en que Él quiere que exista. ¿Qué relación hay entre un acto eterno de la voluntad divina y la creación del universo en el tiempo? Los santos, que ven la esencia divina, conocen aparentemente esa relación, la eficacia omnipotente de la voluntad del creador. A nosotros, aunque la creamos por la fe, aunque estemos persuadidos de ella por la razón, el enlace necesario del acto con su efecto nos supera, y en este sentido no tenemos idea clara de su poder. Lo suponemos omnipotente, lo creemos tal por sus efectos. Pero no vemos la influencia misma de la causa que produce los efectos"<sup>15</sup>. De todas maneras, Malebranche piensa que esa ignorancia no debe preocuparnos demasiado, puesto que, "para poder establecer el sistema de las causas ocasionales, no es necesario saber cómo Dios le da la existencia a las criaturas"<sup>16</sup>.

Después de afirmar que las criaturas no pueden ser causas, porque su eficacia es ininteligible, resulta desconcertante oírle a Malebranche asegurar que Dios, pese a su ininteligibilidad, es causa. Porque si la eficacia divina es tan ininteligible como la de las criaturas cabe afirmar que las criaturas tienen el mismo derecho a ser causas que Dios, pero también que ese

---

<sup>13</sup> *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, IX, II, O. C., X, 96.

<sup>14</sup> *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, O. C., XV, 33.

<sup>15</sup> *Prémotion physique*, XXIII, O. C., XVI, 132. Cf. R. ROBINET, *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, Vrin, Paris, 1965, p. 184.

<sup>16</sup> *Réflexions sur les doutes*, O. C., XVII/1, 585.

derecho no le asiste ni a Dios ni a las criaturas<sup>17</sup>. Lo primero es lo que sostiene Fontenelle, para quien no debe exigírsele a las criaturas lo que no se le pide a Dios. Y si, para afirmar que Dios es verdadera causa, "no es preciso ver cómo produce su efecto"<sup>18</sup>, no debe imponérsele esa necesidad a las criaturas, pues de lo contrario nos veríamos forzados a creer que "tampoco podría decir yo que Dios es causa verdadera de un efecto"<sup>19</sup>. Esto es lo que sostiene precisamente Hume. Según él, toda idea que pretenda tener significado ha de derivarse de una impresión. Pero esto es lo que no ocurre con la idea de poder, "porque nunca tenemos impresión alguna que contenga poder o eficacia"<sup>20</sup>. Esto es verdad para las criaturas, pero también para Dios, de suerte que, si decimos que las criaturas carecen de ese poder, porque no tenemos la impresión de la que derivarlo, también debemos decir que carece de poder el ser supremo, porque tampoco tenemos una impresión de donde derivarlo. Malebranche podría objetar que el caso de las criaturas no es el mismo que el de Dios, puesto que, al ser omnipotente, sucede todo lo que Dios quiere suceda. Pero a Hume no le satisface mucho esta precisión, porque "no tenemos idea alguna de un ser dotado de poder, y menos aún de un ser dotado de un poder infinito"<sup>21</sup>.

## II. DIOS COMO CAUSA ÚNICA

### 1. Explicación religiosa.

Cuando Malebranche habla del ocasionalismo, dice que es el "más fecundo"<sup>22</sup> y el "más santo"<sup>23</sup> de todos los principios: el más fecundo, porque

---

<sup>17</sup> Cf. D. RADNER, *Malebranche. A study of cartesian system*, Van Gorcum Assen, Amsterdam, p. 39-43.

<sup>18</sup> *Doutes sur le système physique des causes occasionelles*. Œuvres complètes, Fayard, Paris, 1990, I, p. 621.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Op.cit.*, p 248-249. Cf. *Enquiry concerning the human understanding*. Edic. L. A. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1967, p. 72-73.

<sup>22</sup> *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, X, XIV, O. C., X, 121.

<sup>23</sup> *Traité de morale*, II, II, VIII, O. C., XI, 162.

todos los efectos son efectos de un único poder, del que en manera alguna participan las criaturas<sup>24</sup>; el más santo, porque, el ocasionalismo puede resolver el problema filosófico de la causalidad, pero también el problema religioso de dar a Dios todo el honor y toda la gloria. Habría que añadir incluso que, sobre todo, lo segundo, porque el ocasionalismo no nace tanto de la preocupación filosófica por resolver la causalidad, cuanto de la preocupación religiosa por glorificar a Dios, proclamando su poder, un poder que no comparte con nadie<sup>25</sup>. Eso es lo que hacen tantas veces las Sagradas Escrituras<sup>26</sup>. Pero las Sagradas Escrituras añaden, además, que, por no compartir su poder con nadie, Él ha de ser el único objeto de nuestra adoración, es decir, de nuestro amor y de nuestro temor, que son los que constituyen la adoración<sup>27</sup>. Amamos, en efecto, las cosas que nos hacen bien y tememos las que pueden hacernos mal. Y como resulta que sólo Dios puede hacernos bien y mal, porque sólo Él posee eficacia, sólo Él puede ser objeto de nuestro amor y de nuestro temor. Las criaturas, en cambio, al no ser eficaces, no pueden hacernos bien o mal por propio poder. Podemos unirnos o separarnos de ellas, pero legítimamente no podemos ni temerlas ni amarlas; legítimamente eso sólo puede hacerse con aquel que tiene poder sobre nosotros para premiarnos y castigarnos<sup>28</sup>. Por eso, cuando Dios quiere convencer a los israelitas de que deben seguir amándole y temiéndole sólo a Él, les advierte que únicamente Él sigue siendo la causa de los bienes que experimentan y de los males que sufren<sup>29</sup>.

---

<sup>24</sup> Cf. *Éclaircissement XV sur la recherche de la vérité*, O. C., III, 237; Cf. *Lettre II en réponse aux réflexions philosophiques et théologiques*, I, O. C., VII, 700; Cf. *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, XI, IX, O. C., X, 118-119; Cf. *Traité de morale*, I, X, O. C., XI, 118; Cf. *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, XII, VI, O. C., XII, 286-287.

<sup>25</sup> Cf. ALQUÉ, F. *Op. cit.*, p. 243-250.

<sup>26</sup> Cf. *Isaías*, 4, 44; *Macabeos*, 2, 7, 22-23; *Hechos de los Apóstoles*, 17, 25, etc. Es verdad que también en las *Sagradas Escrituras* se habla muchísimas veces del poder de las criaturas (Cf. *Génesis*, 1, 11; 1, 20-21; 1, 22; *Marcos*, 4, 28, etc.) pero estos textos no reflejan la opinión del autor, sino la de los demás. Y es que, según Malebranche, debemos atenernos a esta regla: cuando un autor parece contradecirse, los textos que reflejan su propio parecer son los que afirman lo contrario de la opinión común, mientras que los demás son concesiones a la opinión vulgar (Cf. *Éclaircissement XV sur la recherche de la vérité*, O. C., III, 231).

<sup>27</sup> Son su objeto exclusivo, porque "el amor y el temor se relacionan naturalmente con el poder" (*Réponse à la dissertation*, VII, IX, O. C., VII, 522).

<sup>28</sup> Cf. *Réponse à la dissertation*, VIII, III, O. C., VII, 519.

<sup>29</sup> Cf. I *Timoteo*, 1, 17.

Este carácter divino de la causa lo advirtió ya la religión pagana, para la que la idea de una potencia suprema es la idea de una suprema divinidad, y la idea de una potencia subalterna es la idea de una divinidad inferior, pero en todo caso de una verdadera divinidad<sup>30</sup>. Por eso, adoraron las fuerzas de la naturaleza en las que descubrieron algún poder que podía ejercerse en su favor o en su contra, como el Sol, que puede dar vida, pero también terminar con ella; el fuego, capaz de producir placer, pero también dolor; los ríos cuyas crecidas pueden abonar la tierra, pero también arrasar las cosechas, etc.

Aunque reconocer el carácter divino de la causa es un acierto indudable de la religión pagana, creer que el poder puede ser compartido por las criaturas, es un desacierto, porque conduce a la idolatría. Y de este error no se libra nadie que dote de eficacia las criaturas, ni siquiera los escolásticos. Por eso, dice de ellos que, aunque "su corazón es cristiano, el fondo de su espíritu es pagano"<sup>31</sup>. Y es que quien otorga poder a las criaturas no ama ni teme a Dios de modo exclusivo, sino a lo sumo de modo preferencial, pues es natural que si uno recibe bienes de las cosas muestre sentimientos de amor hacia ellas, y si recibe males, sentimientos de temor. Y ya se sabe que el amor y el temor que no hacen referencia a Dios son idolatría. Pero, si bien se mira, ni siquiera de manera preferencial, pues, si las criaturas están realmente dotadas de poder, entonces Dios no hace nada de manera inmediata, sino sólo mediante sus criaturas, con lo cual habría que pensar que no hay que amar a Dios más que a las criaturas, sino al revés; y aún más, a quien habría que amar no es a Dios, sino a las criaturas, pues "si Él quisiera hacerse amar de los hombres, se mostraría a ellos; obraría en ellos por su poder y no por el de sus criaturas. ¿Eres más sabio que todas los pueblos de la tierra? Todos han adorado al Sol, porque nuestros padres han aprendido de sus antepasados que, representando el poder y la majestad de Dios, debía ser el objeto de sus adoraciones y de su culto. Todos los pueblos han adorado al Sol. Se honra al gobernante, cuando se honra a sus ministros; se le ofende, cuando se les desprecia. Se honra, pues, al ser supremo, cuando se reverencia la potencia que le ha dado a sus criaturas; y es una impiedad negarse a hacer sacrificios a los astros. Para que Dios esté contento de nosotros, amemos y temamos, pues, los poderes que Él ha establecido"<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> Cf. *Recherche de la vérité*, VI, II, III, O. C., II, 309.

<sup>31</sup> *Op. cit.*, VI, II, III, O. C., II, 310.

<sup>32</sup> *Réponse à la dissertation*, VIII, VI, O. C., VII, 521.

La única manera de acabar con esos errores es eliminar de la naturaleza todo poder o eficacia, que es lo que enseña el ocasionalismo. El ocasionalismo afirma como verdad innegable que sólo amamos las cosas que nos producen cierto bien, añadiendo que sólo Dios puede hacernos bien, por lo que no permite más que el amor de Dios y condena cualquier otro, incluido el angélico. El ocasionalismo también reconoce como verdad innegable que tememos las cosas capaces de causarnos mal, añadiendo que sólo Dios puede hacernos mal, por lo que no tolera más temor que el de Dios, desechando cualquier otro, sin exceptuar el del demonio, razón por la que toda superstición debe ser abandonada como ridícula<sup>33</sup>.

## **2. La explicación filosófica**

### **A. La ineficacia de las criaturas.**

Sobre la conexión necesaria entre las criaturas, sean cuerpos o espíritus, nada nos dice ni la experiencia ni la razón. Que se trate de la acción de un cuerpo sobre otro, de un cuerpo sobre un espíritu, de un espíritu sobre un cuerpo, de un espíritu sobre un espíritu, es algo que no tiene justificación experimental ni racional. Por eso, no queda más remedio que decir que "ninguna criatura puede obrar sobre otra por medio de una eficacia propia"<sup>34</sup>.

#### **a. El cuerpo no puede actuar sobre el cuerpo.**

Si un cuerpo pudiese actuar sobre otro, el efecto que produciría sobre él sería su movimiento. ¿Y lo produce? Los partidarios de esa acción piensan que la experiencia externa así lo prueba. Efectivamente, cuando vemos que un cuerpo en reposo comienza a moverse, porque otro choca con él, deducimos que el segundo es causa del movimiento del primero. Pero nuestra deducción es ilegítima, porque no tenemos experiencia de la acción por la que uno pone en movimiento a otro, sino sólo de que el movimiento de un

---

<sup>33</sup> Cf. *Recherche de la vérité*, VI, II, VI, O. C., I, 370-376.

<sup>34</sup> *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, IV, XI, O. C., XII, 96.

cuerpo en reposo viene después de que otro en movimiento choque con él<sup>35</sup>.

Si la experiencia no nos ayuda, tampoco la razón, porque no tenemos una idea clara y distinta de esa acción; al contrario, tenemos idea clara y distinta de que esa acción es imposible, pues, para que un cuerpo pueda mover a otro, ha-de poder moverse a sí mismo. Pero eso es lo que no puede, porque decir cuerpo quiere decir extensión; decir extensión significa decir relaciones de distancia, permanentes o cambiantes; decir relaciones de distancia permanentes quiere decir figura, y decir relaciones de distancia cambiantes quiere decir movimiento. Ahora bien, tanto la figura como el movimiento son propiedades pasivamente recibidas por la materia, pues, como afirma el oratoriano, la materia no es más que "la facultad pasiva de recibir diversas figuras y diversos movimientos"<sup>36</sup>. Los cuerpos carecen, pues, de fuerza para moverse a sí mismos.

Por lo demás, de poco le valdría a los cuerpos poseer en sí mismos una *force mouvante*, si no tienen la capacidad de determinarla, es decir, la inteligencia capaz de señalar su dirección y su velocidad, y la voluntad que pueda indicar su comienzo, esto es, el momento en que se le antoje ponerla en marcha. Y no poseen nada de eso, pues, si lo poseyesen, convertiríamos los cuerpos en hombres<sup>37</sup>.

Además, aunque los cuerpos tuviesen fuerza para moverse a sí mismos, no podrían comunicar esa fuerza a otros cuerpos. Por dos motivos: uno, porque "los cuerpos que colisionan se comunican su movimiento con una regularidad, una prontitud, una proporción digna de una sabiduría infinita"<sup>38</sup>; otro, porque si la fuerza que mueve a los cuerpos le perteneciese a los cuerpos, le correspondería como un modo a una sustancia, con lo cual no podrían transmitirla, puesto que un modo no puede emigrar "de una

<sup>35</sup> Cf. *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, V, V, O. C., X, 48; *Op. cit.*, VI, V, O. C., X, 59.

<sup>36</sup> *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, VII, II, O. C., XII, 150. Refiriéndose a los ocasionalistas dice Leibniz: "Al dar por supuesto que en la materia no hay más que extensión, se vieron obligados a negarle la fuerza y a recurrir a la causa general, que es la pura voluntad y acción de Dios. Se puede decir que en eso han razonado muy bien *ex hypothesi*. Pero la hipótesis no ha sido todavía demostrada" (Cf. A. ROBINET, *Malebranche et Leibniz. Relations personnelles*, Vrin, Paris, 1955, p. 278-279).

<sup>37</sup> Cf. *Op. cit.*, VII, V, O. C., XII, 155.

<sup>38</sup> *Réponse à la dissertation*, VII, VI, O. C., VII, 515; Cf. *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, V, VIII, O. C., X, 50.

sustancia a otra<sup>39</sup>, pasar "de un cuerpo a otro cuerpo"<sup>40</sup>, pues al fin y al cabo un modo no es más que una determinada manera de ser de la sustancia, "la sustancia de tal o cual manera"<sup>41</sup>.

## b. El cuerpo no puede actuar sobre el espíritu.

Los partidarios de esta acción aducen como prueba la experiencia interna, pues ella nos enseña que siempre que una espina nos pincha sentimos dolor; y de ahí inferimos que la espina que nos pincha es la causa del dolor que sentimos. Pero se trata de una inferencia indebida, porque jamás la experiencia interna nos dice que el dolor sea debido a la acción de la espina, como si el dolor saliera de la espina que nos pincha, sino que el dolor sigue constantemente al pinchazo<sup>42</sup>.

Tampoco la razón nos proporciona una idea clara y distinta de esa acción, sino más bien idea clara y distinta de que semejante acción no es posible. Por varias razones: primero, la heterogeneidad de las sustancias; después, la pasividad de los cuerpos, pues es obvio que, "por ser sustancias puramente pasivas, los cuerpos no pueden modificar los espíritus"<sup>43</sup>; por fin, porque, si el cuerpo actuase sobre el espíritu, éste, que es superior, dependería de aquél, que es inferior, infringiendo así el principio agustiniano según el cual "las cosas inferiores sirven a las superiores"<sup>44</sup>, están "sujetas"<sup>45</sup> a ellas. Precisamente por eso, en el orden cognoscitivo, no se pueda afirmar, que las ideas proceden de las cosas materiales, como hace la teoría peripatética<sup>46</sup>; ni en el orden moral, que los cuerpos producen en nosotros sentimientos de placer que nos hacen felices o sentimientos de dolor que nos hacen desdichados, pues les reconoceríamos

---

<sup>39</sup> *Réponse à la dissertation*, VII, VI, O. C. VII, 515.

<sup>40</sup> *Réflexions sur les doutes*, O. C., XVII/1, 584.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> Cf. *Conversations chrétiennes*, I, O. C., IV, 28; Cf. *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, VII, II, O. C., XII, 151.

<sup>43</sup> *Op. cit.*, I, O. C., IV, 28.

<sup>44</sup> *Recherche de la vérité*, VI, II, III, O. C., II, 310.

<sup>45</sup> *Conversations chrétiennes*, I, O. C., IV, 20.

<sup>46</sup> Cf. mi artículo *El conocimiento de los cuerpos según Malebranche (I)*, "Anuario Filosófico", XXXIII (1990) 25-59.

un poder sobre nosotros que nos obligaría a estar sometidos a ellos, amando lo que nos produce felicidad y temiendo lo que nos origina infelicidad.

### **c. El espíritu no puede actuar sobre el cuerpo.**

A lo que no puede acudir aquí Malebranche es a la idea clara y distinta de espíritu, por la sencilla razón de que, aunque Dios tiene esa idea, nosotros no la tenemos<sup>47</sup>, pues del alma sólo tenemos sentimiento interior. Por eso, es a él al que debemos consultar. Ya Descartes dejó escrito que "cada uno experimenta siempre en sí mismo... que es una sola persona, compuesta de un cuerpo y un pensamiento, que son de tal naturaleza que este pensamiento puede mover el cuerpo"<sup>48</sup>. Y Malebranche está de acuerdo con Descartes en que hay que acudir el sentimiento interior: si quieres averiguar si tu voluntad mueve los miembros de tu cuerpo, por ejemplo, tu brazo, "intenta descubrir en la idea de tu ser si hay una relación natural y necesaria entre tu voluntad y el movimiento de los miembros de tu cuerpo; al menos, puesto que no tienes una idea clara de ti mismo... juzga sobre este asunto echando mano del sentimiento interior que tienes acerca de lo que pasa en ti... Porque... el sentimiento interior que tienes de lo que pasa en ti, no te engaña jamás"<sup>49</sup>. Pero, en contra de Descartes, Malebranche piensa que el sentimiento interior no nos revela que el movimiento del brazo sea producido por nuestra voluntad de moverlo. Desde luego, sentimos deseo de mover el brazo, y no nos equivocamos en esto. También sentimos que el movimiento del brazo viene después del deseo de moverlo, y tampoco en esto equivocamos. Pero nos engañamos si de ahí deducimos que el movimiento del brazo es producido por el deseo de moverlo, porque eso es lo que no sentimos. Y la dificultad no se soluciona afirmando que el movimiento del brazo no se debe al deseo, sino al esfuerzo que hace quien tiene ese deseo, porque tampoco el sentimiento interior atestigua esto. Desde luego, sentimos que hacemos un esfuerzo para mover un brazo, esfuerzo que es tanto más violento cuanto mayor es el

---

<sup>47</sup> Cf. mi artículo *Conciencia e idea de sí mismo según Malebranche*, "Philosophica", XIII (1990) 199-222.

<sup>48</sup> A *Elisabeth*, 18 juin 1643.

<sup>49</sup> *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, VI, VII, O. C., X, 60-61.

movimiento que queremos hacer<sup>50</sup>, y en esto no nos engañamos. Experimentamos también que el movimiento del brazo se produce después del esfuerzo realizado, y debemos creer que eso es así. Pero nos equivocamos, si de ahí inferimos que el movimiento del brazo es debido al esfuerzo que hacemos por moverlo, porque de eso no tenemos experiencia. De lo que más bien tenemos experiencia es de que muchos de "nuestros esfuerzos son impotentes"<sup>51</sup>. Mucho mejor sería decir, por ello, que nuestro esfuerzo no es signo de eficacia, sino indicio de falta de ella, es decir, que nos ha sido otorgado "para hacernos comprender nuestra debilidad"<sup>52</sup>, para darnos a entender que "en ese momento hacemos uso de un poder que nos ha sido concedido"<sup>53</sup>.

Aunque la razón no pueda acudir aquí a la idea clara y distinta de espíritu, porque no la hay, puede acudir a otros argumentos referentes a las condiciones requeridas para que el espíritu pueda ejercer su poder<sup>54</sup>. El primero dice que, aun cuando el alma tuviese fuerza para mover el brazo, sería imprescindible que conociese los mecanismos corporales que intervienen en su actuación sobre el brazo, como los espíritus animales, los nervios y los músculos, mecanismos que los hombres suelen desconocer, sin que por eso dejen de mover sus brazos; incluso muchos de los que los ignoran los mueven con más destreza que los que los conocen<sup>55</sup>. Además, aunque el alma tuviese poder para mover el brazo, no se ve cómo podría comunicárselo, pues cualquier movimiento, por pequeño que sea, pone en juego un número infinito de cuerpos, pues infinitos son los cuerpos que componen los espíritus animales que van del cerebro a los nervios y a los músculos. Para poner en movimiento tantos cuerpos, sería preciso que el alma pudiera establecer una ley general que los rigiese, cosa que, dada su finitud, no puede. Si no puede, hay que admitir "en el alma un número infinito de voluntades para el menor movimiento del cuerpo"<sup>56</sup>.

---

<sup>50</sup> Cf. *Op. cit.*, VI, XIV, O. C., X, 64.

<sup>51</sup> *Op. cit.*, VI, XIV, O. C., X, 65.

<sup>52</sup> *Éclaircissement XV sur la recherche de la vérité*, O. C., III, 227.

<sup>53</sup> *Entretiens sur la mort*, III, O. C., XIII, 434.

<sup>54</sup> Cf. DREYFUS, G, *La volonté selon Malebranche*, Vrin, Paris, 1958, p. 86.

<sup>55</sup> Cf. *Recherche de la vérité*, VI, II, III, O. C., II, 315; *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, VI, XI, O. C., X, 62; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, VII, XIII, O. C., XII, 165.

<sup>56</sup> *Éclaircissement XV sur la recherche de la vérité*, O. C., III, 228.

#### **d. El espíritu no puede actuar sobre el espíritu.**

Como en el caso anterior, tampoco nuestra razón puede acudir aquí a la idea clara y distinta de espíritu, porque no la tenemos. Lo que sí tenemos de nosotros mismos es sentimiento interior. Pero ese sentimiento nada nos dice del poder causal del espíritu sobre las sensaciones y las ideas, que son los efectos que el espíritu parece producir. Experimentamos, en efecto, que deseamos pensar en un cuadrado y que ese deseo va seguido de la presencia de la idea de cuadrado en nuestra mente, y de ahí deducimos que la producción de esa idea es debida a nuestro deseo. Pero la deducción es incorrecta, porque no experimentamos que la aparición de esa idea en nuestra mente sea debida al deseo de evocarla. Y de nada vale decir que sentimos que hacemos un esfuerzo y que el esfuerzo va seguido de la aparición de esa idea, ya que de ahí no podemos inferir legítimamente que esa idea sea fruto de ese esfuerzo, pues de eso no tenemos experiencia. Lo que más bien experimentamos es que ese esfuerzo es "muchas veces ineficaz"<sup>57</sup>, por lo cual hay que interpretarlo más bien como "señal de nuestra impotencia"<sup>58</sup>.

Aunque la razón no pueda acudir a la idea clara y distinta de espíritu, porque no tenemos esa idea, puede echar mano de otros argumentos que demuestran que el alma no puede producir ni nuestras sensaciones, ni nuestras ideas. Efectivamente, si el espíritu fuese la causa de las sensaciones, las produciría a su antojo, con lo que jamás produciría el dolor, porque lo aborrece, mientras que produciría siempre el placer, porque le agrada<sup>59</sup>. Y es bien claro que ni lo uno ni lo otro son consecuencia de nuestros deseos, pues el dolor viene después de desear que no venga y el placer no viene después de desear que venga. Y tampoco el espíritu es causa de nuestras ideas. Primero, porque para producir algo, es preciso saber en qué consiste ese algo, lo cual no ocurre con la idea. "¿Sabes bien por lo menos qué es una idea? ¿Sabes de qué esta hecha? ¿Sabes siquiera si es hecha? ¿Desaparece en la nada, cuando ya no piensas en ella o dejas de verla? Cuando, deseando volver a verla, se te vuelve a presentar, ¿la produces de nuevo o la recuerdas? Si la recuerdas, ¿de qué poder te vales para hacer que aparezca? Y si la produces de nuevo, ¿de qué poder, de qué destreza, de qué modelo te vales para que siga siendo la misma de antes?... ¿De qué

<sup>57</sup> *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, I, V, O. C., X, 12.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> Cf. *Conversations chrétiennes*, I, O. C., IV, 25.

formas la idea de cuadrado? ¿La formas de la nada o de los cuerpos que te rodean? Si de la nada, entonces tienes un poder creador. Pero ¿de qué modelo te vales? ¿De dónde te viene ese modelo? Si tienes un modelo que no se debe a ti, ¿para qué te sirve la idea de la que pretendes ser autor? Te bastará con el modelo, porque en ese caso no será la idea la que te ilumine y a la que tú consultes, sino tu modelo"<sup>60</sup>. ¿Y qué pasaría si se dijese que el alma extrae las ideas de los cuerpos? Que habría que acudir, como hacen los escolásticos, a dos entendimientos: el agente, que "espiritualiza las imágenes de esos cuerpos", y el paciente, que "las recibe perfectamente transformadas en ideas"<sup>61</sup>. Semejante distinción, sin embargo, no pasa de ser una pura ficción, pues "¿tienes alguna idea o algún sentimiento interior de esas dos potencias...? Si dices que las tienes, debes sentirlas; si te sirves de ellas, debes conocerlas... Sólo se puede afirmar lo que se ve claramente; sólo se puede tener lo que se siente interiormente... Por eso, dime ¿qué acción produces, cuando con los ojos abiertos, ves lo que te rodea? ¿Tienes sentimiento interior de la acción de tu entendimiento agente? ¡Cómo! ¿No conoces ni sientes nada de lo que haces? ¿No es ésa una prueba de que no haces nada? ¿Expresas la idea que representa el cuadrado que ves o su imagen corporal y no conoces ni sientes la acción por la que produces esa maravillosa expresión? ¿Quién te dice entonces que tomas parte activa en esa operación?"<sup>62</sup>. Resumiendo, para extraer las ideas de los cuerpos hay que acudir a facultades de las que no tenemos idea clara ni sentimiento interior. Además, si el espíritu produjese las ideas, las produciría, porque quiere. Ahora bien, como la voluntad es ciega, es decir, como no puede querer nada sin conocerlo, debe conocer ya las ideas para poder producirlas. Con lo cual, la voluntad "supone las ideas y no las produce"<sup>63</sup>. Por fin, a estos argumentos aún cabría añadir otro sacado de la desproporción entre el espíritu productor y las ideas producidas. ¿Cómo se puede explicar que un ser tan limitado como el nuestro pueda producir las ideas de todos los seres; un ser de una sola especie, las ideas de todas las especies; un ser tan imperfecto, la idea de perfección; un ser tan mudable,

---

<sup>60</sup> *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, I, VI-VII, O. C., X, 12-13.

<sup>61</sup> *Op. cit.*, I, X, O. C., X, 14.

<sup>62</sup> *Op. cit.*, I, XI-XII, O. C., X, 14-15.

<sup>63</sup> *Éclaircissement XV sur la recherche de la vérité*, III, 226. Cf. *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, I, VII, O. C., XII, 40.

las verdades necesarias; un ser tan inconstante, leyes inmutables; un ser temporal, leyes eternas, etc.<sup>64</sup>.

Las criaturas, sean cuerpos o espíritus, carecen, pues, de toda eficacia, con riesgo para la índole sustancial de unos y otros, como ya observó Leibniz, cuando dijo que la doctrina de las causas ocasionales "está sujeta a consecuencias peligrosas... pues las cosas creadas, lejos de aumentar la gloria de Dios eliminando el ídolo de la naturaleza, se desvanecen más bien en meras modificaciones de la única sustancia divina, y tiende a identificar a Dios con la naturaleza misma de las cosas, al igual que Spinoza, pues lo que no actúa, lo que carece de fuerza activa, lo que está falto de toda señal diferenciadora y, en fin, de todo fundamento y razón de subsistir, de ninguna manera puede ser sustancia"<sup>65</sup>. En términos escolásticos se podría decir también que si el obrar sigue al ser, si no hay obrar, tampoco hay ser.

## B. La eficacia de Dios.

Como ya vimos al final del cuaderno *Dios (I)*, es "opinión común de los teólogos"<sup>66</sup> que todas las cosas son creadas por Dios, queriendo decir con eso que todas ellas le deben su ser en el primer momento, pero también en cualquier momento posterior. A esta permanencia en la existencia de lo ya creado suele llamársele conservación, pero también creación continuada. Y no hay inconveniente en darle este último nombre, con tal de que con él no se pretenda aludir a una creación incesantemente repetida, sino simplemente, como dice Malebranche, a una creación que "no pasa jamás"<sup>67</sup>. Y es así respecto de los cuerpos, pues "un cuerpo existe, porque Dios quiere que exista; continua existiendo, porque Dios continua queriendo que exista"<sup>68</sup>. Y también lo es respecto de los espíritus, porque "Dios crea nuestra alma durante todos los momentos en que existe, ya que

---

<sup>64</sup> Cf. *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, I, XVIII, O. C., X, 16.

<sup>65</sup> *De ipsa natura*. Philosophischen Schriften. Edic. Gerhardt, G. Olms Verlag, Hildesheim-New York, IV, 515.

<sup>66</sup> *Réponse à la dissertation*, VII, V, O. C., VII, 514.

<sup>67</sup> *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, VII, VII, O. C., XII, 156.

<sup>68</sup> *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, V, VII, O. C., X, 49.

sólo existe, porque Dios quiere que exista y sólo continúa existiendo, porque Dios continúa queriendo que exista"<sup>69</sup>.

El fundamento de esta doctrina lo encuentra Malebranche, principalmente, en la dependencia de la criatura respecto del Creador, pues, si la creación no fuese continuada, la criatura sería independiente de Dios, porque Dios no podría aniquilarla, es decir, no podría hacer que dejase de existir. Naturalmente, si quisiese, podría aniquilarla, porque es omnipotente, pero es que no puede quererlo, pues querer la destrucción de las cosas equivale a querer la nada, a hacer de la nada el objeto de su voluntad, cosa indigna de Dios, que no puede tener como término de su querer nada que no merezca ser querido, que es lo que le ocurre a la nada, que no encierra "nada bueno ni amable"<sup>70</sup>. Para que las criaturas dejen de existir, no se necesita que Dios quiera su destrucción, basta que deje simplemente de querer que existan. La aniquilación de las criaturas no puede ser consecuencia de una voluntad positiva, sino de una falta de voluntad de que existan<sup>71</sup>.

Pues bien, de la creación continuada saca Malebranche la doctrina de que sólo Dios actúa en los cuerpos y en los espíritus. Cuando se dice que sólo Dios actúa en los cuerpos, se quiere decir que su reposo o su movimiento se debe a Dios, que continuamente los crea en uno de esos dos estados, pues Dios no crea continuamente una sustancia en abstracto, sino en concreto. Esto es evidente, pues quien dice cuerpo dice extensión; quien dice extensión dice relaciones de distancia, permanentes y sucesivas; quien dice relación permanente de distancia dice reposo, pues un cuerpo está en reposo, cuando mantiene la misma relación de distancia con los demás; quien dice relación sucesiva de distancia dice movimiento, pues un cuerpo está en movimiento, cuando su relación con los otros cambia sin cesar<sup>72</sup>. Cuando Dios crea un cuerpo, lo crea, pues, necesariamente en reposo o en movimiento: "La misma voluntad" que crea los cuerpos "pone los cuerpos

---

<sup>69</sup> *Réflexions sur la prémotion physique*, X, O. C., XVI, 36.

<sup>70</sup> *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, I, VII, O. C., X, 49.

<sup>71</sup> Si las criaturas existen, porque Dios quiere que existan, y si continúan existiendo, porque Dios sigue queriendo que existan, entonces "la acción por la que Dios conserva sus criaturas es la misma por la que las crea..., porque es el efecto de una voluntad que subsiste siempre la misma" (*Réponse à la dissertation*, VII, V, O. C., VII, 514. Cf. *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, V, VII, O. C., X, 50) es decir, de "la misma voluntad de Dios que continúa queriendo lo que ha querido" (*Éclaircissement I sur la recherche de la vérité*, O. C., III, 26).

<sup>72</sup> Cf. *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, VII, VI, O. C., XII, 155.

en reposo o en movimiento, porque es ella la que les da el ser y porque ellos no pueden existir sin que estén en reposo o en movimiento"<sup>73</sup>. De suerte que, "si Dios no deja de conservar un cuerpo en un determinado lugar, ese cuerpo no dejará de estar ahí, permaneciendo en consecuencia inmóvil; y si Dios no deja de conservar un cuerpo sucesivamente en diferentes lugares, ningún poder podrá retenerlo o mantenerlo en ese lugar"<sup>74</sup>. Ni siquiera los espíritus, porque ninguna potencia puede alterar la voluntad de Dios, salvo que admitamos el absurdo de concebirla como superior al propio Dios. Los espíritus, por poderosos que sean, aunque sean hombres, ángeles y demonios juntos, no pueden "mover una paja"<sup>75</sup>.

Lo que se dice de los cambios que se dan en la materia debe afirmarse también de los que ocurren en los espíritus, pues "¿no es el creador, el conservador, el único verdadero motor de los espíritus igual que de los cuerpos?"<sup>76</sup>. Por estar continuamente creando los espíritus, es la causa de todo lo que acontece en ellos. Así, es la causa de nuestros *conocimientos*: los espíritus "no pueden conocer nada si Dios no los ilumina"<sup>77</sup>; la causa de nuestras *sensaciones*: los espíritus "no pueden sentir nada si Dios no los modifica"<sup>78</sup>; la causa de nuestras *inclinaciones*: los espíritus "son incapaces de querer nada, si Dios no los mueve hacia el bien general, es decir, hacia Él... los hombres sólo pueden amar, porque Dios quiere que amen y su querer es eficaz... sólo pueden amar, porque Dios los empuja sin cesar hacia el bien general, es decir, hacia Él"<sup>79</sup>; la causa de nuestras *pasiones*, pues también las pasiones son "tendencias del autor de la naturaleza que nos inclina a amar nuestro cuerpo y todo lo que puede ser útil a su

<sup>73</sup> *Op. cit.*, VII, VI, O. C., XII, 156.

<sup>74</sup> *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, V, VIII, O. C., X, 50; Cf. *Réponse à la dissertation*, VII, V-VI, O. C., VII, 514-516.

<sup>75</sup> *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, VII, X, O. C., XII, 160.

<sup>76</sup> *Éclaircissement X sur la recherche de la vérité*, O. C., III, 145.

<sup>77</sup> *Recherche de la vérité*, VI, II, III, O. C., II, 314. Con el nombre genérico de *conocimiento* suele referirse Malebranche al *conocimiento intelectual*, pues para el *conocimiento sensorial* acostumbra a reservar el nombre de *sensación*.

<sup>78</sup> *Ibidem*. Se refiere aquí Malebranche a las *inclinaciones racionales*, a las que él suele llamar *simplemente inclinaciones*.

<sup>79</sup> *Op. cit.*, VI, II, III, O. C., II, 314.

conservación"<sup>80</sup>, igual que las inclinaciones son tendencias que el autor de la naturaleza imprime en nosotros hacia el supremo bien.

La omnipotencia de Dios se ha convertido así en la única *force mouvante* de los cuerpos y en la única *force voulante* de los espíritus. Dios puede todo, salvo compartir ese poder. El Dios de Malebranche es un Dios omnipotente, pero incapaz de comunicar a las criaturas su poder. Este concepto paradójica de la omnipotencia había sido denunciado ya por Santo Tomás, porque, según él, comunicar el poder a la criatura no supone rebajar la perfección de Dios, sino más bien lo contrario<sup>81</sup>. Y a lo mismo vienen a parar Locke<sup>82</sup> y Hume<sup>83</sup>.

### III. LAS CRIATURAS COMO CAUSAS OCASIONALES.

#### 1. Las leyes generales de la acción divina.

Si después de llegar a la conclusión de que Dios es la única causa verdadera, nos preguntáramos cómo ejerce Dios su causalidad, tendríamos que

---

<sup>80</sup> *Op. cit.*, VI, II, III, O. C., II, 128. *Pasiones* es el nombre que Malebranche suele reservar para las *inclinaciones sensoriales*.

<sup>81</sup> Cf. *Contra gentes*, III, 69, 2445.

<sup>82</sup> "El infinito y eterno Dios es, desde luego, la causa de todas las cosas, la fuente de todo ser y poder. Pero, porque todo venga de El ¿no va a existir más que El? O porque originariamente todo poder haya estado en El ¿no pude haberlo comunicado a las criaturas? Esto es poner límites estrechos al poder divino y, con la pretensión de ampliarlo, aniquilarlo" (*Remarks upon some of Mr Norri 's books*, n 15. *The works of J. Locke*, Scientia, Aalen, 1963, VII, 231).

<sup>83</sup> Los ocasionalistas "no satisfechos con el principio de que nada existe si no es por su voluntad, de que nada posee poder más que por concesión suya, despojan a la naturaleza y a todos los seres creados de todo poder para hacer aún más intensa e inmediata su dependencia del Creador. No tienen en cuenta que con esta teoría disminuyen la grandeza de los atributos que parecen ponderar tanto. Implica con toda seguridad más poder en la divinidad delegar cierto grado de poder en criaturas inferiores que producir todo por su propia volición inmediata" (*Enquiry concerning the human understanding*, Edic. L. A. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1967, p. 72-73).

responder: no por voluntades particulares, sino generales. Malebranche no cesa de repetir que Dios produce todas las cosas por medio de la eficacia de su voluntad, pero de una voluntad que *ordinariamente* no es particular, sino general. Y voluntad general es sinónima de ley general: "Dios obra por voluntad general, cuando obra de acuerdo con las leyes generales que Él ha establecido"<sup>84</sup>. Y, en el orden natural, Él ha establecido tres leyes generales fundamentales: las leyes del movimiento, las leyes de la unión del alma y el cuerpo, las leyes de la acción de Dios sobre nuestro entendimiento y sobre nuestra voluntad.

a) Las leyes del movimiento dicen que un cuerpo se mueve, cuando otro colisiona con él. Por lo cual, la voluntad por la que Dios pone en movimiento un cuerpo no es la simple voluntad de moverlo, sino de moverlo, cuando otro choca con él.

b) Las leyes de la unión del alma y el cuerpo dicen que sentimos dolor, cuando nuestro cuerpo experimenta una alteración. Por lo cual, la voluntad por la que Dios produce un dolor en nosotros no es la voluntad de que padezcamos simplemente un dolor, sino de que lo suframos, cuando nuestro cuerpo experimenta cierta alteración.

c) Las leyes de la acción de Dios sobre nuestro entendimiento y nuestra voluntad dicen que Dios nos comunica las ideas, siendo nuestra alma la causa ocasional que determina a Dios a representarnos tal idea, por lo cual, la voluntad por la que Dios nos comunica las ideas no es la simple voluntad de comunicárnoslas, sino comunicárnoslas, cuando deseamos que lo haga; y dicen que Dios es la causa de nuestra inclinación hacia el bien en general, siendo nuestra libertad la que hace que ese movimiento, o se detenga, o prosiga en tal o cual dirección, hacia tal o cual bien particular, dependiendo la decisión de nuestra libertad de la idea que tenemos de esos bienes particulares, idea cuya aparición tiene por causa ocasional, el deseo de tener tal o cual idea<sup>85</sup>.

---

<sup>84</sup> *Premier éclaircissement sur le traité de la nature et de la grâce*, I, O. C., V, 147. Cf. *Lettre I en réponse aux réflexions philosophiques et théologiques*, I, III, O. C., VIII, 651.

<sup>85</sup> La razón y la experiencia nos manifiestan únicamente esas tres leyes generales, que son leyes de la naturaleza, pero la autoridad de las Escrituras nos permite conocer todavía otras dos, que son leyes de la gracia: a) la ley general que da a los ángeles, buenos y malos, poder sobre los cuerpos, sustancias inferiores a su naturaleza, siendo los deseos prácticos de los ángeles las causas ocasionales de esa ley; b) la ley por la que Jesucristo ha recibido el poder supremo para derramar sobre los espíritus la gracia interior que nos hace hijos de Dios y nos da derecho a los bienes eternos, siendo las causas ocasionales de esa ley los deseos de

Como se ve, afirmar que Dios actúa siguiendo leyes generales equivale a afirmar que Dios ha establecido dejarse determinar en su obrar por algunas criaturas. Si esa determinación no se diese, estaríamos ante una intervención particular de la voluntad divina<sup>86</sup>. Así, sería una intervención particular de su voluntad si Dios moviese un cuerpo sin ninguna colisión que lo determinase a actuar según una ley general, o sea, si se tratase de un movimiento sin choque. También sería una intervención particular de su voluntad si Dios nos hiciese sentir el dolor de un pinchazo sin ningún cambio que lo determinase a actuar según una ley general, es decir, si se tratase de una ley sin excitación. Sería igualmente una intervención particular, si Dios nos hiciese presentes las ideas sin un deseo por nuestra parte que lo determinase a actuar según una ley general, es decir, si se tratase de la presencia de una idea en mí sin deseo.

Esto supuesto, que Dios actúa por leyes generales es una conclusión a la que se llega *a posteriori*, es decir, con sólo examinar los efectos de su voluntad. Si analizamos esos efectos, observamos que los cuerpos nunca se mueven, si no colisionan, pero si colisionan, se mueven siempre; que el alma no siente jamás el dolor de un pinchazo, si el cuerpo no sufre ese pinchazo, pero cuando lo sufre, siente dolor siempre; que, cuando no queremos mover el brazo, el brazo no se mueve, pero, cuando queremos moverlo, se mueve siempre; que si el Sol no nace, no podemos ver la luz solar, pero, cuando nace, la vemos siempre<sup>87</sup>. Que Dios actúa *en consequence des lois generales*, parece, pues, claro.

Pero a esa conclusión se llega también *a priori*, con sólo pensar que las leyes generales expresan mejor la naturaleza de la causa que las leyes particulares, concretamente manifiestan mejor su sabiduría, su inmutabilidad, su bondad y su simplicidad.

a) Manifiestan mejor la *sabiduría*, porque las intervenciones particulares son propias de inteligencias limitadas, como las de los hombres, que, por no poder prever todas las consecuencias, se ven obligados a cambiar a cada paso de conducta. Las intervenciones generales,

---

Jesucristo (Cf. *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, XIII, IX, O. C., XII, 319-320). Estas cinco "leyes generales no han experimentado ningún cambio esencial desde que han sido establecidas" (*Lettre III en réponse aux réflexions philosophiques et théologiques*, VIII, 774-775).

<sup>86</sup> Cf. *Op. cit.*, II, O. C., V, 147-148.

<sup>87</sup> Cf. *Traité de la nature et de la grâce*, I, XIX, additions, O. C., V, 33, Cf. *Réponse au livre des vraies et fausses idées*, IV, X-XI, O. C., VI, 39.

en cambio, son propias de una inteligencia infinita capaz de prever todas las consecuencias. La puntualidad de un reloj, por ejemplo, denota menos sabiduría si se debe a la continua intervención del fabricante que si depende de las leyes generales de la mecánica<sup>88</sup>.

b) Expresan mejor la *inmutabilidad*, porque las actuaciones particulares, que implican no poder prever todas las consecuencias y tener que cambiar a cada paso de conducta, son también "una señal de inconstancia"<sup>89</sup>. Por el contrario, valerse de actuaciones generales significa conducirse siempre de la misma manera, como quien dice, de manera uniforme, regular y constante, de acuerdo con "su índole inmutable"<sup>90</sup>. Si no fuera así, hasta su sabiduría se vería comprometida, pues "la voluntad de Dios debe ser firme y constante ya que su sabiduría es infinita"<sup>91</sup>. La inconstancia de la voluntad es una señal de la pequeñez de la inteligencia.

c) Descubren también mejor la *bondad*, porque, si Dios se vale de actuaciones particulares no asocia a las criaturas a su poder, ya que tales intervenciones entrañan precisamente la negación de las criaturas como causas ocasionales. Las asocia, en cambio, si se vale de leyes generales, pues en ese caso hace de ellas causas ocasionales de la eficacia de su voluntad, que es como decir que "por medio de esas leyes comunica su poder a las criaturas y las hace partícipes de la gloria de su obra, en la medida en que tienen capacidad para ello"<sup>92</sup>.

d) Por fin, revelan mejor la *simplicidad*, pues con el *minimum* de medios produce el *maximum* de efectos, es decir, "con muy pocas leyes produce una infinidad de obras admirables"<sup>93</sup>. Y tiene que actuar así, porque así lo reclama su sabiduría: "Cuanto más simples y a la vez más fecundas son las vías por las que uno ejecuta una excelente obra, mejor expresan la

---

<sup>88</sup> Cf. *Premier éclaircissement sur le traité de la nature et de la grâce*, XV, O. C., V, 165-166; *Lettre I en réponse aux réflexions philosophiques et théologiques*, I, VII, O. C., VIII, 665; *Lettre II en réponse aux réflexions philosophiques et théologiques*, O. C., 717; *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, O. C., XV, 28.

<sup>89</sup> *Lettre II en réponse aux réflexions philosophiques et théologiques*, II, III, O. C., VIII, 718.

<sup>90</sup> *Réponse au livre des vraies et fausses idées*, IV, X-XI, O. C., VI, 38; Cf. *Lettre I en réponse aux réflexions philosophiques et théologiques*, I, VII, O. C., VIII, 665.

<sup>91</sup> *Traité de la nature et de la grâce*, II, XVII, O. C., V, 75.

<sup>92</sup> *Lettre I en réponse aux réflexions philosophiques et théologiques*, I, VII, O. C., VIII, 665.

<sup>93</sup> *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, VII, XXI, O. C., X, 79. Cf. *Éclaircissement VIII sur la recherche de la vérité*, III, 88-89; XVII/1, 583.

sabiduría o inteligencia del obrero"<sup>94</sup>. Este no es el caso de los que establecen las leyes de los estados, que, dado el gran número de leyes de que se valen, parecen guiarse no por una sabia previsión, sino por la experiencia de una necesidad que le obliga a ello. Pero ése no es el caso de Dios, pues "Dios, cuya sabiduría no tiene límites, debe servirse de leyes muy simples y muy fecundas"<sup>95</sup>.

## 2. Las determinaciones de las leyes generales.

Es verdad que las cosas suceden, porque Dios quiere que sucedan, pero también es verdad que en cada caso Dios quiere que suceda cosas distintas, por lo cual también hay que dar razón de la determinación o concreción del querer divino en cada momento. Para explicar que un cuerpo se pone en movimiento, no basta con decir que se mueve, porque Dios quiere que se mueva, sino que además hay que concretar por qué Dios quiere que se mueva un cuerpo en vez de querer otra cosa. Y esa concreción viene impuesta por la colisión: Dios pone en movimiento un cuerpo, porque otro choca con él. Para dar razón del movimiento de nuestro brazo no es suficiente con afirmar que lo movemos, porque Dios quiere, sino que hay que determinar además por qué Dios quiere que movamos un brazo en vez de querer otra cosa. Y esa determinación viene dictada por nuestro deseo: Dios mueve nuestro brazo, porque nuestra voluntad así lo desea.

El choque y el deseo son, pues, los que concretan el poder de la voluntad divina, los que determinan su eficacia. Para eso los ha establecido preci-

---

<sup>94</sup> *Abrégé du traité de la nature et de la grâce*, III, O. C., IX, 1085.

<sup>95</sup> *Traité de la nature et de la grâce*, I, XXXVII, O. C., V, 46. Antes de llegar a esta concepción, Malebranche creía que simplicidad significaba economía de acción, en el sentido de que Dios realiza sus obras con el menor gasto, con el menor esfuerzo posible, definiendo de esta suerte la simplicidad por relación a la potencia divina. Cuando se dio cuenta, sobre todo por las críticas de Arnauld, que para Dios todo es igualmente fácil, comprendió que la simplicidad no debe definirse por relación a la potencia, sino por relación a la manera como Dios administra su potencia de la manera más sabia. Y la manera más sabia es, como venían repitiendo los medievales, *entia non sunt multiplicanda*, que en terminología de Malebranche quiere decir que no deben multiplicarse las voluntades generales; mucho menos, claro está, las particulares.

samente Dios: "Para determinar la eficacia de su voluntad general"<sup>96</sup>. Pues bien, a esas concreciones o determinaciones le da a veces Malebranche el nombre de *causas naturales*. Pero, para evitar equívocos, prefiera llamarlas *causas ocasionales*, porque la denominación de *naturales* puede hacernos pensar en el concepto griego de *naturaleza*, y en consecuencia hacernos creer que son verdaderas causas, siendo así que no lo son<sup>97</sup>.

Gracias a las causas ocasionales, la voluntad de Dios puede ser general. Como suele repetir Malebranche, "sin causa ocasional, no puede haber ley general"<sup>98</sup>. Un cuerpo se mueve, porque Dios lo quiere. Pero a Dios le hace falta encontrar en la naturaleza una ocasión para ese movimiento. Si esa ocasión no existiese, la única explicación posible de ese movimiento sería que Dios lo quisiese mediante una voluntad particular. Ésa es, pues, la misión metafísica de las causas ocasionales: "Ahorrarle a Dios voluntades particulares"<sup>99</sup>. Las criaturas quedan de esta suerte asociadas al poder de la voluntad divina, aunque no como verdaderas causas, sino como causas ocasionales. Se equivocó Geulincx, o al menos no se expresó bien, cuando convirtió a las criaturas, en especial a los hombres, en simples espectadores<sup>100</sup>, en meros observadores de este mundo<sup>101</sup>.

Por eso, cuando se quiere dar una explicación completa de un efecto, hay que acudir a su causa verdadera, pero también a su causa ocasional. Para explicar, por ejemplo, que la ropa se seca, cuando se acerca al fuego, hay que acudir a la única causa verdadera: la ropa se seca, porque Dios quiere que se seque. Pero, si nos quedáramos ahí, la explicación sería incompleta, pues aún queda por decidir por qué Dios quiere que se seque.

<sup>96</sup> *Premier éclaircissement sur le traité de la nature et de la grâce*, XI, O. C., V, 154. Cf. *Conversations chrétiennes*, VII, O. C., IV, 156; *Réponse au livre des vraies et fausses idées*, IV, VI, O. C., VI, 36; Cf. *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, VII, XV-XVI, O. C., X, 75; *Op. cit.*, XIII, VII, O. C., X, 142. Esas determinaciones son susceptibles a su vez de cumplirse de mil maneras distintas, originándose así la enorme variedad de efectos (Cf. *Op. cit.*, V, XV, O. C., X, 54).

<sup>97</sup> Cf. *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, V, XV, O. C., X, 53-54; Cf. *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, VIII, II, O. C., XII, 176.

<sup>98</sup> *Op. cit.*, X, XVI, O. C., XII, 246.

<sup>99</sup> *Réponse à la dissertation*, XIII, II, O. C., VII, 575. Cf. *Op. cit.*, XIV, II, O. C., VII, 584; *Lettre I en réponse aux réflexions philosophiques et théologiques*, I, VI, O. C., 659.

<sup>100</sup> *Ethica*, tract. I, cap. II, sect. II, n. 8. *Sämtliche Schriften*, F. Frommann, Stuttgart, 1968, t. III, p. 33.

<sup>101</sup> *Op. cit.*, tract. I, cap. II, sect. II, n. 11, p. 35.

Y para ello, hay que acudir a su causa ocasional: la ropa se seca, porque las partículas de fuego, al chocar contra ella, ponen en movimiento las partículas de agua que almacena, haciendo que desaparezcan. A la inversa, si simplemente se acudiese a esa causa ocasional la explicación también sería incompleta, porque aún habría que decir por qué un movimiento material (el movimiento de las partículas de fuego) produce otro movimiento material (el movimiento las partículas de agua). Y para eso, hay que recurrir a la voluntad de Dios: un movimiento material provoca otro movimiento material, porque Dios así lo quiere. Para explicar cualquier efecto hay que echar mano, por tanto, de la causa verdadera, pero también de la causa ocasional<sup>102</sup>.

#### IV. LAS DIFICULTADES DEL OCASIONALISMO.

##### 1. La libertad humana.

Para un ocasionalista no resulta fácil explicar la libertad, porque una de dos: o sólo Dios es causa, y entonces el hombre no es libre; o el hombre es libre, y entonces Dios no es la única causa.

Siempre que Malebranche se enfrenta con esta alternativa, es para poner de relieve que libertad implica una actividad del alma, pero una actividad que no es productiva.

Dios pone, en efecto, en nuestra alma una inclinación hacia el bien general, es decir, hacia sí mismo. Y esa inclinación es invencible, puesto que si Dios nos crea y nos conserva para Él, el alma no puede liberarse de esa inclinación. A esta inclinación es a la que Malebranche le llama voluntad, por lo que la voluntad queda definida como "la impresión de la naturaleza que nos inclina hacia el bien general"<sup>103</sup>. En esto el alma se parece a los

<sup>102</sup> Cf. *Éclaircissement XV sur la recherche de la vérité*, O. C., III, 213-214; *Conversations chrétiennes*, III, O. C., IV, 77-78; Cf. *Traité de la nature et de la grâce*, II, additions, O. C., V, 67.

<sup>103</sup> *Recherche de la vérité*, V, I, O. C., II, 127; Cf. *Recherche de la vérité*, I, I, II, O. C., I, 46; *Traité de la nature et de la grâce*, III, I, O. C., V, 118. Se trata de lo que los clásicos llamaban *voluntas ut natura*.

cuerpos, pues si Dios imprime en los cuerpos el movimiento, también imprime en el alma una tendencia hacia el bien general.

Dios mueve además a las almas hacia los bienes particulares, pero con una inclinación que es vencible, porque si Dios nos empuja invenciblemente hacia el bien general, no puede empujarnos invenciblemente hacia un bien particular, porque este bien jamás puede colmar el deseo invencible que tenemos de todo bien<sup>104</sup>. Como le gusta repetir a Malebranche, cualquiera que sea el bien particular que nos atraiga, siempre nos queda *mouvement pour aller plus loin*<sup>105</sup>. Precisamente por no ser invencible esta inclinación hacia los bienes particulares, en nuestras manos está poder otorgarle o rehusarle nuestro consentimiento. Y en eso está justamente la libertad: la libertad es "un poder que tiene el alma de suspender o dar su consentimiento"<sup>106</sup>. Y es que Dios no nos crea consintiendo o no consin-

<sup>104</sup> Cf. *Éclaircissement I sur la recherche de la vérité*, O. C., III, 31.

<sup>105</sup> Cf. *Op. cit.*, O. C., III, 24.

<sup>106</sup> *Réflexions sur la prémotion physique*, XII, O. C. XVI, 47. Ese consentimiento respecto del bien no debe confundirse con el consentimiento respecto de la verdad, como hace Descartes. Según Malebranche, Descartes acierta, cuando critica la distinción que había introducido la Escolástica entre *assensus* o consentimiento respecto de la verdad, que es obra del entendimiento, y el *consensus* o consentimiento respecto del bien, que es tarea de la voluntad. Todo consentimiento, dice Descartes, pertenece a la voluntad. Pero, aunque los dos sean obra de la voluntad, se distinguen entre sí, como también se distinguen entre sí la verdad y el bien, y la falsedad y el mal. "La diferencia está en que la bondad *nous touche*, mientras que la verdad *ne nous touche pas*, pues la verdad no consiste más que en la relación de dos o más cosas entre sí, mientras que la bondad consiste en la relación de conveniencia que guardan con nosotros las cosas. Por eso, respecto de la verdad no hay más que una sola acción de la voluntad, que es su asentimiento o consentimiento a la representación de la relación que se da entre las cosas, mientras que respecto de la voluntad hay dos, que son su asentimiento o consentimiento en la relación de la cosa con nosotros y su amor o su movimiento hacia esa cosa" (*Recherche de la vérité*, I, II, O. C., I, 52-53). Y, en velada referencia a Descartes, sigue diciendo Malebranche: "Esas acciones son muy diferentes, aunque ordinariamente se las confunda, porque hay mucha diferencia entre asentir, sin más, y ordenarse por amor a lo que el espíritu representa, puesto que con frecuencia uno asiente a cosas que quisiera que no sucedieran y que rehuye" (*Recherche de la vérité*, I, II, O. C., I, 53).

Pues bien, en el consentimiento respecto de la verdad no hay libertad, porque, cuando la evidencia es completa, no depende de nosotros lo contrario. Hay libertad, en cambio, en el consentimiento respecto del bien, aunque la evidencia sea completa, pues podemos no amar a Dios, aun sabiendo con absoluta evidencia que es el verdadero bien. "En principio, parece que respecto del verdadero bien no podemos suspender el juicio, cuando la evidencia no es

tiendo, sino *pudiendo* consentir o no consentir<sup>107</sup>. ¿Y qué hacemos cuando consentimos o no consentimos en los bienes particulares o falsos bienes?

Cuando no consentimos en ningún bien particular, sino que seguimos la inclinación hacia el bien general, no hacemos obviamente nada. Al no circunscribir a un falso bien el amor que Dios imprime en nosotros por el verdadero bien, no hacemos más que "lo que Dios hace en nosotros"<sup>108</sup>, o sea, seguir la inclinación impresa por Él hacia el verdadero bien. Y es que, bien mirado, en semejante caso no se trata tanto de "consentimientos cuanto de movimientos que continúan"<sup>109</sup>.

Tampoco hacemos nada, si en vez de seguir la inclinación hacia el verdadero bien, consentimos en un falso bien. Y es que Malebranche interpreta el consentimiento como "una especie de reposo"<sup>110</sup>, es decir, como un descanso, como un alto que hace el alma en la búsqueda del verdadero bien. Por no ser más que una especie de reposo, no necesita una fuerza positiva que lo produzca en el alma. Con el reposo del alma pasa como con el reposo de los cuerpos. Descartes cree que un cuerpo tiene necesidad de una fuerza para perseverar en su estado de movimiento, pero también para perseverar en su estado de reposo. Un cuerpo, dicen sus *Principios de filosofía*, "cuando está en reposo, tiene un fuerza para permanecer en ese reposo y para resistir a todo lo que podría hacerlo cambiar"<sup>111</sup>. Pero Leibniz no es del mismo parecer, pues él cree que el reposo no implica fuerza positiva alguna, porque en sí mismo no es "nada"<sup>112</sup>. Y Malebranche es de la misma opinión, pues, según él, no hay paralelismo entre movimiento y reposo, pues "la idea de una materia movida encierra ciertamente dos potencias o eficacias, con las cuales se relaciona, a saber, la que la ha creado y además la que la ha puesto en movimiento. Pero la idea de materia en reposo no encierra más que la idea de potencia que la ha creado, sin sea necesaria ninguna otra potencia que le otorgue el reposo...

---

completa. Ahora bien, podemos ver con total evidencia que Dios es el verdadero bien, pero suspender el juicio de nuestro amor respecto de los bienes, cualquiera que sea la evidencia que hay en nuestras ideas" (*Traité de la nature et de la grâce*, III, XXXII, O. C., V, 140).

<sup>107</sup> *Éclaircissement I sur la recherche de la vérité*, O. C., III, 31.

<sup>108</sup> *Éclaircissement XV sur la recherche de la vérité*, O. C., III, 24.

<sup>109</sup> *Traité de morale*, O. C., XI, 67.

<sup>110</sup> *Réflexions sur la prémotion physique*, VIII, O. C., XVI, 22; Cf. *Éclaircissement I sur la recherche de la vérité*, III, 24.

<sup>111</sup> *Les principes de la philosophie*, II, 43, AT, IX, 88.

<sup>112</sup> *Theoria motus abstracti*, Die philosophischen Schriften, G. Olmos, Gerhardt, IV, 239.

El reposo no es sino la privación del movimiento, quiero decir, la pretendida fuerza que produce el reposo no es más que la privación de la fuerza que produce el movimiento"<sup>113</sup>. Y es que, al ser la voluntad divina la fuerza que pone en movimiento los cuerpos, si esa voluntad deja de querer que los cuerpos se muevan, dejarán de moverse. "Si Dios deja solamente de querer que esta bola esté en movimiento, la cesación de esa voluntad de Dios será la cesación del movimiento de la bola, y consiguientemente el reposo, porque, al no darse la voluntad de Dios, que era la fuerza que movía la bola, la fuerza no se dará o la bola no se moverá ya. Así, la cesación de la fuerza del movimiento produce el reposo. El reposo no tiene, pues una fuerza que lo cause. No es más que una pura privación que no supone en Dios una voluntad positiva"<sup>114</sup>.

Pues bien, esto mismo sucede con el reposo del alma: "El reposo del alma, como el de los cuerpos, no tiene ninguna fuerza o eficacia física"<sup>115</sup>. En consecuencia, ¿qué hacemos, cuando pecamos? "Nada. Dejamos de buscar el verdadero bien y hacemos inútil el movimiento que Dios imprime en nosotros. No hacemos más que reposar, que descansar. Sin duda, es por medio de un acto, pero por medio de un acto inmanente que no produce nada físico en nuestra sustancia... porque el reposo del alma, como el de los cuerpos, no tiene ninguna fuerza o eficacia física"<sup>116</sup>. Brevemente, en el consentimiento respecto de los bienes particulares "no hay nada real por nuestra parte, no hay más que una falta y un alto en el examen o la búsqueda"<sup>117</sup>, es decir, nada.

Naturalmente, para reposar hace falta algo en que reposar, como si dijéramos que para consentir hace falta previamente sentir. Pero no es lo mismo lo uno que lo otro, pues "depende de nosotros consentir", pero "no depende de nosotros sentir"<sup>118</sup>. El sentir depende de Dios, porque es una modalidad y "únicamente Dios es el autor de todas las sustancias y de todas las modalidades, el autor de todos los seres y de todas las maneras de ser de los seres, no sólo de todos los cuerpos, sino también de todos los espíritus"<sup>119</sup>. Sin embargo, no es autor del consentimiento, sencillamente

<sup>113</sup> *Recherche de la vérité*, VI, II, IX, O. C., II, 429.

<sup>114</sup> *Op. cit.*, VI, II, IX, O. C., II, 430.

<sup>115</sup> *Éclaircissement I sur la recherche de la vérité*, O. C., III, 25.

<sup>116</sup> *Ibidem*.

<sup>117</sup> *Op. cit.*, O. C., III, 24.

<sup>118</sup> *Réflexions sur la prémotion physique*, IX, O. C., XVI, 36.

<sup>119</sup> *Réflexions sur la prémotion physique*, X, O. C., XVI, 40-41.

porque no es una modificación real, y en consecuencia puede quedar al margen de la creación continuada de todas las cosas por parte de Dios. Y esto no es una excepción a la regla general de la eficacia divina, porque, cuando se afirma que Dios es causa de todo, se quiere decir que Dios es causa de todo lo que es real, pero no de lo que no es real, que es como decir, que Dios es causa del ser, pero no de la nada. Y resulta que el consentimiento no es ser, sino nada.

Como no entraña ninguna eficacia, la libertad es, pues, compatible tanto con la ineficacia de las criaturas como con la eficacia de Dios. Pero esto no significa que la libertad pierda el poder de constituir la moralidad. Y es que no hay que confundir lo "físico" con lo "moral". El consentimiento no tiene poder para producir nada físico, es decir, nada real, pero tiene poder para producir algo moral, porque lo moral no es nada real, sino sólo una relación de conformidad o disconformidad. Como dicen las *Réflexions sur la prémotion physique*, "los actos de la voluntad son buenos o malos moralmente, cuando son conformes o contrarios a la razón, a la ley divina"<sup>120</sup>. Para aclarar este asunto dice Malebranche que en los seres hay que distinguir entre lo que los seres son (sustancias y modos) y las relaciones que ellos mantienen. Y, oponiendo realidad y relación, añade: los seres tienen una "realidad", mientras que las relaciones tienen una "moralidad"; la realidad es algo "material", mientras que la moralidad es algo "formal". Se puede decir, pues, que Dios produce en nosotros lo material del pecado, que es algo real, mientras que lo formal, por no ser nada real, puede correr de nuestra cuenta. En consecuencia, negarle a la libertad el poder de producir una realidad no equivale a negarle el poder de fundar la moralidad, y con ella el mérito o demérito. A la inversa, afirmar que Dios es el autor de toda realidad no significa hacerlo autor de lo formal del pecado, sino sólo de lo que de material hay en él, porque lo formal depende del consentimiento de nuestra voluntad.

## 2. Los males<sup>121</sup>.

El universo está lleno de mil defectos que lo desfiguran: montañas inaccesibles al hombre; masas enormes de agua, donde pueden habitar los pe-

<sup>120</sup> *Réflexions sur la prémotion physique*, X, O. C., XVI, 42.

<sup>121</sup> Cf. DREYFUS, G., *La volonté selon Malebranche*, Vrin, Paris, 1958, p. Cf. GOUIER, H., *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Vrin, Paris, 1948, p. 69-87.

ces, pero no el hombre; lluvias que arruinan las cosechas; calores que abrasan los campos; sequías que hacen estériles inmensas regiones; semillas que nunca maduran; niños que vienen al mundo con tantas deformidades; hombres que permiten que su parte más noble sea dominada por la menos noble; tantos males morales, etc.<sup>122</sup>.

A un ocasionalista no le resulta fácil explicar todos estos defectos, porque, si sólo Dios es causa, parece que hay que cargarlos en el haber de la causalidad divina. La dificultad parece suavizarse, si se piensa que los defectos no son verdaderos, sino aparentes. Es lo que cree el optimismo clásico, de ascendencia agustiniana. Según este optimismo, los defectos nos parecen reales debido a nuestra ignorancia de los planes de Dios en su conjunto, pues, si conociésemos el conjunto de los planes de Dios, veríamos que los defectos forman parte de un todo, dentro del cual no son defectos, igual que no es defectuoso un trozo de marquetería si lo consideramos dentro del conjunto del que forma parte, aunque parezca serlo aislado del conjunto. Otras veces nos parecen reales debido a que los males son en el fondo un bien, porque sirven para poner de manifiesto determinadas perfecciones, de la misma manera que las sombras de un cuadro sirven para realzar la belleza de la luz, y las disonancias musicales para poner de relieve la belleza de la armonía.

Malebranche no está de acuerdo en que los defectos sean aparentes: "En el mundo no sólo hay defectos supuestos, sino verdaderos defectos"<sup>123</sup>. Primero, porque, si se dice que los imperfecciones del mundo salen de nuestra ignorancia de los planes de Dios, habría que decir que de esa misma ignorancia salen también las perfecciones del mundo, porque éstas, igual que aquéllas, son tales por relación a los planes de Dios. Y si es así, ¿cómo podríamos decidir entre lo que es perfecto y lo que no lo es, entre lo que merece ser admirado y lo que no lo merece? Si medimos la perfección y la imperfección por su relación con los planes desconocidos de Dios, de ninguna manera, porque tan desconocidos son unos como otros. El único modo es poner las obras de Dios en relación con su sabiduría: "Juzgamos la perfección de una obra por la conformidad que hay entre esa obra y la idea que la sabiduría eterna nos da de ella, porque nada hay bello ni amable más que por relación a la belleza esencial, necesaria e

<sup>122</sup> Cf. *Traité de la nature et de la grâce*, I, XVII-XIX, O. C., V, 32; *Op. cit.*, XXII, additions, 36; *Op. cit.*, II, XXVII, 95; Cf. *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, VII, I-III, O. C., X, 69-70.

<sup>123</sup> *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, O. C., XV, 53-54.

independiente"<sup>124</sup>. Segundo, porque, aunque se pueda decir que los monstruos dan al universo *une spece de beauté*, se trata de una belleza aparente, por lo que el mundo, cuantos más defectos tenga, más imperfecto es<sup>125</sup>. Y es que ni las sombras ni las disonancias son necesarias, pues ni en la iglesia futura habrá monstruos, ni en la ciudad santa impíos. "He ahí, pues, un cuadro sin sombras y una armonía sin disonancias"<sup>126</sup>. Además, aunque fuesen necesarias, *le desordre demeure toujours ce qu' il est*<sup>127</sup>, por lo cual *ne rend point l' ouvrage de Dieu plus parfait*<sup>128</sup>. Aunque los ciegos contribuyen a que tomemos conciencia de la perfección que supone tener ojos, los ciegos son siempre ciegos, por lo cual no acrecientan la perfección del género humano; aunque el vicio hace brillar la virtud, el vicio será siempre vicio, por lo cual no aumenta la perfección ni el mérito. Todas éstas son "bellas comparaciones que agradan a la imaginación, pero que no iluminan el espíritu"<sup>129</sup>.

El mal es, pues, algo real. Por eso, ha de ser causado por Dios, igual que es causado por Dios el bien, pues "Dios hace todo, tanto los bienes como los males"<sup>130</sup>: hace caer las ruinas de una casa sobre un justo que va a socorrer a un miserable, pero también sobre un criminal que va a matar a un hombre de bien; hace que existan los monstruos, pero también los cuerpos mejor formados; mueve el brazo de un asesino, pero también el de una persona que da limosna. Sin embargo, no lo hace todo de la misma manera, pues "quiere positivamente la perfección de su obra y sólo indirectamente la imperfección que se encuentra en ella"<sup>131</sup>. Sería absurdo que Dios quisiera directamente los defectos del mundo. Y es que los males no son expresión o manifestación de ninguna de las perfecciones divinas, y las perfecciones constituyen la regla de su actuación. Pero indirectamente no puede dejar de quererlos, porque provienen de la perfección de su conducta. La sabiduría divina, en efecto, regla inviolable de su conducta, exige que Dios produzca la obra más perfecta posible. Ahora bien, la obra más perfecta po-

---

<sup>124</sup> *Traité de la nature et de la grâce*, I, XXIX, O. C., V, 41.

<sup>125</sup> Cf. *Lettre III en réponse aux réflexions philosophiques et théologiques*, O. C., VIII, 765.

<sup>126</sup> *Ibidem*.

<sup>127</sup> *Ibidem*.

<sup>128</sup> *Ibidem*.

<sup>129</sup> *Op. cit.*, O. C., VIII, 766.

<sup>130</sup> *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, VII, XIX, O. C., X, 76-77.

<sup>131</sup> *Ibidem*. Cf. *Lettre III en réponse aux réflexions philosophiques et théologiques*, O. C., VII, 493.

sible se mide por la excelencia del resultado y por la excelencia en el modo de conseguir ese resultado. Y habría que matizar que, sobre todo, se mide por el modo de realizarla Dios, pues "Dios quiere que su obra le honre... pero no quiere que sus vías lo deshonren"<sup>132</sup>. Y aun habría que añadir que lo que sobre todo no quiere es que sus vías lo deshonren, porque la acción por la que Dios crea el mundo de la nada es una acción divina, por lo tanto, de valor infinito, valor que no tiene el mundo por perfecto que sea, porque es finito. De suerte que, cuanta más sabiduría denote la obra, más perfecta será. Ahora bien, es más sabio, consiguientemente más digno de Dios, obrar por leyes generales que por voluntades particulares. Resulta, sin embargo, que de esas leyes generales, precisamente a causa de su generalidad, se siguen una serie de defectos en el universo, que escapan a la generalidad. Dios podría ciertamente remediarlos echando mano de voluntades particulares. Y en ocasiones así lo hace por medio del milagro, pues el milagro, que desde el punto de vista de la manera de obrar se define como una excepción de las leyes generales, desde el punto de vista del resultado se define como un remedio de los desórdenes que la conducta por leyes generales entraña en los efectos: "Dios remedia por medio de los milagros los desórdenes que sobrevienen como consecuencia de la simplicidad de las leyes naturales, con tal de que el orden lo exija, puesto que el orden es para Dios una ley de la que Él jamás se dispensa"<sup>133</sup>. De todas maneras, lo ordinario es que Dios obre por leyes generales, aunque de esas leyes generales se sigan una serie de defectos en el mundo. Con lo cual, habría que decir que los defectos del mundo se siguen de la perfección de la conducta divina, concretamente de la sabiduría de Dios. Pero también de todo lo que la sabiduría implica, como la simplicidad y la inmutabilidad: Dios "hace el mal, no porque positiva y directamente quiera hacerlo, sino porque quiere que su manera de obrar sea simple, regular, uniforme y constante"<sup>134</sup>. Con lo cual, el mal viene a ser una especie de necesidad de las leyes generales para no alterar la sabiduría, la simplicidad y la inmutabilidad de la conducta divina de sus vías. Un mundo sin mal, o con menos mal, sería menos perfecto que el nuestro, porque supondría haber sido producido por voluntades más particulares, por lo cual la suma de perfección que encerraría sería menor, porque a la perfección contri-

<sup>132</sup> *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, IX, X, O. C., XII, 213-214.

<sup>133</sup> *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, VII, XVII, O. C., X, 76.

<sup>134</sup> *Op. cit.*, VII, XIX, O. C., X, 77.

buyen el resultado obtenido y el camino empleado, pero sobre todo el camino seguido.

No resulta, sin embargo, fácil comprender cómo de una conducta sabia puedan derivarse tantos defectos en el mundo, al menos no le resultó fácil ni a Arnauld ni a Fontenelle<sup>135</sup>. Uno y otro convienen en afirmar que no es más digno de la sabiduría de Dios actuar por voluntades generales, si la actuación por voluntades generales produce obras defectuosas. Fontenelle razona de esta manera: ejecutar un plan sabiamente es ejecutarlo "completamente"<sup>136</sup>. Ahora bien, si hay defectos en la obra que no están en el plan, la ejecución no es completa, pues "una ejecución completa no sólo incluye todo lo que está en el plan, sino que excluye también todo lo que no está en él. Tan vicioso es pasarse como quedarse corto"<sup>137</sup>. Y a la misma conclusión llega Arnauld. Supongamos, dice, que los designios divinos pueden ejecutarse de manera completa tanto por voluntades generales como por voluntades particulares, pero con la desventaja de que ejecutarlo por voluntades generales conlleva imperfecciones en su obra. En ese caso es más sabio ejecutarlo por voluntades particulares. "¿Quién puede dudar de que de dos maneras de actuar es más sabia la que le da al que actúa los medios para ejecutar su designio completa y perfectamente?"<sup>138</sup>.

La respuesta del oratoriano es clara: la ejecución completa de un designio no tiene que ver con la sabiduría, sino con la omnipotencia. Dice refiriéndose a Fontenelle: "Dios es omnipotente, ejecutará plenamente su designio. Es sabio, lo ejecutará por una vía muy simple, porque la simplicidad de las vías honra la sabiduría"<sup>139</sup>. Y más adelante repite: "La sabiduría de un designio no consiste en ejecutarlo plenamente, sino ejecutarlo de una manera perfecta por vías muy simples; la ejecución plena de un designio es un efecto de la potencia"<sup>140</sup>.

---

<sup>135</sup> Cf. D. RADNER, *Op. cit.*, p. 36-39.

<sup>136</sup> *Op. cit.*, I, 633-634. Cf. , XVII/1, 581, nota 8.

<sup>137</sup> *Op. cit.*, I, 626. Cf. XVII/1, 582, nota 9.

<sup>138</sup> *Réflexions philosophiques et théologiques sur le nouveau système de la nature de la grâce*. Œuvres de M. A. ARNAULD. Edic. G. du Pac de Bellagarde et J. Hauteffage, Bruxelles, 1964, XXXIX, 581.

<sup>139</sup> *Réflexions sur les doutes*, O. C., XVII/1, 581.

<sup>140</sup> *Réflexions sur les doutes*, O. C., XVII/1, 585.

### 3. Los milagros.

Si Dios obra de acuerdo con leyes generales, "¿qué pasará con los milagros?"<sup>141</sup>. La pregunta es obvia, porque los milagros no se deben a intervenciones generales, sino particulares de la voluntad de Dios. ¿Significa esto que hay que elegir entre voluntad general y milagro? No, porque entre actuar por voluntades generales siempre y no actuar por voluntades generales nunca hay un término medio que es actuar por voluntades generales *ordinariamente* y por voluntades particulares *algunas veces*, quedando así un espacio para lo que llamamos milagros.

Ese espacio es, sin embargo, escaso, porque hay muchos menos milagros de los que creemos. Si pensamos que los milagros son muchos es porque confundimos el milagro con el prodigio, que sí ocurre "con mucha más frecuencia de lo que uno cree"<sup>142</sup>. Se habla de prodigio, cuando estamos ante un hecho que nos sorprende, que "provoca nuestra admiración"<sup>143</sup>. ¿Por qué? "Debido a su novedad"<sup>144</sup>, novedad producida por nuestro total desconocimiento de una ley general<sup>145</sup>. Por ejemplo, que un cuerpo se ponga en movimiento sin que otro haya chocado con él, es sin duda un prodigio, pero no necesariamente un milagro: un prodigio, porque, para que ese movimiento provoque nuestra admiración basta con que esté sujeto a una causa ocasional distinta del choque, como puede ser un deseo angélico; no necesariamente un milagro, porque bien puede suceder que Dios haya establecido una ley general según la cual los cuerpos se mueven teniendo como causa ocasional no la colisión, sino el deseo de los ángeles. Esto es lo que ocurre con los llamados milagros del Antiguo Testamento, que proporcionan recompensas temporales a las buenas acciones de los judíos. Esos hechos son, desde luego, prodigios, pero no milagros en sentido estricto, porque no son consecuencia de una ley particular, sino de la ley general que da a los ángeles poder ocasional sobre los cuerpos. Si nos sorprende-

<sup>141</sup> *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, VIII, III, O. C., XII, 177.

<sup>142</sup> *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, VIII, XXVI, O. C., X, 92. Cf. *Dernier éclaircissement sur le traité de la nature et de la grâce*, V, 198.

<sup>143</sup> *Lettre III en réponse aux réflexions philosophiques et théologiques*, O. C., VIII, 695. *Miraculum* tiene que ver con *miror*.

<sup>144</sup> *Ibidem*.

<sup>145</sup> Cf. *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, VIII, XXVI, O. C., X, 92. En otras ocasiones la novedad es debida a que no conocemos ni por experiencia ni por razón esa ley general, porque se trata de una ley de la gracia.

mos de eso es porque tenemos una visión tan estrecha del mundo que identificamos leyes generales con leyes físicas, olvidando que el mundo del oratoriano está formado por cuerpos, por seres compuestos de cuerpo y espíritu, pero también por puros espíritus<sup>146</sup>. Todos esos seres tienen una función que desempeñar. La de los ángeles es importante, pues, aunque Dios no ha querido someter a ellos los espíritus, por ser "iguales a ellos", sí los cuerpos, por ser "sustancias inferiores"<sup>147</sup>. Pero los ha sometido sólo como a causas ocasionales<sup>148</sup>, ya que los ángeles, igual que las demás criaturas, carecen de auténtica eficacia, hasta el punto de que ni siquiera tienen poder para "mover una paja"<sup>149</sup>. Esta opinión es la que luego recoge Leibniz, pues también él cree que hay muchos milagros que "Dios hace por medio de ciertas sustancias invisibles, como los ángeles, cosa que también afirma Malebranche; y esos ángeles o sustancias obran según las leyes ordinarias de su naturaleza"<sup>150</sup>.

Esa intervención general de los ángeles unas veces aparece de manera expresa<sup>151</sup>, otras, no<sup>152</sup>. Pero sean o no intervenciones explícitas, los ángeles funcionan como causas ocasionales de leyes, que, si bien no son físicas, son universales. Por eso, en semejantes casos no se puede hablar estrictamente de milagros, sino de prodigios.

El verdadero milagro es muy distinto, pues mientras el prodigio depende de leyes generales, desconocidas para los hombres, el verdadero milagro no depende de leyes generales, "ni conocidas ni desconocidas"<sup>153</sup>. Los verdaderos milagros son "excepciones"<sup>154</sup> hechas por Dios a las leyes universales establecidas por Él. Por ser excepciones, su número es muy restringido<sup>155</sup>. Pero, por restringidos que sean, son posibles. Spinoza piensa

---

<sup>146</sup> Cf. GOUHIER, H. *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Vrin, París, 1948, p. 60.

<sup>147</sup> *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, XII, XV, O. C., XII, 296. Si los ángeles obran sobre nuestros espíritus es debido a la unión del espíritu con el cuerpo.

<sup>148</sup> Cf. *Réponse à la dissertation*, X, III, O. C., VII, 536.

<sup>149</sup> *Ibidem*.

<sup>150</sup> *Essais de Théodicée*. Philosophischen Schriften. Edic. Gerhardt, G. Olms, Hildesheim-New York, 1978, III, 249.

<sup>151</sup> Cf. *Traité de la nature et de la grâce*, O. C., V, 203.

<sup>152</sup> Cf. *Dernier éclaircissement sur le traité de la nature et de la grâce*, O. C., V, 200.

<sup>153</sup> *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, VIII, XXVI, O. C., X, 92.

<sup>154</sup> *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, VIII, III, O. C., XII, 177.

<sup>155</sup> Cf. *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, VIII, XXVI, O. C., X, 92.

que, si se identifica a Dios con la naturaleza, no se pueden introducir excepciones en la naturaleza, pues equivaldría a introducir excepciones en Dios, cosa que es contraria a su esencia<sup>156</sup>. Malebranche, en cambio, cree contar con una gran razón que posibilita esas excepciones, a saber, el orden, porque el orden es una "ley inviolable"<sup>157</sup> de la conducta divina, es decir, una ley de la que su conducta "no se dispensa nunca"<sup>158</sup>. Dios confía el mundo a leyes generales, pero si en un determinado momento el orden exige o permite que Dios deje de obedecer a las mismas leyes que Él ha instituido, entonces intervendrá en el desarrollo del mundo mediante una voluntad particular<sup>159</sup>. Y matiza: "Cuando el orden exige que Dios actúe por voluntades particulares, lo hace siempre; y cuando le permite, lo hace con frecuencia"<sup>160</sup>. El orden es, pues, la razón que hace posible el milagro<sup>161</sup>.

Pero no basta con decir que el milagro es posible. Hace falta saber también si esa posibilidad se hace efectiva. Pero eso ya no resulta fácil, pues, aunque la fe nos enseña que a veces Dios se vale de intervenciones particulares de su voluntad, eso es lo que no puede asegurarnos la razón, pues, al desconocer todas las leyes de la naturaleza, somos incapaces de determinar todas sus excepciones. Como dice el oratoriano, "la razón, que me enseña que eso es posible, no me da seguridad de que eso se haga"<sup>162</sup>.

Desde luego, los prodigios son mucho más frecuentes que los verdaderos milagros, pero ése no es un criterio cierto: "Que los efectos sean raros o comunes, no es una prueba cierta de que Dios los produzca por voluntades particulares o generales"<sup>163</sup>. ¿Cuál puede ser entonces el criterio? En uno de los *Éclaircissements* del *Traité de la nature et de la grâce* hay un epígrafe que trata precisamente de las "señales que permiten juzgar si un efecto se produce por una voluntad general o por una voluntad

<sup>156</sup> Cf. *Tractatus theologico-politicus*, Edic. Gebhardt, C. Winters, Heidelberg, III, 81 ss.

<sup>157</sup> *Traité de la nature et de la grâce*, I, XX, additions, O. C., V, 34.

<sup>158</sup> *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, VII, XVII, O. C., X, 76.

<sup>159</sup> Cf. *Abrégé du traité de la nature et de la grâce*, XXV, O. C., IX, 1105-1106.

<sup>160</sup> *Réponse à la dissertation*, III, IX, O. C., VII, 490; *Op. cit.*, V-VI, O. C., VII, 505.

<sup>161</sup> El orden es para Malebranche la expresión armónica de la relación de las perfecciones divinas, la expresión del equilibrio de los atributos entre sí.

<sup>162</sup> *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, XII, XII, O. C., XII, 294.

<sup>163</sup> *Lettre II en réponse aux réflexions philosophiques et théologiques*, I, O. C., VIII, 696.

particular"<sup>164</sup>. Pero lo único que de ahí se desprende es que jamás puede establecerse con certeza esa distinción.

Efectivamente, cuando un efecto viene después de la intervención de la causa ocasional correspondiente, pensamos que el efecto es debido a la eficacia de una voluntad general. Cuando, por ejemplo, un cuerpo se pone en movimiento después de que otro haya colisionado con él, creemos que su movimiento se debe a la eficacia de una voluntad general. Por el contrario, cuando un efecto se produce sin que en su producción tome parte la causa ocasional adecuada, creemos que ese efecto es producido por una voluntad particular<sup>165</sup>. Pero la conclusión no es tan obvia. Desde luego, si un hecho se produce de acuerdo con las leyes generales que nosotros conocemos, ese hecho es natural, pero de que no se produzca siguiendo unas leyes generales conocidas por nosotros, no se sigue que no sea natural, pues puede suceder que se deba a unas leyes generales que nosotros desconocemos. Puede parecernos, por ejemplo, que el movimiento de un cuerpo sin que otro colisione con él se debe a una intervención particular de la voluntad divina, pero no podemos estar "enteramente seguros de eso"<sup>166</sup>, porque puede ocurrir que Dios haya establecido una ley general según la cual los cuerpos se mueven teniendo como causa ocasional no la colisión de un cuerpo con otro, sino la voluntad de los ángeles.

Lo mismo sucede si nos atenemos al criterio de la singularidad del efecto, criterio que afirma que, cuando un efecto entraña algo muy singular, no es debido a una voluntad general, sino a una voluntad particular. Sin embargo, "resulta imposible estar seguro de esto"<sup>167</sup>. Es razonable, por ejemplo pensar que, si en una procesión del Santísimo Sacramento llueve sobre todos los asistentes, menos sobre el palio y sobre los que lo llevan, es debido a una voluntad particular, sin embargo, "no podemos estar ciertos de ello, porque una causa ocasional inteligente puede tener ese plan particular y determinar de esa manera la eficacia de la ley general en su ejecución"<sup>168</sup>.

Si nos fiamos, pues, de nuestra razón, podemos estar seguros de que los verdaderos milagros son posibles, pero no de que esa posibilidad se haga efectiva. Lo que no puede, sin embargo, la razón, lo puede la fe, pues, si

---

<sup>164</sup> *Traité de la nature et de la grâce*, O. C., V, 149.

<sup>165</sup> *Premier éclaircissement sur le traité de la nature et de la grâce*, IV, O. C., V, 149.

<sup>166</sup> *Op. cit.*, V, O. C., V, 150.

<sup>167</sup> *Op. cit.*, VIII, O. C., V, 152.

<sup>168</sup> *Ibidem*.

bien no sé cuándo actúa Dios por voluntades particulares "sé bien que a veces obra así... porque la fe me lo enseña"<sup>169</sup>.

#### 4. Otras dificultades.

Ordinariamente Dios actúa por leyes generales. A veces, como en los milagros, actúa por voluntades particulares, subrayando así otros atributos, que le resultan más preciosos en ese momento<sup>170</sup>. Pero no todo termina aquí, porque, además de los milagros, Dios actúa por voluntades particulares en algunas otras ocasiones sin que esa actuación venga impuesta por la predilección de un determinado atributo en un determinado momento. Esos casos son la creación del mundo, el primer movimiento de la materia y la formación de los organismos vivos.

Que en la creación Dios actúa por voluntades particulares, resulta obvio, si se tiene presente que el cumplimiento de las leyes generales está vinculado, por definición, a las causas ocasionales. Pero mal puede contar Dios con causas ocasionales de la creación, si resulta que aún no hay ningún ser que pueda ejercer esa función<sup>171</sup>.

Otro tanto acontece con el primer movimiento que Dios comunica a la materia. Dios no puede imprimir ese movimiento por una voluntad general, puesto que la causa ocasional del movimiento es la colisión de un cuerpo con otro. Pero un cuerpo no puede colisionar con otro si antes no está en movimiento, con lo cual el primer movimiento no puede estar sujeto a causas ocasionales, que es como decir que no puede haber sido producido de acuerdo con leyes generales. Por eso, Dios tuvo que comunicar el primer movimiento a la materia por medio de una intervención particular de su voluntad<sup>172</sup>.

Tampoco pudo Dios formar los organismos vivos, plantas y animales, siguiendo unas leyes generales, concretamente las leyes generales del movimiento, porque para eso "serían necesarias una infinidad de leyes genera-

---

<sup>169</sup> *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, XII, XII, O. C., XII, 294.

<sup>170</sup> Cf. *Op. cit.*, VIII, III, O. C., XII, 178.

<sup>171</sup> Cf. *Écrit contre la prévention*, O. C., IX, 1118.

<sup>172</sup> Cf. *Lettre III en réponse aux réflexions philosophiques et théologiques*, O. C., VIII, 780; Cf. *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, X, XVI, O. C., XII, 246.

les, con lo cual dejarían casi de ser generales"<sup>173</sup>. Efectivamente, eso que se llama una planta o un animal son organismos vivos muy complejos, formados por una infinidad de partes, cada una de las cuales con sus fines determinados, siendo imposible que eso sea regulado por la ley general del movimiento. Las leyes generales del movimiento hacen, eso sí, que las plantas y los animales, una vez formados por una voluntad particular de Dios, se desarrollen poco a poco<sup>174</sup>. En ese sentido hay que interpretar la Sagrada Escritura cuando dice que, puesta en movimiento la materia y formados los seres vivos, "Dios descansó"<sup>175</sup>, pues lo que quiere decir con eso no es que "deje de obrar, ya que la misma Sagrada Escritura afirma que obra sin cesar, sino que no hace más que seguir las leyes generales establecidas por Él"<sup>176</sup>, salvo el caso excepcional de los milagros. Descansar no quiere decir dejar totalmente de actuar, sino dejar de actuar por intervenciones particulares, dejando paso en adelante a intervenciones generales, cosa que "manifiesta más divinamente el carácter de sus atributos"<sup>177</sup>.

---

<sup>173</sup> *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, X, XVI, O. C., XII, 246.

<sup>174</sup> Cf. *Éclaircissement XVII sur la recherche de la vérité*, III, 339; Cf. *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, VII, VII, O. C., X, 71; *Lettre III en réponse aux réflexions philosophiques et théologiques*, O. C., VIII, 782; Cf. *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, X, III, O. C., XII, 229.

<sup>175</sup> *Génésis*, II, 2.

<sup>176</sup> *Éclaircissement XVII sur la recherche de la vérité*, O. C., III, 340.

<sup>177</sup> *Lettre III en réponse aux réflexions philosophiques et théologiques*, O. C., VIII, 759.





## TEXTOS

### I. DIOS COMO CAUSA ÚNICA.

#### 1. Explicación religiosa.

1 Si se supone, según su parecer<sup>1</sup>, que en los cuerpos hay ciertas entidades diferentes de la materia, como no tienen una idea distinta de esas entidades, fácilmente pueden imaginarse que esas entidades son las causas verdaderas o principales de los efectos que se producen. Ése es incluso el parecer común de los filósofos comunes, porque, precisamente para explicar esos efectos, piensan que hay formas sustanciales, cualidades reales y otras entidades semejantes. Y si a continuación se considera atentamente la idea que tienen de causa o poder de obrar, no cabe duda de que esa idea presenta algo divino, porque la idea de una potencia suprema es la idea de una divinidad suprema, y la idea de una potencia subalterna es la idea de una divinidad inferior, pero de una verdadera divinidad, al menos según el pensamiento de los paganos, con tal de que sea la idea de una potencia o de una causa verdadera. Admiten, pues, algo divino en todos los cuerpos que nos rodean, cuando admiten formas, cualidades, facultades, capacidades o seres reales capaces de producir ciertos efectos por la fuerza de su naturaleza. De esta suerte, sin darnos cuenta, compartimos el parecer de los paganos por el respeto que nos merece su filosofía. Es cierto que la fe nos corrige, pero quizás podamos decir que en esto, aunque el corazón es cristiano, el fondo del espíritu es pagano. Se dirá quizás que las formas sustanciales, por ejemplo, esas formas plásticas que producen animales y plantas, no saben lo que son. Con lo cual, por falta de inteligencia, no tienen nada que ver con las divinidades paganas. Pero ¿quién podrá creer que el que hace unas obras, en donde se manifiesta una sabiduría que supera la de todos los filósofos, las hace sin inteligencia?

---

<sup>1</sup> Se refiere al parecer de los filósofos antiguos.

Además, es difícil convencerse de que no debemos temer ni amar a unas verdaderas potencias, a unos seres que pueden actuar sobre nosotros, que pueden inflingirnos algún dolor o producirnos algún placer. Y, como el amor y el temor constituyen la verdadera adoración, resulta incluso difícil convencerse de que no debemos adorarlo. Según S. Agustín y según la razón, todo lo que puede actuar sobre nosotros como causa verdadera y real está por encima de nosotros. Y según el mismo santo y según la misma razón, es una ley inmutable que las cosas inferiores sirven a las superiores. Precisamente por eso, ese gran santo reconoce que los cuerpos no pueden actuar sobre el alma y que nada puede estar por encima del alma, salvo Dios.

Quando en las Sagradas Escrituras<sup>2</sup> dice Dios a los israelitas que deben adorarlo, esto es, que deben temerlo y amarlo, saca las principales razones de su poder para premiarlos y para castigarlos. Les recuerda los beneficios que han recibido, los males con los que los castigó y que sigue teniendo el mismo poder. Les prohíbe adorar a los dioses paganos, porque no tienen ningún poder sobre ellos y porque no pueden hacerles ni el bien ni el mal. Quiere que sólo le honren a Él, porque sólo Él es la causa verdadera del bien y del mal y porque nada sucede en la ciudad cuyo autor no sea Él, según dice un Profeta<sup>3</sup>. Y es que las causas naturales no son las causas verdaderas del mal que ellas parecen producirnos. Y como únicamente Dios actúa sobre ellas, sólo Él debe ser temido y amado en ellas, *soli Deo honor et gloria*<sup>4</sup>.

Por fin, la opinión de que se debe temer y se debe amar lo que puede ser causa verdadera del bien y del mal es tan natural y tan justa que no es posible deshacerse de ella. De suerte que, si se admite esa falsa opinión de los filósofos, que aquí se intenta destruir, de que los cuerpos que nos rodean son las causas verdaderas de los placeres y de los males que sentimos, la razón parece justificar de alguna manera una religión como la de los paganos y aprobar el desorden universal de las costumbres.

Es verdad que la razón no dice que haya que adorar, por ejemplo, a las cebollas y a los puerros como a la divinidad suprema, porque son incapaces de hacernos enteramente dichosos cuando los tenemos, ni enteramente desdichados cuando carecemos de ellos. Por eso, los paganos jamás les rindieron tanto honor como al gran Júpiter, de quien dependían todas sus divinidades; ni como al , al que nuestros sentidos nos presentan como la

<sup>2</sup> ISAÍAS, c. 1-5, 48, 57, 59; EZEQUIEL, c. 14, 20; etc.

<sup>3</sup> AMÓS, 3, 6.

<sup>4</sup> SAN PABLO, *Carta a Timoteo*, I, I, 17.

causa universal que da la vida y el movimiento a todas las cosas, y al que no podemos dejar de considerar como una divinidad, si, de acuerdo con los filósofos paganos, admitimos que encierra en su ser las causas verdaderas de todo lo que parece producir, no sólo en nuestro cuerpo y en nuestro espíritu, sino también en todos los seres que nos rodean.

Pero, si no se debe dar un honor supremo a los puerros y a las cebollas, cabe tributarles una adoración especial, es decir, cabe pensar en ellos y amarlos de algún modo, si es verdad que de alguna manera pueden hacernos dichosos. Debe tributárseles honor en la medida del bien que pueden proporcionarnos. E indudablemente, los hombres que atienden a las informaciones de sus sentidos piensan que esas legumbres tienen capacidad de proporcionarles un bien, pues, por ejemplo, los israelitas no les habrían echado tanto de menos en el desierto, no se habrían considerado desdichados por estar privados de ellas, si no se hubieran imaginado en cierta manera felices al gozar de ellas; y los borrachos no amarían quizás con tanta pasión el vino, si supiesen bien lo que es y si supiesen que el placer que experimentan al beberlo procede del todopoderoso, que les ordena templanza, pero que ellos ponen injustamente al servicio de su falta de templanza. He ahí los desórdenes a los que nos conduce la propia razón, cuando se adhiere a los principios de la filosofía pagana y cuando sigue las impresiones de los sentidos.

Para que no podamos dudar ya de la falsedad de esa miserable filosofía y para que reconozcamos con evidencia la solidez de los principios y la nitidez de las ideas de que nos valemos, es preciso establecer claramente las verdades que se oponen a los errores de los filósofos antiguos y probar en pocas palabras que no hay más que una verdadera causa, porque no hay más que un verdadero Dios; que la naturaleza o la fuerza de cada cosa no es más que la voluntad de Dios; que todas las causas naturales no son causas *verdaderas*, sino sólo causas *ocasionales*; y algunas otras verdades que se siguen de éstas<sup>5</sup>.

2 Todas esas pequeñas divinidades de los paganos y todas esas causas particulares de los filósofos no son más que quimeras, que el espíritu maligno trata de introducir para arruinar el culto del verdadero Dios, para ocupar los espíritus y los corazones, que el creador hizo únicamente para sí mismo. No es la filosofía recibida de Adán la que nos enseña esas cosas, sino la recibida de la serpiente, porque desde el pecado el espíritu del hombre es completamente pagano. Esa filosofía es la que, unida a los errores de los

---

<sup>5</sup> *Recherche de la vérité*, VI, II, III, O. C., II, 309-312.



sentidos, hizo adorar el , y la que sigue siendo la causa universal del desorden del espíritu y de la corrupción del corazón de los hombres. ¿Por qué, dicen de obra y a veces de palabra, no amar a los cuerpos, siendo así que los cuerpos son capaces de colmarnos de placeres? ¿Por qué burlarse de los israelitas, que echaban de menos las coles y las cebollas de Egipto, siendo así que efectivamente se sentían desgraciados al carecer de lo que, de alguna manera, podía hacerles dichosos? Pero la filosofía que llamamos nueva, porque se conviene en llamarla así (presentada como un espectro para espantar a los espíritus débiles, despreciada y condenada sin entenderla) arruina todas las razones de los libertinos, estableciendo, en consonancia perfecta con el primer principio de la religión cristiana, el mayor de los principios, a saber, que no hay que amar ni temer más que a un Dios, puesto que no hay más que un Dios que puede hacernos felices. Porque, si la religión nos enseña que no hay más que un Dios verdadero, esta filosofía nos da a conocer que no hay más que una causa verdadera. Si la religión nos enseña que todas las divinidades del paganismo no son más que piedras y metales sin vida y sin movimiento, esa filosofía nos descubre también que todas las causas segundas o todas las divinidades de la filosofía no son sino materia y voluntad ineficaz. En fin, si la religión nos enseña que no debemos doblar la rodilla ante dioses que no son Dios, esta filosofía nos enseña también que nuestra imaginación y nuestro espíritu no deben postrarse ante la grandeza y la potencia imaginaria de unas causas que no son causas; que no debemos amarlas ni temerlas; que no debemos ocuparnos de ellas, que únicamente debemos pensar en Dios, ver a Dios en todas las cosas, temer y amar a Dios en todas las cosas<sup>6</sup>.

3 Después del pecado del primer hombre, el espíritu se vierte incesantemente hacia las cosas exteriores, se olvida de sí mismo, del que lo ilumina, del que lo penetra. Y de tal manera se deja seducir por su cuerpo y por los que le rodean que se imagina que en ellos encuentra su perfección y su felicidad. Dios, que es el único capaz de actuar sobre nosotros, se oculta ahora a nuestros ojos: no sentimos sus actuaciones. Y, aunque produce y conserva todos los seres, el espíritu, que con tanto ardor busca la causa de todas las cosas, tiene dificultad en reconocerlo, por más que tropiece con él a cada instante. Algunos filósofos prefieren imaginar una naturaleza y unas facultades como causa de los efectos llamados naturales antes que dar a Dios todo el honor debido a su poder. Y, aunque carezcan de una prueba e incluso de una idea clara de esa naturaleza y de

<sup>6</sup> *Op. cit.*, VI, II, III, O. C., II, 318-320.

esas facultades, como espero poner de manifiesto, prefieren hablar sin saber lo que dicen y acatar una potencia puramente imaginaria antes que hacer un esfuerzo para reconocer la mano del que hace todo en todas las cosas...

Deberíamos ver a Dios en todas las cosas, sentir su fuerza y su poder en todos los efectos naturales, admirar su sabiduría en el orden maravilloso de las criaturas; en una palabra, no adorarlo más que a Él, no temerlo ni amarlo más que a Él en todas sus obras. Pero actualmente hay una secreta oposición entre el hombre y Dios. Al sentirse pecador, el hombre se oculta, escapa de la luz, teme el encuentro de Dios y prefiere imaginar en los cuerpos que lo rodean un poder o una naturaleza ciega con la que pueda familiarizarse y de la que pueda sin remordimientos valerse para sus fines extraños y desordenados antes que tropezar con el poder terrible de un Dios santo y justo, que conoce todo y hace todo.

Reconozco que hay muchas personas, que, por razones diferentes de las de los filósofos paganos, siguen su parecer sobre la naturaleza y sobre las causas segundas. Pero espero que, como consecuencia de este discurso, reconocerán que únicamente suscriben esa opinión por un prejuicio, del que resulta casi imposible deshacerse sin la ayuda de los principios de una filosofía todavía no suficientemente conocida<sup>7</sup>.

4 La razón y la religión nos convencen de que Dios quiere ser amado y respetado por sus criaturas: amado como bien; temido y respetado como poder. Es una verdad de la que no cabe dudar sin impiedad y sin locura. Para amar a Dios como quiere y como merece, según el primer mandamiento de la Ley y del Evangelio e incluso según la razón..., tenemos que amarlo con todas las fuerzas y con toda la capacidad que tenemos para amar. No basta con preferirlo a todas las cosas, sino que tenemos que amarlo en todas las cosas, pues de lo contrario nuestro amor no sería tan perfecto como debería ser y no daríamos a Dios todo el amor que imprime en nosotros, pero que imprime en nosotros solo para Él, pues sólo obra para Él. Para darle también a Dios todo el respeto que le es debido, no basta con adorarlo como potencia suprema y temerlo más que a sus criaturas, sino que incluso debemos temerlo y adorarlo en todas sus criaturas. Es preciso que todos nuestros respetos tiendan hacia Dios, porque sólo a Dios se le deben el honor y la gloria, que es lo que nos ordenó con estas pala-

---

<sup>7</sup> *Éclaircissement XV sur la recherche de la vérité*, O. C., III, 203-204. Entre las causas que explican por qué se ha asignado a las criaturas una eficacia que no tienen, Malebranche alude aquí a una causa moral: el pecado.

bras: *Amarás al Señor tu Dios con toda tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza.* Y con éstas: *Temerás al Señor tu Dios y sólo a Él servirás.* De esta suerte, la filosofía que nos enseña que la eficacia de las causas segundas es una ficción del espíritu, que la *naturaleza* de Aristóteles y de otros filósofos es una quimera, que no hay más que un Dios suficientemente fuerte y suficientemente poderoso, no sólo para actuar en nuestra alma, sino también para provocar el menor movimiento en la materia; esta filosofía, repito, se armoniza perfectamente con la religión, cuyo fin es unirnos a Dios del modo más estrecho posible.

Ordinariamente sólo amamos las cosas que pueden hacernos algún bien. Semejante filosofía no autoriza, pues, más que el amor de Dios y condena absolutamente el amor a cualquier otra cosa. Sólo debemos temer lo que puede hacernos algún mal. Esta filosofía no aprueba, pues, más que el temor de Dios y condena totalmente todos los otros. De esta suerte, justifica todos los movimientos del alma que son justos y razonables, condenando todos los que son contrarios a la razón y a la religión...

Es una verdad innegable, un sentimiento natural, incluso una noción común, que debemos amar la causa del placer, y que debemos amarla en proporción a la felicidad que nos hace gozar o puede hacernos gozar. No sólo es justo, sino también necesario que la causa de nuestra felicidad sea el objeto de nuestro amor. Con lo cual, siguiendo esta filosofía, sólo debemos amar a Dios, porque ella nos enseña que sólo Él es la causa de nuestra felicidad. Según esta filosofía, los cuerpos que nos rodean no actúan sobre el que nosotros animamos; con más razón, no actúan sobre nuestro espíritu. No es el que nos ilumina, el que nos da el movimiento y la vida, el que cubre la tierra de flores y de frutos, el que nos proporciona nuestra alimentación. Esta filosofía nos enseña, como la Escritura, que *únicamente Dios da las lluvias, regula las estaciones, da a nuestros cuerpos su alimento, llena nuestros corazones de alegría, el único que es capaz de hacer el bien, con lo cual jamás ha dejado de dar testimonio de quien es, aunque en las pasadas generaciones permitió que todas las naciones siguieran su camino*<sup>8</sup>. Siguiendo el lenguaje de esta filosofía, no hay que decir que la naturaleza nos colma de bienes, ni que nos colma de bienes Dios y la naturaleza, sino que nos colma de bienes sólo Dios, expresándonos así de manera inequívoca para no confundir a los sencillos.

<sup>8</sup> *Hechos de los Apóstoles*, 14, 16-17: Dios "en las pasadas generaciones permitió que todas las naciones siguieran su camino, aunque no las dejó sin testimonio de sí, haciendo el bien y dispensando desde el cielo las lluvias y las estaciones fructíferas, llenando de alimentos y de alegría vuestros corazones".

Porque debemos reconocer de manera distinta la única causa de nuestra felicidad, si queremos hacer de ella el único objeto de nuestro amor.

Es también una verdad innegable que debemos temer las cosas capaces de hacernos el mal, y que debemos temerlas en proporción al mal que pueden hacernos. Pero esta filosofía nos enseña que sólo Dios puede hacernos el mal, pues, como dice Isaías, Él es *el que crea las tinieblas lo mismo que la luz, el que hace el mal lo mismo que el bien*<sup>9</sup>, e incluso que no hay mal que Él no haga, como dice otro Profeta. Por lo cual sólo Él debe ser temido. No hay que temer ni la peste, ni la guerra, ni el hambre, ni a nuestros enemigos, ni siquiera al demonio, sino que sólo hay que temer a Dios. Debemos huir de la espada con la que quieren atravesarnos, evitar el fuego, alejarnos de una casa que está a punto de aplastarnos, pero no debemos temer semejantes cosas. Debemos escapar de los cuerpos que son causas ocasionales o naturales del mal, pero sólo debemos temer a Dios como causa verdadera de todos los males de los malvados. Y sólo debemos odiar el pecado, que obliga a la causa de todos los bienes a convertirse en causa de todos nuestros males. En una palabra, *todos los movimientos del espíritu no deben referirse más que a Dios, porque sólo Dios está por encima del espíritu; y los movimientos de nuestro cuerpo pueden ponerse en relación con los cuerpos que nos rodean*. Eso es lo que nos enseña la filosofía que no admite la eficacia de las causas segundas.

Pero, si se admite la eficacia de las causas segundas, me parece que tenemos motivo para temer y amar los cuerpos; y que, para regular el amor según la razón, basta con preferir a Dios a todas las cosas, la causa primera y universal a la causas segundas y particulares, pero no parece necesario amar a Dios con todas las fuerzas, *ex tota mente, ex toto corde, ex tota anima, ex totis viribus*, como dicen las Escrituras<sup>10</sup>.

Con todo, cuando nos contentamos con preferir a Dios a todas las cosas y con adorarle con un culto y con un amor de preferencia, sin esforzarnos continuamente en honrarle y amarle en todas las cosas, con frecuencia ocurre que nos engañamos, que la caridad se pierde y se disipa, y que nos ocupamos más de los bienes sensibles que del bien supremo. Porque, si preguntásemos a los pecadores más empedernidos, e incluso quizás a los idólatras, si no prefieren la causa universal a las particulares, posiblemente no temerían en respondernos en medio de sus excesos y desenfrenos que ellos no incumplen un deber tan esencial y que conocen bien todo lo que

---

<sup>9</sup> ISAÍAS 45, 7: "Soy yo Yavé, no hay ningún otro; el que formó la luz y creó las tinieblas, el que da la paz y crea la desdicha. Yo soy, Yavé, quien hace todo esto".

<sup>10</sup> MARCOS, *Evangelio*, XII, 30.



deben a Dios. Reconozco que se engañan, pero, al ser nula la eficacia de las causas segundas, no tienen ningún pretexto verosímil para justificar su conducta. Pero, supuesta esta eficacia, he aquí lo que ellos mismos pueden decir, cuando sus pasiones les ciegan y cuando atienden a lo que sus sentidos les dicen.

Estoy hecho para ser feliz, no puedo dejar de querer serlo. Por lo cual debo ocuparme de todo lo que puede darme lo que invenciblemente deseo, y mi corazón debe encariñarse con eso. ¿Por qué no amar los objetos sensibles si son las causas verdaderas de la felicidad que encuentro, cuando disfruto de ellos? Reconozco que el Ser Supremo es el único digno del culto supremo; lo prefiero a todo. Pero, al no ver que Él no desea nada de mí, disfruto de los bienes que me da por medio de las causas segundas a la que me sometió; y no me ocupo inútilmente de Él. Como no me hace ningún bien de manera inmediata y por sí mismo, o por lo menos sin que las criaturas tomen parte en ello, es señal de que no quiere que mi espíritu y mi corazón se apliquen inmediatamente a Él, o, por lo menos, es señal de que quiere que sus criaturas compartan con Él los sentimientos de mi espíritu y de mi corazón. Puesto que dio al parte de su poder y de su gloria, puesto que lo rodeó de esplendor y majestad, puesto que lo consideró como la suprema de todas sus obras y puesto que recibimos todos los bienes necesarios para la vida de la influencia de ese gran astro, ¿por qué no emplear una parte de esta vida en disfrutar de su luz y en testimoniarle lo que sentimos por su grandeza y por sus beneficios? ¿No sería la peor de las ingratitudes recibir de esta excelente criatura la abundancia de todas las cosas sin tener para ella sentimiento alguno de reconocimiento? ¿Y no sería una ceguera y una estupidez espantosa no tener ningún movimiento de respeto y de temor por aquél cuya ausencia nos hiela y nos mata, y que si, se acerca a nosotros, puede quemarnos y destruirnos? Lo repito una vez más: hay que preferir a Dios a todas las cosas, hay que estimarlo infinitamente más que sus criaturas, pero también hay que temer y amar a sus criaturas. Así es como honramos legítimamente a quien las hizo; así es como merecemos sus dones; así es como obligamos a Dios a nuevos beneficios. Es obvio que Él aprueba el honor que damos a sus criaturas, puesto que les comunicó su poder, y todo poder merece honor. Pero, como el honor debe ser proporcionado al poder, y como el poder del y de los otros objetos sensibles es tal que recibimos de él toda clase de bienes, es justo que lo honremos con todas nuestras fuerzas y que, después de Dios, les consagremos todo lo que somos.

Así es como se razona naturalmente, cuando seguimos el prejuicio de la eficacia de las causas segundas. Y así es como parecen haber razonado los primeros autores de la idolatría<sup>11</sup>...

Es tan natural y tan justo tener sentimientos de reconocimiento en proporción a los bienes que recibimos, que casi todos los pueblos adoraron el Sol, porque todos estimaban que era la causa de los bienes de que disfrutaban. Y, si los egipcios adoraron no sólo el Sol, la Luna y el río Nilo, cuyo desbordamiento causaba la fertilidad de su país, sino también los animales más viles, era debido, según el relato de Cicerón<sup>12</sup>, a la utilidad que de ellos recibían. Y como no podemos, y ni siquiera debemos, apartar del espíritu de los hombres la inclinación natural hacia las verdaderas causas de su felicidad, es evidente que al menos hay cierto peligro en sostener la eficacia de las causas segundas...

En cambio, no hay ningún peligro en decir sólo lo que vemos, atribuyendo únicamente a Dios el poder y la eficacia, puesto que únicamente vemos que es sólo su voluntad la que guarda una conexión absolutamente necesaria e insustituible con los efectos naturales. Reconozco que actualmente los hombres están bastante instruidos como para no caer en los errores groseros de los paganos y de los idólatras, pero no temo decir que con frecuencia nuestro espíritu funciona, mejor, que nuestro corazón está con frecuencia dispuesto como el de los paganos...

Como los hombres piensan que reciben de los cuerpos que los rodean los placeres de que gozan cuando los utilizan, se unen a ellos con todas las fuerzas de su alma. Por lo cual, el principio de su desorden procede de la convicción sensible que tienen de la eficacia de las causas segundas. Sólo la razón les dice que Dios es el único que actúa en ellos. Pero, aparte de que esta razón habla tan bajo que casi no la oyen y de que los sentidos que la contradicen gritan tan alto que su ruido los aturde, todavía los confirman en su prejuicio ciertas conductas y ciertas pruebas, tanto más peligrosas cuanto que exteriormente manifiestan señales sensibles de verdad.

Los filósofos, particularmente los filósofos cristianos, deberían combatir sin cesar los juicios de los sentidos o los prejuicios, particularmente unos prejuicios tan peligrosos como el de la eficacia de las causas segundas. A pesar de todo, no sé en virtud de qué principio algunas personas, a las que honro mucho y con razón, tratan de confirmar ese prejuicio e incluso de hacer pasar por supersticiosa y extravagante una doctrina tan santa, tan pura, tan sólida, como la que sostiene que únicamente Dios es causa verda-

<sup>11</sup> MAIMÓNIDES, *De idolatria liber*, cap. I, 1-2.

<sup>12</sup> *De natura deorum*, lib. I, cap. 36.



dera. No quieren que amemos y que temamos a Dios en todas las cosas, sino que amemos y temamos todas las cosas por relación a Dios. Dicen que debemos amar a las criaturas, puesto que son buenas: debemos amar y respetar a nuestro padre, rendir honor a nuestro príncipe y a nuestro superior, puesto que Dios lo manda. No lo niego, pero niego que sea necesario amar a las criaturas como a nuestros bienes, aunque sean buenas o perfectas en sí mismas. Niego que podamos servir y respetar a unos hombres como a nuestros maestros. Dicho más claramente, digo que no tenemos que servir a nuestro maestro, obedecer a nuestro padre y a nuestro príncipe con otro propósito que servir a Dios y obedecerle... Debemos obedecer a nuestro padre, servir a nuestro príncipe, dar honor a nuestros superiores como a Dios y no como a hombres, *sicut Domino et non hominibus*<sup>13</sup> Eso es obvio y jamás puede acarrear consecuencias nefastas. Con eso, los superiores serán siempre más honrados y mejor servidos. Y creo poder decir que un maestro que quisiera ser honrado y servido como si tuviese en sí mismo una poder distinto del de Dios sería un demonio, y que los que le sirvieran con ese espíritu serían unos idólatras, porque no puedo dejar de creer que el honor y el amor que no se refieren a Dios son una especie de idolatría. *i Deo honor et gloria*<sup>14</sup>.

5 Las respuestas que me habéis dado antes a las mismas preguntas pueden justificar en cierta manera la religión de los que enumeran al fuego o al entre las divinidades, porque si el fuego o el pueden gratificar o perjudicarte, hacerte dichoso o desdichado por el placer o el dolor debe estar por encima de ti, debe tener poder sobre ti, porque es una ley inquebrantable que las cosas inferiores están sometidas a las superiores<sup>15</sup>.

6 La Sagrada Escritura, lo mismo que la razón, nos obliga a creer que Dios quiere que lo amemos con todas nuestras fuerzas. La Escritura nos enseña esta verdad, fundamento de la moral cristiana, con estas palabras tan frecuentemente repetidas: *Diliges Dominum ex toto corde tuo, ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua*; y con éstas: *Dominum Deum tuum timebis et illi soli servies*. Y la razón lo demuestra como sigue. Dios sólo puede obrar para sí, sólo puede obrar por su voluntad, sólo por el amor que se profesa. Y la voluntad de Dios no es, como en nosotros, un movimiento

<sup>13</sup> SAN PABLO, *Carta a los Efesios*, 6, 6.

<sup>14</sup> *Éclaircissement XV sur la recherche de la vérité*, O. C., III, 244-252. SAN PABLO, *Carta a Timoteo*, I, I, 17.

<sup>15</sup> *Conversations chrétiennes*, I, O. C., IV, 20.

proveniente del exterior y que lo arrastra hacia el exterior. En una palabra, como Dios quiere por sí mismo, no quiere más que para sí mismo. Por lo tanto, Dios sólo creó espíritus capaces de amar, a fin de hacerse amar por ellos. Sólo imprime movimiento en nuestros corazones para inclinarlos hacia Él. Quiere que le amemos con toda la capacidad que tenemos de amarlo, es decir, con todas las fuerzas que nos da para amar. Esta es una verdad que me parece tan evidente como una noción común...

El espíritu debe amar y temer todo lo que tiene un verdadero poder de hacerle el bien o el mal, porque, como Dios nos imprime incesantemente el deseo de ser felices, que es absolutamente invencible, es justo y necesario que amemos y temamos todo lo que tiene un poder verdadero y real de hacernos el bien y el mal; insisto, que lo amemos y lo temamos en proporción al bien y al mal que puede hacernos por su propia eficacia. Digo por su propia eficacia, porque, si una criatura sólo nos hace el bien y el mal como causa ocasional y en virtud de un poder ajeno, podremos unirnos a ella o separarnos de ella, pero legítimamente no podremos temerla ni amarla, sino sólo al que posee el poder y al que puede actuar en nosotros. Por ejemplo, por el movimiento de nuestro cuerpo podemos aproximarnos o acercarnos a un objeto sensible. Esto está permitido y es conforme al orden. Pero no debemos amarlo ni temerlo. Todos los movimientos libres del alma deben tender hacia Dios, que es el único que está por encima de ella, no sólo por su excelencia, sino también por su poder. Porque el amor de *unión* del que yo hablo no se refiere a la excelencia sino al *poder*. Y ninguna criatura, por más que nos supere en excelencia y por más derecho que tenga a nuestra estima, no tiene ningún derecho a nuestro *amor*, porque no tiene ningún *poder* real y eficaz sobre nosotros, como voy a probar por el siguiente razonamiento, que no es sino un resumen de las dos verdades que acabo de probar...

Dios quiere que le amemos con todas nuestras fuerzas. Y este mandato es justo, porque toda la capacidad que tenemos de amar procede únicamente del movimiento invencible que Dios imprime sin cesar en nosotros, y que sólo imprime en nosotros para Él. Es la primera de las dos verdades que acabo de probar.

Ahora bien, podemos y debemos incluso amar la potencia *verdadera*, donde quiera que se dé, en proporción a su *eficacia*, ya que no podemos ni debemos dejar de querer ser felices de todas las maneras posibles y porque no se oponen unas a otras. Es la segunda verdad que acabo de establecer.

Por lo tanto, sólo Dios posee el poder *verdadero* y capaz de actuar sobre nosotros. Y si lo compartiese con las criaturas, nos permitiría compar-

tir con ellas nuestro amor, con lo cual ya no estaríamos obligados a amarle con todas nuestras fuerzas. Podríamos emplear, en honor de su poder, una parte de la capacidad que tenemos de amar, quedando así dispensados de ese mandato: *illi soli servies*<sup>16</sup>.

7 Es mi poder el que sin cesar te arrastra hacia el bien en general. Como no obro sino para mí, no creo ningún espíritu sin darle una inclinación invencible hacia el bien en general, es decir, hacia mi sustancia, la única que encierra todos los bienes. Esta inclinación invencible y continua que produzco en ti es tu voluntad, es decir, esta facultad que te hace capaz de amar todos los bienes en general. Por eso, comprendes que debes amarme con todas tus fuerzas, porque toda la fuerza que tienes para amar procede de mí, que al no poder obrar más que para mí, no puedo darte movimiento alguno para amar cualquier otra cosa distinta de mí o sin relación conmigo...

Debes, hijo mío, amarme por justicia, pero también debes amarme por amor propio, porque para ti sólo yo puedo ser bien. Sólo yo obro verdaderamente en los espíritus. Los cuerpos que te rodean no pueden hacerme ni el bien ni el mal. Ni siquiera las inteligencias más nobles pueden por sí mismas cambiar las modificaciones del menor de los seres. Es mi poder el que hace todo, el bien y el mal. Las causas naturales no son más que causas ocasionales que determinan la eficacia de las leyes generales, establecidas por mí para obrar siempre de una manera digna de mí, como ya te expliqué. Por eso sólo debes amarme a mí, porque sólo yo soy quien produzco en ti los placeres que sientes con ocasión de lo que sucede en el cuerpo...

Tampoco debes temerme más que a mí, porque ninguna criatura tiene un verdadero poder para hacerte sufrir el menor mal. El placer y el dolor son los que hacen feliz o infeliz en proporción a su fuerza. Quieres ser enteramente feliz. Tu amor propio no puede, pues, ser iluminado si no amas la verdadera causa del placer. No quieres ser infeliz, teme, pues la verdadera causa del dolor, si eres sabio...

El fuego te reconforta, dirás tú. Pues bien, acércate a él. Por el movimiento de tu cuerpo puedes unirte a los objetos que son las causas naturales u ocasionales de tu felicidad. Puedes acercarte al fuego, pero no debes amarlo. Puedes escapar de un hombre que te persigue, pero no debes temerlo<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> *Réponse à la dissertation*, VI, O. C., VII, 518-519. *Deuteronomio*, VI, 13.

<sup>17</sup> *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, XII, IV-VII, O. C., X, 125.

## 2. Explicación filosófica.

### a. La ineficacia de las criaturas.

8 Me parece indudable que se equivocan quienes afirman que el espíritu puede formar las ideas de los objetos... La causa de su error radica en que los hombres no dejan de creer que una cosa es causa de un efecto, cuando éste viene después de aquélla... Por eso, todos concluyen que una bola en movimiento que choca con otra es la causa verdadera y principal del movimiento que le comunica, que la voluntad del alma es la causa verdadera y principal del movimiento del brazo, etc., porque una bola siempre se mueve, cuando otra choca con ella, porque nuestros brazos se mueven, casi siempre que lo queremos... Y como todos los hombres de ordinario hacen presentes a su espíritu las ideas de los objetos en el momento en que lo desean, casi todos infieren que la voluntad que acompaña a la producción, mejor, a la presencia de las ideas es su verdadera causa... Por estas razones algunos estiman también que los objetos exteriores envían imágenes parecidas a ellos, pues, al no ser posible ver los objetos por sí mismos, sino sólo por sus ideas, consideran que el objeto produce la idea... porque la presencia del objeto acompaña casi siempre a la idea que lo representa.

Sin embargo, si los hombres no se precipitasen en sus juicios, del hecho de que las ideas de las cosas estén presentes en su espíritu, cuando lo desean, únicamente deberían deducir que, según el orden de la naturaleza, su voluntad es ordinariamente necesaria para tener esas ideas, pero no que la voluntad es la causa verdadera y principal que las hace presentes a su espíritu... Tampoco deben deducir que los objetos envían especies parecidas a ellos por el hecho de que el alma sólo las percibe ordinariamente, cuando están presentes, sino sólo que el objeto es ordinariamente necesario para que la idea esté presente al espíritu. En fin, no deben creer que una bola en movimiento sea la causa verdadera y principal del movimiento de la bola que encuentra en su camino, porque la primera no tiene ella misma el poder de moverse. Sólo pueden juzgar que ese choque de las dos bolas es la ocasión para que el autor del movimiento de la materia ejecute el decreto de su voluntad, que es la causa universal de todas las cosas<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> *Recherche de la vérité*, III, II, III, O. C., I, 426-428. Malebranche critica aquí la doctrina de la causalidad basada en el *post hoc, ergo propter hoc*. Y extiende esa crítica a la causalidad de un cuerpo sobre otro, de un cuerpo sobre un espíritu, de un espíritu sobre un cuerpo, de un espíritu sobre un espíritu, de un cuerpo sobre un espíritu. Aunque con brevedad, esto le sirve

9 Es evidente que todos los cuerpos, grandes y pequeños, carecen de fuerza para moverse a sí mismos: una montaña, una casa, una piedra, un grano de arena, en fin, el más pequeño o el más grande de los cuerpos que podemos concebir carece de fuerza para moverse a sí mismo. No tenemos más que dos tipos de ideas: ideas de los cuerpos e ideas de los espíritus. Y como sólo debemos decir lo que concebimos, sólo debemos razonar de acuerdo con esas dos ideas. Por eso, como la idea que tenemos de todos los cuerpos nos da a conocer que no pueden moverse a sí mismos, hay que concluir que son los espíritus los que los mueven. Pero, al examinar la idea que tenemos de todos los espíritus finitos, no vemos la conexión necesaria entre su voluntad y el movimiento de un cuerpo, cualquiera que sea; por el contrario, vemos que no se da ni puede darse. Por eso, si queremos razonar de acuerdo con sus luces, debemos concluir que no hay ningún espíritu creado que pueda mover un cuerpo, cualquiera que sea, como causa verdadera o principal, de la misma manera que hemos dicho que ningún cuerpo podía moverse a sí mismo<sup>19</sup>.

10 Pero no sólo los cuerpos no pueden ser causas de nada, sino que los espíritus más nobles adolecen de una impotencia similar: no pueden conocer nada si Dios no los ilumina; no pueden sentir nada si Dios no los modifica; no son capaces de querer nada si Dios no los mueve hacia el bien en general, es decir, hacia Él. Reconozco que pueden determinar la inclinación que reciben de Dios hacia otros objetos distintos de Él, pero no sé si eso puede llamarse potencia. Si poder pecar es un poder, sería un poder que el omnipotente no tiene, dice en algún lugar San Agustín. Si los hombres tuviesen por sí mismos el poder de amar el bien, podríamos decir que tienen algún poder, pero los hombres sólo pueden amar, porque Dios quiere que amen y que su voluntad sea eficaz. Los hombres sólo pueden amar, porque Dios los empuja sin cesar hacia el bien en general, es decir, hacia Él, porque, no habiéndolos creado Dios más que para Él, jamás los

---

para excluir dos de las teorías referentes al origen de las ideas: las ideas proceden de las cosas representadas por ellas y las ideas son producidas por el espíritu. "No hay ninguna relación de causalidad de un cuerpo a un espíritu. ¿Qué digo? No hay ninguna de un espíritu respecto de un cuerpo. ¿Más aún, no hay ninguna de un cuerpo respecto de un cuerpo, ni de un espíritu respecto de un espíritu. En una palabra, ninguna criatura puede obrar sobre ninguna otra en virtud de su propia eficacia" (*Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, IV, XI, O. C., XII, 96).

<sup>19</sup> *Recherche de la vérité*, VI, II, III, O. C., II, 312-313.

conserva sin inclinarlos y sin empujarlos hacia Él. No son ellos los que se mueven hacia el bien en general, sino que es Dios quien los mueve...

Pero, aun cuando supusiéramos, cosa que de alguna manera es verdad, que los espíritus tienen en sí mismos el poder de conocer la verdad y de amar el bien, si sus pensamientos y sus voluntades no produjesen nada exterior, siempre podríamos decir que no pueden nada. Ahora bien, me parece indudable que la voluntad de los espíritus no es capaz de mover el cuerpo más pequeño que hay en el mundo, porque es evidente que no hay conexión necesaria, por ejemplo, entre la voluntad que tenemos de mover el brazo y el movimiento del brazo. Es verdad que se mueve, cuando queremos, por lo cual somos la causa natural del movimiento del brazo, pero las causas *naturales* no son causas verdaderas, sino sólo causas *ocasionales*, que obran únicamente por la fuerza y la eficacia de la voluntad de Dios, como acabo de explicar.

¿Cómo podríamos, efectivamente, mover el brazo? Para moverlo se precisan espíritus animales, se precisa enviarlos a través de unos nervios hacia unos músculos para contraerlos y encogerlos... Ahora bien, vemos que los hombres que no saben siquiera si tienen espíritus, nervios y músculos mueven el brazo, incluso vemos que lo mueven con más destreza y facilidad que los que mejor conocen la anatomía. Por tanto, los hombres quieren mover el brazo, pero sólo Dios puede y sabe moverlo<sup>20</sup>. Si un hombre no puede derribar una torre, al menos sabe qué hay que hacer para derribarla, pero nadie sabe qué hay que hacer para mover uno de los dedos por medio de los espíritus animales. ¿Cómo podrían mover entonces los brazos? Estas cosas me parecen evidentes a mí y también a todos los que quieren reflexionar, aunque quizás sean incomprensibles para todos los que se limitan a sentir<sup>21</sup>.

11 Hay muchas razones que me impiden atribuir a las causas *segundas* o *naturales* una fuerza, una potencia y una eficacia para producir algo, sea lo que sea. Pero la principal es que semejante opinión no me parece siquiera concebible. Por más que me esfuerce en comprenderla, no puedo encontrar en mí una idea que me represente qué puede ser la fuerza o la potencia que se atribuye a las criaturas. Y no creo hacer un juicio temerario

---

<sup>20</sup> Esta manera de argumentar recuerda la doctrina de Geulincx: "*impossibile est ut faciat, qui nescit quomodo fiat*" (*Metaphysica vera*, Sämtliche Schriften, F. Fromann, Stuttgart, 1968, II, 150); "*ego non facio id quod quomodo fiat nescio*" (*Ethica*, Sämtliche Schriften, F. Fromann, Stuttgart, 1968, III, 205).

<sup>21</sup> *Recherche de la vérité*, VI, II, III, O. C., II, 314-315.

si afirmo que los que sostienen que las criaturas tienen en sí mismas fuerza y poder mantienen algo que no conciben claramente... Por más esfuerzo que haga, únicamente puedo encontrar fuerza, eficacia y poder en la voluntad del ser infinitamente perfecto.

Además, cuando pienso en las diferentes opiniones de los filósofos sobre este tema, no puedo dudar de lo que afirmo, porque si viesen claramente qué es la potencia de las criaturas o cuál es el verdadero poder que hay en ellas, todos pensarían lo mismo. Si no pueden ponerse de acuerdo... es una señal cierta de que no tienen una idea clara de lo que dicen...

Me parece que esa diversidad de opiniones nos da derecho a pensar que los hombres hablan con frecuencia de cosas que no conocen; y a pensar que, al ser la potencia de las criaturas una ficción del espíritu de la que por naturaleza no tenemos idea, cada uno se la imagina según su fantasía.

Es verdad que durante siglos la mayoría de los hombres han reconocido esa potencia como real y verdadera, pero ciertamente sin prueba; no digo sin prueba demostrativa, digo sin prueba capaz de producir cierta impresión en un espíritu atento, pues las pruebas confusas, apoyadas únicamente sobre el testimonio engañoso de los sentidos y de la imaginación, no deben ser aceptadas por quienes usan la razón.

Aristóteles<sup>22</sup>, al hablar de lo que se llama *naturaleza*, dice que resulta ridículo querer probar que los cuerpos naturales tienen un principio interior de su movimiento y de su reposo, porque piensa que es una cosa conocida por sí misma. Tampoco duda de que una bola que choca con otra tenga fuerza para ponerla en movimiento, pues basta con abrir los ojos. Y es que este filósofo casi siempre acepta el testimonio de los sentidos, aunque raramente el de la razón, porque no le preocupa mucho que eso sea o no inteligible.

Los que combaten el parecer de ciertos teólogos que han escrito contra las causas segundas afirman, como Aristóteles, que los sentidos nos convencen de su eficacia, que es su prueba primera y principal. Es evidente, dicen, que el fuego quema, que el Sol ilumina, que el agua enfría. Hace falta estar loco para dudar de esto. Los autores que mantienen la opinión contraria, dice el gran Averroes<sup>23</sup>, tenían el cerebro alterado. Casi todos los peripatéticos sostienen que hay que convencer con pruebas sensibles a los que niegan esta eficacia obligándolos a confesar que tenemos ca-

<sup>22</sup> *Physica*, II, 1, 193 a 2-3.

<sup>23</sup> *Metaphysica*, IX, comm. 7.

pacidad para actuar sobre ellos y herirlos. Es un juicio que Aristóteles pronunció ya contra ellos; deberíamos ponerlo en práctica...

Cuando veo que una bola choca con otra, mis ojos me dicen o parecen decirme que es verdaderamente causa del movimiento que le imprime, porque la verdadera causa que mueve los cuerpos no aparece ante mis ojos. Pero, cuando le pregunto a mi razón, veo con toda evidencia que los cuerpos, al no poder moverse a sí mismos y al no ser la fuerza que los mueve más que la voluntad de Dios que los conserva sucesivamente en diferentes lugares, no pueden comunicar un poder que no tienen, y que, aunque lo tuviesen, no podrían siquiera comunicarlo. Y es que el espíritu jamás concebirá que un cuerpo, sustancia puramente pasiva, pueda transmitir a otro el poder para trasladarse de lugar.

Cuando abro los ojos, me parece evidente que él rebosa enteramente de luz; que no sólo es visible él mismo, sino que hace visibles a todos los cuerpos que lo rodean; que cubre la tierra de flores y de frutos; que da la vida a los animales; que, al penetrar con su calor hasta las entrañas de la tierra, produce incluso las piedras, los mármoles y los metales. Pero, cuando consulto la razón, no veo nada de todo eso. Y, cuando la consulto con fidelidad, advierto con claridad que mis sentidos me seducen; que es Dios quien hace todo en todas las cosas, porque, al saber que todos los cambios que se dan en los cuerpos no tiene otro principio que las diferentes comunicaciones de movimientos, que se producen en los cuerpos visibles o invisibles, veo que es Dios quien hace todo, porque su voluntad es la que causa y la sabiduría la que regula todas esas comunicaciones<sup>24</sup>.

12 El mismo espíritu no obra tanto como nos imaginamos. Sé que quiero y que quiero libremente. No tengo ninguna razón para dudar de eso, que sea más fuerte que el sentimiento interior que tengo de mí mismo. Tampoco lo niego. Pero niego que mi voluntad sea la causa verdadera del movimiento de mi brazo, de las ideas de mi espíritu y de las otras cosas que acompañan a mi voluntad, porque no veo ninguna relación entre cosas tan diferentes. Incluso veo con enorme claridad que no puede haber relación entre la voluntad que tengo de mover el brazo y la agitación de los espíritus animales, es decir, de unos cuerpos pequeños cuyo movimiento y figura desconozco... Niego que mi voluntad produzca en mí las ideas, porque siquiera veo cómo podría producirlas, pues, al no poder obrar o querer sin conocer, mi voluntad supone mis ideas, no las produce. Siquiera sé de modo preciso qué es la idea, pues no sé si son producidas a

---

<sup>24</sup> *Éclaircissement XV sur la recherche de la vérité*, O. C., III, 207-209.



partir de la nada y si vuelven a la nada desde el momento en que dejamos de verlas. Hablo según el parecer de ciertas personas.

Se diría que produzco las ideas por medio de la *facultad* de pensar que Dios me dió y que muevo el brazo debido a la unión que Dios estableció entre mi espíritu y mi cuerpo. *Facultad* y *unión* son términos lógicos, son palabras vagas e indeterminadas, pues no hay un ser concreto ni una manera de ser que sea una *facultad* o una *unión*. Hay que explicar esos términos.

Si se dice que la unión de mi espíritu con mi cuerpo consiste en que Dios quiere que, cuando yo desee que mi brazo se mueva, los espíritus animales se comuniquen a los músculos de que está compuesto para moverlo como yo quiero, entiendo claramente esta explicación y la acepto, pero eso es justamente lo que yo mantengo, porque, al determinar mi voluntad la voluntad práctica<sup>25</sup> de Dios, es evidente que mi brazo se moverá, no por mi voluntad, que es impotente en sí misma, sino por la de Dios, que jamás puede dejar de producir su efecto.

Si se dice que la unión de mi espíritu con mi cuerpo consiste en que Dios me dió la fuerza para mover el brazo, como le dió también a mi cuerpo la fuerza para hacer que yo sienta placer o dolor a fin de interesarme por mi cuerpo y de preocuparme por su conservación, sin duda se da por supuesto lo que se pregunta, cometiendo un círculo. No hay idea clara de esa fuerza que el alma tiene sobre el cuerpo, ni de la que el cuerpo tiene sobre el alma. Cuando se afirma eso positivamente, no se sabe muy bien lo que se dice. Se llegó a esa opinión por un prejuicio; se creyó así desde la niñez y desde que se tuvo capacidad de sentir. Pero el espíritu, la razón, la reflexión no intervienen en eso...

Se dirá que por el sentimiento interior de mi acción conozco que poseo verdaderamente esa fuerza, con lo cual no me engaño al creerlo. Respondo que, cuando movemos el brazo, tenemos un sentimiento interior de la voluntad actual que lo mueve, y no nos engañamos al creer que tenemos esa voluntad. Tenemos, además, sentimiento interior de cierto esfuerzo que acompaña a esa voluntad, y también se debe creer que hacemos

---

<sup>25</sup> "Por voluntad práctica entiendo un decreto o una voluntad ejecutora de un designio decidido, que supone en Dios el conocimiento y la elección de las maneras de obrar más dignas de Dios. Porque hay maneras de obrar simples, fecundas, uniformes y constantes; y hay maneras de obrar complejas, estériles, particulares, no uniformes e inconstantes. Las primeras son preferibles a las segundas, porque indican sabiduría, bondad, constancia, inmutabilidad en el que las emplea, mientras que las otras indican falta de inteligencia, maldad, inconstancia, ligereza de espíritu".

ese esfuerzo. Finalmente, admito que tenemos sentimiento interior de que el brazo se mueve en el momento de ese esfuerzo. Y, supuesto esto, admito también que se diga que el movimiento del brazo se hace en el instante en que hacemos ese esfuerzo o en que tenemos una voluntad práctica de moverlo. Pero niego que ese esfuerzo, que no es sino una modificación o un sentimiento del alma, que nos es dado para hacernos comprender nuestra debilidad y darnos un sentimiento oscuro y confuso de nuestra fuerza, sea capaz por sí mismo de mover los espíritus animales, ni determinarlos. Niego que haya relación entre nuestros pensamientos y los movimientos de la materia. Niego que el alma tenga el menor conocimiento de los espíritus animales de los que se sirve para mover el cuerpo al que anima. En fin, aun cuando el alma conociese exactamente los espíritus animales y aun cuando fuese capaz de moverlos o de determinar su movimiento, niego que ella pueda elegir las fibras nerviosas de las que no tiene conocimiento alguno, para transferirles los espíritus y mover así el cuerpo con la rapidez, la exactitud y la fuerza que se observa en aquellos que menos conocen la estructura de su cuerpo. Primero, porque, aun suponiendo que nuestra voluntad sea verdaderamente la fuerza que mueve los cuerpos, cosa que parece incomprensible, ¿cómo se puede concebir que el alma mueva al cuerpo? Por ejemplo, el brazo sólo se mueve, porque los espíritus contraen algunos de los músculos que lo forman. Ahora bien, para que le movimiento, que el alma imprime a los espíritus que están en el cerebro, pueda comunicarse a los que están en los nervios, y éstos a los que están en los músculos del brazo, sería preciso que la voluntad del alma se multiplicase o cambiase en proporción a las colisiones o choques casi infinitos que se dan en los pequeños cuerpos que componen los espíritus, porque los cuerpos no pueden mover por sí mismos a los cuerpos con los que chocan, como creo haber probado suficientemente. Ahora bien, esto resulta inconcebible, salvo que se admite en el alma un número infinito de voluntades para el menor movimiento de un cuerpo, pues para moverlo es necesario que se produzca un número infinito de comunicaciones de movimientos. Segundo, porque, al ser el alma una causa particular y que no es capaz de conocer con exactitud ni el grosor ni la agitación de un número infinito de pequeños cuerpos que chocan, cuando los espíritus se esparcen por los músculos, no podría establecer una ley general de la comunicación del movimiento de esos espíritus, ni seguirla exactamente si la hubiera establecido ella. Con lo cual, es evidente que el alma no podría mover el brazo, aun cuando tuviese el poder de determinar el movimiento de los espíritus animales que están en el cerebro. Son cosas demasiado claras como para detenerse en ellas.

Lo mismo sucede con la facultad que tenemos de pensar. Por sentimiento interior sabemos que queremos pensar en algo, que nos esforzamos en eso y que en el momento de nuestro deseo y de nuestro esfuerzo la idea de esa cosa se presenta a nuestro espíritu. Pero por sentimiento interior no conocemos que nuestra voluntad o nuestro esfuerzo produzca nuestra idea. Por medio de la razón no vemos que pueda hacerse eso. Creemos que nuestra atención o nuestros deseos son causas de nuestras ideas por un prejuicio, pues centenares de veces al día experimentamos que éstas vienen después de aquéllos o los acompañan. Como Dios y sus operaciones no son en modo alguno perceptibles por los sentidos y como no sentimos nada que preceda a la presencia de las ideas salvo nuestros deseos, pensamos que puede haber otra causa de las ideas que nuestros deseos. Pero tengamos cuidado, porque no vemos en nosotros fuerza para producirlos: ni la razón ni el sentimiento interior que tenemos de nosotros mismos nos dicen nada sobre eso<sup>26</sup>.

13 Como ya he dicho en otra parte, creo que los cuerpos, por ejemplo, no tienen la fuerza de moverse a sí mismos, con lo que su fuerza *motriz* no es más que la acción de Dios, o, por decirlo con otras palabras que significan lo mismo, su fuerza motriz no es más que la voluntad de Dios, siempre necesariamente eficaz, que los conserva sucesivamente en diversos lugares. Porque no pienso que Dios cree ciertos seres para hacer de ellos la fuerza motriz de los cuerpos: no sólo porque no tengo idea de ese tipo de ser y porque no veo que sean capaces de mover los cuerpos, sino también porque esos seres necesitarían a su vez de otros que los moviesen, y así sucesivamente. Porque sólo Dios es verdaderamente inmóvil y motor a la vez...

Respecto de las causas libres creo también que Dios da sin cesar al espíritu una inclinación hacia el bien en general y que determina incluso esta inclinación hacia los bienes particulares por ideas o sentimientos que pone en nosotros, tal como he explicado en el *Éclaircissement I*, cosa que creen también los teólogos, que aseguran que Dios mueve y previene nuestras voluntades; con lo cual, la fuerza que pone en movimiento nuestros espíritus es la voluntad de Dios que nos anima y que nos arrastra hacia el bien, porque Dios no crea unos seres para hacer de ellos fuerzas motrices de los espíritus, por las mismas razones que no crea unos seres para hacer de ellos la fuerza motriz de los cuerpos. Al ser la voluntad de Dios eficaz por sí misma, basta que quiera, para que algo se haga, siendo inútil

---

<sup>26</sup> *Op. cit.*, O. C., III, 225-229. Cf. *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, VII, XII, O. C., XII, 40.

multiplicar los seres sin necesidad. Por lo demás, todo lo que hay de real en las determinaciones naturales de nuestros movimientos procede también únicamente de la acción de Dios en nosotros, pues no me refiero aquí a nuestro consentimiento a estas determinaciones... Ahora bien, sólo obramos y producimos por nuestra voluntad, quiero decir, por la inclinación de la voluntad de Dios, que es nuestra fuerza motriz, pues nuestra voluntad sólo es eficaz en cuanto es de Dios; lo mismo que los cuerpos que se mueven sólo empujan a otros en cuanto tienen una fuerza motriz que los traslada de un lugar a otro. Por tanto, sólo obramos por el concurso de Dios. Pero nuestra acción, considerada como eficaz y capaz de producir un efecto, no es diferente de la de Dios. Es, como dicen la mayoría de los teólogos, enteramente la misma acción, *eadem numero actio*<sup>27</sup>.

14\* Te entiendo, Teodoro. No soy la causa de mi felicidad ni de mi miseria. Si fuese la causa del placer que siento, como amo dicho placer, lo produciría siempre en mí. Por el contrario, si fuese la causa del dolor que sufro, como lo odio, jamás lo produciría en mí. Comprendo que hay una causa superior que obra sobre mí, que puede hacerme feliz o desdichado, porque yo no puede actuar sobre mí, y porque los cuerpos no producen en mí las sensaciones de que me siento afectado<sup>28</sup>.

15 Dos principios: primero, Dios hace todo como causa verdadera y eficaz; segundo, ordinariamente sólo actúa siguiendo las leyes generales establecidas por Él, que sigue y debe seguir constantemente, a fin de que su conducta manifieste la índole de sus atributos<sup>29</sup>.

16 Tres principios esenciales: primero, Dios hace todo por su propia eficacia; segundo, Dios sólo comunica su poder a las criaturas haciendo de ellas causas ocasionales, de acuerdo con ciertas leyes generales; tercera, ordinariamente Dios sólo obra según esas mismas leyes generales, por lo cual no obra ni debe obrar frecuentemente por voluntades particulares<sup>30</sup>.

17 No hay mas que tres opiniones sobre este asunto: primera, las criaturas pueden actuar por su propia eficacia sin el concurso de Dios; segunda,

<sup>27</sup> *Op. cit.*, O. C., III, 240-242.

<sup>28</sup> *Conversations chrétiennes*, I, O. C., IV, 25-26.

<sup>29</sup> *Réponse à la dissertation*, VI, O. C., VII, 510.

<sup>30</sup> *Op. cit.*, VI, O. C., VII, 535.

sólo pueden actuar con su concurso; tercera, no pueden actuar por su propia eficacia<sup>31</sup>.

18 Siento que la luz se derrama en mi espíritu en la medida en que yo lo deseo, y que para eso hago un cierto esfuerzo que llamo atención. Ese esfuerzo, que ciertamente es mío, es, pues la causa de la producción de mis ideas. Con lo cual yo soy mi razón y mi luz para mí mismo. Y como los nuevos descubrimientos producen en mí placer y alegría, soy la verdadera causa de mi perfección y de mi felicidad...

La luz se derrama en ti, cuando tú la deseas, y de ahí concluyes que tú la produces. Pero ¿piensas que tus deseos son capaces de producir algo? ¿Lo ves con claridad? ¿Hay una conexión necesaria entre tus deseos y su realización?...

Cuando quieres pensar en un objeto, la idea de ese objeto se te presenta a tu espíritu... Quizás es que la voluntad de tu Dios, inmutable y siempre eficaz, concuerda con la tuya, y que de ese modo hace lo que tú quieres y lo que tú piensas hacer. Haces verdaderamente un *esfuerzo* para representarte tus ideas; o mejor, quieres, pese a la dificultad y a la resistencia que encuentras, representártelas. Pero este esfuerzo que tú haces va acompañado de un sentimiento por el que Dios te señala tu impotencia y te hace merecer sus dones. ¿Ves claramente que ese esfuerzo es una señal cierta de la eficacia de tu voluntad? Ten en cuenta que ese esfuerzo es con frecuencia ineficaz, mientras que no ves claramente que sea eficaz por sí mismo...

¿Por qué piensas que eres la causa de tus ideas? ¿Sabes por lo menos qué es una idea? ¿Sabes de qué está hecha? ¿Sabes siquiera si es hecha? Desaparece en la nada cuando ya no piensas en ella o cuando se aleja de ti? ¿La haces renacer o la recuerdas, cuando, deseando volver a verla, se te vuelve a hacer presente? Si la recuerdas, ¿mediante qué poder la haces volver? Y si la produces de nuevo, ¿por medio de qué potencia, de qué arte, con qué modelo la haces tan semejante a sí misma?...

Esto es lo único que hay de cierto. Quieres pensar, por ejemplo, en un cuadrado y la idea de ese cuadrado se te presenta; todo lo demás es incierto. Puedes juzgar, pues, que tu voluntad va ordinariamente acompañada de ciertas ideas; estás convencido de ello por el sentimiento interior que tienes de lo que pasa en ti. ¿Pero qué razón tienes para juzgar que tú eres verdaderamente la causa? Fíjate. ¿De que vas a formar la idea de cuadrado? ¿La vas a formar de la nada o de los cuerpos que te rodean? Si la

<sup>31</sup> *Op. cit.*, X, XIII, O. C., VII, 545.

formas de la nada, entonces eres capaz de crear. Pero ¿con qué modelo cuentas? ¿De dónde sacas ese modelo? Pero si tienes un modelo que no has hecho, ¿para qué te servirá la idea que pretendes haber hecho? Bastará con el modelo, pues en ese caso será verdaderamente tu modelo, no tu idea, el que te iluminará y al que consultarás. Abandona, pues, tu pretendida idea y reconoce que el autor de tus modelos es el autor de tus conocimientos...

Quizás piensas que recibes o formas a partir de los cuerpos las ideas que de ellos tienes. Pero no escuches tus sentidos... ¿Piensas que esos cuerpos son visibles por sí mismos, que pueden actuar sobre ti y hacésete presentes? ¿Piensas que una figura puede producir una idea y un movimiento local un sentimiento agradable o desagradable?...

El cuerpo que tiene más capacidad para obrar sobre ti parece ser el que está inmediatamente unido a tu espíritu, pues los que actúan sobre ti lo hacen mediante él. Dime, pues, ¿cuál es su figura, su grosor, su situación? ¿Es esa glándula llamada *pineal* o alguna otra parte cercana? Si tu cuerpo o la parte principal a la que das vida no puede hacésete presente, ¿cómo esta parte podrá por sí misma representarte los cuerpos que te rodean?...

Quizás dirás que eres tú mismo el que te aplicas a los cuerpos exteriores, que los penetras, o que recibes la impresión de ellos y que de ellos extraes tus ideas, pues no hay quimeras que tú no formes, extravagancias que tú no mantengas, galimatías que tú no estés dispuesto a afirmar con tal de defender el honor de tus potencias imaginarias... multiplica tus facultades... divídelas incluso en dos partes: una, que espiritualice las imágenes de los cuerpos introducidos y conducidos hasta ella por el primero de los sentidos; otra, que los reciba perfectamente transformados en ideas... Ya eres un perfecto filósofo, porque no recurres a Dios para explicar las cosas más difíciles. ¡Espíritu soberbio y pobre, tu imaginación te seduce! ¿No sientes la debilidad y la vanidad de tus potencias? ¿No ves que esos dos *entendimientos* tan alabados no son más que pura ficciones, y que los filósofos únicamente los han inventado para enorgullecerse y para disimular su ignorancia?...

Interroga a tu razón, consulta a tu conciencia, entra en ti mismo. ¿Tienes alguna idea o algún sentimiento interior de esas dos potencias y de esas otras facultades que con tanta generosidad te atribuyes. Si te las atribuyes, debes sentir las; si te sirves de ellas, debes conocerlas, pues... solo debemos decir lo que vemos con claridad; sólo debemos atribuirnos lo que sentimos interiormente...

Por favor, ¿qué acción produces, cuando, con los ojos abiertos, ves lo que te rodea? ¿Tienes sentimiento interior de la acción de tu *entendi-*

*miento agente? ¿Cómo? ¿No sabes ni sientes nada de lo que haces? ¿No es eso una prueba evidente de que no haces nada? Del cuadrado que ves o de su imagen corporal expresas la idea que lo representa, ¿y resulta que no conoces ni sientes la acción a la que se debe esa maravillosa expresión? ¿Quién te dice, pues, que eres activo en semejante operación?...*

Pero te pregunto, ¿podemos sacar de un ser tan limitado como eres tú, las ideas de todos los seres; de un ser de una sola especie, las ideas de todas las especies; de un ser imperfecto y desordenado, las ideas de perfección y orden? ¿Encontrarás en la mutabilidad de tu naturaleza verdades necesarias, en la inconstancia de tus voluntades, leyes incapaces de cambio; en un espíritu temporal, verdades y leyes eternas?<sup>32</sup>

19 Siento en mí una infinidad de cambios, y a partir de ellos juzgo que toda la naturaleza está en continuo movimiento. Y como no puede haber efecto o cambio sin causa o sin la acción actual de una potencia, me imagino que todos los objetos que me rodean poseen en sí mismos una fuerza, puesto que actúan efectivamente unos sobre otros, y puesto que con frecuencia actúan incluso sobre mí, pese a toda mi resistencia. Por eso, me siento muy inclinado a creer que yo mismo poseo una fuerza o una potencia verdadera, puesto que produzco en mi cuerpo al menos los movimientos que se llaman voluntarios, pues los que se utilizan para la digestión o para la respiración u otros parecidos me parece que se producen en mí sin mí. Sin embargo, cuando entro en mí para descubrir ahí una idea clara de fuerza o de poder, cuando pienso en las fuerzas motrices por las que los cuerpos se ponen en movimiento, en la fuerza que tiene el fuego de provocar dolor en mí o en la que yo mismo tengo de unirme a los cuerpos que me rodean o de apartarme de ellos; repito, cuando reflexiono seriamente en todas estas cosas, me encuentro ante una extraña dificultad...

Mis sentidos me dicen que los objetos sensibles actúan sobre mí. Me digo a mí mismo que soy yo quien mueve el brazo. Pero cuando pienso que soy yo quien produce mis ideas, y que en eso me engaño; cuando pienso que mis ideas se presentan ante mí según se me antoja con la misma prontitud que el brazo se mueve en el momento en que lo deseo y que, sin embargo, mi voluntad no tiene el poder de producirlas; cuando pienso, en fin, en los preceptos que me has dado para no caer en el error, creo que debo suspender el juicio hasta que aparezca tu luz y me determine...

<sup>32</sup> *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, I, I-XIII, O. C., X, 11-16.

Escucha, hijo mío, escucha. Mantén tus sentidos en silencio, olvida tus prejuicios y todo lo que no es más que opinión. Vacía tu espíritu de todo lo que tu cuerpo introdujo en él, al menos no le prestes atención durante algún tiempo. Escúchame: un cuerpo, pequeño o grande, cuadrado o redondo, si quieres, blanco o negro, frío o caliente, ¿puede moverse a sí mismo? Di sólo lo que concibes. Supongamos, para que tu espíritu no se pierda, que no hay en el mundo más que un pie de materia. ¿Podrá moverse ese cuerpo? ¿Descubres algún poder en la idea que tú tienes de la materia? No respondes. Pero, supuesto que ese cuerpo tenga verdaderamente el poder de moverse, ¿hacia qué lado irá? ¿Con qué grado de velocidad se moverá? ¿Sigues aún callado? Admito incluso que ese cuerpo tenga suficiente libertad y conocimiento para determinar su movimiento y el grado de su velocidad. Admito que sea dueño de sí mismo. Pero fíjate, pues todavía vas a verte en dificultades, porque si ese cuerpo se encuentra rodeado de una infinidad de otros cuerpos, ¿qué pasará, cuando choque con uno cuya solidez y grosor desconoce? ¿Dirás que le da una parte de su fuerza motriz? ¿Quién te enseñó eso? ¿Quién te dijo que el otro la recibirá? ¿Qué parte de esa fuerza le dará? ¿Cómo podrá comunicársela o repartírsela? ¿Concibes con claridad todo esto?...

Hijo mío, cierra los ojos del cuerpo y abre los del espíritu; al menos no creas más de lo que los sentidos te dicen. A decir verdad, tus ojos te dicen que, cuando un cuerpo en reposo es colisionado, deja de estar en reposo. Cree lo que ves, pues ése es un hecho, y respecto de los hechos los sentidos son bastante buenos testigos. Pero no juzgues que los cuerpos poseen en sí mismos una fuerza motriz, ni que pueden comunicarla a aquellos con los que chocan, porque nada de eso ves. Te engañabas, hijo mío, cuando juzgabas que tus deseos producían tus ideas, debido a que tus ideas jamás dejaban de acompañar a tus deseos. Hoy caes en un defecto parecido, porque te imaginas que los cuerpos se mueven unos a otros, debido a que tu cuerpo jamás es colisionado sin ser movido. Vas demasiado de prisa. Por lo que ves que ocurre, juzgas que el choque de los cuerpos es indispensable, como consecuencia del orden de la naturaleza, para que los movimientos se comuniquen, pero, si no quieres equivocarte, no sigas adelante. Si quieres aumentar tus conocimientos, consulta tu Razón y escúchame...

Dios es un ser infinitamente perfecto. Su voluntad es, pues, por sí misma eficaz, porque es una gran perfección que todo lo que queremos se haga por la eficacia misma de su voluntad. Si Dios tiene, pues, la voluntad de que un cuerpo se mueva, eso solo lo pondrá en movimiento, y la acción de la voluntad de Dios será la fuerza motriz de ese cuerpo. Dios no debe



crear, pues, seres para hacer de ellos fuerzas motrices de los cuerpos, pues dichos seres resultarían inútiles. ¿Es que un ser sabio produce mediante vías compuestas lo que puede llevar a cabo mediante vías más simples. Si tus voluntades fuesen eficaces, ¿pensarías en forjar instrumentos para ejecutar tu designios? ... Esa entidad... ¿sería un cuerpo o un espíritu? Si fuese un cuerpo, entonces habría cuerpos que podrían moverse a sí mismos y a otros cuerpos. Si fuese un espíritu, ¿cuál sería el orden en el universo de espíritus creados para mover los cuerpos? Quiero que sepas que únicamente el espíritu que ha creado los cuerpos puede moverlos, y que el más poderoso de los espíritus no tiene verdaderamente la fuerza para mover lo que llamamos un átomo<sup>33</sup>.

20 Los filósofos paganos y casi todos los hombres se imaginan que la luz procede del y que el fuego es la causa verdadera del calor que sienten, cuando se acercan a él. La acción de mi Padre no cae bajo los sentidos, su mano todopoderosa es invisible. Pero no podemos mirar al sin ser deslumbrados; y el fuego que se hace sentir por el calor, se hace también ver por la luz. Es una noción común que no puede haber efecto sin causa. Un hombre tiene un fruto entre sus manos: lo mira, lo saborea, lo encuentra dulce y agradable. ¿A qué va a atribuir ese dulzor más que al fruto? ¿Qué va a tomar como causa del placer que siente al alimentarse de él? Dios no aparece ante él, su operación no tiene nada sensible. No piensa actualmente en Dios. Si piensa en Él no es para buscar la causa del placer actual de que disfruta, porque eso no le preocupa. Ese fruto habla a todos sus sentidos y sus sentidos satisfechos le seducen, porque ¿qué le importa a los sentidos de dónde proceden los placeres si los saborean? Desde niño este hombre ha creído durante toda su vida que el dulzor y el amargor estaban en los frutos, y que tenían la fuerza de hacerse sentir al alma. Ha vivido con personas que han creído lo mismo, o al menos que siempre han hablado como si verdaderamente lo creyesen. ¿Podrá abandonar sus prejuicios, podrá examinarlos, podrá dudar de ellos? Este pensamiento, hijo mío, no le vendrá al espíritu. Y si por piedad o por un principio de religión, se creyese obligado a decir que Dios hace todo, lo dirá de boca, e incluso de buena fe, pero sin saber claramente lo que dice. No dejará de atribuir a las criaturas una fuerza verdadera para obrar. Dios hará todo por un concurso inteligible, y las criaturas por una fuerza completamente natural. Dios hará todo, pero si examinas de cerca su parece, o bien no comprenderás nada o bien

<sup>33</sup> *Op. cit.*, V, II-VI, O. C., X, 46-49.

verás que Dios hizo todo, pero que ahora deja hacer todo y ya no hace nada<sup>34</sup>.

21 Estás suficientemente persuadido de que la materia es una naturaleza impotente, que sólo obra por la eficacia del movimiento que yo le imprimo. Pero veo que todavía no estás del todo convencido de que los espíritus no tienen ningún poder sobre los cuerpos o sobre los espíritus inferiores. Siempre estás predispuesto a creer que tu alma anima tu cuerpo, en el sentido de que de ella recibe todos los movimientos que se producen en él, al menos los que se llaman voluntarios, y que dependen efectivamente de tu voluntad. Renuncia, hijo mío, a tus prejuicios y respecto de los efectos naturales jamás pienses que una cosa sea efecto de otra, porque la experiencia te enseña que una viene inmediatamente después de otra, pues, entre todos los principios falsos, éste es el más peligroso y el más fecundo en errores. Como la acción de Dios es siempre uniforme y constante, porque su voluntad es inmutable y sus leyes inviolables, si sigues ese falso principio, aunque todo lo haga Dios, concluirás que no hace nada. En otro tiempo creías que tu voluntad producía tus ideas, debido a la fidelidad con la que yo las hago presentes al espíritu según sus deseos. Pensabas que los cuerpos que colisionan son la causa verdadera del movimiento que se comunican, porque jamás los cuerpos colisionan sin ser movidos, y porque jamás se mueven sin ser colisionados. En fin, por el mismo principio juzgabas que el fuego producía el calor, el producía la luz y todos los objetos que te rodean producían los cambios que observas en ellos y los sentimientos agradables y desagradables que con esa ocasión experimentas. Todavía hoy te sientes inclinado a creer que el alma comunica al cuerpo el movimiento y la vida, pues te imaginas que ese cuerpo se vuelve frío e inmóvil por la ausencia de su alma; y piensas que eres la causa verdadera del movimiento de tu brazo y de tu lengua, porque el movimiento de esas partes sigue inmediatamente a tus deseos. Libérate completamente de ese falso principio, o añade a las falsas consecuencias que sacas de él que los puerros, las cebollas y las coles son tu bien. Comes pan, dulces, perdes sin placer, pero el placer actual hace actualmente feliz, considera, pues, esos vanos objetos como las causas verdaderas de tu dicha. Justifica el desorden de los voluptuosos, ama los cuerpos. Pero teme el fuego, la peste, la fiebre,

---

<sup>34</sup> *Op. cit.*, V, XIX, O. C., X, 55-56. Esta Meditación se titula: "Sólo Dios es la causa verdadera de todo lo que se hace en el mundo. El actúa regularmente según ciertas leyes, como consecuencia de las cuales se puede decir que las causas segundas tienen el poder de hacer lo que Dios hace mediante ella".

pues son divinidades terribles, tienen un verdadero poder para hacerte desdichado y quizás aniquilarte. Ah, hijo mío, distinto es el principio que debe regular el juicio de los sentidos y los movimientos de tu cuerpo, en relación con los bienes necesarios para la conservación de la vida; distinto es el principio que debe regular los juicios del espíritu en la búsqueda de la verdad y los movimientos del corazón en relación con los verdaderos bienes, en relación con la causa verdadera de tu felicidad y de tu miseria. No puedes aplicarte demasiado a reconocer la diferencia de estos dos principios. Escúchame, pues, con toda la atención que puedas...

Resulta inútil abrir los ojos para juzgar la eficacia de las criaturas. Todas las experiencias que se puedan aducir sobre este asunto son engañosas. La razón es que Dios actúa siempre de una manera uniforme y constante, y que debió establecer en los cuerpos las causas ocasionales que determinan la eficacia de sus leyes. Al ser impenetrables los cuerpos, su choque debía servir de fundamento a las leyes generales de la comunicación del movimiento, para que la acción de Dios, si necesitase cambiar, cambiase lo menos posible, a fin de seguir constantemente las leyes simples y generales, para poner de manifiesto la índole de los atributos divinos. Para juzgar sobre la eficacia de las criaturas es preciso entrar en uno mismo y consultar las ideas de esas criaturas, y si podemos descubrir en nuestras ideas una fuerza o una capacidad es preciso atribuírsela, porque a los seres debe atribuírsele lo que claramente se concibe que está encerrado en las ideas que los representan, porque ellas son los modelos eternos a cuyo tenor han sido formados. Con ese principio has de juzgar los objetos que te rodean y los movimientos de tu corazón. El otro principio sólo debe regular los juicios de los sentidos y la conducta que resulta necesaria para la conservación de la vida. Para el bien del cuerpo es indiferente saber si el fuego contiene o no contiene, produce o no produce el calor. No es la razón la que debe regular los movimientos del cuerpo; es la experiencia, es la sensación, es el instinto. Podemos acercarnos al fuego si, al nos aproximarnos a él, nos sentimos mejor. Pero sólo se debe amar por razón. Todo movimiento del corazón provocado por los sentidos es desordenado, todo el amor de los cuerpos es brutal, porque todo juicio apoyado en el principio que has seguido hasta ahora está enteramente sujeto al error...

Por tanto, si quieres poner en claro si tu alma da a tu cuerpo el movimiento y la vida, o si mueves el brazo, o la lengua como causa verdadera, intenta descubrir en la idea de tu ser si hay una relación natural y necesaria entre tu voluntad y el movimiento de las partes de tu cuerpo; o al menos, como la idea que tienes de ti mismo no es clara... juzga de esta cuestión por medio del sentimiento interior que tienes de lo que pasa en ti. Te lo

permite. Porque, si bien tus sentidos se engañan siempre, la conciencia o sentimiento interior que tienes de lo que pasa en ti jamás se equivoca. Abre los ojos del espíritu, voy a iluminarte y a liberarte de tus prejuicios...

Cuando creemos que el alma da al cuerpo el movimiento y la vida, que da el calor a todos los miembros, que digiere los alimentos en el estómago y los distribuye a todas las demás partes; cuando creemos todas esas cosas o parecidas, debido a que todo eso deja de hacerse, cuando el alma abandona el cuerpo, nos equivocamos doblemente: en el principio y en las conclusiones inferidas. Porque es falso que la ausencia del alma sea la causa de que el cuerpo pierda el movimiento y el calor. Por el contrario, el alma abandona el cuerpo a causa de que éste ya no es adecuado para hacer sus funciones. ¿Alguna vez has visto que el alma haya abandonado un cuerpo sano y entero? ¿Quién te ha dicho siquiera que el alma abandone el cuerpo inmediatamente después de muerto o cuando le falta el movimiento? Los egipcios, que embalsaman los cuerpos y los hacen incorruptibles para retener de esa suerte las almas en ellos, no eran de tu parecer. No tenían razón. Pero, si concibes con más claridad que ellos, lo que significa que un alma abandone un cuerpo, verás como también tú te equivocas...

Presta atención. ¿Ves alguna relación entre los deseos de un alma y el calor de su cuerpo? ¿A qué se debe, según tus prejuicios, que un hombre muerto de frío e inmóvil no esté jamás sin su alma, principio de calor y de movimiento? ¿A qué se debe que el calor de la fiebre lo consume y lo abrasa? ¿No detendría él el movimiento de su sangre, si fuese el señor de eso? Dirás que el alma no es la causa del calor exterior ¿Pero concibes bien la diferencia entre esos dos calores, el extraño y el natural, y que el alma, que no puede disminuir el primero, puede producir el segundo? Hijo mío, no te permitas la libertad de afirmar positivamente lo que en modo alguno concibes...

Consiento en suponer que el alma produce todo en los cuerpos, hasta la digestión y la distribución de los alimentos, que todo dependa de su acción, que el movimiento de las manos, de los pies, de la lengua dependa de ella. ¿Cómo vas a poder sacar de ahí que ella posee un verdadero poder sobre su cuerpo? La voluntad que tienes de mover el brazo va siempre seguida de su efecto. Por lo tanto, tú eres la causa de su movimiento. ¡Vaya consecuencia! No ves, hijo mío, que estás reconociendo siempre como verdadero el principio que acabas de reconocer como falso? El fuego jamás te quema sin que sientas dolor. Sin embargo, el fuego no es la causa verdadera de ese dolor, porque estás de acuerdo que sólo Dios es capaz de actuar en el alma y hacerla desdichada...

Escucha, hijo mío... El brazo no puede moverse sin que se dé un cambio en las partes de que está compuesto [espíritus animales, músculos, huesos, tendones]. Pero un campesino o un prestidigitador que no sabe si tiene espíritus animales, músculos, ni qué hay que hacer para mover el brazo, no deja de moverlo con tanta sabiduría como el más hábil anatomista. ¿Podemos hacer, podemos siquiera querer lo que no sabemos hacer? ¿Podemos querer que los espíritus animales se diseminen por ciertos músculos, sin saber si tenemos espíritus y músculos? Podemos querer mover los dedos, porque los vemos y porque sabemos que los tenemos, Pero ¿podemos querer mover unos espíritus que no vemos y que no conocemos? ¿Podemos transportarlos a unos músculos igualmente desconocidos, por las fibras nerviosas igualmente invisibles, y elegir con rapidez y sin fallo el que corresponde al dedo que queremos mover? Pero, por más que lo queramos, hijo mío, los espíritus son cuerpos. Recuerda lo que ya te he dicho: su fuerza motriz es la acción de Dios que los crea y los conserva sucesivamente en diferentes lugares; la voluntad del hombre no puede vencer la acción de Dios, y en consecuencia no puede hacer cambiar de lugar al más pequeño de esos espíritus. No puede ponerlo donde Dios no lo pone, donde Dios no lo crea, donde Dios no lo conserva. Tus deseos o tus esfuerzos no son, pues, las causas verdaderas que por medio de su eficacia producen el movimiento de tus miembros, puesto que tus miembros no se mueven más que por medio de esos espíritus. No son, pues, más que causas ocasionales que Dios estableció para determinar la eficacia de las leyes de la unión del alma y el cuerpo, por las que tú tienes el poder de mover los miembros de tu cuerpo... Todo eso se lleva a cabo, como ves, de acuerdo con esas leyes por medio de las vías más simples, generales, uniformes y constantes, dignas de la sabiduría, de la inmutabilidad y de los demás atributos divinos...

Ten cuidado, pues, hijo mío, porque sólo mueves tu brazo en consonancia con las leyes generales de la unión del alma y del cuerpo, tu voluntad es por sí misma enteramente ineficaz. Y es que, como tu brazo sólo se mueve, porque Dios quiso que se moviera, siempre que tú lo quieras, con tal de que tu cuerpo esté dispuesto para eso, cuando tú mueves el brazo, hay dos voluntades que concurren a su movimiento: la de Dios y la tuya. Ahora bien, es contradictorio que Dios quiera que tu brazo se mueva, y no se mueva. Estás seguro de que hay una conexión necesaria entre la voluntad de un ser omnipotente y sus efectos, pero no ves relación alguna entre tus deseos y su ejecución. Por lo tanto, la fuerza que produce el movimiento de tu brazo procede de Dios, como consecuencia, no obstante, de tu voluntad, ineficaz por sí misma...

Si Dios hubiese establecido esta ley de llevar a cabo de manera general todos tus deseos, entonces tus deseos serían omnipotentes. Sacarías sustancias de la nada, cuando quisieras. Pero serías muy vanidoso y muy ridículo, si te imaginases que produces esos efectos por la eficacia de tu voluntad. Y tendrías las mismas razones para considerarte creador que las que tienes para considerarte verdaderamente motor. Pero ten cuidado con esto. Si Dios, para castigar tu orgullo, hubiera establecido la ley de hacer siempre todo lo contrario de lo que deseas, pienso que en semejante suposición no serías tan ridículo como para glorificarte de tu poder. Con todo, tu voluntad, como causa ocasional, determinaría la eficacia de esta ley. ¿Cómo, hijo mío, porque Dios es fiel en cumplir tu voluntad, comunicándote así, en la medida de lo posible, su poder ¿vas a glorificarte de eso, vas a atribuirle una eficacia que únicamente se le debe a Él?...

Pero comprendo perfectamente que lo que todavía te desconcierta es que, para mover el brazo, no basta con que tu lo quieras, sino que se precisa además cierto esfuerzo. Y te imaginas que ese esfuerzo, del que tienes sentimiento interior, es la causa verdadera del movimiento que le sigue, porque ese movimiento es fuerte y violento, proporcionado a la magnitud de tu esfuerzo. Pero, hijo mío, ¿ves claramente que existe alguna relación entre lo que llamas esfuerzo y la determinación de los espíritus animales en las fibras nerviosas que sirven a los movimientos que quieres producir? No te aferres más al principio de tus errores, cuya falsedad te he mostrado de tantas maneras. Cree en lo que concibes con claridad y no en lo que sientes confusamente. Pero ¿no sientes incluso que con frecuencia tus esfuerzos son impotentes? Una cosa es, pues, el *esfuerzo*, y otra, la *eficacia*. Resulta bastante extraño que tu esfuerzo, por el que Dios te indica tu impotencia y da lugar a que obre en tu favor, sea la causa de tu orgullo y de tu ingratitud. Que sepas, hijo mío, que tus esfuerzos no difieren de tus demás voluntades prácticas más que por la sensación penosa que los acompañan...

Si es, pues, verdad que el hombre no tiene poder ni sobre su cuerpo ni sobre los que lo rodean; si es cierto que no es luz para sí mismo; si es cierto que no puede ni producir ni hacer presentes sus ideas; en una palabra, si no tiene ningún poder verdadero sobre el mundo material, ni sobre el mundo inteligible, ¿de qué podrá gloriarse? He ahí muchos temas de vanidad eliminados. Pero todavía hay más. El hombre cree ser el dueño absoluto de su voluntad, pero respecto de esto se equivoca de muchas maneras. Voy a indicarte precisamente en qué consiste su poder, para que no te atribuyas nada de lo que no te pertenece. Escúchame seriamente, porque esto es de una enorme importancia...

Debes saber, hijo mío, que Dios sólo obra para Él, que sólo crea y conserva tu espíritu para Él, con lo cual te arrastra hacia Él en tanto te conserva el ser; que ese movimiento natural que Dios imprime incesantemente en ti hacia el bien en general, es decir, hacia Él, es propiamente tu voluntad, porque eso es lo que te hace capaz de amar generalmente todos los bienes. Ahora bien, ese movimiento natural es absolutamente invencible, tú no eres en modo alguno su dueño. No depende de ti querer ser feliz y amar el bien en general. Con lo cual, ya comprendes sin dificultad que a este respecto tú no eres el dueño de tu voluntad...

Dios te arrastra invenciblemente a amar el bien en general, pero no te arrastra invenciblemente a amar los bienes particulares. Con lo cual tú eres el dueño de tu voluntad respecto de esos bienes. No te imagines, sin embargo, que puedes, como causa verdadera, cambiar las determinaciones de tu voluntad a ese respecto. Voy a explicarte en qué consiste el poder que tienes de amar diferentes bienes: poder miserable, poder de pecar, porque sólo debemos amar a Dios como a nuestro bien, como la causa de nuestra perfección y de nuestra felicidad...

Dios te arrastra sin cesar hacia el bien en general, movimiento que es por sí mismo indeterminado. Descubres por la visión del espíritu o gozas por los sentidos un bien particular, o más bien seducido por tus sentidos o por una luz confusa, juzgas que determinado objeto es un bien; inmediatamente ese movimiento indeterminado se determina naturalmente hacia ese bien que conoces o que sientes, y esto sin esperar a que tú lo ordenes, porque ese movimiento es puramente natural. Con lo cual, no puedes ser el dueño de tu amor sin que lo seas de tus sensaciones o de tus luces. No puedes cambiar los movimientos de tu corazón más que cambiando las ideas del bien, porque tú no puedes amar más que por el amor natural del bien...

Quando dos bienes se presentan al mismo tiempo a tu espíritu, y uno parece mejor que otro, si en ese momento eliges y te determinas, amarás necesariamente el que te parezca mejor, con tal de que no tengas otros proyectos y con tal de que quieras a toda costa elegir. Pero siempre puedes suspender tu consentimiento respecto de los falsos bienes o abandonarlos; siempre puedes examinar y suspender el juicio que debe regular tu elección... Ahora bien, ese poder de suspender tu consentimiento respecto de los falsos bienes y del error depende precisamente de ti. Pero ten en cuenta que sólo tienes ese poder por el amor que Dios te imprime sin cesar hacia el bien en general. Porque, si puedes no detenerte en los falsos bienes y en el error es porque te queda movimiento *pour aller plus loin*. Pero, hijo mío, tú no sigues siempre ese movimiento, te paras antes de

tiempo. Por eso el consentimiento, que no es sino error y pecado, te pertenece únicamente a ti, porque el consentimiento positivo que tiende al bien, más que consentimiento es movimiento que continúan...

Como puedes suspender tu consentimiento respecto de los falsos bienes o de las ideas confusas, es obvio que puedes cambiar la situación o el cariz que las cosas han tomado en tu espíritu, y de esas suerte cambiar todas las determinaciones de tu voluntad: porque el bien que parecía el mejor, parecerá el menor, y lo que era verosímil parecerá falso. Son la luz y la sensación los que determinan positiva y naturalmente el amor. Ahora bien, tu voluntad es causa ocasional de tus luces, y los objetos que impresionan los sentidos y el curso de los espíritus animales son causas ocasionales de tus sensaciones (por sentimiento entiendo aquí generalmente todos los pensamientos en los que toma parte el cuerpo)<sup>35</sup>.

22 ¿Piensas... que la materia, que quizás estimas incapaz de moverse a sí misma y de darse alguna modalidad, puede alguna vez modificar un espíritu, hacerlo feliz o infeliz, presentarle ideas, otorgarle diversas sensaciones? Piénsalo y respóndeme... Consulta la idea de extensión, y por esa idea que representa los cuerpos, o nada los representa, juzga si pueden tener otra propiedad que la facultad pasiva de recibir diversas figuras y diversos movimientos. ¿No es absolutamente evidente que todas las propiedades de la extensión sólo pueden consistir en relaciones de distancia?... Por lo tanto, no es posible que los cuerpos obran sobre los espíritus...

Entiendo sin dificultad que los cuerpos, siguiendo ciertas leyes naturales, pueden obrar sobre nuestro espíritu en el sentido de que sus modificaciones determinarán la eficacia de la voluntad divina o de las leyes generales de la unión del alma y del cuerpo... Pero no comprendo que los cuerpos puedan recibir en sí mismos cierta potencia por cuya eficacia puedan obrar en el espíritu, porque ¿qué sería esta potencia? ¿Sería una sustancia o una modalidad? Si fuera una sustancia, no obrarían los cuerpos, sino esa sustancia en los cuerpos. Si esa potencia fuera una modalidad, tendríamos una modalidad en los cuerpos que no sería ni movimiento ni figura. La extensión podría tener otras modalidades que relaciones de distancia...

La experiencia me enseña, por ejemplo, que siento dolor, cuando una espina me pincha. Eso es cierto. Pero quedémonos ahí, porque la experiencia en modo alguno me enseña que la espina actúa sobre mi espíritu, ni que tenga poder alguno... ¿Piensas que un cuerpo puede obrar sobre otro y moverlo?

---

<sup>35</sup> *Op. cit.*, VI, V-XX, O. C., X, 58-67.

Es contradictorio, repito, contradictorio que los cuerpos puedan obrar sobre los cuerpos. Te voy a probar esta paradoja, que parece tan contraria a la experiencia, tan opuesta a la tradición de los filósofos, tan increíble a los sabios y a los ignorantes. Dime: ¿puede un cuerpo moverse a sí mismo? Consulta, por favor, la idea que tienes de cuerpo, porque en ningún momento debes olvidar que debemos juzgar sobre las cosas a partir de las ideas que las representan, en modo alguno por las sensaciones que de ellas tenemos...

Consulta con atención las ideas claras, pues ellas son las que difunden en tu espíritu la luz que te falta. Contempla el arquetipo de los cuerpos, o sea, la extensión inteligible. Ella es la que los representa, porque todos ellos han sido formados a su tenor. Esa idea es totalmente luminosa. Consúltala, pues. ¿No ves claramente que los cuerpos pueden ser movidos, pero que no pueden moverse a sí mismos? Dudas. Pues bien, supongamos que esta silla puede moverse a sí misma. ¿Hacia qué lado irá? ¿Con qué grado de velocidad? ¿Cuando se le ocurrirá moverse? Dótala, pues, de inteligencia y de una voluntad capaz de determinarse; en una palabra, haz de tu sillón un hombre, pues de lo contrario ese poder de moverse le resultaría un tanto inútil<sup>36</sup>.

23 Ten en cuenta, Aristes, que todas nuestras voluntades no son prácticas, y que sólo las prácticas van acompañadas de un cierto sentimiento de esfuerzo, que nos enseña que actualmente hacemos uso de la potencia que nos es dada. En nosotros este esfuerzo es con frecuencia penoso... Pero no sucede lo mismo con los bienaventurados<sup>37</sup>.

24 Dios da la existencia a los cuerpos. Por tanto, también pudo poner en los cuerpos una fuerza motriz. Pero esta consecuencia no es del todo segura. Con la potencia no ocurre como con la existencia. Al dar Dios la existencia a los cuerpos, su gloria no disminuye en nada, pero parecería compartirla si les otorgase un verdadero poder. Concedo que haya podido. Quizás no lo hizo. Y cuando examinamos lo que es la fuerza motriz, no vemos ninguna muestra de que Dios la haya conferido a los cuerpos. Porque esta fuerza sería un modo o una sustancia. Si fuese una sustancia, sería necesario o que una misma sustancia fuese compartida por una infinidad de cuerpos o que se crease a cada momento un número infinito de sustancias de ese tipo, cosas ambas que son igualmente absurdas. Si es un modo, re-

<sup>36</sup> *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, VII, XII, O. C., XII, 149-155.

<sup>37</sup> *Entretiens sur la mort*, III, XIII, O. C., XIII, 434.

sulta contradictorio que pase de un cuerpo a otro, puesto que el modo no es mas que la sustancia de tal o cual manera. Hay que repetir, pues, lo ya dicho, a saber, que la fuerza que mueve los cuerpos no es más que la voluntad del creador, que, con ocasión del choque, no deja de poner los cuerpos en movimiento.

Además, sólo se debe juzgar sobre lo que se, sólo se debe convenir en lo que se concibe. Ahora bien, cuando dos cuerpos chocan, no veo más que le choque. Sólo debe juzgar, pues, que chocan. Sólo concibo una conexión necesaria entre la voluntad divinas y sus efectos. Sólo debo convenir, pues, en este principio tan bien establecido y tan bien probado, a saber, sólo la voluntad de Dios es la fuerza que mueve los cuerpos<sup>38</sup>.

## b. La eficacia de Dios.

25 Al ser el movimiento de los cuerpos una manera de ser de los mismos cuerpos, podríamos decir que el movimiento es una modificación de la materia. Sin embargo, yo no llamo... a los movimientos de la materia modificaciones, porque... esos movimientos tienen ordinariamente relación con algo exterior... con algo ajeno<sup>39</sup>.

26 Cuando una sustancia perece, indudablemente los modos o maneras de ser de esa sustancia perecen con ella. Si un trozo de cera fuera aniquilado, indudablemente las figuras de esa cera serían también aniquiladas con ella, porque, por ejemplo, la redondez de la cera no es sino la cera misma de una determinada manera, de suerte que no puede subsistir sin la cera...

Pero no hay razón para imaginarse que el cuerpo mismo sería aniquilado, cuando es destruido. Las partes que lo componen se disipan en vapores y se resuelven el polvo: dejamos de verlas y de reconocerlas. Eso es verdad. Pero de ahí no se sigue que dejen de existir, porque el espíritu todavía las percibe. Si dividimos un grano de mostaza en dos, en cuatro, en veinte partes, a nuestros ojos está aniquilado, porque ya no lo vemos, pero no se aniquila en sí mismo, porque, porque el espíritu lo ve, aunque lo dividiéramos en mil o en cien mil partes.

Es una noción común a toda persona que usa la razón en vez de los sentidos que nada puede aniquilarse mediante las fuerzas ordinarias de la naturaleza, porque de la misma manera que naturalmente no puede ha-

<sup>38</sup> *Réflexions sur le doute*, XVII-1, 584.

<sup>39</sup> *Recherche de la vérité*, I, I, I, O. C., I, 42.



cerse algo de la nada, tampoco puede hacerse que una sustancia o un ser se convierta en nada. El paso del ser a la nada o de la nada al ser es igualmente imposible. Los cuerpos pueden, pues, corromperse, si queremos llamarle corrupción a los cambios que experimentan, pero no pueden aniquilarse. Lo que es redondo puede hacerse cuadrado; lo que es carne puede convertirse en tierra, vapor y en todo lo que se nos antoje, porque toda extensión es capaz de cualquier clase de configuración, pero la sustancia de lo que es redondo, de lo que es carne no puede perecer. Hay ciertas leyes establecidas en la naturaleza según las cuales los cuerpos cambian sucesivamente de formas, porque la variedad sucesiva de esas formas constituye la belleza del universo y provoca la admiración por su autor. Pero no hay ley en la naturaleza para la aniquilación de ningún ser, porque la nada no tiene nada bello ni nada bueno, y porque el autor de la naturaleza ama su obra. Los cuerpos pueden, por tanto, cambiar, pero no pueden perecer<sup>40</sup>.

27 Las pasiones del alma son impresiones del autor de la naturaleza, que nos inclinan a amar nuestro cuerpo y todo lo que puede ser útil a su conservación, igual que las inclinaciones naturales son impresiones del autor de la naturaleza que nos empujan a amarlo principalmente como bien supremo<sup>41</sup>.

28 Pero, cuando pensamos en la idea de Dios, es decir, de un ser infinitamente perfecto, y en consecuencia omnipotente, conocemos que entre su voluntad y el movimiento de todos los cuerpos se da una conexión tal que resulta imposible concebir que quiera que un cuerpo se mueva y que ese cuerpo no se mueva. Si queremos decir las cosas como las concebimos y no como las sentimos, debemos decir, pues, que únicamente su voluntad puede mover los cuerpos. La fuerza que mueve los cuerpos no está, por tanto, en los cuerpos que se mueven, puesto que esa fuerza que mueve no es sino la voluntad de Dios. De esta suerte, los cuerpos no poseen ninguna acción. Y, cuando una bola que se mueve, choca con otra y la pone en movimiento, no le comunica nada que ella posea, porque ella misma no tiene la fuerza que le comunica. Con todo, una bola es la causa *natural* del movimiento que comunica. Una causa natural no es, pues, una causa real y verdadera, sino sólo una causa ocasional, que determina al autor de la natu-

<sup>40</sup> *Op. cit.*, IV, II, IV, O. C., II, 24-25.

<sup>41</sup> *Op. cit.*, V, I, O. C., II, 26.

raleza a obrar de una determinada manera, cuando se produce un determinado choque<sup>42</sup>.

29 Pero los hombres no sólo no son las causas verdaderas de los movimientos que producen en sus cuerpos, sino que incluso parece contradictorio que puedan serlo. Efectivamente, por causa verdadera entiendo una causa entre la cual y su efecto el espíritu percibe una conexión necesaria. Ahora bien, el espíritu sólo percibe un enlace necesario entre la voluntad del ser infinitamente perfecto y los efectos. Por eso, sólo Dios es causa verdadera y sólo Dios tiene verdaderamente poder para mover los cuerpos. Además, afirmo que es inconcebible que Dios pueda comunicar a los hombres o a los ángeles el poder que tiene de mover los cuerpos; y afirmo que los que pretenden que el poder que tenemos de mover el brazo es un verdadero poder, deben confesar que Dios puede dar también a los espíritus el poder de crear, de aniquilar, de hacer todas las cosas posibles, en una palabra, que puede hacerlos omnipotentes, como voy a mostrar.

Dios no necesita instrumentos para actuar, sino que le basta querer<sup>43</sup> para que una cosa exista, porque es contradictorio que quiera y que no exista lo que quiere. Su poder es, pues, su voluntad, de suerte que comunicar su poder es comunicar la eficacia de su voluntad. Pero comunicar esta eficacia a un hombre o a un ángel no puede significar sino que, cuando un hombre o un ángel quiere, por ejemplo, que un determinado cuerpo se mueva, ese cuerpo efectivamente se mueve. Ahora bien, en este caso, cuando un ángel mueve un cuerpo, veo que hay dos voluntades que concurren: la de Dios y la del ángel. Y para saber cuál de las dos es la causa verdadera del movimiento de ese cuerpo, hay que saber cuál es eficaz. Pues bien, hay un enlace necesario entre la voluntad de Dios y lo que Él quiere. Dios quiere en ese caso que, cuando un ángel desea que un cuerpo se mueva, ese cuerpo se mueva. Hay, pues, una conjunción necesaria entre la voluntad de Dios y el movimiento de ese cuerpo. Y en consecuencia Dios es la causa verdadera del movimiento de ese cuerpo, siendo la voluntad del ángel únicamente causa ocasional...

Si después de todas estas razones pretendiésemos mantener todavía que la voluntad de un ángel de mover un cuerpo es una causa verdadera y no una causa ocasional, es evidente que ese mismo ángel podría ser causa verdadera de la creación y de la aniquilación de todas las cosas, porque

---

<sup>42</sup> *Op. cit.*, VI, II, III, O. C., II, 313.

<sup>43</sup> "Es obvio que me refiero aquí a las voluntades prácticas, es decir, a las voluntades de Dios, cuando pretende obrar".

Dios los podría comunicar su poder de crear y de aniquilar los cuerpos, igual que le comunica la de moverlos, si quisiera que las cosas fueran creadas y aniquiladas; en una palabra, si quisiera que todas las cosas sucedieran como desea el ángel, de la misma manera que quiso que los cuerpos se moviesen como desea el ángel. Si pretendemos decir, pues, que un ángel y un hombre son verdaderamente motores, porque Dios mueve los cuerpos, cuando ellos lo desean, también hay que decir que un hombre y un ángel pueden ser verdaderamente creadores, porque Dios puede crear seres, cuando ellos lo desean. Quizás podríamos incluso decir que los animales más viles o que la sola materia es efectivamente causa de la creación de una sustancia, si supusiésemos, como los filósofos, que Dios produce formas sustanciales por exigencia de la materia. En fin, como Dios ha resuelto desde toda la eternidad crear ciertas cosas en un tiempo determinado, se podría decir también que esos tiempos son las causas de la creación de esos seres, de la misma manera que se dice que una bola que choca con otra es la causa verdadera del movimiento que le comunica, porque Dios quiso por medio de su voluntad general, que constituye el orden de la naturaleza, que, cuando dos cuerpos chocan, se produzca esa comunicación de movimiento.

No hay, pues, más que un sólo Dios verdadero y una sola causa que sea verdaderamente causa. Y no debemos imaginarnos que lo que precede a un efecto sea su causa verdadera. De acuerdo con la luz de la razón, Dios no puede siquiera comunicar su poder a las criaturas, no puede hacer de ellas verdaderas causas, no puede hacer de ellas dioses. Aunque pudiera, no podemos concebir por qué lo querría. Cuerpos, espíritus, inteligencias puras, todo eso carece de poder. Él es quien hizo los espíritus, quien los ilumina, quien los remueve, quien creó el cielo y la tierra, quien regula sus movimientos. En fin, es el autor de nuestro ser quien ejecuta nuestra voluntad, *semel iussit, semper paret*. Mueve incluso nuestro brazo, cuando nos valemos de Él en contra de lo ordenado por Él, pues por medio de su profeta<sup>44</sup> se lamenta de que nos sirvamos de Él para nuestros deseos injustos y criminales<sup>45</sup>.

30 La idea de una materia movida encierra ciertamente dos potencias o eficacias, con las que se relaciona, a saber, la que la creó y además la que la puso en movimiento. Pero la idea de una materia en reposo no encierra más que la idea de la potencia que la creó, sin que sea necesaria otra potencia para ponerla en reposo, pues, si pensamos simplemente en la mate-

<sup>44</sup> ISAÍAS, 43, 24.

<sup>45</sup> *Op. cit.*, VI, II, III, O. C., II, 316-318.

ría sin pensar en ninguna potencia, la concebiremos necesariamente en reposo. Así es como concibo yo las cosas, y yo debo juzgar según mis ideas; y según mis ideas, el reposo no es más que la privación del movimiento, que es como decir, que la pretendida fuerza que produce el reposo no es más que la privación de la fuerza que produce el movimiento, porque me parece que basta con que Dios deje de querer que un cuerpo se mueva para que deje de moverse y esté en reposo...

Me parece indudable... que la voluntad de Dios mueve los cuerpos. Por tanto, la fuerza que tiene esta bola que veo rodar es la voluntad de Dios que la hace rodar. ¿Que necesita hacer Dios para que se detenga? ¿Se necesita que quiera por una voluntad positiva que esté en reposo o basta con que deje de querer que esté en movimiento? Es evidente que si Dios deja solamente de querer que esta bola esté en movimiento, la cesación de esa voluntad de Dios será la cesación del movimiento de la bola, y consiguientemente el reposo. Porque al no darse la voluntad de Dios, que era la fuerza que movía la bola, la fuerza no se dará o la bola no se moverá ya. Así, la cesación de la fuerza del movimiento produce el reposo. El reposo no tiene, pues una fuerza que lo cause. No es más que una pura privación que no supone en Dios una voluntad positiva. Otorgarle a los cuerpos una fuerza para permanecer en reposo sería admitir en Dios una voluntad positiva sin razón y sin necesidad.

Pero démosle la vuelta a este argumento, si es posible. En vez de suponer una bola en movimiento, supongamos ahora que está en reposo. ¿Qué debe hacer Dios para ponerla en movimiento? ¿Basta con que deje de querer que esté en reposo? Si fuera así, yo no habría conseguido nada, pues el movimiento sería la privación del reposo, y el reposo sería la privación del movimiento. Supongo, pues, que Dios deja de querer que esté en reposo. Pero, supuesto esto, no veo que la bola se mueva. Y si hay quienes conciben que se mueve, les ruego que me digan hacia qué lado y con qué grado de movimiento se mueve. Indudablemente, es imposible que se mueva, pero sin ninguna determinación ni ningún grado de movimiento, pues, por el solo hecho de concebir que Dios deje de querer que esté en reposo, es imposible que tenga un grado de movimiento. Y es que no sucede lo mismo con el movimiento que con el reposo. Los movimientos son de una infinidad de maneras, son capaces de más y de menos. Pero el reposo, al no ser nada, no pueden diferir unos de otros. Una bola que en un mismo tiempo va dos veces más rápida que otra, tiene dos veces más fuerza o movimiento en un tiempo que en otra. Pero no se puede decir que una misma bola tenga dos veces más de reposo en un tiempo que otra.

Se necesita, pues, una voluntad divina positiva para poner una bola en movimiento o para hacer que una bola tenga una fuerza determinada para moverse, y basta que deje de querer que se mueva, para que ya no se mueva, es decir, para que esté en reposo. De igual manera, para que Dios cree un mundo, no basta con que deje de querer que no exista, sino que se necesita que positivamente quiera la manera como debe ser. Pero, para aniquilarla, no se necesita que Dios quiera que no exista, porque Dios no puede querer la nada mediante una voluntad positiva; basta con que deje simplemente de querer que exista.

No considero aquí el movimiento y el reposo según su ser relativo, porque es obvio que los cuerpos en reposo tienen relaciones tan reales con los que los rodean como los que están en movimiento? Concibo solamente que los cuerpos en movimiento tienen una fuerza motriz, y que los que están en reposo no tienen fuerza alguna para su reposo. Porque las relaciones de los cuerpos en movimiento respecto de los que los rodean, al cambiar siempre, se necesita una fuerza continua para producir esos cambios continuos, porque son esos cambios los que hacen todo lo que de nuevo se da en la naturaleza. Pero no se necesita fuerza para no hacer nada. Cuando la relación de un cuerpo a los que lo rodean es siempre la misma, no se hace nada; y la conservación de esa relación, quiero decir, de la acción de la voluntad de Dios que conserva esa relación no es diferente de la que conserva el cuerpo mismo<sup>46</sup>.

31 Bien sé que el alma es capaz de pensar, pero también sé que la extensión es capaz de figuras; que el alma es capaz de voluntad, igual que la materia es susceptible de movimiento. Pero así como es falso que la materia, aunque susceptible de figuras y de movimiento, tenga en sí misma una fuerza, una facultad, una naturaleza por medio de la cual pueda moverse o darse unas veces una figura redonda y otras veces una figura cuadrada, así también es falso que el alma, aunque sea natural y esencialmente capaz de conocimiento y de voluntad, tenga facultades por las que pueda producir en sí sus ideas o su movimiento hacia el bien, porque quiere invenciblemente ser feliz. Hay mucha diferencia entre ser móvil y moverse. Por su naturaleza la materia es móvil y susceptible de figuras, pues sin figura ni siquiera puede existir, pero no se mueve, ni se da a sí misma la figura: no tiene facultad para eso. Estoy de acuerdo en que por su naturaleza el espíritu es capaz de movimiento y de ideas. Pero no se mueve, no se ilumina, sino que es Dios quien hace todo lo que hay de físico en los espíritus igual

---

<sup>46</sup> *Op. cit.*, VI, II, IX, O. C., II, 429-432.

que en los cuerpos. ¿Se puede decir que Dios produce los cambios que se dan en la materia, pero no los que se dan en el espíritu? ¿Damos a Dios todo lo que le corresponde si confiamos a su disposición sólo los seres más pequeños? ¿No es dueño por igual de todos los seres? ¿No es el creador, el conservador, el único verdadero motor de los espíritus igual que de los cuerpos?

Si se pretende que las criaturas tengan facultades, en el sentido en que ordinariamente se conciben, dígase que los cuerpos naturales tienen una naturaleza, que es el principio de su movimiento y de su reposo, como sostiene Aristóteles y sus seguidores. Esto va en contra de mi parecer, pero prefiero eso a decir que el espíritu se ilumina a sí mismo. Si se quiere, dígase que el alma tiene fuerza para mover de diversas maneras los miembros del cuerpo, de comunicarles la sensación y la vida; si se quiere, dígase que el alma da el calor a la sangre, el movimiento a los espíritus y al resto del cuerpo su tamaño, su disposición y su figura. Pero no se diga que el espíritu se da a sí mismo su movimiento y su luz. Si Dios no hace todo, al menos que haga lo más grande y lo más perfecto del mundo. Y si las criaturas hacen algo, que muevan los cuerpos, que los ordenen a su gusto, pero que no actúen sobre los espíritus<sup>47</sup>.

32 No hablo del movimiento tomado como la fuerza motriz, porque es claro que esa fuerza no es ni puede ser una manera de ser de los cuerpos, puesto que de cualquier manera que los concibamos modificados, no los podemos concebir como si tuviesen en sí una fuerza motriz<sup>48</sup>.

33 Al ser Dios un ser infinitamente perfecto, hay una conexión necesaria entre la eficacia de su voluntad y todo lo que Él pretende hacer. Así, las criaturas existen precisamente porque Dios quiere que existan; continúan existiendo, porque Dios continúa queriendo que existan, de suerte que si Dios dejase simplemente de querer que existiesen, dejarían de existir, porque si una criatura, una vez producida, pudiese seguir existiendo sin que Dios quisiera que existiera, sería independiente, hasta el punto de que ni siquiera Dios estaría ya en disposición de aniquilarla, pues, para que Dios la aniquilara, sería preciso que lo quisiera. Ahora bien, no puede querer eso, porque no puede tener una voluntad positiva y práctica que tienda a la nada, porque en la nada no hay nada bueno ni amable. Es claro que Dios no puede querer actuar para no hacer nada. Para que Dios pueda aniquilar a

<sup>47</sup> *Éclaircissement X sur la recherche de la vérité*, O. C., III, 145-46.

<sup>48</sup> *Op. cit.*, O. C., III, 174.

sus criaturas, basta, pues, que deje de querer que existan. No es necesario que quiera positivamente su destrucción, porque eso no es digno de Dios, porque, repito, la nada no puede ser objeto de la voluntad divina, ni el término de su eficacia. Siendo esto así, es obvio que la acción por la que Dios conserva a sus criaturas es la misma por la que las crea, y que su conservación no es más que su creación continuada, porque es el efecto de una voluntad que subsiste siempre la misma. Esta es también la opinión común de los teólogos. Pero, supuesto que la conservación de los seres no es más que su creación continuada, pruebo en general que ninguna criatura puede actuar sobre los cuerpos mediante su propia eficacia...

Todo cuerpo está necesariamente en reposo o en movimiento. Ahora bien, un cuerpo sólo está en reposo, porque actualmente Dios lo crea o lo conserva siempre en el mismo lugar; sólo está en movimiento, porque actualmente Dios lo crea o lo conserva sucesivamente en diferentes lugares. Por eso, para que un espíritu mueva un cuerpo que Dios crea en reposo, o detenga un cuerpo que Dios crea en movimiento, es necesario que obligue a Dios a cambiar de acción o de voluntad. Porque, si Dios no deja de querer, y en consecuencia de crear y de conservar un cuerpo en un determinado lugar, ese cuerpo no dejará de estar ahí, con lo que sería inmóvil. Y si Dios no deja de crear o conserva un cuerpo sucesivamente en diferentes lugares, ninguna potencia, cualquiera que sea su eficacia, podrá jamás detenerlo o fijarlo en el mismo lugar. La fuerza que mueve los cuerpos es la acción omnipotente del creador, que los crea o los conserva sucesivamente en diferentes lugares. Ningún espíritu es dueño de la acción de Dios, ninguna potencia puede cambiarla. Por lo tanto, sólo Dios puede cambiar las determinaciones de los movimientos de los cuerpos. Es, pues, claro que sólo Dios puede comunicar a los espíritus el poder de producir en los cuerpos un cambio por relación a los de alrededor, armonizando su voluntad con la de ellos y haciendo por su propia eficacia lo que ellos desean hacer, de la misma manera que yo sólo tengo poder de mover mi brazo, porque Dios, en consonancia con las leyes generales de la unión del alma y del cuerpo, estableció mi voluntad como causa natural u ocasional de las determinaciones del curso de los espíritus animales, apto para producir ciertos movimientos. Ahora bien, de paso diré que, cuando extendiendo el brazo por la eficacia del poder de Dios, el brazo obedece propiamente a las leyes de Dios y no a mi voluntad, tanto si doy limosna como si cometo una acción criminal...

Quizás cabría imaginar que, cuando un cuerpo está en movimiento, podría por su propia fuerza alterar a aquellos con los que choca. Pero el principio que acabo de establecer puede liberarnos de ese prejuicio, que

sólo está apoyado en el testimonio confuso y engañoso de los sentidos. Porque un cuerpo, aunque ya movido, no puede mover a aquellos con los que choca sin comunicarles cierta fuerza motriz. Ahora bien, esa fuerza motriz no está en ese cuerpo movido, sino tan sólo en Dios, porque no es más que la acción de Dios la que actualmente lo crea o lo conserva sucesivamente en diferentes lugares. Ese cuerpo no puede comunicar, pues, a aquellos con los que colisiona una fuerza que no tiene, pero que, aunque la tuviese, tampoco podría comunicarla. Porque los cuerpos que colisionan se comunican su movimiento con una regularidad, una rapidez y una proporción digna de una sabiduría infinita. Además, si la fuerza motriz perteneciese a los cuerpos movidos, sería un *modo* de su sustancia, y es contradictorio que los modos emigren de sustancia en sustancia. Por eso, los cuerpos movidos sólo tienen la fuerza de mover a aquellos con los que chocan, porque su choque es la causa ocasional o natural del movimiento, en consecuencia con las leyes generales de la comunicación de los movimientos establecidos por Dios a causa de los buenos efectos que ellos deben producir, y que sigue y debe seguir constantemente, a fin de que su manera de obrar manifiesta la índole de su inmutabilidad, y no para *obedecer* a unos cuerpos o concurrir con su pretendida eficacia. Quizás estas pruebas sean demasiado metafísicas y sea necesario dar otras más sensibles<sup>49</sup>.

34 Si tienes en cuenta que la gloria que Dios saca de su obra no le resulta esencial; si estás de acuerdo en que el mundo no puede ser una emanación necesaria de la divinidad, comprenderás que no era necesario que fuera eterno, por más que nunca deba terminar. La eternidad es el carácter de la independencia. Por eso, fue necesario que el mundo comenzase. La aniquilación de las sustancias es una señal de la inconstancia del que las produjo, razón por la cual jamás acabarán.

Afirmo que la eternidad no encierra la independencia, mientras que la independencia encierra la eternidad, porque nada puede ser independiente sin ser eterno. La existencia eterna es, pues, la manera de existir de lo que es independiente. Por eso, Dios no debe dar una existencia eterna a las criaturas. Si se considera sólo la potencia divina, Dios pudo crear el mundo desde toda la eternidad, porque jamás estuvo sin su potencia. Pero, si se consulta su sabiduría, que es su ley inviolable, no debió hacerlo, y consiguientemente en cierto sentido no lo pudo, porque no pertenece al po-

---

<sup>49</sup> *Réponse à la dissertation*, VI, O. C., VII, 512-516 Este capítulo se titula: "Dios hace todo como causa verdadera o eficaz, y sólo comunica su poder a las criaturas haciendo de ellas causas ocasionales en consonancia con ciertas leyes generales".

der de Dios contradecirse o despreciar las leyes que su sabiduría le prescribió. Otro tanto hay que decir de la aniquilación de las sustancias. Si se considera sólo la potencia de Dios, puede aniquilarlas, pero si se consulta su sabiduría, me parece que nos damos cuenta bastante bien de que no hará nada de eso, porque Dios obra siempre de la manera más sabia que puede, o que manifiesta la índole de los atributos divinos. Puede no obrar; para eso es enteramente indiferente, porque se basta plenamente a sí mismo. Pero si obra, no debe cambiar. Su conducta debe manifestar la índole de su sabiduría y de su inmutabilidad. Me parece que así lo exige el orden, que es su ley inviolable<sup>50</sup>.

35 Dios es un ser infinitamente perfecto. Su voluntad es, pues, eficaz por sí misma, porque es una gran perfección que todo lo que queremos se haga por la eficacia misma de su voluntad. Si Dios tiene, pues, la voluntad de que un cuerpo se mueva, eso solo lo pondría en movimiento, siendo la acción de la voluntad de Dios la fuerza que mueve ese cuerpo. Dios no debe, pues, crear seres para hacer de ellos fuerzas que mueven cuerpos, porque esos seres serían inútiles. ¿Acaso un ser sabio hace por vías compuestas lo que puede llevar a cabo por vías más simples? Si tu voluntad fuese eficaz, se te ocurriría inventar instrumentos para ejecutar tus designios? Pero, hijo mío, ¿concibes que esa entidad que Dios crease para servir al cuerpo de fuerza motriz pudiese moverse a sí misma? ¿Sería un cuerpo o un espíritu? Si fuera un cuerpo, ¿habría cuerpos que podrían moverse a sí mismos y mover a otros? Si fuese un espíritu, ¿qué orden habría en el universo, al afirmar unos espíritus son creados para mover unos cuerpos? Pero quiero que sepas que sólo el que creó los cuerpos puede moverlos y que el más poderoso de los espíritus no tiene verdaderamente fuerza para mover lo que se llama un átomo. Renueva tu atención...

Quando Dios creó un cuerpo, te imaginas que, para que continúe existiendo, basta con que Dios lo deje ahí, con lo cual, una vez creado, subsistirá por sí mismo. Cuando tú has hecho una obra, la obra subsiste sin que tú intervengas más en ella. Tú ni siquiera puedes destruirla sin cierta acción. Pero, hijo mío, no juzgues a Dios por ti mismo. Los hombres no le dan el ser a la materia que trabajan, sino que la suponen totalmente hecha. Pero Dios hace todo y no supone nada. Un cuerpo existe, porque Dios quiere que exista; continúa existiendo, porque Dios continúa queriendo que exista. Si Dios dejase solamente de querer que ese cuerpo existiese, desde ese momento ya no existiría. Porque si ese cuerpo siguiese siendo,

<sup>50</sup> *Traité de la nature et de la grace*, I, IV y additions, O. C., V, 18-19.

habiendo querido Dios que dejase de existir, sería independiente, hasta tal punto independiente que Dios ya no podría aniquilarlo. Para que Dios pudiese aniquilar ese cuerpo, sería preciso que Dios pudiera querer que ese cuerpo no existiera, sería preciso que Dios pudiera tener una voluntad cuyo término fuese la nada. Ahora bien, la nada no tiene nada bueno ni amable. Dios no puede, pues, amarla o quererla con una voluntad positiva. Dios puede aniquilar su obra, porque Él puede dejar de querer que esta obra subsista, pues la voluntad de Dios, aunque eterna e inmutable, no es necesaria, sino arbitraria respecto de los seres creados. El mundo no es una emanación necesaria de la divinidad. Dios puede, debido a una voluntad eterna e inmutable, crearlo por un tiempo, pero no puede tener una voluntad positiva y práctica de destruirlo, pues no puede obrar para no hacer nada, su acción no puede tender a la nada. Esto es obvio. Con lo cual, como los cuerpos existen debido a que Dios quiere que existan y como no dejan de existir debido a que Dios no deja de querer que existan, es evidente que la creación y la conservación en Dios no son más que una misma acción...

Esto supuesto, Dios no puede crear cuerpos más que en reposo o en movimiento. Ahora bien, un cuerpo está en reposo, porque Dios lo crea o lo conserva siempre en el mismo lugar; está en movimiento, porque Dios lo crea o lo conserva siempre sucesivamente en diferentes lugares. De esta suerte, para que un espíritu mueva un cuerpo en reposo o detenga un cuerpo en movimiento, tiene que obligar a Dios a cambiar de conducta o de acción. Porque, si Dios no deja de querer, y en consecuencia de conservar un cuerpo en un lugar determinado, ese cuerpo no dejará de estar allí, con lo cual será inmóvil. Y, si Dios no deja de conservar un cuerpo sucesivamente en diferentes lugares, ningún poder podrá detenerlo o fijarlo en el mismo lugar. La acción que mueve los cuerpos es la acción omnipotente de Dios, que los conserva sucesivamente en diferentes lugares. Ningún espíritu es el dueño de la acción de Dios, ninguna potencia pueda cambiarla, por lo cual sólo Dios puede mover los cuerpos. Un cuerpo en movimiento tampoco puede, pues, por sí mismo alterar a aquel con el choca, porque no puede moverlo sin comunicarle cierta fuerza motriz. Ahora bien, la fuerza motriz no está en los cuerpos movidos, sino únicamente en Dios, porque no es más que la acción de Dios que los crea y los conserva sucesivamente en diferentes lugares. Los cuerpos no pueden, pues, comunicar una fuerza que no tienen; y, aunque la tuviesen, no podrían comunicarla, porque los cuerpos que colisionan se comunican su movimiento con una regularidad, una prontitud, una proporción digna de una sabiduría y de una potencia infinita. Esto es clarísimo...

Pero, hijo mío, si sólo Dios mueve la materia, sólo Él produce, como causa verdadera, todos sus efectos naturales, que algunos filósofos atribuyen a una naturaleza ciega, a unas formas, a unas facultades, a unas virtualidades de las que no tienen ninguna idea, porque todo lo que se hace en el mundo material se hace gracias al movimiento de ciertas partes visibles o invisibles. Si el fuego quema, si el aire produce satisfacción, si el ilumina es por el movimiento de sus partes. La tierra sólo produce flores y frutos, porque el agua de la lluvia se introduce por las raíces en las fibras de las plantas y al asentarse en ellas las hace crecer; y si el , por el movimiento de sus partes, no elevase por encima de los mares las nubes que se condensan en lluvias, por falta de riego la tierra carecería de fecundidad. No pretendo enseñarte ahora la Física, pero te aseguro que jamás podrás concebir con claridad otros principios de los cambios que se dan en el mundo que los que dependen del movimiento, porque la misma figura de los cuerpos depende de eso. Y, si hubiese otros, no sería difícil demostrarte que sólo Dios sería su causa. Pero no es necesario atribuir a Dios efectos imaginarios. Reconoce, pues, hijo mío, que Dios hace todo. Ámalo y témelo sólo a Él. Ninguna criatura puede actuar en ti ni en lo que te rodea. Desprecia todos esos poderes imaginarios de una naturaleza ciega, que los filósofos paganos inventaron para disimular su ignorancia o para justificar su idolatría o para acomodarse a la debilidad de la imaginación del común de los hombres...

Oh mi único Señor, comprendo que los cuerpos no tienen en sí mismos la fuerza motriz que los traslada de un lugar a otro y que, aunque la tuviesen, no serían capaces de comunicarla con tanta precisión, uniformidad y prontitud como comunican su movimiento a los cuerpos con los que colisionan. Pero me resulta difícil comprender que todo se haga gracias al movimiento. ¿Por qué el fuego, por ejemplo, no tiene la capacidad de producir el calor, y por medio del calor la sequedad? Si pongo al fuego ropa húmeda, veo que se calienta y que por medio del calor se seca. Esos son hechos, y respecto de los hechos mis sentidos son testigos irreprochables. ¿Por qué no puedo juzgar por su testimonio que hay en el fuego un principio de calor y de sequedad?..

Querido hijo mío, qué tosco eres, pero qué rápido y temerario en tus juicios. Eres capaz de juzgar que una ropa mojada puesta al fuego se seca. Eres capaz de juzgar que hay en el fuego un principio de calor y de sequedad. En cierto sentido eso es verdad. Pero *principio*, *calor*, *sequedad* son tres términos de los que no entiendes ninguno y a los que atribuyes ideas falsas. Te imaginas que eso es claro, pero es que crees comprender con claridad lo que has dicho o has oído decir cien veces, aunque no lo hayas concebido jamás. Una vez más, no pretendo enseñarte

ahora la Física ni el uso que debes hacer de tus sentidos. Pero, para no dejarte sin repuesta, presta atención a esto. Una ropa mojada es una ropa en la que hay agua. Esta ropa, puesta al fuego, se seca, porque su agua fue expulsada. Pero ¿quién puede echar un cuerpo del lugar en que está? ¿El calor? ¿Concibes claramente que el calor puede empujar un cuerpo y expulsarlo de su lugar? Dudas, y no te falta razón. Si ciertos cuerpos invisibles a causa de su pequeñez saliesen del fuego en gran número y viniesen a chocar con las partes de agua que están en la ropa, ves con claridad que podrían expulsarlas. Pero puedes dudar de que el fuego empuja sin cesar esos pequeños cuerpos. Nada, hijo mío, se aniquila. Todos los días echamos montón de leña a la chimenea y desaparece, por lo cual es necesario que salga de allí. No se la ve salir, porque sale dividida en partes que son invisibles a causa de su pequeñez. Ahora bien, hijo mío, son precisamente esas partes invisibles las que provocan con su movimiento el calor que atribuyes al fuego y la sequedad que él comunica a la ropa que se pone ante él; y en el fuego hay un principio de todo eso, pero tú no puedes ver con claridad que ese principio no es más que una comunicación continua del movimiento de una materia muy sutil y muy agitada, porque no sabes mucha Física<sup>51</sup>.

36 Yo soy el principio de todas las cosas. Las criaturas reciben su existencia de la potencia infinita de Dios. Te gustaría comprender cómo la voluntad de mi Padre tiene una eficacia tan grande que da y conserva el ser a todas las cosas, pero te empeñas en vano por averiguarlo. Ya te he dicho que sólo debías consultarme sobre lo que yo encierro en tanto que sabiduría eterna y Razón Universal de los espíritus... Pero tú quieres saber por qué una cosa existe por el mero hecho de que Dios lo quiere. Me pides una idea clara y distinta de esa eficacia infinita que da y conserva el ser a todas las cosas. No tengo ahora una respuesta que darté, que sea capaz de satisfacerte. Tu pregunta es indiscreta. Me consultas sobre el poder de Dios; consúltame sobre su sabiduría, si quieres que te satisfaga ahora. No otorgo a los hombres una idea distinta que responda a la palabra potencia o eficacia, porque Dios no ha otorgado un verdadero poder a las criaturas y porque sólo debo otorgar las ideas que permitan conocer las obras de Dios y la sabiduría de su conducta. Los hombres mueven su brazo en virtud de un poder que no les pertenece. Jamás descubrirás la relación entre la voluntad de las Inteligencias y los más pequeños efectos, pues aunque creas que Dios hace todo lo que quiere, eso no significa que veas

---

<sup>51</sup> *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, V, O. C., X, 48-52.

claramente que hay un enlace necesario entre la voluntad de Dios y los efectos, porque tampoco sabes lo que es la voluntad de Dios. Pero lo que es evidente es que Dios no sería omnipotente si sus voluntades absolutas resultasen ineficaces.

¡Qué estúpidos y ridículos son los filósofos! Se imaginan que la creación es imposible, porque no son capaces de concebir que el poder de Dios es suficientemente grande para producir algo a partir de la nada. Pero ¿acaso son capaces de concebir que el poder de Dios es capaz de mover una paja? Si bien se fijan, no conciben con más claridad lo uno que lo otro, porque carece de idea clara de potencia o eficacia. De suerte que, si se dejan llevar por su falso principio, deberían asegurar que Dios ni siquiera es capaz para poner en movimiento la materia<sup>52</sup>.

37 La percepción clara de que *sólo Dios tiene poder* nos obliga a formar los siguientes juicios:

- 1) Sólo Dios es la causa verdadera de nuestro ser.
- 2) Sólo Él es la causa de la duración de nuestro ser o de nuestro tiempo.
- 3) Sólo Él es la causa de nuestros conocimientos.
- 4) Sólo Él es la causa de los movimientos naturales de nuestra voluntad,
- 5) Sólo Él es la causa de nuestras sensaciones: el placer, el dolor, el hambre, la sed, etc.
- 6) Sólo Él es la causa de los movimientos de nuestro cuerpo.
- 7) Ni los hombres, ni los ángeles, ni los demonios, ni ninguna criatura puede hacer ni el bien ni el mal. Pueden, sin embargo, determinar a Dios, siguiendo las leyes generales, a hacernos el bien o el mal por medio del cuerpo al que estamos unidos.

8) Tampoco nosotros podemos hacer ni el bien ni el mal a nadie por nuestras propias fuerzas, sino sólo obligar a Dios, mediante nuestros deseos prácticos, en consecuencia con las leyes de la unión del alma y el cuerpo, a hacer el bien o el mal a los demás hombres. Porque somos nosotros quienes queremos mover el brazo y la lengua, pero sólo Dios sabe y puede moverlos<sup>53</sup>.

38 Es contradictorio que un cuerpo no esté ni en movimiento ni en reposo, porque el propio Dios, aunque todopoderoso, no puede crear un

<sup>52</sup> *Op. cit.*, IX, II-III, O. C., X, 96-97.

<sup>53</sup> *Traité de morale*, II, II, X, O. C., XI, 163.

cuerpo que no esté en ninguna parte o que no guarde con los demás ciertas relaciones de distancia. Todo cuerpo está en reposo, cuando tiene la misma relación de distancia con los demás; y está en movimiento, cuando esa relación cambia sin cesar. Ahora bien, es evidente que todo cuerpo cambia o no cambia de relación de distancia. No hay término medio, porque esas dos proposiciones, cambia o no cambia, son contradictorias. Por eso, es contradictorio que un cuerpo no esté ni en reposo ni en movimiento...

Ahora bien, es la voluntad de Dios la que da la existencia a los cuerpos y a todas las criaturas, pues su existencia no es ciertamente necesaria. Mientras subsista esa voluntad misma que los creó, existen; si esa voluntad cesa (te hablo de Dios según nuestra manera de concebir) es necesario que los cuerpos dejen de existir. Es, pues, esa misma voluntad la que pone los cuerpos en reposo o en movimiento, porque es ella la que les da el ser y porque ellos no pueden existir sin estar en reposo o en movimiento. Porque ten en cuenta que Dios no puede hacer lo imposible, es decir, lo que implica una manifiesta contradicción. No puede querer lo que no se puede concebir. No puede querer, pues, que esta silla exista sin querer al mismo tiempo que esté aquí o allá y sin que su voluntad no la coloque en uno de esos sitios, porque no cabría concebir que esta silla exista sin que esté en algún sitio, aquí o en otra parte<sup>54</sup>.

39\* Me parece, sin embargo, que yo puedo pensar en un cuerpo sin concebirlo ni en reposo ni en movimiento<sup>55</sup>.

40 No es eso lo que digo. Puedes pensar en un cuerpo en general y hacer las abstracciones que quieras. Estoy de acuerdo en eso. Eso es lo que con frecuencia te lleva a engaño. Pero, una vez más te digo que no podrías concebir que un determinado cuerpo existe, sin que esté a la vez en alguna parte, y sin que la relación que tiene con los demás cambie o no cambie, y en consecuencia sin que esté en reposo o en movimiento. Es contradictorio, pues, que Dios produzca un cuerpo y que no lo produzca en reposo o en movimiento<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, VII, VI, O. C., XII, 155-156.

<sup>55</sup> *Op. cit.*, VII, VI, O. C., XII, 156.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

41\* Pues bien, Teodoro, te admito que, cuando Dios crea un cuerpo, es indispensable que lo cree en reposo o en movimiento, pero pasado el instante de la creación, ya no es así<sup>57</sup>.

42 ¡*Pasado el instante de la creación!* Pero si ese instante no pasa, has llegado al final; será preciso que te des por vencido. Tenlo en cuenta. Dios quiere que exista un determinado mundo. Como su voluntad es omnipotente, automáticamente ese mundo es creado, y si no quiere que ese mundo exista ya, automáticamente ese mundo queda aniquilado. Porque indudablemente el mundo depende de la voluntad del creador. Si el mundo subsiste, es que Dios sigue queriendo que el mundo exista. Por parte de Dios, la conservación de las criaturas no es más que su creación continuada. Digo por parte de Dios que obra, porque por parte de las criaturas parece que hay diferencia, ya que por la creación pasan de la nada al ser, mientras que por la conservación continúan existiendo. Pero en el fondo la creación no pasa, porque en Dios la creación y la conservación no son más que una misma voluntad, que consiguientemente va seguida de los mismos efectos<sup>58</sup>.

43\* Comprendo tus razones, Teodoro, pero no me convencen. Porque esta proposición, *si Dios no quiere que exista el mundo, el mundo queda aniquilado*, me parece falsa. Me parece que para aniquilar el mundo no basta con que Dios ya no quiera que exista; se necesita que quiera positivamente que ya no exista. No se necesita voluntad para no querer nada. Con lo cual, ahora que el mundo está creado, si Dios no interviene, existirá siempre<sup>59</sup>.

44 Ni lo sueñes, Aristes. Haces a las criaturas independientes. Juzgas a Dios y a sus obras por las obras de los hombres, que suponen la naturaleza, pero no la producen. Tu casa subsiste, aunque tu arquitecto haya muerto, porque sus fundamentos son sólidos, y porque no tiene ninguna conexión con la vida del que la construyó. De ninguna manera depende de él. Pero el fondo de nuestro ser depende esencialmente del creador. Y, aunque la disposición de ciertas piedras dependan en cierto sentido de la voluntad humana, como consecuencia de las causas naturales, su obra no depende de ella. Pero, al ser sacado de la nada, el universo depende tan

---

<sup>57</sup> *Ibidem*

<sup>58</sup> *Op. cit.*, VII, VII, O. C., XII, 156-157.

<sup>59</sup> *Op. cit.*, VII, VII, O. C., XII, 157.

fuertemente de la causa universal que caería necesariamente en la nada si Dios dejase de conservarlo, pues Dios no quiere, ni siquiera puede hacer una criatura independiente de su voluntad<sup>60</sup>.

45\* Admito, Teodoro, que entre las criaturas y el creador hay una relación, un enlace, una dependencia esencial. Pero ¿no podríamos decir que, para que los seres creados sigan manteniendo su dependencia, basta con que Dios pueda aniquilarlos cuando le plazca?<sup>61</sup>.

46 Sin duda que no, querido Aristes. ¿Qué mayor señal de independencia que subsistir por sí mismo y sin apoyo? Hablando propiamente, tu casa no depende de ti. ¿Por qué? Porque subsiste sin ti. Puedes prenderle fuego, cuando te plazca, pero tú no la sostienes. Por eso, entre ella y tú no hay una dependencia esencial. Con lo cual, aunque Dios pueda destruir las criaturas cuando le plazca, si ellas pueden subsistir sin la influencia continua del creador, no dependen esencialmente de él.

Para convencerte completamente de lo que te digo, supón por un momento que Dios no existe. Según tú, el universo no dejará de subsistir, porque una causa que no ejerce influencia, no es más necesaria para la producción de un efecto que una causa que no existe. Esto es evidente. Ahora bien, según tal suposición no puedes concebir que el mundo dependa esencialmente del creador, porque el creador es concebido como si ya no existiese. Es verdad que esta suposición es imposible, pero el espíritu puede unir o separar las cosas como le plazca para descubrir sus relaciones. Por lo tanto, si los cuerpos dependen esencialmente del creador, necesitan, para subsistir, ser sostenidos por su continua influencia, por la eficacia de la voluntad misma que los creó. Si Dios deja sencillamente de querer que existan, de ahí se sigue necesaria y precisamente que ya no existirán, porque, si continuasen existiendo, aunque Dios ya no continuase queriendo que existiesen, serían independientes; e incluso, fíjate en esto, de tal manera independientes que Dios no podría ya destruirlos. Es lo que voy a probarte.

Un Dios infinitamente sabio no puede querer nada que no sea digno, por decirlo así, de ser querido; no puede amar nada que no sea digno de ser amado. Ahora bien, la nada no tiene nada digno de ser amada. Por lo tanto, no puede ser el término de la voluntad divina. Desde luego, la nada no tiene suficiente realidad, no tiene ninguna en absoluto, para

---

<sup>60</sup> *Ibidem.*

<sup>61</sup> *Ibidem.*

mantener cierta relación con la acción de Dios, con una acción de un precio infinito. Por lo tanto, Dios no puede querer positivamente la aniquilación del universo. Sólo las criaturas, carentes de poder, o por error, pueden tomar la nada como término de su voluntad... Es absolutamente evidente que un Dios infinitamente sabio y todopoderoso, no puede, sin contradecirse, desplegar su potencia para no hacer nada. ¡Qué digo, para no hacer nada; para destruir su propia obra, no para corregir sus desórdenes, que no ha puesto en ella, sino para aniquilar la naturaleza que produjo! Con lo cual, Aristes, supuesto que para aniquilar el mundo no fuese suficiente con que Dios dejase de querer que existiese; supuesto que fuera incluso preciso que Dios quisiera positivamente que ya no existiese, considero el mundo como necesario e independiente, puesto que Dios no puede destruirlo sin renunciar a sus atributos, siendo contradictorio que pueda renunciar a ellos.

No disminuyas, pues, la dependencia de las criaturas por miedo a caer en esta impiedad de arruinarla enteramente. Dios puede aniquilarlas cuando le plazca, como tú dices. Pero es que puede dejar de querer lo que libremente ha querido. Como se basta plenamente a sí mismo, no ama invenciblemente más que su propia sustancia. La voluntad de crear el mundo, aunque eterna e inmutable, lo mismo que las operaciones inmanentes, no encierra nada necesario. Como Dios pudo formar el decreto de crear el mundo en el tiempo, pudo y puede siempre dejar de querer que el mundo exista; no que el acto de su decreto pueda ser o no ser, sino porque este acto inmutable y eterno es perfectamente libre y porque no encierra la duración eterna de los seres creados, a no ser por suposición. Desde toda la eternidad Dios quiso, y continuará eternamente queriendo, o dicho más exactamente, Dios quiere sin cesar, pero sin variedad, sin sucesión, sin necesidad todo lo que hará en el tiempo venidero. El acto de su decreto eterno, aunque simple e inmutable, sólo es necesario, porque existe. No puede no existir, sólo porque existe. Pero no existe, sólo porque Dios lo quiere. Pues, de la misma manera que un hombre, en el momento en que mueve un brazo, es libre para no moverlo, aunque, en el supuesto de que se mueva, es contradictorio que no se mueva, así, como Dios quiere siempre y sin sucesión lo que quiere, aunque sus decretos sean inmutables, no dejan de ser perfectamente libres, porque son necesarios sólo en virtud de la suposición; tenlo en cuenta, sólo porque Dios es inmutable en sus designios. Pero temo apartarme; volvamos al tema. ¿Estás plenamente convencido ahora de que las criaturas son esencialmente dependientes del creador, tan fuertemente dependientes que no pueden subsistir sin su influen-

cia, que no pueden continuar existiendo sin que Dios no continúe queriendo que existan?...

Retomemos, pues, lo que acabamos de decir y saquemos sus consecuencias. Pero ten en cuenta que sólo voy a sacar las que estén claramente contenidas en el principio.

La creación no pasa, pues por parte de Dios la conservación de las criaturas no es más que una creación continuada, no es más que una misma voluntad que subsiste y que actúa sin cesar. Ahora bien, Dios no puede concebir, ni consiguientemente querer, que un cuerpo no esté en ninguna parte o que no guarde con los demás ciertas relaciones de distancia. Dios no puede, pues, querer que ese sillón exista, y por esa voluntad crearlo o conservarlo, sin situarlo aquí o allí o en otra parte. Por lo tanto, es contradictorio que un cuerpo pueda mover a otro. Más aún, digo que es contradictorio que tú puedas mover tu sillón. Es incluso contradictorio que todos los ángeles y demonios juntos puedan mover una paja. La demostración es clara, pues ninguna potencia, por grande que la imaginemos, puede superar ni siquiera igualar a la de Dios. Ahora bien, es contradictorio que Dios quiera que este sillón exista, sin querer que exista en algún sitio y sin que por la eficacia de su voluntad lo ponga allí, lo conserve allí. Por lo tanto, ninguna potencia puede trasladarlo a donde Dios no lo traslada, ni fijarlo o detenerlo donde Dios no lo detiene, salvo que Dios acomode la eficacia de su acción a la acción ineficaz de sus criaturas. Esto es lo que tengo que explicarte para que armonices la razón con la experiencia, y para que comprendas que el más grande, el más fecundo y el más necesario de todos los principios, a saber, que Dios no comunica su poder a las criaturas, y sólo las une entre sí, porque hace de sus modalidades causas ocasionales de los efectos que Él mismo produce; repito, causas ocasionales que determinan la eficacia de su voluntad siguiendo las leyes generales que Él prescribió para que su conducta manifiesta el carácter de sus atributos...

Supongamos, pues, Aristes, que Dios quiera que haya sobre este suelo un determinado cuerpo, por ejemplo, una bola. De inmediato esa bola está ahí. Nada más móvil que una esfera sobre un plano, pero todas las potencias imaginables no podrán moverla si Dios no interviene, porque, una vez más, mientras Dios quiera crear o conservar esta bola en el punto A o en otro cualquiera (pues es necesario que la coloque en alguna parte) ninguna fuerza podrá hacerla salir de allí. No lo olvides, pues ése es el principio....

Muy bien, la fuerza que mueve un cuerpo no es, pues, más que la eficacia de la voluntad de Dios, que lo conserva sucesivamente en diferentes lugares. Supuesto esto, concibamos que esta bola se mueve y que en la

trayectoria de su movimiento encuentra otra en reposo. La experiencia nos enseña que esta otra irremediabilmente se moverá, y por cierto de acuerdo con ciertas proporciones observadas siempre con exactitud. Ahora bien, no es la primera la que mueve la segunda. Eso es claro en virtud del principio, porque un cuerpo no puede mover a otro sin comunicarle una fuerza que lo mueva. Ahora bien, la fuerza que mueve un cuerpo movido no es más que la voluntad del creador que lo conserva sucesivamente en diferentes lugares. No es una cualidad que pertenezca a ese cuerpo. Sólo le pertenecen las modalidades, y las modalidades son inseparables de las sustancias. Por lo tanto, los cuerpos no pueden moverse unos a otros, y su colisión o su choque es sólo una causa ocasional de la distribución de su movimiento... Los cuerpos no pueden moverse a sí mismos ni a aquellos con lo que chocan, cosa que la razón acaba de descubrir, y que sepas que hay ciertas leyes según las cuales Dios mueve irremediabilmente, cosa que nos enseña la experiencia...

Por ti mismo no puedes mover el brazo, ni cambiar de lugar, ni de situación, ni de postura, ni hacer bien ni mal a los demás hombres, ni introducir en el mundo el menor cambio. Ahí estás en el mundo, sin ningún poder, inmóvil como una roca, estúpido, por decirlo así, como un tronco. ¿Cómo harás para mover sólo la punta del dedo, para pronunciar sólo un monosílabo? ¡Ay! Si Dios no viene en tu ayuda, no harás más que vanos esfuerzos, no formularás más que deseos impotentes. Porque, reflexiona un poco. ¿Sabes por lo menos lo que es necesario hacer para pronunciar el nombre de tu mejor amigo, para doblar o enderezar el dedo que más utilizas? Pero supongamos que sabes lo que nadie sabe, aquello en lo que ni siquiera ciertos sabios están de acuerdo, a saber, que sólo podemos mover el brazo por medio de los espíritus animales... Supongamos que conoces la anatomía y el funcionamiento de tu máquina con la misma exactitud que un relojero su propia obra. Pero al menos ten en cuenta el principio de que sólo el creador de los cuerpos puede ser su motor. Ese principio basta para poner en conexión, mejor dicho, para destruir todas esas pretendidas facultades... Todas las criaturas están unidas a Dios mediante una unión inmediata. Sólo dependen esencial y directamente de Él. Como todas son impotentes por igual, no dependen mutuamente unas de otras. Podemos decir que están unidas entre sí y que dependen unas de otras, con tal de no entender esto en sentido vulgar, con tal de estar de acuerdo en que eso no es más que una consecuencia de la voluntad inmutable y siempre eficaz del creador, una consecuencia de las leyes generales establecidas por Dios, y mediante las cuales regula el curso ordinario de su providencia. Dios ha querido que mi brazo se moviese en el instante en que yo mismo lo qui-

siese... Su voluntad es eficaz, es inmutable. De ahí es de donde saco yo mi poder y mis facultades. Quiso que yo experimentase ciertas sensaciones, ciertas emociones cuando se produjesen en mi cerebro ciertas huellas, ciertas alteraciones de los espíritus. En una palabra, quiso y sigue queriendo sin cesar, que las modalidades del espíritu y del cuerpo fuesen recíprocas. Ésa es la unión y dependencia natural de las dos partes de las estamos compuestos. No es sino la reciprocidad mutua de nuestras modalidades, apoyada en el fundamento inquebrantable de los decretos divinos; decretos que por su eficacia me comunican el poder que tengo sobre mi cuerpo, y a través de él sobre los demás; decretos que en virtud de su inmutabilidad me unen a mi cuerpo, y mediante él a mis amigos, a mis bienes, a todo lo que me rodea. No acepto nada de mi naturaleza, nada de la naturaleza imaginaria de los filósofos; todo pertenece a Dios y a sus decretos. Dios ha unido todas sus obras, pero sin producir entidades que las unan. Ha subordinado unas a otras sin dotarlas de cualidades eficaces. ¡Vanas pretensiones del orgullo humano, productos quiméricos de la ignorancia de los filósofos! Es que fuertemente impresionado por la presencia de los cuerpos, interiormente impresionado por la sensación de sus propios esfuerzos, no reconocen la operación invisible del creado, la uniformidad de su conducta, la fecundidad de sus leyes, la eficacia, siempre actual, de su voluntad, la sabiduría infinita de su providencia ordinaria. Por favor, Aristes, no digas, pues, que tu alma está unida a tu cuerpo más íntimamente que a cualquier otra cosa, porque no está unida inmediatamente más que a Dios solo, pues los decretos divinos son los lazos indisolubles de todas las partes del universo y el encadenamiento maravilloso de la subordinación de todas las causas<sup>62</sup>.

47 Reducir una sustancia a la nada no resulta más concebible que hacer una de la nada; una y otra son igualmente imposibles para las fuerzas ordinarias de la naturaleza... Si consultas la razón, te contestará que las sustancias son inmortales e incorruptibles en tanto que sustancias, y que sólo se destruyen y aniquilan sus modificaciones.

Después de la muerte nuestro cuerpo dejará de estar organizado. Se cambiará en tierra, en vapores, en polvo; en una palabra tendrá unas modificaciones totalmente diferentes de las que debe tener para ser un cuerpo viviente y animado. Pero ni el menor átomo de sustancia volverá a

---

<sup>62</sup> *Op. cit.*, VII, VIII-XIII, O. C., XII, 157-167. Esta *Entretien* lleva por título: "La ineficacia de las causas naturales o la impotencia. No estamos unidos inmediata y directamente más que a Dios".

la nada. Lo mismo sucede con nuestra alma. Su sustancia es naturalmente inmortal. Después de la muerte ciertamente ya no tendrá todas esas sensaciones confusas que se refieren a la conservación del cuerpo. Pero tendrá sin duda conocimientos más claros, sentimientos más dulces, en una palabra modificaciones tanto más perfectas cuanto que el bien que ella posee entonces supera a los de la vida presente<sup>63</sup>.

48 Cuando abro los ojos, sin quererlo tengo diversas percepciones de diversos objetos, cada una de un determinado tamaño, color, figura, etc. ¿Quién produjo eso en mí y en todos los hombres? Un ser infinitamente inteligente y omnipotente, pues lo produce, porque quiere. Pero ¿qué relación se da entre la voluntad del ser supremo y el más pequeño de esos efectos? No veo claramente esa relación, pero la deduzco de la idea que tengo de ese ser, pues sé que la voluntad de un ser omnipotente debe ser necesariamente muy eficaz, hasta el punto de hacer todo lo que no encierra contradicción. Cuando vea a Dios tal cual es, cosa que mi religión me hace esperar, comprenderé claramente en qué consiste la eficacia de su voluntad<sup>64</sup>.

49 Dios crea nuestra alma en todos los momentos de su existencia, porque sólo existe, porque Dios quiere que exista, y continúa existiendo, porque Dios continúa queriendo que exista... Por lo tanto, Dios la crea o la conserva en cada momento, tal como es en ese instante<sup>65</sup>.

50 Pregunto cómo es Dios todopoderoso. Quiere un mundo y ese mundo existe en el preciso instante que quiere que exista. ¿Qué relación hay entre un acto eterno de la voluntad de Dios y la creación del universo en el tiempo? Los santos, que ven la eficacia divina, parecen conocer esa relación, es decir, la eficacia omnipotente de la voluntad del creador. Pero nosotros, aunque creamos en eso por la fe y aunque estemos persuadidos de ello por la razón, el enlace necesario del acto con su efecto nos supera, y en este sentido no tenemos idea clara de su poder. Lo suponemos omnipotente, creemos que lo es por sus efectos, pero no vemos la influencia misma de la causa que produce los efectos<sup>66</sup>.

<sup>63</sup> *Entretiens sur la mort*, I, O. C., XIII, 367-368.

<sup>64</sup> *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, O. C., XV, 33.

<sup>65</sup> *Réflexions sur la prémotion physique*, X, O. C., XVI, 36.

<sup>66</sup> *Op. cit.*, XXIII, O. C., XVI, 132.

51 Los cuerpos sólo existen, porque Dios quiere que existan y sólo continúan existiendo, porque Dios continúa queriendo que existan. Si Dios dejase de querer que existiesen, dejarían de existir, porque, si necesitase una voluntad positiva para destruirlos, sería necesario que su voluntad pudiese tener como término la nada, cosa que ciertamente no es digna de Él. Esto supuesto, es evidente que el reposo de un cuerpo no es sino su creación continuada en un mismo lugar, y su movimiento no es más que su creación continuada sucesivamente en diferentes lugares<sup>67</sup>.

52 Si Dios quiere simplemente crear la materia, estará eternamente en reposo. Para que se mueva, se necesita que Dios, además de la voluntad de crearla, tenga la voluntad de ponerla en movimiento. Para comprender esto, es preciso saber que los cuerpos sólo existen, porque Dios quiere que existan, y que sólo continúan existiendo, porque Dios continúa queriendo que existan. Si Dios dejase de querer que existiesen, dejarían de existir. Porque si fuese necesaria una voluntad positiva para destruirlos, sería indispensable que su voluntad tuviese como término la nada, cosa que no es ciertamente digna de Él. Esto supuesto, es evidente que el reposo de un cuerpo no es más que su creación continuada en un mismo lugar, y que su movimiento no es más que su creación continuada en diferentes lugares... No concibo cómo la voluntad de Dios produce los cuerpos ni cómo los pone en movimiento, pero la experiencia me enseña que hay cuerpos en movimiento, y veo que hay una conexión necesaria entre la voluntad de Dios y su efecto<sup>68</sup>.

53 Cuando reconocemos un poder superior que obra sobre nosotros, no tenemos dificultad en considerarlo como supremo y otorgarle todas las perfecciones de las que tenemos alguna idea. Pero debo convencerte plenamente...

Cuando nos pinchan, sentimos dolor. Ese dolor no sale de la espina que nos pincha. No es nuestra alma la que lo produce en nosotros. Es una potencia superior. En eso estás de acuerdo. Esa potencia debe conocer el momento en que la espina pincha nuestro cuerpo para poder producir en ese momento el dolor en nuestra alma. Pero ¿cómo vas a saberlo? Piénsalo. No va a saberlo por nosotros, porque nosotros todavía no sabemos nada. Tampoco va a saberlo por la espina, porque la espina no puede actuar en el espíritu de esa potencia, no puede aplicarse a él, no puede hacerse pre-

<sup>67</sup> *De la prédestination*, XVII-1, 580.

<sup>68</sup> *Réflexions sur les doutes*, O. C., XVII-1, 580-581.



sente a él, porque a fin de cuentas la espina no es visible ni inteligible por sí misma, ya que no hay relación entre los cuerpos y los espíritus, y porque, al ser los cuerpos sustancias ineficaces, sustancias puramente pasivas, no pueden modificar a los espíritus. ¿Quién informará, pues, a esa potencia superior sobre el momento en el que la espina nos pincha? Si dices que lo sabrá por otra inteligencia, te haré la misma pregunta, con lo que la dificultad reaparecerá siempre. Se necesita, pues, una inteligencia, que sepa en sí misma y por sí misma en qué momento nos pincha la espina. Esta inteligencia sólo puede ser Dios, es decir, un ser cuya potencia es infinita y cuya voluntad es la única causa de todas las cosas. Finalmente, porque sólo aquel cuya voluntad es eficaz ve en sí mismo y por sí mismo la existencia y el movimiento de los cuerpos, pues, al no poder ignorar su propia voluntad, Él es el único que descubre en sí mismo el número, la figura y la situación de los cuerpos, y en general todo lo que les sucede, pues todo le sucede por la eficacia de su voluntad. Se necesita, pues, que todas las inteligencia sean iluminadas por el creador<sup>69</sup>.

## II. LAS CRIATURAS COMO CAUSAS OCASIONALES.

### 1. Las leyes generales de la acción divina.

54 Confieso que no hay que recurrir a Dios o a la causa universal, cuando buscamos la razón de los efectos particulares, porque resultaríamos ridículos si dijésemos, por ejemplo, que es Dios quien seca los caminos o quien hiela el agua de los ríos. Hay que decir que el aire seca la tierra, porque agita y porque se lleva con él el agua que la empapa; y que el aire o la materia sutil hiela el río en invierno, porque en ese momento deja de comunicar suficiente movimiento a las partes de que está compuesta el agua para hacerla fluida. En una palabra, si podemos, debemos dar la causa natural o particular de los efectos de que se trata. Pero, como la acción de las causas no consiste más que en la fuerza motriz que las agita, y como esta acción motriz no es sino la voluntad de Dios, no debemos decir que ellas tienen en sí mismas la fuerza o el poder para producir determinados efectos. Y cuando, al razonar, llegamos a un efecto general cuya causa buscamos, razonaríamos muy mal si imaginamos otra causa que la causa general.

<sup>69</sup> *Conversations chrétiennes*, I, O. C., IV, 28-29.

No es necesario fingir una naturaleza un primer móvil, un alma universal o una quimera semejante de la que no tenemos idea clara y distinta. Sería razonar como un filósofo pagano. Por ejemplo, cuando preguntamos a qué se debe que haya cuerpos en movimiento o a qué se debe que el aire agitado comunique su movimiento al agua, o mejor, a qué se debe que los cuerpos se empujen unos a otros, como el movimiento y su comunicación es un efecto general del que dependen todos los otros, se precisa, no para ser cristiano, sino para ser filósofo, recurrir a Dios, que es la causa universal, pues es su voluntad la fuerza motriz de los cuerpos y la que produce también la comunicación de sus movimientos<sup>70</sup>.

55 Los efectos naturales son de dos clases: particulares y generales. Para explicar los particulares es ridículo recurrir a la causa general, pero para explicar los efectos generales nos engañamos, cuando buscamos una causa particular.

Si me preguntan, por ejemplo, a qué se debe que la ropa se seque, cuando se acerca al fuego, no sería yo filósofo si respondiese que Dios lo quiere, porque de sobra sabemos que todo lo que se hace, se hace porque Dios lo quiere. No buscamos la causa general, sino la causa particular de un efecto particular. Debo decir, pues, que las partículas del fuego o de la leña agitada, al chocar contra la ropa, comunican su movimiento a las partes del agua que hay en ella, haciendo que desaparezcan; con lo cual habré dado la causa particular de un efecto particular.

Pero si me preguntan a qué se debe que las partículas de la leña agitan las del agua, o en general que los cuerpos comunican su movimiento a aquellos con los que chocan, no sería filósofo, si buscase una causa particular de un efecto general. Debo recurrir a la causa general que es la voluntad de Dios, y no a unas facultades o a unas cualidades particulares.

Ahora bien, reconocemos que un efecto es general, o que debemos recurrir a la causa general, cuando ese efecto no tienen un enlace necesario con lo que parece ser su causa, como sucede en la comunicación del movimiento, pues, aunque así lo digan la imaginación y los sentidos, el espíritu no comprende que los cuerpos puedan distribuir en los cuerpos con los que tropiezan una parte de la fuerza motriz que los transporta, pues esa fuerza que los mueve no es nada que les pertenezca<sup>71</sup>.

<sup>70</sup> *Éclaircissement XV sur la recherche de la vérité*, O. C., III, 213-214.

<sup>71</sup> *Conversations chrétiennes*, III, O. C., IV, 77-78.

56 Digo que Dios obra por voluntades generales, cuando obra en consecuencia con las leyes generales que ha establecido. Por ejemplo, digo que Dios obra en mí por voluntades generales, cuando me hace sentir dolor mientras me pinchan, pues en consonancia con las leyes generales y eficaces de la unión del alma y del cuerpo establecidas por Él, me hace sufrir dolor, cuando mi cuerpo está mal dispuesto.

De la misma manera, cuando una bola choca con otra, digo que Dios mueve la segunda por una voluntad general, porque la mueve siguiendo las leyes generales y eficaces de la comunicación de los movimientos. Habiendo establecido Dios de manera general que en el momento en que dos cuerpos choquen, el movimiento se reparta entre ellos de acuerdo con ciertas proporciones, gracias a la eficacia de esta voluntad general los cuerpos tienen la fuerza de mover unos a otros<sup>72</sup>.

57 Por el contrario, digo que Dios obra por voluntades particulares, cuando la eficacia de su voluntad no está determinada por una ley general a la producción de un efecto. Así, supuesto que Dios me haga sentir el dolor de una picadura sin que se dé en mi cuerpo, o en cualquier otra criatura, ningún cambio que la determine a obrar en mí según ciertas leyes generales, digo que entonces Dios obra en mí según ciertas voluntades particulares.

De la misma manera, supuesto que un cuerpo comience a moverse sin que ningún otro colisione con él, o sin que se dé cambio en la voluntad de los espíritus o en cualquier otra criatura que determine la eficacia de unas leyes generales, digo que Dios moverá ese cuerpo por una voluntad particular<sup>73</sup>.

58 Cuando vemos que un efecto se produce inmediatamente después de la acción de una causa ocasional, debemos juzgar que ese efecto es producido por la eficacia de una voluntad general. Un cuerpo se mueve inmediatamente después de haber sido colisionado; el choque de los cuerpos es la acción de la causa ocasional; luego, ese cuerpo se mueve por una voluntad general. Una piedra cae sobre la cabeza de un hombre y lo mata; esta piedra cae como todas las demás, es decir, su movimiento sigue aproximadamente la progresión aritmética, 1, 3, 5, 7, 9. etc.; por lo tanto, se mueve

<sup>72</sup> *Éclaircissement I sur le traité de la nature et de la grâce*, I, O. C., V, 147.

<sup>73</sup> *Op. cit.*, II, O. C., V, 148.

por la eficacia de una voluntad general o según las leyes de la comunicación del movimiento<sup>74</sup>.

59 Cuando vemos que se produce un efecto y que la causa ocasional que conocemos no toma parte en él, tenemos razón para pensar que este efecto es producido por una voluntad particular, con tal de que ese efecto no sea claramente indigno de su causa... Por ejemplo, cuando un cuerpo se mueve sin haber sido colisionado por otro, parece verosímil que ese cuerpo fue movido por una voluntad particular de Dios. Sin embargo, no estamos del todo seguros de eso, pues, supuesto que haya una ley general según la cual los cuerpos se mueven de acuerdo con las diversas voluntades de los ángeles o que haya cualquier otra ley general parecida, es obvio que ese cuerpo podría recibir movimiento sin ser colisionado, al poder la voluntad particular de un ángel, según esta suposición, determinar la voluntad de la causa general a moverla. Con lo cual, con frecuencia podemos estar seguro de que Dios obra por voluntades generales, pero no podemos estar seguros de que obre por una voluntad particular, ni siquiera en los milagros más comprobados<sup>75</sup>.

60 Como no conocemos suficientemente las diversas combinaciones de las causas ocasionales, para descubrir si tales o cuales efectos se dan como consecuencia de su acción; por ejemplo, como no somos lo suficientemente sabios para decir si una determinada lluvia es natural o milagrosa, producida como consecuencia necesaria de la comunicación del movimiento o por una voluntad particular, debemos juzgar que un efecto es producido por una voluntad general, cuando es obvio que la causa no se propuso un fin particular. Porque las voluntades de las inteligencias tienen necesariamente un fin: las voluntades generales un fin general y las voluntades particulares un fin particular. Nada hay más evidente.

Por ejemplo, aunque no pueda yo descubrir si la lluvia que cae en un prado lo hace siguiendo las leyes generales o siguiendo una voluntad particular de Dios, tengo razón en pensar que cae por una voluntad general, si veo que cae lo mismo sobre las tierras vecinas, sobre el río que limita ese prado, sobre el prado mismo. Porque, si Dios hiciese llover sobre ese prado mediante una voluntad particular buena para quien es el dueño, esa

---

<sup>74</sup> *Op. cit.*, IV, O. C., V, 149. Éste y los textos inmediatamente siguientes tratan de determinar las señales por las que se puede juzgar si un efecto es producido por una voluntad general o particular.

<sup>75</sup> *Op. cit.*, V, O. C., V, 149-150.

lluvia no caería en el río, en donde es inútil, puesto que no puede caer ahí sin una causa o una voluntad divina que tenga necesariamente un fin<sup>76</sup>.

61 Todavía es más razonable pensar que un efecto es producido por una voluntad general, cuando es contrario, o incluso inútil, al designio que la fe y la razón nos enseñan que la causa se propuso.

La razón nos enseña, por ejemplo, que el fin que Dios se propone en las diversas sensaciones que da al alma, cuando saboreamos los diferentes frutos, es que comamos los adecuados para alimentar el cuerpo y que rechacemos los demás. Así lo supongo. Por eso, cuando Dios nos da una sensación agradable en el momento en que comemos veneno o frutos envenenados, no actúa en nosotros por voluntades particulares. Debemos juzgar así, porque esa sensación agradable es causa de nuestra muerte, y Dios nos da las diversas sensaciones para que conservemos la vida por medio de un alimento adecuado... Dios no nos da, pues, por voluntades particulares sensaciones agradables, cuando comemos frutos envenenados. Pero, como un fruto envenenado produce en nuestro cerebro movimientos parecidos a los que producen los frutos buenos, Dios nos da las mismas sensaciones a causa de las leyes generales que unen el alma al cuerpo para que ella vele por su conservación.

De la misma manera, Dios sólo da a los que han perdido un brazo sensaciones de dolor en relación con ese brazo por una voluntad general, porque para el cuerpo de este hombre es inútil que su alma sufra el dolor en relación con un brazo que ya no tiene. Lo mismo ocurre con los movimientos que se producen en el cuerpo de un hombre que comete un crimen.

En fin, supuesto que estemos obligados a pensar que Dios esparce las lluvias sobre la tierra para hacerla fecunda, no podemos pensar que la distribuya por voluntades particulares, porque lo mismo llueve sobre el desierto y el mar que sobre las tierras cultivadas, y porque a menudo las lluvias son tan abundantes sobre las tierras sembradas que arrancan el trigo, haciendo inútiles las labores de los hombres.

De esta suerte, es indudable que las lluvias inútiles o perjudiciales para los frutos de la tierra son consecuencia necesaria de las leyes generales de la comunicación del movimiento establecidas por Dios en el mundo para producir los mejores efectos<sup>77</sup>.

<sup>76</sup> *Op. cit.*, VI, O. C., V, 150.

<sup>77</sup> *Op. cit.*, VII, O. C., V, 150-152.

62 En fin, cuando se da un efecto que encierra algo muy singular, tenemos razón para pensar que no es producido por una voluntad general. Sin embargo, es imposible estar seguros de ello. Por ejemplo, si en una procesión del Santísimo Sacramento llueve sobre los asistentes, pero no sobre el palio y los que lo llevan, tenemos razón para pensar que eso sucede por una voluntad particular de la causa universal. Pero no podemos estar seguros de ello, porque una causa ocasional inteligente puede tener ese designio particular y determinar así la eficacia de la ley general a ejecutarla<sup>78</sup>.

63 Cuando las señales precedentes no son suficientes para permitirnos juzgar si un determinado efecto es o no producido por una voluntad general, debemos creer que es producido por una voluntad general, si es indudable que hay una causa ocasional establecida para semejantes efectos.

Por ejemplo, vemos que llueve muy oportunamente sobre un campo; no examinamos si la lluvia cae o no cae en los grandes caminos; no sabemos si es perjudicial para las tierras vecinas; suponemos incluso que la lluvia no hace sino bien y que todas las circunstancias que la acompañan son enteramente conformes al designio para el que debemos creer que Dios quiere que llueva. Sin embargo, debemos juzgar que semejante lluvia es producida por una voluntad general, si sabemos que Dios estableció para semejantes efectos una causa ocasional, porque no hay que acudir sin necesidad a los milagros. Debemos suponer que Dios obra en eso por las vías más simples. Y, aunque el dueño de ese campo deba dar gracias a Dios por ese favor, no debe imaginar que Dios le hace ese favor de manera milagrosa por una voluntad particular<sup>79</sup>.

64 En fin, cuando no estemos seguros, por las circunstancias que acompañan a ciertos efectos, de que hay una causa ocasional establecida para producirlos, basta con saber que son bastante comunes y que guardan relación con el designio principal de la causa general para juzgar que no son producidos por una voluntad particular.

Por ejemplo, los manantiales que riegan la tierra guardan relación con el principal de los designios de Dios, a saber, que a los hombres no les falte lo necesario para la vida. Lo doy por supuesto. Además, los manantiales son muy comunes. Por lo tanto, debemos pensar que se forman mediante ciertas leyes generales. Y es que, como hay mucha más

---

<sup>78</sup> *Op. cit.*, VIII, O. C., V, 152.

<sup>79</sup> *Ibidem.*

sabiduría en ejecutar los designios por medios simples y generales que por vías complejas y particulares..., debemos otorgarle a Dios el honor de creer que su manera de obrar es general, uniforme, constante y proporcionada a la idea que tenemos de una sabiduría infinita. Esas son las señales por las que debemos juzgar si un efecto es o no producido por una voluntad general<sup>80</sup>.

65 He aquí una prueba *a priori*. Un ser sabio debe obrar sabiamente. Dios no puede contradecirse a sí mismo, sino que sus maneras de obrar deben manifestar la índole de sus atributos. Ahora bien, Dios conoce todo y prevé todo: su inteligencia no tiene límites. Por lo tanto, su manera de obrar debe manifestar la índole de una inteligencia infinita. Ahora bien, elegir causas ocasionales y establecer leyes generales para ejecutar cualquier obra, indica un conocimiento infinitamente más vasto que cambiar a cada momento de voluntad u obrar por voluntades particulares. Luego, Dios ejecuta sus designios mediante leyes generales cuya eficacia está determinada por causas ocasionales. Ciertamente, se necesita una mayor amplitud de espíritu para hacer un reloj, que según las leyes de la mecánica marche solo y regularmente... que para hacer uno que no marche puntualmente, si el que lo ha construido no cambia a cada momento alguna cosa según la situación en que se encuentre. Porque, cuando hay que comparar y combinar una mayor cantidad de relaciones, se necesita una inteligencia mayor. Para prever todos los efectos que deben ocurrir como consecuencia de una ley general, hace falta una previsión infinita, mientras que, cuando cambiamos a cada paso de voluntad, no hay nada que prever de todo eso. Por lo tanto, establecer leyes generales, eligiendo las más simples y al mismo tiempo las más fecundas, es una manera de obrar digna de aquél cuya sabiduría no tiene límites. Por el contrario, obrar por voluntades particulares indica una inteligencia limitada y que no es capaz de comparar las consecuencias o los efectos de las causas menos fecundas.

Podríamos incluso demostrar *a priori* la misma verdad mediante otros atributos divinos, por ejemplo, mediante su inmutabilidad, porque es evidente que la conducta de Dios debe manifestar la índole de sus atributos, ya que Él sólo obra por su voluntad, por el amor que se profesa.

Pero estas pruebas *a priori* son demasiado abstractas para convenir a la mayoría de los hombres de la verdad que pretendo. Resulta más adecuado probarla por las indicaciones que he dado antes para discernir los

---

<sup>80</sup> *Op. cit.*, I, X, O. C., V, 153. Hasta aquí los textos que tratan de indicar las señales por las que se puede juzgar si un efecto es producido por una voluntad general o particular.

efectos producidos por voluntades particulares de los que son consecuencias necesarias de una ley general<sup>81</sup>.

66 Dios hace todas las cosas con sabiduría. Digo con sabiduría, porque necesita una sabiduría infinitamente infinita para comprender todas las consecuencias de las leyes generales a fin de subordinarlas y combinarlas a la vez del modo más exacto, y para prever que de ahí va a salir una obra digna de Él. Los hombres cambian de opinión y de conducta, porque no pueden prever todo. Son inteligencias limitadas, que sólo pueden obrar bien por vías complejas. Pero un Dios que conoce todo, no debe quebrantar la simplicidad de sus vías. Un ser inmutable debe tener siempre una conducta uniforme. Una causa general no debe actuar mediante voluntades particulares. La conducta de Dios debe manifestar la índole de sus atributos, salvo que el orden inmutable y necesario le obligue a cambiarla, porque el orden es para Dios una ley inviolable: lo ama invenciblemente y lo prefiere siempre a las leyes arbitrarias por las que ejecuta sus designios<sup>82</sup>.

67 Hay que tener en cuenta que Dios debe actuar de manera que manifieste la índole de sus atributos; que ama su sabiduría más que a su obra, más que a los hombres, que no debe quebrantar el orden y la simplicidad de las vías para atender a nuestras necesidades, ni para remediar los desórdenes de la naturaleza. En una palabra, Dios debe actuar por leyes o voluntades generales, cuya eficacia sea determinada por la acción de las causas naturales u ocasionales. Este es el gran principio... Voy a dar algunas pruebas de él...

Podría demostrar *a priori* la misma verdad valiéndome de otros atributos divinos, por ejemplo, su inmutabilidad... pues es obvio que la conducta divina, al ser Dios inmutable, debe ser uniforme, regular y constante para mostrar la índole de su inmutabilidad, cosa que no sucedería, si Dios obrase por voluntades particulares, por ejemplo, si moviese los cuerpos sin haber colisión o no los moviese habiendo colisión. Pero estas pruebas *a priori* o sacadas de los atributos divinos son quizás demasiado abstractas para la mayoría de los hombres...

Cuando no podemos probar *a priori* una verdad, si podemos, debemos demostrarla por su efecto. Así, supuesto que no tengamos una idea del ser infinitamente perfecto, vemos por todos los efectos que conocemos cuál es su conducta. Pretendo probar que Dios no hace en el mundo nada

<sup>81</sup> *Op. cit.*, XVI, O. C., V, 165-166.

<sup>82</sup> *Éclaircissement dernier sur le traité de la nature et de la grâce*, IV, O. C., V, 205-206.

que no sea mediante leyes generales, exceptuados los milagros y los efectos cuyas causas naturales u ocasionales desconocemos. He aquí las pruebas...

Dios jamás mueve los cuerpos que no son colisionados, mientras que, cuando son colisionados, los mueve siempre. El alma jamás siente el dolor de un pinchazo, si el cuerpo no es pinchado o si no se produce en el cerebro la misma alteración que si el cuerpo fuese pinchado, mientras que Dios hace que le alma sienta siempre el dolor por un pinchazo, cuando el cuerpo es pinchado o cuando el cerebro sufre la misma alteración que si fuese pinchado. Dios sólo mueve mi brazo, cuando tengo voluntad de moverlo, pero jamás deja de moverlo, cuando tengo la voluntad de que se mueva. Sólo veo la luz del , cuando el sale, pero cuando sale, la veo siempre. En una palabra, todo lo que Dios produce naturalmente en nosotros y en lo que nos rodea sólo lo produce en consonancia con las leyes generales que Dios estableció para realizar sus designios por las vías que manifiestan la índole de sus atributos. Porque supongo que la *naturaleza* de los filósofos paganos es una pura quimera, que los hombres imaginaron a partir del testimonio de los sentidos. Supongo que Dios hace todo y que ninguna otra cosa, salvo Él puede, como causa verdadera, hacer sentir al alma el dolor de un pinchazo, o la sensación que tengo de la luz del, ni siquiera cambiar las modificaciones del menor de los seres...

Por lo tanto, si es verdad que todo lo que se hace en el mundo material, cuya causa conocemos, se hace, de acuerdo con las leyes generales de la comunicación del movimiento, cuya causa ocasional que determina su eficacia es el choque de los cuerpos; si es verdad que todo lo que pasa en el alma y en el cuerpo del hombre se da de acuerdo con las leyes generales de la unión del alma y del cuerpo, cuya eficacia está determinada por las modificaciones que se dan en una u otra de estas dos sustancias, es evidente por todos los efectos que Dios produce y que nos resultan conocidos, que actúa siempre mediante leyes generales o al menos actúa *ordinariamente* de esa manera...

Pero si Dios actúa por leyes o voluntades generales en todos los efectos que conozco, puedo decir que esta conducta es digna de Él, incluso podría decir que es la más digna. Porque, aunque Dios no haga siempre la obra más bella posible, pues nada hay exterior a Él que sea amado por Él invenciblemente, actúa siempre de la manera más digna de sus atributos que puede, porque ama invenciblemente su sabiduría. Dios es indiferente para actuar o no actuar exteriormente, pero no es indiferente respecto a la manera de actuar, pues sigue siempre la conducta más sabia posible respecto de su obra...

Y si esta manera de obrar por leyes generales es digna de Dios, puedo servirme de eso para justificar su sabiduría y su bondad. De ahí puedo concluir que Dios no es inconstante, aunque destruya con el granizo lo que antes había hecho crecer con la abundancia de las lluvias; que es sabio y bueno, aunque las lluvias no sean proporcionadas a la necesidad de las tierras que pretende hacer fecundas, aunque caigan lo mismo sobre el desierto y sobre el mar que sobre las tierras sembradas; que es justo, aunque la peste no distinga entre buenos y malos, aunque las gentes de bien no prosperen aquí abajo, aunque el que va a socorrer a un pobre sea vea sepultado por las ruinas, aunque el que corre hacia la venganza no encuentre a nadie que lo detenga. Porque es evidente que el granizo, la peste, la irregularidad de las estaciones, la distribución de las lluvias ordinariamente no son sino consecuencias de las leyes generales de la comunicación del movimiento que Dios estableció, que siguió y debe seguir constantemente, salvo que el orden, que es su ley inviolable, le obligue a usarlas de otro modo. Leyes, digo, que Dios estableció, no para hacer estériles las tierras, no para engendrar monstruos, no para aplastar al que hace una buena obra, en fin, no para hacer reinar la injusticia y hacer prosperar a los malvados, sino para efectos mejores, más dignos de su sabiduría y de su bondad. Pero Dios no debe quebrantar el orden y la simplicidad de las vías par impedir un monstruo, una esterilidad, una injusticia. No debe actuar, como nosotros, por voluntades particulares, puesto que sus conocimientos no tienen límite; y como es inmutable por su naturaleza y en sus designios, su conducta ha de ser siempre la misma<sup>83</sup>.

68 Creo haber probado suficientemente que Dios hace todo mediante su propia eficacia y que sólo comunica su potencia a las criaturas haciendo de ellas causas ocasionales para ejecutar mediante ellas sus propios designios por vías que muestran la índole de sus atributos... Pero es preciso que todavía establezca esta verdad importante, a saber, que Dios ejecuta sus designios por medio de leyes generales y que sólo actúa por voluntades particulares, cuando el orden lo exige o lo permite...

Es evidente, al menos para quienes son capaces de cierta reflexión, que Dios obra ordinariamente por leyes generales, supuesto que es por su eficacia como las causas segundas producen sus efectos. Porque, si la *naturaleza* de ciertos filósofos es una pura quimera, si las leyes de la unión del alma y del cuerpo y las leyes de la comunicación del movimiento no tienen otra eficacia que la de las voluntades divinas, es obvio, para todos los efec-

---

<sup>83</sup> *Réponse au livre des vraies et fausses idées*, IV, V-XII, O. C., VI, 35-40.

tos llamados *naturales*, que Dios obra por leyes generales, cuya eficacia es determinada por las causas ocasionales, que sirven de fundamento para el establecimiento de esas leyes. Basta con abrir los ojos para ver que los cuerpos no se mueven más que al ser colisionados, pero que al ser colisionados se mueven siempre. A poco que reflexionemos sobre lo que sentimos, observaremos que sólo sentimos el dolor de un pinchazo al ser pinchados o al producirse en el cerebro la misma alteración que si el cuerpo fuese pinchado; y observamos que nuestro brazo se mueve, que abrimos o cerramos los ojos, que formamos las palabras, etc. como consecuencia de nuestras voluntades. Así, supuesto que una espina no puede producir el dolor en el alma por el agujero que produce en nuestro cuerpo, supuesto que sólo Dios puede mover los espíritus animales y sabe dirigirlos hacia los nervios correspondientes al brazo o a los dedos que queremos mover, es obvio que obra ordinariamente por leyes generales, siendo las criaturas las causas ocasionales que determinan su eficacia. Porque, si cien veces seguidas pinchan a un hombre, cien veces seguidas hará Dios que el hombre sienta el dolor del pinchazo, y todas la veces que queramos extender o encoger un brazo, Dios no dejará de extenderlo o encogerlo, si no hay ningún impedimento por parte del cuerpo. Esto es tan evidente que sería necesario ser estúpido o sumamente terco para negarlo. Ahora bien, he probado que Dios hace todo y que sólo comunica su poder a las criaturas convirtiéndolas en causas ocasionales, siguiendo las leyes generales. Por lo tanto, Dios obra ordinariamente por leyes generales...

Si Dios obra por voluntades particulares, una de las consecuencias impías que se seguirían de ahí es que no sería sabio, porque un ser sabio adecúa siempre los medios al fin. Ahora bien, la acción de Dios no siempre es proporcionada al fin. Por lo tanto, etc. El fin por el que Dios hace llover es hacer fecunda la tierra. Ahora bien, con frecuencia las lluvias la hacen estéril, y llueve sobre el desierto y sobre el mar lo mismo que sobre las tierras cultivadas. Luego, etc. Y si se dijera que Dios hace llover para hacer estéril la tierra, su acción sería inútil y consiguientemente no sería sabia, porque, para que una tierra resulte estéril, basta con que no llueva. Es lo más rápido<sup>84</sup>.

69 He dicho que Dios no obra por voluntades particulares, cuando obra siguiendo las leyes generales... Cuando una espina me pincha, Dios me hace sentir dolor, de acuerdo con las leyes generales de la unión del alma y del cuerpo, según las cuales obra incesantemente en nosotros. No se trata,

<sup>84</sup> *Réponse à la dissertation*, VI, I-VI, O. C., VII, 525-529.

pues, de que Dios obre sobre mí por una voluntad particular. Quiero decir que si la espina no me hubiera pinchado, Dios no me habría hecho sentir el dolor del pinchazo. No pretendo que Dios no tenga voluntad particular sobre este dolor que yo sufro, sino sólo de que no es efecto de una voluntad particular o que Dios no tiene voluntad práctica sobre eso. En Dios no es lo mismo tener voluntades particulares que obrar por voluntades particulares o tener voluntades particulares prácticas. Dios quiere en particular que yo haga una determinada limosna. Pero no quiere actuar sobre mí para hacer que yo la haga. Sobre eso no hay voluntad particular practica. Dios quiere en particular todo lo que es conforme al orden, todo lo que perfecciona su obra. Pero Dios no lo hace siempre, porque el mismo orden exige que siga las leyes generales que se ha prescrito para que su conducta manifieste la índole de sus atributos. Quiere en general y en particular que yo socorra a los pobres. Jamás quiere que los maltrate, porque el orden inmutable, la ley divina, así lo exige. Pero mueve mi brazo lo mismo para el bien que para el mal, porque obra y debe obrar de acuerdo con las leyes generales de la unión del alma y del cuerpo, o de sus voluntades, que hacen la unión de esas dos sustancias, aunque abusemos del poder que nos dio por esas mismas leyes. Porque las criaturas sólo tienen poder unas sobre otras siguiendo las leyes generales establecidas por Dios y que Él sigue constantemente para ejecutar sus designios de manera que manifieste admirablemente la índole de sus atributos<sup>85</sup>.

70 Jamás he mantenido que Dios únicamente obra siguiendo las leyes generales, sino que sólomente obra ordinariamente de esa manera, o que obra siempre siguiendo esas leyes, si el orden, que es su ley inviolable no exige o no permite que deje de seguirlas<sup>86</sup>.

71 Dios hace todo, atiende a todo con su propia eficacia. Pero sigue casi siempre las leyes prescritas por Él. Y esas leyes son generales para que su conducta manifieste la índole de sus atributos: de su sabiduría, porque es necesario tener un conocimiento infinito, es necesario ser escudriñador de los corazones para prever todas las consecuencias de esas leyes y de la combinación de las causas libres con las causas necesarias, de donde sacará una obra digna de Dios; digna de su inmutabilidad, porque la generalidad de esas leyes dota de una perfecta uniformidad a su conducta, uniformidad sin la cual todo sería confusión y desorden; digna de su bondad, porque por

<sup>85</sup> *Op. cit.*, III, O. C., VIII, 651.

<sup>86</sup> *Op. cit.*, III, O. C., VIII, 659.

medio de esas leyes comunica su poder a las criaturas, las hace partícipes de la gloria de su obra, en la medida de lo posible; digna, en fin de su cualidad de causa universal, porque por medio de las leyes generales establece las causas particulares y hace en ellas y por ellas todo lo que ellas son en sí mismas<sup>87</sup>.

72 Dios es sabio. Su previsión es infinita. Ahora bien, establecer leyes generales y prever que de ahí sacará una obra digna de esas leyes, manifiesta el carácter de una sabiduría que no tiene límites; y obrar por voluntades particulares es obrar como los hombres que no pueden prever nada. Por lo tanto, Dios obra por leyes generales<sup>88</sup>.

73 Dios es inmutable. Ahora bien, la inmutabilidad de la conducta se trasluce en la inmutabilidad de la naturaleza. Cambiar a cada paso de conducta es una señal de inconstancia. Por eso, Dios, por respecto a ese atributo, debe seguir siempre las leyes generales, salvo que cualquier otro atributo exija que deje de seguirlas. Porque Dios sólo obra para Él, para el amor que se tiene, para honrar a sus tributos y por la divinidad de sus vías y por la perfección de su obra. En una palabra, el orden inmutable de la justicia que se debe a sí mismo y a sus propias perfecciones es una ley de la que jamás se dispensa<sup>89</sup>.

74 La única ley que no es arbitraria para Dios es el orden inmutable; y seguir esas leyes o dispensarse de ellas es una exigencia del orden, porque Dios obra siempre de modo que honra sobre todo sus perfecciones, cuyas relaciones inteligibles son lo que llamo orden inmutable<sup>90</sup>.

75 Cuando Dios creó el mundo, los hombres, los animales, las plantas, los cuerpos organizados... lo hizo por voluntades particulares. Por varias razones; incluso no podía ser de otro modo. Porque, para comenzar las determinaciones de los movimientos fueron precisas voluntades particulares. Pero como esta manera de obrar era, por decirlo así, baja y servil, pues en cierto sentido se parecía a la manera de obrar de una inteligencia limitada, Dios la abandonó en cuanto pudo dispensarse de seguirla, en cuanto pudo adoptar para la conducta del mundo una vía más divina y más simple. Ahora

---

<sup>87</sup> *Op. cit.*, VII, O. C., VIII, 665.

<sup>88</sup> *Lettre II en réponse aux réflexions philosophiques et théologiques*, III, O. C., VIII, 717.

<sup>89</sup> *Op. cit.*, III, O. C., VIII, 718.

<sup>90</sup> *Lettre III en réponse aux réflexions philosophiques et théologiques*, O. C., VIII, 755.

*descansa*, no porque deje de obrar, sino porque deja de obrar de una manera servil, semejante en algún sentido a la de sus ministros; obra de una manera que manifiesta más divinamente la índole de sus atributos.

Así, aunque Dios sea omnipotente y sus voluntades sean eficaces, de ahí no se sigue que no deba poner en relación la simplicidad de sus vías con la perfección de sus obras. Porque no hace todas las cosas inmediatamente por sí mismo para honrar su poder, sino para honrar su sabiduría y los restantes atributos<sup>91</sup>.

76 Las leyes generales no han experimentado ningún cambio esencial desde que han sido establecidas. Los cuerpos que chocan rebotan hoy igual que hace cuatro mil años. Las leyes de la unión del alma y del cuerpo, y las de la unión del espíritu con la Razón Universal son todavía las mismas que las del tiempo de Adán. El pecado del primer hombre no ha hecho más que privarle del poder que tenía de suspender la acción de esas primeras leyes, por la unión estrecha que tenía entonces con la Razón Universal como consecuencia de otras leyes que todavía subsisten y que hacen de nuestras voluntades causas ocasionales de la presencia de las ideas. En fin, las leyes por las que Dios ha dado a los ángeles buenos y malos el poder de obrar sobre los cuerpos, y a través de ellos sobre nuestros espíritus, son todavía las mismas en cuanto a la sustancia... Con lo cual estoy persuadido de que las leyes de Dios manifiestan siempre el carácter de su inmutabilidad, y de que no cambiará nada... salvo que el orden les haga manifestar el carácter de algún otro de sus atributos<sup>92</sup>.

77 Dios no puede obrar por las vías más simples o, lo que es lo mismo, por leyes generales antes de que haya causas ocasionales, por lo cual los primeros movimientos de las partes de la materia en diferentes direcciones deben ser producidos y determinados por voluntades particulares, porque los cuerpos no pueden chocar antes de moverse, y la causa ocasional de los movimientos es el choque<sup>93</sup>.

78 La razón por la que sostengo que Dios no debe obrar por voluntades particulares es para que su conducta sea uniforme y para que con eso manifieste la índole de su sabiduría y de su inmutabilidad. Ahora bien, aunque Dios, al crear el mundo, haya formado los cuerpos de los animales por vo-

<sup>91</sup> *Op. cit.*, O. C., VIII, 759.

<sup>92</sup> *Op. cit.*, O. C., VIII, 774-775.

<sup>93</sup> *Op. cit.*, O. C., VIII, 780.

luntades particulares, es evidente que eso no perturba la simplicidad de sus vías; no se puede decir que con eso haya cambiado de conducta<sup>94</sup>.

79 Sí, es Dios, sólo Dios el que hace y el que regula todo. Pero sigue constantemente las mismas leyes. Obra siempre mediante las vías que mejor manifiestan la índole de sus atributos. Y, como las vías más simples son las más sabias, las sigue siempre en la ejecución de sus designios. Y únicamente forma sus designios comparando todas las obras posibles con todas las vías posibles para ejecutar cada uno de ellos. Porque, como su inteligencia es infinita, comprende claramente todas las consecuencias necesarias que dependen de todas las leyes posibles. Y, como es infinitamente sabio, no deja de elegir el plan que tiene una gran relación de fecundidad, belleza y sabiduría con las vías capaces de realizarlo. Es Dios quien hace llover sobre el desierto y sobre el mar lo mismo que sobre las tierras sembradas. Sólo Él hace crecer los frutos y los destroza antes de que maduren. Sólo Él produce los monstruos lo mismo que los animales perfectos. Sólo Él construye y derriba, destruye y repara, hace y regula todo. Pero sólo actúa como consecuencia de unas causas ocasionales que estableció para determinar la eficacia de su acción. Y ésa es la causa de los desajustes que se encuentran en sus obras. Sólo Dios mueve los cuerpos; pero únicamente los mueve, cuando colisionan, y, cuando un cuerpo es colisionado, Dios no deja de moverlo. De esta suerte, la acción de Dios es siempre constante y uniforme, sigue siempre las leyes muy simples establecidas por Él. Y es la uniformidad de su acción la que en ciertas ocasiones tiene necesariamente consecuencias adversas o inútiles...

Una de las leyes establecidas por Dios para unir los espíritus a los cuerpos es que el alma sufre dolor en las partes del cuerpo heridas, con el fin de ponerle remedio inmediato. Hace tres meses que le han cortado el brazo a un hombre, y éste no deja de sentir en el brazo, que ya no tiene, los mismos dolores que si todavía lo tuviese. ¿A qué se debe, hijo mío, eso, sino a que la acción de Dios es siempre uniforme y constante? En fin, sólo es Dios el que obra en el alma del hombre, pues sólo el que da el ser a los espíritus puede modificar de modos diversos su sustancia y hacerlos infelices. Pero, como en el cerebro de este hombre se da el mismo cambio que si su pulgar estuviese herido, y como ese cambio es la causa ocasional que determina la eficacia de la ley de la unión del alma con el cuerpo, es necesario que Dios le haga sentir el mismo dolor que si tuviese todavía el brazo y que si su pulgar estuviese efectivamente herido. Por la misma razón la

<sup>94</sup> *Op. cit.*, O. C., VIII, 782.

imaginación y los sentidos excitan en todo momento mil pensamientos falsos y vanos, y tenemos en el sueño tantas representaciones extravagantes e inútiles. Así, Dios hace y regula todo, pero según las leyes establecidas por Él después de haber previsto que tenían con su obra una relación de sabiduría y fecundidad más grande que cualquier otra ley con cualquier otra obra<sup>95</sup>.

80 Oh sabiduría eterna, ¡qué admirable es la conducta de Dios. Como es una señal cierta de una inteligencia infinita prever todas las consecuencias particulares de las leyes generales, ahora comprendo bien la necesidad de que Dios obre siguiendo ciertas leyes, a fin de que su conducta manifieste la índole del principal de sus atributos. Los filósofos que pretenden que Dios dio a todos los seres ciertas facultades o capacidades y las primeras impresiones a fin de que realicen luego todos sus designios sin que Él vuelva a intervenir, le confieren a Dios mucha sabiduría y previsión, pero lesionan su soberanía por esa especie de independencia que atribuyen a los seres creados. Por el contrario, los que pretenden que Dios hace todo por medio de voluntades particulares y que está atento a su obra como un relojero a un reloj que se parase a cada instante sin su intervención, salvan la soberanía de Dios y la dependencia de la criatura, pero dejan al creador sin su sabiduría y exponen su obra a la crítica y al mayor de los desprecios. Porque, ¿por qué hacer sentir un dolor en un brazo que uno ya no tiene si las sensaciones deben estar reguladas por relación a la conservación del cuerpo? ¿Por qué esparcir la lluvia sobre las tierras estériles si sólo debe llover para que las tierras sean fecundas. Eso no puede hacer creer que todo está conducido por una naturaleza ciega. Me parece que sólo la conducta que acabáis de explicarme manifiesta la índole de una sabiduría infinita y de una soberanía completa y absoluta. Estoy plenamente convencido de que Dios hace y conserva todo, de que sus vías son muy simples y muy fecundas, y de que siguiendo constantemente unas pocas leyes produce una infinidad de obras admirables<sup>96</sup>...

81 Oh mi único Maestro, hasta ahora había creído que los efectos milagrosos eran más dignos de vuestro Padre que los efectos ordinarios y naturales, pero ahora comprendo que el poder y la sabiduría de Dios se manifiestan más en los efectos más comunes que en los que impresionan y asombran al espíritu por su novedad. Comprendo que los que se imaginan

<sup>95</sup> *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, V, VII, XV, XVI, O. C., X, 74-76.

<sup>96</sup> *Op. cit.*, O. C., X, 78-79.

una naturaleza como principio de efectos ordinarios y los que juzgan todas las cosas por las impresiones que ellas producen sobre sus sentidos se paren a admirar los efectos extraordinarios; tienen necesidad de milagros para llegar hasta vos. Pero comprendo que los que reconocen que vos sois la única causa de todas las cosas, adoren sin cesar vuestra sabiduría en la simplicidad y en la fecundidad de vuestras vías. Sois mucho más admirable, cuando llenáis la tierra de frutos y de flores por medio de las leyes generales de la naturaleza que, cuando, por medio de voluntades particulares, hacéis caer fuego del cielo para reducir a cenizas a los pecadores y sus ciudades<sup>97</sup>.

82 ¿No es evidente que Dios..., al ser sabio, debe obrar sabiamente, al ser inmutable debe obrar constantemente, al ser una causa universal debe obrar mediante leyes generales, en una palabra, obrar según lo que es. ¿Un ser sabio va a realizar por vías compuestas lo que puede ejecutar por vía simples, va a obrar por voluntades particulares cuando bastan ciertas voluntades generales? ¿Y si una conducta uniforme, constante, regular puede formar una obra digna de Él, va a seguir una conducta extraña, cambiante, irregular, que indica la inconstancia y la ignorancia del que la sigue? ...

Examina la conducta que Dios mantiene en el orden de la naturaleza. Mira los cuerpos que te rodean: ninguno es colisionado sin ser movido, ninguno es movido antes de ser colisionado; si dos cuerpos chocan, se comunican mutuamente su movimiento de una manera constante y uniforme; todos los cuerpos pesados caen de arriba abajo; su velocidad aumenta con la misma proporción; no distinguen ni la cualidad ni la piedad de las personas. Dios hace llover para hacer fecundas las tierras, y sin embargo, llueve sobre el desierto y sobre el mar, llueve en los grandes caminos, llueve también en las tierras desigualmente cultivadas. Si es así, ¿no es evidente que Dios no actúa por medio de voluntades particulares? La lluvia hace crecer un fruto y el granizo lo destroza. ¿Piensas que Dios cambió de plan? ¿No ves que es la misma ley general de la comunicación del movimiento la que forma y la que distribuye la lluvia y el granizo, la que hace crecer y la que seca las plantas, la que da la vida y la muerte a todas las cosas? Recorre toda la naturaleza, considera todos los objetos de tus sentidos, examina todo lo que pasa en ti mismo con ocasión de lo que ocurre fuera y verás siempre que los efectos naturales manifiestan la índole de la causa que les da el ser. Verás que todo es producido por una causa universal que sigue constantemente una misma conducta y que establece leyes generales

<sup>97</sup> *Op. cit.*, VII, XXII, O. C., X, 79.

muy simples y muy fecundas, cuya eficacia está siempre determinada por una causa ocasional... Convéncete de este principio y no lo olvides, pues quizás es el más fecundo de todos los principios.

Por tanto, bien consideres la idea que tienes de Dios, bien examines su conducta, ves claramente que, aunque haga todas las cosas, no obra por voluntades particulares, porque obrar por leyes generales es una señal cierta de una sabiduría infinita que prevé todo, de una causa universal que hace todo, de un ser inmutable y constante tanto en sus designios como en su conducta. Así, aunque solo Dios obre en los espíritus, aunque todos los cuerpos sean impotentes, debió unir los espíritus a los cuerpos, a fin de que esas dos sustancias puedan ser causas ocasionales mutuas de los cambios que experimentan<sup>98</sup>.

83 No te engañas al creer que, cuanto más perfecta es una obra, mejor expresa las perfecciones del obrero, y que le honra más cuanto más le agrandan las perfecciones a quien las posee, por lo que Dios quiere hacer su obra lo más perfecta posible. Pero esto es sólo la mitad del principio, que es precisamente lo que te perturba. Dios quiere que su obra le honre... Pero ten en cuenta que Dios no quiere que sus vías le deshonen. Es la otra mitad del principio. Dios quiere que su conducta, lo mismo que su obra, manifieste el carácter de sus atributos. No contento con que el universo le honre por su excelencia y su bondad, quiere que sus vías le glorifiquen por su simplicidad, su fecundidad, su universalidad, su uniformidad, por todos los caracteres que expresan cualidades que se glorifica de poseer.

Por lo cual, no te imagines que Dios ha querido de manera absoluta producir la obra más perfecta posible, sino sólomente la más perfecta en relación con sus vías más dignas, porque lo único que Dios quiere directa y absolutamente es obrar siempre lo más divinamente posible, es hacer que su conducta, lo mismo que su obra, manifieste la índole de sus atributos, es obrar exactamente según lo que es y según todo lo que es. Dios ha visto desde toda la eternidad todas las obras posibles y todas las vías posibles para producir cada una de ellas. Y como sólo obra para su gloria, sólo obra según lo que es, se ve determinado a querer la obra que puede ser producida y conservada por vías que, unidas a esta obra, deben honrarle más que cualquier otra obra producida por cualquier otra vía. Ha formado el designio que mejor manifestaba el carácter de sus atributos, que más exactamente expresaba las cualidades que Él posee y que se glorifica de poseer...

---

<sup>98</sup> *Op. cit.*, VII, XIII-XV, O. C., X, 120-121.

Repito una vez más. No te imagines que Dios forme ciegamente su designio, quiero decir, sin haberlo comparado con las vías necesarias para su ejecución. Así es como obran los hombres, que con frecuencia se arrepienten de sus resoluciones, debido a las dificultades con las que tropiezan. Para Dios nada es difícil. Pero ten en cuenta que todo no es igualmente digno de Él. Sus vías deben manifestar el carácter de sus atributos, lo mismo que su obra. Por eso, es necesario que Dios considere sus vías lo mismo que su obra. No basta que su obra le honre en virtud de su excelencia, sino que hace falta además que las vías le glorifiquen por su divinidad. Y si un mundo más perfecto que el nuestro no pudiese ser creado y conservado más que por vías recíprocamente menos perfectas, de suerte que la expresión, por así decirlo, que ese nuevo mundo y esas vías nuevas dieran de las cualidades divinas, fuese menor que la del nuestro, no temo en decirlo. Dios es demasiado sabio, ama demasiado su gloria, obra exactamente como es para poder preferirlo al universo que ha creado, porque Dios sólo es indiferente en sus designios cuando son igualmente sabios, igualmente divinos, igualmente gloriosos para Él, igualmente dignos de sus atributos, sólo cuando la relación compuesta de la belleza de la obra y de la simplicidad de las vías es exactamente igual. Cuando esa relación es desigual, aunque Dios pueda no producir nada, porque se basta a sí mismo, no puede elegir y tomar la peor parte. Puede no obrar, pero no puede obrar inútilmente, ni multiplicar su vías, sin aumentar en proporción la belleza de sus obras. Su sabiduría le impide elegir, entre todos los designios posibles, el que sea menos sabio. El amor que se tiene a sí mismo no le permite elegir el que no le honra más<sup>99</sup>.

84 Éstas son... las leyes generales de la comunicación del movimiento según las cuales Dios regula el curso ordinario de su Providencia.

1º Las leyes generales de la comunicación del movimiento, cuya causa ocasional es el choque de los cuerpos. Por el establecimiento de estas leyes Dios comunicó al la potencia de iluminar, al fuego la de quemar, igual que otras virtualidades que tienen los cuerpos para actuar unos sobre otros. Obedeciendo precisamente a sus propias leyes, Dios hace todo lo que hacen las causas segundas.

2º Las leyes de la unión del alma y del cuerpo cuyas modalidades son recíprocamente causas ocasionales de sus cambios. Gracias a estas leyes tengo el poder de hablar, de andar, de sentir, de imaginar, etc.; y los obje-

<sup>99</sup> *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, XIII, IX, O. C., XII, 213-215.

tos tienen el poder de afectarme y de alterarme. Gracias a estas leyes Dios me une precisamente a todas sus obras.

3<sup>o</sup> Las leyes de la unión del alma con Dios, con la sustancia inteligible de la Razón Universal, cuya causa ocasional es nuestra atención. Por el establecimiento de estas leyes el espíritu tiene el poder de pensar en lo que quiera, de descubrir la verdad.

La razón y la experiencia sólo nos enseñan esas tres leyes generales. Pero la autoridad de la Escritura nos da a conocer todavía otras dos.

4<sup>o</sup> Las leyes generales que dan a los ángeles buenos y malos poder sobre los cuerpos, sustancias inferiores a su naturaleza. Por medio de esas leyes los ángeles gobernaron al pueblo judío, lo castigaron y recompensaron mediante bienes y males temporales, según la orden que recibieron de Dios. Por la eficacia de esas leyes los demonios tienen todavía el poder de tentarnos y nuestros ángeles de la guarda tienen el de defendernos. Las causas ocasionales de esas leyes son sus deseos prácticos, porque es contradictorio que algo distinto del creador de los cuerpos pueda ser su motor.

5<sup>o</sup> Por fin, las leyes según las cuales Jesucristo recibió el poder supremo en el cielo y en la tierra, no sólo sobre los cuerpos, sino también sobre los espíritus; no sólo para distribuir los bienes temporales, como los ángeles en la sinagoga, sino también para derramar en los corazones la gracia interior que nos hace hijos de Dios y que nos da derecho a los bienes eternos. Las causas ocasionales de esas leyes son los diversos movimientos del alma santa de Jesús, porque nuestro Mediador y Sumo Sacerdote intercede sin cesar, y su intercesión es escuchada siempre y con gran prontitud.

Esas son... las leyes más generales de la naturaleza y de la gracia, que Dios sigue en el curso ordinario de su providencia. Por medio de esas leyes Él lleva a cabo sus designios de una manera que manifiesta admirablemente la índole de su presciencia infinita, de su cualidad de escudriñador de los corazones, de su inmutabilidad y de sus demás atributos. Por esas leyes Él comunica su poder a las criaturas y las hace partícipes de la gloria de la obra que Él realiza por su ministerio. Incluso por esta comunicación de su poder y de su gloria da el mayor honor a sus atributos, porque se necesita una sabiduría infinita para servirse tan felizmente de las causas libres como de las causas necesarias en la ejecución de sus designios.

Pero, aunque Dios haya prescrito esas leyes generales, e incluso algunas otras... aunque Dios haya prescrito esas leyes, repito, y aunque no abandone sin grandes razones la generalidad de su conducta, recuerda que, cuando Él recibe más gloria abandonándola que siguiéndola, jamás deja de abandonarla. Y es que para armonizar las contradicciones que aparecen en

los efectos de la Providencia basta que sostengas que Dios actúa y debe actuar ordinariamente por medio de leyes generales<sup>100</sup>.

85 El ser infinitamente perfecto que yo adoro debe obrar siempre según lo que es, de acuerdo con sus atributos, cuya índole manifiesta, porque hay que tener en cuenta que no hay ni puede haber otra ley u otra regla de su conducta que el orden inmutable de sus propios atributos. Precisamente en este orden encuentra el motivo o regla que lo determina a obrar de una manera más bien que de otra, porque sólo se determina por su voluntad, y su voluntad no es más que el amor que se tiene a sí mismo y a sus perfecciones divinas. No es una inclinación que le viene de afuera y le impulsa hacia afuera; lo que yo os digo está necesariamente encerrado en la idea del ser infinitamente perfecto. Ahora bien, formarse leyes generales de la comunicación del movimiento, leyes generales de la unión del alma y del cuerpo, y otras parecidas, después de haber previsto todas las consecuencias, manifiesta ciertamente la índole de su sabiduría y de su presciencia infinita. Por el contrario, obrar en todo momento por voluntades particulares indica una sabiduría y una previsión limitadas, como la nuestra. Además, obrar por voluntades generales manifiesta la índole de una causa general, la uniformidad en la conducta expresa la inmutabilidad de la causa<sup>101</sup>.

86 No te imagines que el mundo es la obra más excelente que Dios puede hacer por unas vías tan simples y tan sabias como las que utiliza<sup>102</sup>. Si puedes, compara la obra con las vías, porque lo que mejor manifiesta la índole de los atributos divinos es el conjunto de la obra entera y las vías elegidas por Dios. Porque sólo se determina a una determinada obra por su voluntad, sólo siguiendo su motivo y su ley: pero su voluntad no es más que el amor que se tiene a sí mismo; y su motivo y su ley no son más que el orden inmutable y necesario que se da entre sus perfecciones divinas. Como el ser infinitamente perfecto se basta a sí mismo, es libre para no hacer nada. Pero no es libre para elegir mal, es decir, para elegir un designio que no sea infinitamente sabio, contradiciendo así lo que verdaderamente es.

<sup>100</sup> *Op. cit.*, XIII, IX, O. C., XII, 319-320.

<sup>101</sup> *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, O. C., XV, 28.

<sup>102</sup> Leibniz diría, en cambio: "Contando todo, vías y efectos, es absolutamente el más excelente. Las vías son una parte de la obra" (ROBINET, A., *Malebranche et Leibniz. Relations personnelles*, Vrin Paris, 1955, p. 488)

No humanices, pues, a la divinidad; jamás juzgues por ti mismo al ser infinitamente perfecto. Un hombre que construye una casa y pocos días después la derriba, muy probablemente manifiesta por el cambio de su conducta su inconstancia, su arrepentimiento, su escasa previsión, porque sólo obra por voluntades o por designios particulares y limitados. Pero la causa universal obra y debe obrar sin cesar por voluntades generales y seguir exactamente las leyes sabias prescritas por Él, después de haber previsto todas las consecuencias. Digo después de haber previsto y querido positiva y directamente todos los efectos que hacen más perfecta la obra, porque ha establecido esas leyes precisamente a causa de esos buenos efectos. Pero ha previsto sólo y permitido los males, es decir, sólo indirectamente ha querido que sucedan. Porque no quiere indirectamente esos efectos malos; sólo los quiere, porque directamente quiere obrar de acuerdo con lo que Él es y conservar en su conducta la generalidad y la uniformidad que le convienen para que ella sea conforme a sus atributos. Sólo obra por voluntades particulares, cuando el orden de esos mismos atributos lo exige o permite<sup>103</sup>.

87 La conducta de Dios debe manifestar la índole de sus atributos o su conducta debe, por decirlo así, pronunciar exteriormente el juicio que Dios manifiesta de lo que es<sup>104</sup>.

88 Los diversos choques determinan la voluntad general de Dios a producir diversos movimientos, y en virtud de esos diversos movimientos, que no son sino el efecto de una misma voluntad, vemos una infinidad de cosas diferentes. Esta acción es uniforme. Tengo siempre ciertas sensaciones que responden a ciertos movimientos que se dan en mi cuerpo, y según mis diversas voluntades, Dios mueve siempre mis espíritus animales de manera adecuada al movimiento que yo deseo. Sin duda hay uniformidad en esta acción. ¿Esta uniformidad se llama simplicidad? No, pero es una consecuencia suya. La simplicidad consiste en el empleo de pocos medios para la ejecución de lo que queremos hacer, y la uniformidad en obrar siempre o casi siempre de una misma manera<sup>105</sup>.

---

<sup>103</sup>*Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*, O. C., XV, 29-30.

<sup>104</sup> *De la prédestination*, XVII-1, 562.

<sup>105</sup> *Réflexions sur les doutes*, O. C., XVII/1, 583.

89 La conducta de Dios debe manifestar la índole de sus atributos, porque Dios sólo puede obrar según lo que es: la regla de su voluntad está en su propia sustancia, es el orden inmutable de sus perfecciones. Ahora bien, Dios es sabio y prevé todo. Es inmutable y constante<sup>106</sup>.

## 2. Las determinaciones de las leyes generales.

90 Dios no multiplica sus voluntades sin razón; obra siempre por las vías más simples, razón por la que se sirve del choque de los cuerpos para moverlos, pero no porque el choque sea absolutamente necesario para su movimiento, como indican los sentidos, sino porque, al ser el choque la ocasión de la comunicación del movimiento, sólo son necesarias unas pocas leyes naturales para producir todos los efectos admirables que vemos<sup>107</sup>.

91\* He aprendido, Teodoro..., que sólo Dios es la verdadera causa y el verdadero motor tanto de los cuerpos como de los espíritus, y que las causas naturales no son más que causas ocasionales, que determinan la verdadera causa a obrar como consecuencia de su voluntad general<sup>108</sup>.

92 Para que la causa general obre por leyes o voluntades generales y para que su acción sea regular, constante y uniforme, es absolutamente necesario que haya una causa ocasional que determine la eficacia de esas leyes y que sirva para establecerlas. Si el choque de los cuerpos u otra cosa parecida no determinase la eficacia de las leyes generales de la comunicación del movimiento, sería necesario que Dios moviese los cuerpos por voluntades particulares. Las leyes de la unión del alma y del cuerpo no son eficaces sino por los cambios que se dan en una u otra de esas dos sustancias. Porque, si Dios hiciese sentir al alma el dolor de un pinchazo, sin ser pinchado el cuerpo o sin que el cerebro experimentase lo mismo que si el cuerpo fuese pinchado, no actuaría por las leyes generales de la unión del alma y del cuerpo, sino por una voluntad particular. Si lloviese sobre la tierra de suerte que eso no fuese consecuencia necesaria de las leyes generales de la comunicación del movimiento, la lluvia y la caída de cada gota que la componen sería el efecto de una voluntad particular. De suerte que si el

<sup>106</sup> *Malebranche à De Torssac*, 21 mars 1693, O. C., XIX, 606.

<sup>107</sup> *Éclaircissement XV sur la recherche de la vérité*, O. C., III, 215.

<sup>108</sup> *Conversations chrétiennes*, VII, O. C., IV, 156.

orden no exigiese que lloviera, esa voluntad sería enteramente indigna de Dios<sup>109</sup>.

93 Nuestra facultad de pensar o de conocer la verdad no consiste sino en que nuestras voluntades han sido establecidas como causas naturales u ocasionales de la presencia de las ideas, siguiendo las leyes generales de la unión del espíritu con la Razón Universal, de la misma manera que no tenemos facultad de mover los brazos sino porque nuestras voluntades han sido establecidas como causas ocasionales de sus movimientos, de acuerdo con las leyes generales de la unión del alma y del cuerpo<sup>110</sup>.

94 La mayoría de los teólogos creen o, mejor, suponen, según el juicio común, que las causas segundas tienen una eficacia propia. Yo, por el contrario, estoy persuadido de que no la tienen... Creo que no son sino causas ocasionales que determinan al todopoderoso, no a obedecerles, sino a obedecer a sus propias leyes, a seguir las leyes generales prescritas por Él para introducir en su conducta esa simplicidad y esa uniformidad sin la que no podríamos comprender nada, sin la que los hombres no podrían ni conservar su vida ni establecer una sociedad entre ellos; leyes que prescribió para que las causas segundas participasen, en la medida de sus posibilidades, de su poder, sin disminuir en nada el ejercicio de la suya, sin darnos la menor disculpa para hacer que las criaturas participen de nuestro amor; leyes que prescribió para que su conducta manifeste la índole de una sabiduría infinita, que prevé todo... Leyes generales, en fin, que convienen a la causa general y a la inmutabilidad divina. Creo, pues, que Dios hace todo como causa verdadera y que sólo comunica su poder a las criaturas haciendo de ellas causas ocasionales del ejercicio del suyo, siguiendo las leyes generales, y no causas ocasionales de su simple concurso. Esa es la única diferencia entre mi opinión y el parecer más común de los teólogos<sup>111</sup>.

95 Estás totalmente convencido de que sólo Dios mueve los cuerpos por la misma acción por la que los produce o los conserva sucesivamente en diferentes lugares. Y comienzas a creer que no se producen cambios en el mundo material más que por el movimiento de las partes que lo componen. De esta suerte, ves que Dios hace todo como causa verdadera y como causa general. Pero, además de la causa general, hay una infinidad de cau-

<sup>109</sup> *Traité de la nature et de la grâce*, II, III, O. C., V, 67.

<sup>110</sup> *Réponse au livre des vraies et fausses idées*, XXV, O. C., VI, 157.

<sup>111</sup> *Écrit contre la prévention*, O. C., IX, 1079.

sas particulares; además de la causa verdadera, hay causas naturales, a las que tú debes llamar *ocasionales* para evitar el equívoco peligroso que nace de la falsa idea que los filósofos tienen de la naturaleza. Escúchame con atención...

Para formar o conservar el mundo material, Dios estableció ciertas leyes generales de la comunicación del movimiento. No te digo cuáles son, porque no lo necesitas; y Él obra constantemente según esas leyes. Si un cuerpo colisiona con otro según un cierto grado de velocidad, el colisionado se moverá siempre de la misma manera. Puedes cerciorarte de esta verdad mediante miles de experiencias. Podrías incluso informarte consultando con atención la idea que tienes de un Dios infinitamente sabio, de una causa general, de una naturaleza inmutable, porque la conducta de Dios debe manifestar la índole de sus atributos. Pero los principios abstractos te confunden, porque de ordinario es más fácil juzgar la causa por los efectos que los efectos por la naturaleza de la causa. Supuesto esto, cuando un cuerpo está en movimiento tiene ciertamente la fuerza para mover otro de acuerdo con las leyes de la comunicación del movimiento, que Dios guarda constantemente. podemos decir que ese cuerpo es causa física o *natural* del movimiento que él comunica, porque obra siguiendo las leyes *naturales*. Pero en modo alguno es su verdadera causa. No es una causa natural en el sentido de la filosofía pagana; no es más que una causa *ocasional*, que determina, mediante el choque, la eficacia de la ley general según la que debe actuar una causa general, una naturaleza inmutable, una sabiduría infinita, que prevé todas las consecuencias de todas las leyes posibles y que sabe formar sus designios teniendo en cuenta la relación de sabiduría, de simplicidad y de fecundidad, que Él descubre entre las leyes y la obra que ellas deben producir. Pero un día te lo explicaré con más amplitud...

De la misma manera se puede decir que el fuego tiene la virtud de calentar, de secar, de quemar, de vitrificar, de blanquear unos cuerpos y ennegrecer otros, de endurecer la tierra, de ablandar y hacer fluida la cera, los minerales, los metales. Se puede decir eso, pero no porque haya en el fuego cierta capacidad o potencia verdadera, sino porque, de acuerdo con las leyes naturales de la comunicación del movimiento, es necesario que el fuego, cuyas partes están en continuo movimiento, altere las del cuerpo que entra en contacto con él...

Se puede decir, por fin, que el es la causa general de un número infinito de bienes que Dios nos da, porque gracias a su calor fecunda la tierra y a todos los animales, y por su luz nos pone en disposición de disfrutar de mil maneras de los objetos que nos rodean. Pero por sí mismo

no tiene virtualidad alguna. No se trata más que de la materia, cuya fuerza se debe al movimiento que la anima, siendo sólo Dios la causa verdadera de ese movimiento. Él es causa de miles de efectos admirables, pero causa ocasional o bien causa natural, en consonancia con las leyes naturales de la comunicación del movimiento. Porque, hijo mío, recuerda bien esto: *Dios sólo comunica su poder a las criaturas, haciendo de ellas causas ocasionales para producir ciertos efectos, siguiendo las leyes que Él establece para ejecutar sus designios de una manera uniforme y constante, por las vías más simples, más dignas de su sabiduría y de sus demás atributos*<sup>112</sup>.

96 Recuerda que Dios hace todo mediante la fuerza omnipotente de su voluntad, que únicamente Él obra por su propia eficacia, que sólo comunica su poder a las criaturas haciendo de ellas, por medio de leyes generales, causas ocasionales para la producción de ciertos efectos. Por ejemplo, Dios te dio el poder de mover el brazo, porque estableció, mediante una de las leyes de la unión del alma y del cuerpo, que los espíritus animales se esparciesen en tus músculos de acuerdo con tus voluntades. Dios quiso y no deja de querer que eso sea así. Ahora bien, todas las voluntades de Dios son eficaces. Por eso, sólo Él mueve tu brazo mediante la eficacia de su voluntad, pero como consecuencia de tus deseos, por sí mismos ineficaces. Estableció las leyes naturales de la unión del alma y del cuerpo que constantemente sigue y mediante ellas te comunica el poder que tienes sobre tu cuerpo, y a tu cuerpo el que ahora tiene sobre tu espíritu<sup>113</sup>.

97 La fe y la razón nos aseguran que sólo Dios es la causa verdadera de todas las cosas. Pero la experiencia nos enseña que Él sólo actúa según ciertas leyes que hizo y que sigue constantemente. Por ejemplo, únicamente Dios mueve los cuerpos... Pero, eso supuesto..., es evidente por experiencia que Dios no mueve los cuerpos más que cuando colisionan. Por lo cual, se puede decir que el *choque* de los cuerpos es la causa *ocasional* que determina infaliblemente la eficacia de la ley general por la que Dios produce en su obra mil movimientos diversos.

Sólo Dios derrama la luz en los espíritus... Pero sólo hemos de buscar en nosotros mismos, no en otra parte, la causa *ocasional* que lo determina a comunicárnosla. Por una ley general que sigue constantemente, y cuyas consecuencias previó totalmente, Dios vinculó la presencia de las

<sup>112</sup> *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, V, XIV- XVII, O. C., X, 53-55.

<sup>113</sup> *Op. cit.*, VIII, XXVII, O. C., X, 92.

ideas a la atención del espíritu, porque, cuando somos los dueños de nuestra atención y cuando hacemos uso de ella, la luz no deja de derramarse en nosotros en proporción a nuestro trabajo. Tan verdad es esto que el hombre ingrato y estúpido se llena de vanidad: se imagina ser la causa de sus conocimientos, debido a la fidelidad con la que Dios cumple sus deseos. Porque, al no tener un sentimiento interior de su atención y al no tener ningún conocimiento de la operación de Dios en él, considera el esfuerzo de sus deseos, que debería convencerle de su impotencia, como la causa verdadera de las ideas que acompañan a este esfuerzo<sup>114</sup>.

98 El choque de los cuerpos es la causa ocasional de las leyes de la comunicación del movimiento. Ahora bien, sin causa ocasional no puede haber ley general. Por lo tanto, antes de que Dios hubiese movido la materia, y consiguientemente antes de que los cuerpos pudiesen chocarse, Dios no debía ni podía seguir las leyes generales de la comunicación del movimiento. Además, Dios sólo sigue las leyes generales para que su conducta sea uniforme y manifieste la índole de su inmutabilidad. Por lo cual, el primer paso de esa conducta, los primeros movimientos no deben ni pueden ser determinados por esas leyes. En fin, sería necesaria una infinidad de leyes generales, por lo cual difícilmente serían generales, para poder, siguiéndolas exactamente, formar los cuerpos organizados de los animales y de las plantas<sup>115</sup>.

### III. LAS DIFICULTADES DEL OCASIONALISMO.

#### 1. Libertad humana.

99 Dios produce y conserva también en nosotros todo lo que hay de real y positivo en las determinaciones particulares del movimiento de nuestra alma, a saber, nuestras ideas y nuestros sentimientos, porque eso es lo que determina naturalmente hacia los bienes particulares nuestro movimiento por el bien en general, pero de una manera que no es invencible, porque tenemos movimiento para ir más lejos. De suerte que todo lo que nosotros hacemos, cuando pecamos, es que no hacemos todo lo que pode-

<sup>114</sup> *Traité de morale*, I, V, I-II, O. C., XI, 59-60.

<sup>115</sup> *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, X, XVI, O. C., XII, 246.

mos hacer, debido a la impresión natural que tenemos hacia el que encierra todos los bienes, impresión que nos da ese poder, pues no podemos nada más que en virtud de la potencia que recibimos de nuestra unión con el que hace todo en nosotros. Y me parece evidente que si no deseáramos ser felices o no tuviésemos una impresión por el bien en general, seríamos incapaces de amar ningún bien particular. Ahora bien, lo que hace principalmente que nosotros pequemos es que preferimos gozar que examinar, debido al placer que sentimos al gozar y al sinsabor que experimentamos a examinar. Dejamos de servirnos del movimiento que nos es dado para buscar el bien y para examinarlo, y nos detenemos en el goce de las cosas que únicamente deberíamos usar. Pero si nos fijamos bien, veremos que en eso no hay nada real por nuestra parte, salvo una falta y un cese de examen o de búsqueda, que corrompe, por decirlo así, la acción de Dios en nosotros, pero que, sin embargo, no puede destruirla. Con lo cual, ¿qué hacemos cuando no pecamos? Hacemos todo lo que Dios hace en nosotros, porque no limitamos a un bien particular, mejor, a un falso bien, el amor que Dios imprime en nosotros por el verdadero bien. Y cuando pecamos, ¿qué hacemos? Nada. Amamos un falso bien, que Dios no nos hace amar en virtud de una impresión invencible. Dejamos de buscar el verdadero bien y hacemos inútil el movimiento que Dios imprime en nosotros. No hacemos más que detenernos, que reposar. Sin duda, mediante un acto, pero mediante un acto inmanente que no produce nada físico en nuestra sustancia; mediante un acto que siquiera exige de la verdadera causa un efecto físico en nosotros, ni ideas ni sensaciones nuevas; es decir, en una palabra, por un acto que no hace nada, y que no hace hacer nada a la causa general en tanto que general..., porque el reposo del alma, como el de los cuerpos no tiene ninguna fuerza o eficacia física. Ahora bien, cuando nosotros amamos únicamente, o contra el orden, un bien particular, recibimos de Dios tanta impresión de amor como si no nos detuviésemos en ese bien. Además, esta determinación particular y natural, que no es necesaria ni invencible en relación con nuestro consentimiento, también nos es dada por Dios. Por lo tanto, cuando pecamos, no producimos modificación nueva alguna en nosotros<sup>116</sup>.

100 La objeción más ordinaria y más fuerte en apariencia que hacemos contra la libertad es la siguiente. La conservación no es, se dice, por parte de Dios, más que una creación continuada, no es en Dios más que su misma voluntad siempre eficaz. Así, cuando nosotros hablamos o caminamos,

---

<sup>116</sup> *Éclaircissement I sur la recherche de la vérité*, O. C., III, 23-25.

cuando pensamos o queremos, Dios nos hace tal como somos: nos crea hablando, caminando, pensando, queriendo. Si un hombre percibe y saborea un objeto, Dios lo crea percibiendo y saboreando ese objeto; y si consiente en el movimiento que se excita en él, si reposa en ese objeto, Dios lo crea reposando y deteniéndose en ese objeto. Dios lo hace tal como es en ese momento; crea en él su consentimiento, en el que él no toma más parte que la que toma el cuerpo en el movimiento que lo transporta.

Respondo que Dios nos crea hablando, caminando, pensando, queriendo, que Él causa en nosotros nuestras percepciones, nuestras sensaciones, nuestros movimientos, en una palabra, produce en nosotros todo lo real o físico... Pero niego que Dios nos produzca consintiendo precisamente en tanto que consintiendo o reposando en un bien particular verdadero o aparente. Dios nos crea sin cesar sólomente pudiendo detenernos en dicho bien. Esto es evidente, pues, como Dios nos crea sin cesar queriendo ser felices, como nos empuja sin cesar hacia el bien en general, hacia todo bien, es obvio que no es Él quien nos detiene en dicho bien. Él nos inclina hacia ese determinado bien como consecuencia de las leyes de la unión del alma y del cuerpo, o de cualquier otro modo. De acuerdo, pero es contradictorio que nos empuje invenciblemente en tanto que ese bien no llena el deseo natural e invencible que tenemos por todo bien. Dios nos crea, pues, no precisamente en tanto que consintiendo o suspendiendo nuestro consentimiento, sino pudiendo darlo o suspenderlo. Porque, creándonos Dios sin cesar, no pudiendo querer, sino queriendo ser felices, y siendo limitado nuestro espíritu, necesitamos tiempo para examinar si tal bien es verdadero o falso<sup>117</sup>.

101 Admito que el hombre quiere y se determina a sí mismo, pero es porque Dios le hace querer, empujándole incesantemente hacia el bien; y se determina, pero es Dios quien le da todas las ideas y todas las sensaciones, que son los motivos por los que se determina. Admito también que sólo el hombre comete el pecado, pero niego que con eso haga algo, porque el pecado, el error e incluso la concupiscencia no son nada. Sólo son faltas...

El hombre quiere, pero sus voluntades son impotentes en sí mismas, no producen nada, no impiden que Dios haga todo, porque es Dios mismo quien produce en nosotros nuestras voluntades por la inclinación que nos da hacia el bien en general, porque sin esa inclinación no podríamos

<sup>117</sup> *Op. cit.*, O. C., III, 30-31.

querer nada. Por sí mismo el hombre no tiene más que el error y el pecado, que no son nada.

Hay mucha diferencia entre nuestros espíritus y los cuerpos que nos rodean. De ninguna manera pongo en duda que nuestro espíritu quiere, obra, se determina, pues de ello nos convence el sentimiento interior que tenemos de nosotros mismos. Si no tuviésemos libertad, no habría penas ni recompensas futuras, porque sin libertad no hay acciones buenas ni malas, con lo cual la religión sería una ilusión, un espejismo. Pero lo que no se ve con claridad, lo que parece incomprensible es que los cuerpos tengan fuerza para obrar. Y, cuando se niega la eficacia de las causas segundas, eso es lo que se niega<sup>118</sup>.

102 Ese poder de amar o de no amar los bienes particulares, la no invencibilidad que se da en el movimiento, que inclina a los espíritus a amar lo que no les parece encerrar absolutamente todos los bienes; ese poder, esa no invencibilidad es lo que llamo libertad. Con lo cual, sustituyendo la definición por lo definido, esta expresión, *nuestra voluntad es libre*, significa que el movimiento natural del alma hacia el bien en general no es invencible respecto del bien particular<sup>119</sup>.

103 En primer lugar, el alma no es la causa del amor que tiene por el bien o de ese deseo natural e invencible que tiene de ser feliz. Todo el mundo está de acuerdo en esto. En segundo lugar, afirmo que no es la causa verdadera y real ni de sus sensaciones ni de sus ideas que le representan los bienes particulares. El alma no es la causa de sus sensaciones, porque, además de que lo atestigua suficientemente la experiencia, si fuese la verdadera causa, sería la causa de su propia felicidad y de su propia miseria, porque son nuestras sensaciones agradables o desagradables los que nos hacen actualmente felices o infelices. Tampoco es la causa verdadera de sus ideas, porque sería su propia sabiduría y su propia luz. La atención del espíritu es, pues, la causa ocasional de la presencia o de la claridad de las ideas, en consonancia con las leyes generales de la unión del espíritu

---

<sup>118</sup> *Éclaircissement XV sur la recherche de la vérité*, O. C., III, 224-225. Este texto es la contestación a la siguiente objeción: "La prueba principal que los filósofos dan en favor de la eficacia de las causas segundas se saca de la voluntad del hombre y de su libertad: el hombre quiere y se determina a sí mismo; ahora bien, querer y determinarse es actuar. Es indudable que quien peca es el hombre, pues Dios no es su autor, como tampoco lo es de la concupiscencia y del error; por tanto, el hombre obra por su propia eficacia" (*Op. cit.*, p. 224).

<sup>119</sup> *Traité de la nature et de la grâce*, I, LV, O. C., V, 118-119.

con la Razón Universal; y las alteraciones del cerebro son las causas ocasionales de nuestras sensaciones, en consonancia con las leyes generales de la unión del alma y del cuerpo. Creo que ha quedado suficientemente probado en diversos lugares. Eso supuesto, afirmo que lo que de nosotros hay en nuestras determinaciones particulares no es sino nuestro consentimiento. Ahora bien, me parece que nuestro consentimiento no es sino un simple reposo, con lo cual todo lo que hay de físico y de real en nuestras determinaciones proviene de la eficacia de las leyes generales de acuerdo con las que Dios actúa incesantemente en nosotros. Porque es Dios quien nos impulsa hacia todo bien, quien me da la idea clara o el sentimiento confuso de ese bien, por lo tanto quien produce también en mí ese determinación natural y particular respecto de ese bien. Porque es necesario que me sienta yo inclinado al amor de esos bienes, presentes al espíritu, o mediante la luz o mediante el sentimiento, porque me siento naturalmente inclinado a amar todos los bienes por el deseo natural e invencible que tengo de ser feliz. Pero, aunque Dios me inclina a amar los bienes particulares, como consecuencia del amor al bien en general que produce incesantemente en mí, no es por una inclinación invencible. Depende de mí consentir o no consentir en esa inclinación. Puedo suspender el juicio que regula las determinaciones libres de mi voluntad. De lo contrario, Dios sería el autor del desorden de mi amor, y en lugar de inclinarme únicamente a amarlo, me obligaría a amar lo que el orden me impide amar. De esta suerte, la no invencibilidad que se da en las determinaciones naturales, por las que Dios me inclina hacia tal o cual bien, o hacia tal o cual objeto que falsamente tengo por un bien, hace que yo sea libre respecto de ellas y que dependa de mí o descansar en ese bien o seguir la inclinación natural que Dios me da generalmente hacia todos los bienes, es decir, hacia Él sólo, porque Él sólo los encierra todos, mejor, porque sólo Él es verdaderamente bien respecto de los espíritus, porque sólo Él puede actuar en ellos y hacerlos felices por medio su propia eficacia...

No sé si me engaño, pero me parece que el juicio del espíritu, que regula el consentimiento de la voluntad, y el mismo consentimiento, no es por nuestra parte más que un simple reposo. Un bien particular se me hace presente o por un sentimiento que Dios produce en mí o por una idea que Él me presenta, uno y otro como consecuencia de sus leyes. Ahora bien, yo juzgo falsamente que es ese objeto el que obra sobre mí, que es el que se me hace presente a mi espíritu y el que impresiona mis sentidos mediante su propia eficacia, porque, como la operación de Dios en mí no es visible y como sólo pienso actualmente en ese objeto, me siento inclinado a pensar que él hace lo que siento que yo no hago. Así, ese falso juicio hace que yo

considere ese objeto como un bien respecto de mí. Pero, en primer lugar, me parece que ese juicio no es más que un reposo, no es más que una falta de búsqueda... En segundo lugar, creo que sucede lo mismo con el consentimiento, y que ese acto inmanente de la voluntad no es más que un reposo. Dios produce incesantemente en mí un movimiento general e indeterminado hacia el bien. Ahora bien, yo juzgo que ese objeto es un bien. Ese movimiento natural e indeterminado se determina, pues, natural y necesariamente hacia ese bien. Pero he aquí lo que me pertenece: yo consiento en ese movimiento hacia ese bien. ¿Pero qué hago con eso? Me detengo, reposo, descanso en ese bien. Si no me equivoco, eso es todo lo que yo hago. Mi consentimiento es un acto inmanente de mi voluntad, que no produce nada exterior y que ni siquiera cambia las modificaciones de mi sustancia o que no produce en ella ni ideas ni sensaciones ni movimientos, y que para eso yo no necesito una eficacia propia. Cuando nos detenemos en ese bien, no destruimos el movimiento natural que tenemos hacia el bien. Para destruirlo, habríamos de tener indudablemente una potencia real y verdadera, porque parece que hay que tener tanta fuerza para destruir un movimiento como para producirlo...

Pero, si yo no sucumbo a una tentación o no consiento en un movimiento natural que me inclina hacia un bien particular, entonces me dirán que obro y que hago uso del poder verdadero y real que tengo para resistir. Respondo que obro, pero que nada físico produzco en mí: ni sensaciones ni ideas. Sin duda obro, pero mi acto inmanente no produce nada físico. Con mi acto no hago más que seguir el movimiento natural que Dios imprime incesantemente en mí hacia Él, pero no por una eficacia propia o que dependa de mí. Porque, si no me detengo en ese bien particular, sigo la inclinación natural que Dios me da hacia todo bien. Es, pues, que siento o que reposo por relación al verdadero bien. Porque conozco o siento, al detenerme en un bien particular, me privo de la felicidad que encuentro en quien encierra todos los bienes. En fin, si queremos llamarle potencia real y verdadera a la potencia que tenemos de seguir o no seguir el movimiento natural del alma, estoy de acuerdo en que los espíritus tienen cierta potencia. Pero no veo que produzca en ellos una realidad o una modificación que cambie físicamente su sustancia. Todo lo que hay de realidad física en el movimiento del alma procede siempre de la eficacia de la potencia divina, y no creo que experimentemos en nosotros, como procedente de nosotros, algo que no sea reposo, porque todos nuestros movimientos están determinados por nuestros juicios, y todos nuestros juicios no son sino simple reposo o cese de búsqueda; búsqueda, digo, que pode-

mos hacer por la acción continua de Dios en nosotros por medio de ese deseo invencible de ser feliz, y no por nuestra propia eficacia<sup>120</sup>.

## 2. Los males.

104 Sabemos que Dios es sabio y bueno. Pero vemos monstruos y obras defectuosas. ¿Qué pensar? Que, o bien Dios se equivocó, o bien esos monstruos no se deben a Él... Ni lo uno ni lo otro, porque es evidente que Dios hace todo y en la medida de lo posible lo hace perfecto en relación a la simplicidad y al pequeño número de medios de los que se sirve y debe servir para formar su obra...

Digo que Dios quiere el orden, aunque haya monstruos; digo incluso que hay monstruos, debido a que Dios quiere y obra siempre según el orden inmutable de sus perfecciones. La razón es la siguiente. El orden exige que las leyes de la naturaleza, por las que Dios produce esta variedad infinita que se encuentra en el mundo, sean muy simples y muy pocas, como efectivamente son, porque semejante conducta manifiesta la índole de una sabiduría infinita. Ahora bien, es precisamente la simplicidad de esas leyes generales la que, en ciertas coyunturas particulares y a causa de la disposición del sujeto, produce movimientos irregulares o, mejor, composiciones monstruosas. Con lo cual, hay monstruos como consecuencia de que Dios quiere el orden. De esta suerte, Dios no quiere positiva y directamente que haya monstruos, sino que lo que quiere positivamente son ciertas leyes de la comunicación del movimiento, de las que los monstruos son consecuencias necesarias. Y Dios quiere esas leyes, porque, aun siendo muy simples, son capaces de producir esa variedad de formas que nunca serán suficientemente admiradas...

Si Dios hubiese establecido unas leyes particulares para los cambios particulares, o si hubiese dado a cada cosa una naturaleza o un principio particular de todos los cambios que se dan en ella, confieso que sería difícil justificar su sabiduría contra tantos desórdenes como se ven. Quizás habría que confesar que, o bien Dios no quiere el orden, o bien no sabe, o bien no puede poner remedio al desorden. Porque, en definitiva, no me parece posible armonizar el número casi infinito de causas segundas, fuerzas, capacidades, cualidades, facultades con lo que se llaman desajustes o desórdenes de la naturaleza sin lesionar la sabiduría y la potencia infinita del autor de todas las cosas. Como Dios es el autor de todo, para justificar la provi-

<sup>120</sup> *Réponse à la dissertation*, XII, XI-XIII, O. C., VII, 565-568.

dencia divina, es necesario recurrir a la simplicidad de las leyes generales<sup>121</sup>.

105 Esta idea de ser infinitamente perfecto encierra dos atributos absolutamente necesarios para crear el mundo: una sabiduría sin límites y un poder al que nada puede resistir. La sabiduría de Dios le descubre una infinidad de ideas de diferentes obras y todas vías posibles para ejecutar sus designios. Y su poder lo hace de tal manera dueño de todas las cosas y de tal manera independiente de cualquier ayuda, sea la que sea, que basta que quiera para que su voluntad sea ejecutada. Porque ente todo hay que tener en cuenta que Dios no tiene necesidad de instrumentos para obrar; que su voluntad es necesariamente eficaz; en una palabra, que así como su sabiduría es su propia inteligencia así también su poder no es diferente de su voluntad. Entre ese número infinito de vías mediante las cuales Dios pudo ejecutar su designio, veamos cuál debió preferir a todas las demás... Sin duda, la que mejor manifiesta la índole de los atributos divinos. Por lo tanto, la más simple, la más general, la más uniforme. Pero ten en cuenta que no intento buscar cuál es la más simple, pues eso no es necesario. Para mis intenciones basta con que Dios obre por vías simples y generales, porque esas vías son más dignas de Él que las que son particulares, y que entre las vías simples y generales elige la más digna de su sabiduría en relación con sus obras. En modo alguno es necesario que explique de modo particular cuál es la vía más simple y la más digna de Dios<sup>122</sup>.

106 Un excelente obrero debe establecer una proporción entre su acción a su obra. No hace mediante vías muy compuestas lo que puede ejecutar por vías más simples. No obra sin fin, y jamás hace esfuerzos inútiles. De donde debemos concluir que Dios, al descubrir en los tesoros infinitos de su sabiduría una infinidad de mundos posibles, como consecuencias necesarias de las leyes de los movimientos que podía establecer, se determinó a crear el que podía ser producido y conservado por las leyes más simples o que debía ser el más perfecto, en relación a la simplicidad de las vías necesarias para su producción, para su conservación... Pocas personas pueden meterse en la cabeza que los designios de Dios son sabios y sensatos, y que Dios sólo los forma en relación con las vías o maneras de obrar que manifiestan la índole de sus atributos. Piensan que Dios elige su designio más digno, sin prestar atención o sin considerar las vías de ejecución. Pero hay

<sup>121</sup> *Éclaircissement VIII sur la recherche de la vérité*, VIII, O. C., III, 88-90.

<sup>122</sup> *Op. cit.*, I, XII y additions, O. C., V, 27.

que tener en cuenta que Dios quiere que sus vías, lo mismo que sus designios, sean las más sabias. No quiere que sus designios lo honren y que sus vías lo deshonren. Compara la sabiduría del designio con la sabiduría de las vías, eligiendo el designio y las vías que, juntos, manifiestan mejor la índole de sus atributos. Este es el principio por el que yo justificaré la sabiduría y la bondad de Dios, pese a los desajustes de la naturaleza, los monstruos, el pecado, las miserias a las que estamos sujetos<sup>123</sup>.

107 Sin duda, Dios podía hacer un mundo más perfecto que el que habitamos. Por ejemplo, podía hacer que la lluvia, que sirve para fecundar la tierra, cayese más regularmente sobre las tierras sembradas que sobre el mar, donde no se necesita. Pero, para hacer este mundo más perfecto, habría sido preciso que hubiera cambiado la simplicidad de sus vías y que hubiese multiplicado las leyes de la comunicación del movimiento por las que subsiste nuestro mundo. Pero entonces ya no habría habido, entre la acción de Dios y su obra, la proporción que es necesaria para determinar a obrar a un ser infinitamente sabio, al menos no habría habido entre la acción de Dios y ese mundo tan perfecto la misma proporción que hay entre las leyes de la naturaleza y el mundo que habitamos. Porque nuestro mundo, por imperfecto que lo imaginemos, se apoya en unas leyes del movimiento tan simples y tan naturales que es enteramente digno de la sabiduría infinita de su autor<sup>124</sup>.

108 No sucede con la causa general como con las particulares, ni con la sabiduría infinita como con las inteligencias limitadas. Habiendo previsto Dios todo lo que debía seguir unas leyes naturales, antes incluso de haberlas establecido, no las habría establecido si luego hubiera de derogarlas. Las leyes de la naturaleza son constantes, inmutables; generales para todos los tiempos y para todos los lugares. Cuando dos cuerpos de un determinado tamaño y de una determinada velocidad colisionan, rebotan ahora de la misma manera que rebotaban antes. Si la lluvia cae sobre ciertas tierras, si el abrasa otras, si un tiempo bueno para las cosechas va seguido de un granizo que las devasta, si un niño viene al mundo con una cabeza deforme e inútil que le sale del pecho, haciéndolo desgraciado, no es que Dios haya querido producir esos efectos por voluntades particulares, sino que estableció leyes de la comunicación del movimiento, de las que esos efectos son consecuencias necesarias; leyes, por lo demás, tan simples y al mismo

<sup>123</sup> *Op. cit.*, I, XIII y additions, O. C., V, 28-29.

<sup>124</sup> *Op. cit.*, I, XIV, O. C., V, 29.

tiempo tan fecundas que sirven para producir todo lo que de bello vemos en el mundo, e incluso para reparar en poco tiempo la mortalidad y la esterilidad más general<sup>125</sup>.

109 Quien, después de haber construido una casa, destruye uno de sus pabellones para construirlo de nuevo, demuestra su ignorancia. Quien planta una viña, pero la arranca apenas enraizada, revela su ligereza, porque el que quiere y deja de querer adolece de lucidez o de firmeza de espíritu. Pero de Dios no podemos decir que obre por capricho o por ignorancia, cuando un niño viene al mundo con miembros innecesarios, que le impiden vivir, o cuando el granizo hace caer un fruto casi maduro. La razón de esto está en que, si Dios hace caer un fruto por el granizo antes de madurar, no es que lo quiera y luego deje de quererlo, porque Dios no obra por voluntades particulares, como las causas particulares. No estableció las leyes de la comunicación del movimiento con el fin de producir los monstruos o de hacer caer los frutos antes de que maduren. Quiso esas leyes en virtud de su fecundidad, no de su esterilidad. De esta suerte, lo que quiso, sigue queriéndolo; y el mundo en general, para el cual estableció esas leyes, subsistirá eternamente<sup>126</sup>.

110 Aquí no ha pretendido probar *a posteriori*, es decir, por los efectos, que la causa general obra por voluntades o leyes generales, cuya eficacia está determinada por la acción de las causas ocasionales o particulares, aunque este tipo de pruebas sean muchas e irrefutables... Porque nadie carece de esas pruebas, ya que todos saben que un cuerpo jamás se mueve antes de ser colisionado, y que jamás es colisionado sin ser movido. Todos saben que amanece, cuando sale el y que anochece, cuando se pone. Con lo cual Dios produce el movimiento y la sensación de la luz como consecuencia de las leyes generales de la naturaleza... En fin, porque las pruebas *a priori*, es decir, sacadas de la naturaleza de la causa, aunque más abstractas, me han parecido más bellas, más fuertes, más apropiadas al tema de que trato. Porque si yo no hubiese probado más que por los efectos que Dios hace, por vías simples, generales, uniformes y constantes todo lo que vemos en la naturaleza, podría alguien replicarme: es verdad pero en la gracia, se comporta de manera completamente diferente, pues hace todo por voluntades particulares. En vez de haber probado por la idea que tenemos de un ser infinitamente perfecto que hace todo lo que vemos por

<sup>125</sup> *Op. cit.*, I, XVIII, O. C., V, 31-32.

<sup>126</sup> *Op. cit.*, I, XIX, O. C., V, 32.

vías simples, como Dios no se contradice, es una prueba de que hace también por vías semejantes todo lo que no vemos<sup>127</sup>.

111 Si es verdad, pues, que la causa general no debe producir sus obras por voluntades particulares, y que Dios debió establecer ciertas leyes de comunicación de movimientos constantes e invariables, por cuya eficacia previó que el mundo pudiese subsistir tal como lo vemos, podemos decir con mucha verdad que Dios desea que todas sus criaturas sean perfectas: no quiere que los hijos perezcan en el vientre de sus madres, no le gustan los monstruos, no hizo las leyes de la naturaleza para engendrarlos y, si hubiese podido hacer y conservar un mundo más perfecto por vías tan simples, no habría establecido unas leyes de las que necesariamente se sigue un número de monstruos tan grande. Sin embargo, hubiera sido indigno de su sabiduría multiplicar sus voluntades para impedir ciertos desórdenes particulares, que son incluso una cierta especie de belleza en el universo... No porque los monstruos sean bellos en sí mismos, pues, en igualdad de circunstancias, sería mejor que no los hubiera, pero es que con frecuencia los hombres juzgan de la belleza de ciertas cosas por la deformidad de otras<sup>128</sup>.

112 Dios descubre en los tesoros infinitos de su sabiduría una infinidad de obras posibles, y al mismo tiempo la vía más perfecta para producir cada una de ellas<sup>129</sup>.

113 Dios produce todo: los monstruos, igual que los cuerpos mejor formados; el movimiento del brazo de un asesino lo mismo que el de una persona que da limosna, porque obedece sin cesar a las leyes establecidas por Él, y no a sus criaturas; a las leyes establecidas por Él, repito, no para favorecer el mal, sino para poner de manifiesto el bien; no para producir los monstruos y las irregularidades de las que está repleto el mundo, sino para formar una obra tan perfecta como sea posible en relación con la simplicidad de las vías que la producen<sup>130</sup>.

114 Es verdad que contra los maniqueos podemos decir que los monstruos son en el universo *una especie de belleza* y que Dios se sirve de los impíos y de los propios demonios para llevar a cabo sus propios designios,

<sup>127</sup> *Op. cit.*, I, XIX, additions, O. C., V, 32-33.

<sup>128</sup> *Op. cit.*, I, XXII, additions, O. C., V, 35

<sup>129</sup> *Op. cit.*, I, LV, O. C., V, 57.

<sup>130</sup> *Réponse à la dissertation*, III, XVI, O. C., VII, 493.

porque todo tiene cabida en el orden de la providencia, incluso el desorden. Pero el desorden sigue siendo siempre lo que es. Dios lo *permite*, porque puede hacer que sirva para diversos usos. Pero no lo quiere, porque no ha establecido sus leyes para eso, y no ha hecho al hombre libre para que no lo amase.

Las sombras son necesarias en un cuadro y las disonancias en la música. De ahí sería preciso deducir que es indispensable que las mujeres aborten y produzcan una infinidad de monstruos. ¡Vaya consecuencia, me atrevería a decir yo a los filósofos! Esos monstruos ordinariamente sólo son vistos por las comadronas y sólo subsisten durante unos cuantos días. ¿Tan necesarios son para la belleza del universo? Hay muchos más malvados que gentes de bien, muchos más reprobados que elegidos. Otro tanto ocurre con las consonancias en la armonía del universo. ¿Habrán monstruos en la iglesia futura, impíos en la ciudad santa? Indudablemente, no. He ahí, pues, un cuadro sin sombras y una armonía sin disonancias. Por lo cual, todos esos funestos efectos que Dios permite en el universo no son necesarios. Y si lo negro está mezclado con lo blanco, las disonancias con las consonancias, eso no proporciona más fuerza al cuadro y más dulzura a la armonía. Quiero decir que en el fondo eso no hace más perfecta la obra de Dios. Por el contrario, la desfigura y la vuelve desagradable a todos los que aman el orden. Porque, aunque podamos decir que los monstruos dan al universo una especie de belleza, es evidente que se trata de una belleza aparente, pero que en realidad el universo es menos perfecto. Los tuertos o los ciegos son causa de que los estúpidos caigan en la cuenta de que ellos tienen ojos. Con lo cual los ciegos sirven para hacer que se manifieste la perfección del hombre, pero no hacen al género humano más perfecto. El vicio hace brillar la virtud con respecto a nosotros, pero no aumenta ni la perfección ni el mérito... Dios no ha querido positiva y directamente tales sombras y tales disonancias, aunque quiera positiva y directamente que le sirvan para su gloria. Son bellas comparaciones que agradan a la imaginación, pero que no iluminan el espíritu<sup>131</sup>.

115 Cuando oigas decir que Dios *permite* ciertos desórdenes naturales, como la generación de los monstruos, la muerte violenta de un hombre de bien o algo parecido, no te imagines que hay una naturaleza a la que Dios hizo partícipe de su poder y a la que deja obrar sin intervenir Él, de la misma manera que un príncipe deja actuar a sus ministros y permite desór-

---

<sup>131</sup> *Lettre I en réponse aux réflexions philosophiques et théologiques*, VII, O. C., VIII, 765-766.

denes que no puede impedir. Es Dios quien hace todo, tanto los bienes como los males. Hace caer las ruinas de una casa tanto sobre el justo que va a recorrer a un miserable como sobre un criminal que va a degollar a un hombre de bien. Pero Dios *hace* el bien y *permite* el mal, en el sentido de que quiere directa y positivamente el bien, pero no el mal. Digo que no quiere el mal, porque no estableció las leyes de la naturaleza para producir monstruos, sino porque, aun siendo muy simples, deben producir, sin embargo, una obra admirable. Dios quiere positivamente la belleza y la regularidad de la obra; la irregularidad que se da en ella la previó como una consecuencia necesaria de las leyes naturales, pero no la quiso. Porque, si las mismas leyes hubiesen podido hacer su obra más perfecta y más regular de lo que es, sin duda las hubiera establecido. Así, Dios quiere positivamente la perfección de su obra y sólo indirectamente la perfección que se da en ella. Hace el bien y permite el mal, porque estableció las leyes naturales a causa del bien, mientras que el mal sólo se da como consecuencia de las leyes naturales. Hace el bien, porque quiere que su obra sea perfecta; hace el mal, no porque positiva y directamente quiera hacerlo, sino porque quiere que su manera de obrar sea simple, regular, uniforme y constante, pues quiere que su conducta sea digna de Él y manifiesta claramente la índole de sus atributos...

Si Dios obrase por voluntades particulares como las inteligencias limitadas, no habría monstruos en la naturaleza; las lluvias se derramarían sobre las tierras sembradas con más abundancia que sobre el desierto y el mar; un hombre que perdió un brazo, jamás sentiría dolor en él. Porque supongo que el designio de Dios es hacer las tierras fecundas por la lluvia y unir el alma con el cuerpo por las sensaciones que Él produce en ella con vistas al cuerpo. Sólo podríamos decir que Dios permite ciertos males o ciertos desórdenes, suponiendo que hubiese otorgado parte de su poder a una naturaleza desordenada e independiente en su acción. Jamás tentaríamos a Dios, ni siquiera a esta naturaleza imaginaria, si no la supusiéramos sujeta a ciertas leyes. En fin, porque, si la conducta de Dios no debiera ser uniforme y constante para ser sabia y digna de Él, ¿qué peligro habría en tirarse por la ventana confiando en su bondad? Pero como únicamente es Dios quien hizo todo, y como debe obrar de una manera uniforme y constante siguiendo las leyes generales prescritas por Él, lo tentamos cuando lo obligamos, para conservar su obra, a hacer milagros o a obrar por voluntades particulares. Oponemos su bondad a su sabiduría. Afirmamos que su

obra va a perecer si no cambia de conducta. Aumentamos los desórdenes de la naturaleza si no altera sin razón la simplicidad de sus vías<sup>132</sup>.

116 No estoy de acuerdo en que no haya mal más que en apariencia. Creo que hay mal, que Dios lo permite y que Dios saca de Él bien. Creo también que en el mundo hay no sólo *pretendidos* defectos, sino verdaderos defectos, que ocurren, como se dice en la Escuela, *ob defectum causarum secundarum*. Pero todo eso no es más que accesorio<sup>133</sup>.

117 [Hay que distinguir] lo físico de lo moral, lo que Dios hace en nosotros sin nosotros de lo que hace en nosotros mediante nosotros, mejor, lo que sólo hacemos mediante su ayuda...

Estoy de acuerdo en que Dios es el único autor de todas las sustancias y de todas sus modalidades, de todos los seres y de todas las maneras de ser de todos esos seres: no sólo de todos los cuerpos, sino también de todos los espíritus... También estoy de acuerdo en que sólo Dios es la causa eficaz de todos los cambios reales que suceden en el mundo...

Pero, aunque Dios sea la única causa eficaz de todas las modalidades y de todos los cambios reales que se dan en las sustancias, mantengo, como siempre lo he hecho, que el alma es la única causa de sus actos, es decir, de sus determinaciones libres, o sea, de sus consentimientos buenos o malos moralmente, conformes o contrarios a la ley eterna... Siempre he sostenido que el alma es activa, pero que sus actos no producen nada físico, es decir, que por sí mismos, por su propia eficacia, no introducen ninguna modalidad nueva, ningún cambio físico, ni en el cuerpo, ni ella misma... He aquí lo físico que Dios produce en nosotros sin nosotros...

1º. Dios produce en nosotros sin nosotros el deseo natural e inenunciable de felicidad. Este deseo es propiamente la facultad del alma que llamamos voluntad...

2º. Dios también produce en nosotros sin nosotros, por la eficacia de sus ideas, todos las percepciones agradables o desagradables, interesantes o no, como consecuencia de las leyes generales, sea de la gracia, sea de la naturaleza...

3º. Como queremos ser incesantemente felices, toda percepción, en tanto que agradable, produce naturalmente en el alma un movimiento particular hacia el bien verdadero o aparente que ella percibe. Ahora bien,

<sup>132</sup> *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, VII, XIX-XX, O. C., X, 76-78.

<sup>133</sup> *Avis touchant l'entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, O. C., XV, 53-54.

como es Dios el único que gracias a la eficacia de las ideas modifica el alma con sus percepciones, y como es Él quien nos crea incesantemente queriendo ser felices, de ahí se sigue que también es Él quien produce en el alma ese movimiento particular o esa determinación indeliberada de la voluntad o ese deseo general de felicidad hacia el objeto del que el alma tiene esa percepción agradable. Llamo, pues, premociones o motivos físicos a todas esas determinaciones particulares e indeliberadas que Dios produce en nosotros sin nosotros.

4<sup>o</sup>. Pero todas esas determinaciones indeliberadas, esos motivos físicos son muy diferentes de las determinaciones libres o actos libres de la voluntad mediante los cuales ella quiere o no quiere consentir en ellos; los motivos físicos son previos a esos actos. Es verdad que sin esos motivos, la voluntad no puede querer nada, porque es evidente que actualmente no podemos consentir ni resistir a un movimiento que actualmente no existe. Sería consentir o resistir a nada, querer nada, y consiguientemente querer y no querer. Pero, repito, esos motivos físicos son muy diferentes de nuestras acciones y de nuestras determinaciones, pues, dista mucho de que los actos de la voluntad sean seres añadidos al ser del alma, seres que sólo Dios puede crear; dista mucho de que esos actos introduzcan por sí mismos ni por su propia eficacia ninguna modalidad nueva, ningún cambio físico en el alma que los produce. Porque lo moral no es lo físico. Los actos de la voluntad son buenos o malos moralmente, cuando son conformes o contrarios a la razón, a la ley divina, de suerte que son merecedores de que Dios ponga en el alma, que es la que realmente los produce, modalidades que la hacen realmente más perfecta y más feliz, es decir, que la recompensan si los actos son moralmente buenos o que la castigan si son malos. Pero la moralidad de los actos, que depende únicamente de la variedad de los objetos en los que descansa la voluntad, no es la causa de nuevas modalidades o cambios físicos del alma. Y, aunque el alma sea la verdadera causa de sus actos libres, que podemos llamar morales, porque no producen nada físico por su propia eficacia, aun cuando ella sea la verdadera causa de los consentimientos que ella otorga a los motivos que la solicitan, motivos cuya causa es únicamente Dios, siguiendo las leyes generales. Ella no es la verdadera causa de las propias modalidades o cambios físicos que le sobrevienen como consecuencia de los actos buenos o malos moralmente...

Creo, pues, que, aunque el alma, en cuanto libre y activa, sea la verdadera causa de sus actos, la única causa inmediata del consentimiento que ella otorga o rehusa a los motivos físicos que la anteceden o solicitan; repito, creo que ella no es la causa eficaz de los cambios reales que acontecen en su propio cuerpo como consecuencia de su voluntad. Y eso..., por-

que es una consecuencia del siguiente principio evidente: desde el punto de vista de Dios, la conservación no es más que una creación continuada, y que la voluntad de Dios creadora de los seres es necesariamente creadora de unas modalidades o cambios reales, es decir, físicos de esos seres<sup>134</sup>.

### 3. Los milagros.

118 Dios sólo tiene dos leyes: el orden, que es su ley inviolable, su ley natural, su Verbo o su Sabiduría, que ama invenciblemente; y los decretos divinos, leyes arbitrarias de las que puede a veces puede dispensarse, pero de las que jamás se dispensa, salvo que el orden lo exija, porque va contra el orden que un ser sabio e inmutable cambie de conducta sin razón. Es una debilidad tener un espíritu cambiante, es una falta de luz o de firmeza. El hombre, aunque sujeto al error, se disgusta, cuando se le echa en cara su cambio. Por eso, hay que tener cuidado con no pedirle a Dios milagros, o atribuirselos a cada instante. Sería tentarlo y juzgarlo indignamente<sup>135</sup>.

119 El término *milagro* es muy equívoco, porque puede tener, entre otros, dos sentidos. Primero, significa un prodigio que por su novedad nos sorprende y provoca nuestra admiración. Este primer sentido es el más común. Así, cuando un hombre anda sobre las aguas, se dice que es un milagro, porque nos sorprende y porque ordinariamente los cuerpos pesados se hunden en el agua hasta lograr el equilibrio.

Segundo, milagro significa todos los efectos que no son naturales o que no son consecuencias de las leyes naturales. Y para los filósofos este sentido es más exacto y más particular. Por eso, el que un efecto sea común o raro, si Dios no lo produce siguiendo las leyes generales, que son las leyes naturales, es un verdadero milagro. Por ejemplo, si me viene al espíritu un pensamiento o si tengo una sensación de placer o de dolor sin que se dé en mi cerebro una alteración que sea su causa natural, ese efecto será milagroso, por más que parezca que en eso no hay nada de extraordinario. Por el contrario, si un cuerpo pesado se eleva en el aire, como el del Mago Simón, por una potencia natural, no será propiamente un milagro, aunque eso, por no ver la causa de ese efecto, sea muy extraordinario y muy sorprendente.

<sup>134</sup> *Réflexions sur la prémotion physique*, X, O. C., XVI, 39-44.

<sup>135</sup> *Traité de la nature et de la grâce*, I, XIX, O. C., V, 34.

Por tanto, afirmo que Dios sólo actúa por voluntades particulares, cuando hace milagros, tomando esta palabra en el segundo sentido. Pero no afirmo que Dios sólo obra por voluntades particulares, cuando hace prodigios, porque el que los efectos sean raros o comunes no es una prueba cierta de que Dios los haga por voluntades particulares o generales<sup>136</sup>.

120 Repito una vez más que jamás he pretendido que Dios ejecute los designios *únicamente* mediante leyes generales y su combinación, o *únicamente* mediante las causas segundas y la conexión establecida entre ellas por Él, aunque sostengo que esta manera de obrar manifiesta mejor el carácter de la presciencia y de la sabiduría divina y de algunos otros atributos divinos que la que deben seguir necesariamente las causas particulares y las inteligencias limitadas, porque es indudable que Dios obra siempre por voluntades particulares, cuando el orden inmutable de sus atributos lo exige... Ahora bien, el orden inmutable exige que Dios obre por voluntades particulares, cuando la excelencia o la perfección que dicha voluntad produzca en su obra exprese mejor sus atributos que si hubiese obrado de manera ordinaria; o cuando se viese quebrantada su justicia, cosa que Dios jamás tolera, si no obra por una voluntad particular<sup>137</sup>.

121 ¡Ay de los impíos que no quieren milagros, porque los consideran como pruebas del poder y de la providencia de Dios! Pero tú no tengas miedo en disminuirlos, porque con eso no haces sino justificar y poner de manifiesto la sabiduría de su conducta regulada por una presciencia infinita. Con todo, querido discípulo, sepas que, al no poder la simplicidad de las leyes naturales llevar a cabo todo lo que el orden quiere que Dios realice, es necesario que a veces se den milagros para añadir lo que faltaría a su obra si jamás obrase por voluntades particulares o si una inteligencia, como consecuencia de un orden establecido que te resulta desconocido, no lo determinase a obrar de modo diferente a como lo exigen las leyes naturales que te son conocidas<sup>138</sup>.

122 Cuando digo que Dios sigue siempre las leyes generales prescritas por Él, sólo hablo de su providencia general y ordinaria. No excluyo los milagros o los efectos que no se siguen de esas leyes generales. Además,

---

<sup>136</sup> *Lettre II en réponse aux réflexions philosophiques et théologiques*, O. C., VIII, I, 695-696.

<sup>137</sup> *Abbrégé du traité de la nature et de la grace*, XXV, O. C. IX, 1105-1106.

<sup>138</sup> *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, VII, XXIV, O. C., X, 81.

Teótimo..., cuando Dios hace un milagro y cuando no actúa en consonancia con unas leyes generales conocidas por nosotros, afirmo: o bien que Dios actúa siguiendo otras leyes generales que desconocemos, o bien que lo que entonces hace está determinado por ciertas circunstancias que vio desde toda la eternidad, formando ese acto simple, eterno e invariable que encierra tanto las leyes generales de su providencia como las excepciones de esas mismas leyes... Porque en las excepciones de las leyes generales Dios obras unas veces de una manera, y otras, de otra, aunque siempre según lo exige aquel atributo, que le resulta, por decirlo así, más precioso en ese momento. Quiero decir que si lo que debe entonces a su justicia merece mayor consideración que lo que debe a su sabiduría o a todos los demás atributos, seguirá en esta excepción el movimiento de su justicia. Porque Dios sólo actúa de acuerdo con lo que es: sólo para honrar a sus atributos divinos, sólo para satisfacer a lo que se debe a sí mismo, porque es para sí mismo el principio y el fin de todas sus voluntades<sup>139</sup>.





## CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO

### SERIE UNIVERSITARIA

- Nº 1 José María Ortiz Ibarz, *Del sufrimiento a la virtud. Fundamentación de la Ética en Schopenhauer* (1991), (1995, 2ª ed.)
- Nº 2 Angel Luis González, *El absoluto como «causa sui» en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.)
- Nº 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992)
- Nº 4 Nicolás de Cusa, *El Possest*, Introducción, traducción y notas de Angel Luis González (1992), (1998, 2ª ed.)
- Nº 5 Leonardo Polo, *Claves del nominalismo y del idealismo en la filosofía contemporánea* (1993) Agotado.
- Nº 6 Jesús Arellano, *Persona y sociedad* (1993)
- Nº 7 Lourdes Flamarique, *Dos momentos de la metafísica en el criticismo kantiano* (1993)
- Nº 8 Juan Cruz Cruz, *Ontología de la razón en el último Schelling* (1993)
- Nº 9 Nicolás de Cusa, *La cumbre de la teoría*. Introducción, traducción y notas de Angel Luis González (1993) (1998, 2ª edición)
- Nº 10 Leonardo Polo, *El conocimiento habitual de los primeros principios* (1994)
- Nº 11 Ignacio Falgueras, Juan García, Ricardo Yepes, *El pensamiento de Leonardo Polo* (1994)
- Nº 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y Fidelidad según Gabriel Marcel* (1994)
- Nº 13 Juan Cruz Cruz, *Conciencia y Absoluto en Fichte* (1994)
- Nº 14 Nicolás de Cusa, *El principio*. Introducción, traducción y notas de Miguel Angel Leyra (1994)
- Nº 15 Mª Jesús Soto, *Expresión* (1994)
- Nº 16 Alicia García Navarro, *Eugenio D'Ors: Bibliografía* (1994)
- Nº 17 Leibniz-Eckhard, *Correspondencia filosófica*. Introducción y traducción de Agustín Navarro (1994)
- Nº 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- Nº 19 Tomás de Aquino, *La verdad*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1995) (2ª edición)
- Nº 20 Enrique R. Moros, *El argumento ontológico modal en Hartshorne y Malcolm* (1995)
- Nº 21 Rafael Corazón, *Hombre y verdad en Descartes. Estudio de las Quintas Objeciones* (1995)
- Nº 22 René Descartes, *Dios: su existencia*, Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1995)
- Nº 23 Lucio Anneo Séneca, *A su madre Helvia. Consolación*. Texto bilingüe, introducción y notas de Concepción Alonso del Real (1995)
- Nº 24 Nicolás de Cusa, *Apología de la docta ignorancia*. Juan Wenck, *La*



- ignorada sabiduría*. Introd., trad. y notas de S. Sanz (1995)
- Nº 25 Modesto Berciano, *El problema de la ontología en Habermas* (1995)
- Nº 26 Nicolás de Cusa, *La paz de la fe. Carta a Juan de Segovia*. Introducción, traducción y notas de Víctor Sanz Santacruz (1996)
- Nº 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- Nº 28 Rafael Corazón, *La ontología y la teodicea cartesianas. Estudio de las Quintas Objeciones* (1996)
- Nº 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- Nº 30 Ricardo Yepes, *La región de lo lúdico. Reflexión sobre el fin y la forma del juego* (1996)
- Nº 31 Juan Cruz-Cruz, *Ontología del amor en Tomás de Aquino* (1996)
- Nº 32 Tomás de Aquino, *Comentario a la 'Generación y corrupción' de Aristóteles*. Traducción, prólogo y edición de Héctor Velázquez. Prólogo de Mauricio Beuchot (1996)
- Nº 33 Tomás de Aquino, *Comentario a la 'Política' de Aristóteles*. Traducción, prólogo y edición de Héctor Velázquez. Prólogo de Mauricio Beuchot (1996)
- Nº 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996)
- Nº 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996)
- Nº 36 Ignacio Falgueras, *Esbozo de una filosofía trascendental (I)* (1996)
- Nº 37 Alexander Broadie, *The scottish-spanish circle of John Mair. Some basic themes - El círculo hispano-escocés de John Mair. Algunos temas básicos* (1997)
- Nº 38 M<sup>a</sup> Socorro Fenández García, *La existencia de Dios por las verdades eternas en Leibniz* (1997)
- Nº 39 Andrés Fuertes, *Formulaciones del argumento cosmológico en Leibniz* (1997)
- Nº 40 Caridad Velarde, *Liberalismo y liberalismos* (1997)
- Nº 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- Nº 42 Tomás Melendo, *Entre moderno y postmoderno. Introducción a la metafísica del ser* (1997)
- Nº 43 Tomás Melendo, *La metafísica de Aristóteles: método y temas (I)* (1997)
- Nº 44 Tomás Melendo, *La metafísica de Aristóteles: método y temas (II)* (1997)
- Nº 45 Gonzalo Génova, *Charles S. Peirce: La lógica del descubrimiento* (1997)
- Nº 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- Nº 47 M<sup>a</sup> Jesús Soto, *La metafísica del infinito en Giordano Bruno* (1997)
- Nº 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997)
- Nº 49 José M<sup>a</sup> Barrio, *Moral y democracia. Algunas reflexiones en torno a la ética consensualista* (1997)
- Nº 50 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (I)* (1998)



- Nº 51 F.W.J. Schelling, *Filosofía de la Revelación. I. Introducción*, Estudio preliminar y traducción preparada por Juan Cruz Cruz (1998)
- Nº 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- Nº 53 Santiago Orrego, *El ser como perfección en el pensamiento de Tomás de Aquino* (1998)
- Nº 54 Carlos A. Casanova, *Participación y causalidad en Aristóteles* (1998)
- Nº 55 David Hume, *Dios*, Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998)
- Nº 56 Ignacio Miralbell, *Guillermo de Ockham y su crítica lógico-pragmática al pensamiento realista* (1998)
- Nº 57 Sergio Sánchez-Migallón, *Un esbozo de ética filosófica* (1998)
- Nº 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- Nº 59 Nicolás Malebranche, *Dios (I)*, Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998)
- Nº 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- Nº 61 Tomás de Aquino, *'De veritate', cuestiones 16 y 17. La sindéresis y la conciencia*, Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1998)
- Nº 62 Nicolás Malebranche, *Dios (II)*, Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998)
- Nº 63 Tomás de Aquino, *El uno. Comentario al libro X de la 'Metafísica' de Aristóteles*, Prólogo, traducción y edición de Héctor Velázquez Fernández

## CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO

### SERIE DE FILOSOFÍA ESPAÑOLA

- Nº 1 Benito Jerónimo Feijoo, *Ensayos psicológicos*. Introducción y selección de Juan Cruz Cruz (1997).
- Nº 2 Salvador Piá Tarazona, *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio de sus caracteres existenciales y su vigencia* (1997)
- Nº 3 Matías Nieto Serrano, *El sistema de la ciencia viviente. Antología filosófica*. Introducción y selección de Juan Arana (1997)
- Nº 4 M<sup>a</sup> Cristina Reyes, *El ser en la metafísica de Carlos Cardona* (1997)
- Nº 5 Rafael V. Orden Jiménez, *Sanz del Río, traductor y divulgador de la Analítica del Sistema de la Filosofía de Krause* (1998)
- Nº 6 Miguel García-Valdecasas, *Límite e identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo* (1998)
- Nº 7 Jorge E. Gracia, *Filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico* (1998)









## José Luis Fernández-Rodríguez

Fue Catedrático de Metafísica de la Universidad de Murcia. Actualmente es Profesor Ordinario de Historia de la Filosofía de la Universidad de Navarra.

Inició su investigación trabajando sobre el pensamiento clásico. Destacan sus libros sobre *El ente de razón según Francisco de Araújo*, y *Metafísica y Lógica según Santo Tomás*.

Desde hace años se dedica a la filosofía moderna, en la que destacan sus artículos sobre el racionalismo francés, especialmente sobre Descartes y Malebranche. En esta misma colección han aparecido ya *La existencia de Dios según Descartes*; *La naturaleza de Dios según Descartes*; *El Dios de Hume*; *El Dios de Malebranche (I)*.

El presente libro es la segunda parte de *El Dios de Malebranche (I)*. En él completa el estudio de la naturaleza de Dios, ya expuesta parcialmente, con el estudio sobre la naturaleza de Dios como causa única de todas las cosas, poniendo de relieve que la actuación divina en el universo no entraña una concepción analítica de la causalidad, como Leibniz, sino una concepción sintética de la misma, pues la conexión necesaria entre la causa y el efecto no se justifica a partir del análisis de esos dos términos, sino desde algo exterior a ellos, que no debe ser buscado en el hombre, como hicieron, cada uno a su manera, Hume y Kant, sino en Dios.

