

**DESDE LA OBRA DE ESPINOSA AL ESPINOSISMO:
correspondencia entre Dortous de Mairan
y el Reverendo Padre Malebranche.¹**

Marilena de Souza Chaui

Desde mediados del siglo XVII hasta mediados del siglo XIX, el nombre y la obra de Espinosa son objeto de una escenificación: en el tablado de la Europa bienpensante se representa el "espinosismo". El nombre de Espinosa se convierte en sinónimo de enemigo de la religión, de la moral, del orden y de la seguridad del Estado, de hombre sin fe y sin ley. Su obra, raramente leída, es maldecida, refutada y censurada. Toda concepción heterodoxa de Dios, toda teoría groseramente fatalista, todo desvío con respecto a los dogmas católicos o reformados es designado como "espinosista" y el término asume la tarea de permitir las acusaciones recíprocas que los más diversos pensadores se lanzan con el fin de salvar cada uno la ortodoxia del pensamiento propio. Cristianos razonables y sensatos, los sabios europeos elaboran una imagen de la obra de Espinosa que les garantiza pensar sin los obstáculos de la censura, porque de ese modo consiguen que ésta desvíe su atención hacia aquélla, a la que hacen aparecer como el enemigo principal de la cristiandad y del Estado.

Pero sabemos que una representación, al ser abstracta e ilusoria, es por eso mismo verdadera, si consideramos su origen y su función, es decir, si percibimos lo que por ella y mediante ella puede y debe ser disimulado. Por

¹ La autora, invitada por *Praxis Filosófica* a enviar uno de sus escritos sobre Spinoza, escogió este artículo - "Da obra espinosana ao espinosismo: Correspondencia entre Dortous de Mairan e o Reverendo Padre Malebranche"-, publicado por primera vez en *Almanaque 7. Cadernos de Literatura e Ensaio*, Editora Brasiliense, 1978. Traducción de Lelio Fernández. La traducción conserva la grafía del portugués para los términos Espinosa, espinosista, espinosismo. Para el modo de citar la *Ética*, ver el Apéndice: *Convenciones para citar las obras de Spinoza*.

lo tanto, tiene que haber en la obra espinosiana algo que suscite la representación del espinosismo. En éste, la filosofía de Espinosa es representada como atea, fatalista y acosmista. Estas imágenes conciernen a su teoría de la sustancia, de la necesidad libre y de la modalización inmanente.

Al demostrar la existencia de una sustancia infinitamente infinita, cuya esencia esta constituida por infinitos atributos, infinitos en su género, y cuya potencia infinita es acto de una producción libre porque expresa el desdoblamiento necesario de su esencia, Espinosa demuestra que el absoluto es una realidad compleja, cualitativamente determinada, plenamente inteligible en cuanto a su ser y en cuanto a su obrar. Al demostrar que el acto por el cual la potencia infinita se autoproduce es el mismo por el cual produce, a través de sus atributos, las infinitas modificaciones que constituyen el mundo como Naturaleza Naturada, Espinosa recusa el dogma de la creación y la imagen de Dios implícita en él, es decir, una Providencia dotada de intelecto y de voluntad que obra en vista de fines ignorados por nosotros y que hace de las leyes naturales decretos semejantes a los de un monarca o a los de un legislador. Al demostrar que lo infinitamente infinito es causa de sí y que obra determinado exclusivamente por la necesidad de su esencia, demuestra que la sustancia es causa absoluta de sí y de la esencia y existencia de sus modos, de suerte que no sólo la autoproducción es necesaria, sino que también lo es la producción de las esencias y de las existencias finitas. Al proceder de esta manera, Espinosa elimina la suposición de que el acto productivo es sustentado por alguna causa distinta de la causa eficiente inmanente. Con todo, y sobre todo, al demostrar que la necesidad productiva expresa la necesidad interna de la potencia infinita, elimina la suposición de que necesidad y libertad son cosas opuestas. La causa de sí es absolutamente libre porque obra sólo a partir de sus determinaciones internas, sin que nada exterior a ella la obligue a la acción. Al recusar cualquier papel explicativo de la causa final, Espinosa demuestra (tanto en lo que concierne a la actividad sustancial, cuanto en lo que respecta a la actividad modal) que el finalismo introduce furtivamente una representación de la autoridad imaginaria que impele a los seres a la acción, imponiéndoles fines externos a los que deben someterse (el bien, lo bello, lo justo, lo verdadero). El finalismo no sólo exige la separación entre el agente y el acto, sino que también exige la sumisión a normas y modelos que ocultan el trabajo de la causa eficiente inmanente, expresión activa de la esencia de un ser. La finalidad es la manera por la cual la imaginación (y con ella, la teología) representa la libertad, haciendo que aparezca como opuesta a la necesidad, cuando en verdad se

opone a la autoridad de un poder externo. En fin, al demostrar que, por su potencia infinita, Dios es inmanente a la Naturaleza y que ésta, por su esencia, es inmanente a El, Espinosa trastorna la representación tradicional entre lo infinito y lo finito. Ambos son inconfundibles (Espinosa no es un místico); pero tampoco son sustancias diversas y separadas: por su esencia y potencia infinitamente infinita, la sustancia es inconmensurable con lo finito; con todo, por la esencia y potencia infinita de sus atributos, es conmensurable con sus modos; en ella y en ellos se expresa la misma fuerza de actuar por la cual lo finito, parte de lo infinito, toma parte en él. Ese trastrueque en el plano ontológico se refleja en el plano del conocimiento, en la medida en que, al demostrar que el intelecto finito es parte del infinito (un modo del atributo pensamiento) y que en él participa en el conocer la génesis interna de las ideas, Espinosa demuestra que lo finito no sólo conoce las mismas cosas que lo infinito, sino que las conoce de la misma manera que éste. Tal conocimiento se llama amor intelectual de Dios y - afirma el último libro de la *Ética* - es una parte del amor infinito con el que Dios se ama a sí mismo. Se comprende, entonces, que el filósofo no sólo rompe con la tradición creacionista y finalista, con la representación de la trascendencia infinita como abismo insondable, con el deslizamiento de la idea de necesidad hacia la imagen de la autoridad, sino que además rompe con la imagen de lo finito como ser destinado a la separación con respecto a lo absoluto.

Sin embargo, aunque estas tesis de Espinosa sean suficientes como para atemorizar a un lector cristiano, ninguna de sus demostraciones fue considerada tan satánica como la que considera la extensión como un atributo constitutivo del ser de Dios. Al ser la extensión un atributo infinito de lo infinitamente infinito, los cuerpos, modificaciones finitas, pasan a integrar la esencia divina. El escándalo no reside sólo en que, por primera vez, Dios deja de ser tomado como espíritu puro, sino también en que, por la inmanencia, los cuerpos son divinizados y entonces, como dirá Bayle, que cien húngaros masacren a cien turcos significa que Dios se masacra a sí mismo. Con la extensión divina es preciso admitir que la Sustancia no es un ser indiviso y homogéneo, sino diferenciado y heterogéneo, y, sobre todo, que es una realidad que en vez de excluir el conflicto, lo pone. Es cierto que la extensión que afirma Espinosa no se confunde con la materia inerte en espera del movimiento, ni con la materia compuesta de partes extrapartes ni, en fin, con un receptáculo de formas corpóreas o con la representación geométrica del espacio. La extensión es la actividad o potencia infinita que, al establecer proporciones determinadas de movimiento y de reposo, produce

estructuras individualizadas y complejas que son los cuerpos. Mientras tanto, desde que Dios no es definido por propiedades (perfección, justicia, infinitud, eternidad), sino por atributos reales y activos como pensamiento y extensión, se hace comprensible el escándalo de una filosofía que define cuerpos e ideas finitos como modificaciones necesarias de la esencia infinita.

Al demostrar que lo finito no es una sustancia autónoma, sino que es un modo de la sustancia única, Espinosa demuestra la no-sustancialidad del hombre, al que define como modificación del pensamiento y de la extensión. El cuerpo humano es una estructura o un individuo complejo capaz de ser afectado de innumerables maneras por los otros cuerpos y de afectarlos de innumerables maneras; ese sistema complejo y variado de afecciones constituye la imaginación, y la propuesta de alcanzar un cuerpo libre significará, para Espinosa, fortalecer la imaginación, en lugar de debilitarla bajo el mando de la razón. La fuerza del cuerpo es corpórea; es sus afecciones, y no tiene cómo transformarlas en representaciones racionales porque el atributo pensamiento no actúa sobre el atributo extensión; ambos se corresponden en la simultaneidad. De ahí que el alma no sea definida como sustancia espiritual aprisionada en un cuerpo, sino como modo del pensamiento, es decir, como idea y como idea del cuerpo, además de ser idea de sí misma en la reflexión. El alma *es* idea del cuerpo y, como él, un individuo complejo y no una sustancia simple según afirmaba la tradición. Ella *tiene* idea de su cuerpo al envolverlo en la imaginación, pero *es* idea de su cuerpo al expresarlo en la reflexión. Cuerpo (afecciones) y alma (afectos e ideas) constituyen la esencia y existencia humana como deseo, esfuerzo por perseverar en la existencia y por obrar según determinaciones que le son internas, aun cuando imaginariamente sean representadas como externas. Somos causa eficiente inmanente y no actuamos teniendo en vista fines, aunque nos representemos así abstractamente nuestra potencia de obrar. La relación cuerpo-alma trastorna la concepción tradicional de la acción y de la pasión; según ella, el cuerpo sería fuente de la pasividad que puede inundar el alma, y ésta se definiría sólo como acción que puede ser bloqueada por la pasión corpórea. Según Espinosa, somos pasivos en cuerpo y alma o activos en cuerpo y alma: acción y pasión son determinaciones intrínsecamente diversas, y es imposible tener un cuerpo activo y un alma pasiva o viceversa. Somos activos o causa eficiente adecuada cuando lo que ocurre en nosotros o fuera de nosotros se debe a que la fuerza interna de nuestro deseo es mayor que las fuerzas externas que lo rodean. En esa medida, la libertad no se confunde con la imagen del libre albedrío (que se manifiesta por el

pecado) ni con la imagen de la voluntad libre (que se manifiesta por el error), sino que es definida como causalidad eficiente inmanente por la cual nuestra esencia, nuestra existencia y nuestra potencia confluyen, haciendo que seamos nuestro propio obrar autodeterminado. El cuerpo libre es el que es apto para afectar y ser afectado de innumerables maneras simultáneas; el alma libre es la que es capaz de aprehender en la simultaneidad las articulaciones internas de sus ideas, de las afecciones de su cuerpo y la génesis de todas ellas a partir de la causa finita. La libertad es, por lo tanto, aptitud para lo plural simultáneo a partir de la fuerza interna del cuerpo y del alma en sus relaciones con los demás cuerpos y almas. He aquí por qué la libertad política no es un apéndice de la metafísica de Espinosa, sino que es su médula, puesto que en ella se trata de encontrar los caminos para que la racionalidad que obra en lo real produzca, entre hombres pasionales, una ciudad apta para lo múltiple simultáneo, es decir, capaz de instituir la pluralidad y la diferencia de los núcleos de socialización, de decisión y de acción. Individualidad compleja, la ciudad libre es aquella para la cual las diferencias internas de fuerzas, sus conflictos y convergencias no son un riesgo, sino que pueden expresarse sin que les sea necesario invocar un poder imaginario, separado e indiviso, encargado de ocultar las divisiones sociales reales. La ontología, al demostrar la génesis de la tiranía disimulada por la imagen del Monarca celeste providencial, instauro un nuevo discurso fundado en la idea de la sustancia infinitamente infinita, inmanente al mundo con el que no se confunde. Lo infinitamente infinito, en el cual tomamos parte por la potencia libre de nuestra acción, es un bien que no se reparte precisamente porque de él participamos. La sustancia es a los modos lo que la soberanía es a los ciudadanos. En Espinosa, la democracia no es un régimen político entre otros, sino que es la forma de la vida política.

Al superar el criterio cartesiano de la idea clara y distinta y de la adecuación como vínculo extrínseco entre el intelecto y lo ideado, Espinosa demuestra que la idea no es una representación, sino modo del atributo pensamiento y, por consiguiente, una potencia de actuar o intelección en acto. Al definir el alma como idea (del cuerpo y de sí misma) y a ésta como afirmación de lo verdadero y negación de lo falso, supera la distinción cartesiana entre intelecto y voluntad. Al ser acto de afirmación y de negación, la idea es simultáneamente volición o deseo. Así como la sustancia no está constituida por intelecto y voluntad, sino por pensamiento y extensión, el modo humano no está constituido por intelecto y voluntad, sino por cuerpo y alma y ésta es acción intelectual.

El intelecto finito o idea envuelve la naturaleza de su cuerpo por la mediación de los demás cuerpos que lo afectan y que son afectados por él; porque en cuanto sólo envuelve la naturaleza de su cuerpo, en el plano de la imaginación la idea representa el cuerpo, sin conocerlo efectivamente, como ocurre con todas las ideas imaginativas que son puras representaciones. Sin embargo, en el plano de la reflexión, el intelecto ni tiene ni envuelve la idea de su cuerpo, sino que es y expresa la naturaleza del mismo como singularidad producida inmediatamente por otros cuerpos y mediatamente por la potencia del atributo extensión. Además de ser idea de su cuerpo, el alma reflexiva es idea de sí, *idea ideae*; se conoce a sí misma como acto que depende inmediatamente de otras ideas y mediatamente de la potencia del atributo pensamiento. Al conocer la esencia de su cuerpo y su propia esencia, el alma conoce *sub specie aeternitatis*, dado que la eternidad no es sino la identidad de la esencia, de la existencia y de la potencia en su articulación interna con la causa primera que las engendra. Espinosa afirma que una cosa es la idea del círculo y otra, el círculo mismo o, como se acostumbra decir, que el concepto de perro no ladra. La diferencia entre la idea y lo ideado significa solamente que no tienen el mismo origen, puesto que son modos producidos por atributos *realiter diversa*. Ontológicamente diferente de aquello de lo que es idea (sea porque eso es modo de *otro atributo*, sea, en el caso de una idea, porque ésta es *otro modo* del mismo atributo), la idea verdadera es definida como adecuada - porque conoce la génesis de aquello de lo que es idea y la génesis de sí misma- y como expresiva - porque revela en un atributo lo que es engendrado en otro. Porque el intelecto es potencia activa de conocer, lo verdadero es intrínseco a la idea - *verum index sui et falsi* - y es expresivo porque en él se evidencia que el orden y conexión de las cosas es el mismo que el orden y la conexión de las ideas, puesto que resultan de la acción simultánea de los atributos cuya potencia es la acción única del absoluto. La correspondencia interna de los órdenes y de las conexiones no es sino el orden y la conexión de las causas necesarias, que se expresa en efectos extensos e intelectuales. He ahí por qué la potencia finita de conocer -intelecto en acto que conoce la génesis de sí mismo y la de su ideado- conoce lo mismo que lo infinito y lo conoce de la misma manera. *In Deo sumus et Deus manet in nobis*.

El joven Dortous de Mairan le escribe a Malebranche pidiéndole ayuda, porque se siente desfallecer y teme caer en el abismo de la impiedad. He

leído la *Etica* - escribe - y por más que lucho contra ella, me siento arrastrado por la seducción de su rigor demostrativo. He procurado encontrar ayuda en las refutaciones escritas contra Espinosa, pero me han servido de poco, porque sus autores no lo comprendieron y permanecen fuera del discurso que pretenden destruir. Venid en mi ayuda, Reverendo Padre. He recibido una buena educación; he gozado de la dulce persuasión de las Escrituras; nunca me han conmovido los argumentos de los impíos y de los incrédulos, y ahora sucede que, ante Espinosa, no sé romper la cadena de sus demostraciones. Conozco la grandeza de vuestro genio, estimado y Reverendo Padre, y por eso os ruego que me mostréis los paralogismos de la *Etica* y que la atacéis en el punto en el que parece invencible: en el método geométrico. "Ataquémoslo en lo que es fuerte, y con sus propias armas"². Al pasar a la primera persona del plural, Dortous sugiere que pretende asociarse a Malebranche en la dura empresa de la refutación.

Paradojalmente, el Reverendo Padre no parece dispuesto a cumplir con su deber cristiano. Alega su avanzada edad, sus enfermedades, otros quehaceres, y sugiere a Mairan que lea su opúsculo *Entrétien entre un philosophe chrétien et un chinois*, donde encontrará principios seguros y verdaderos que le ayudarán a releer la *Etica* y a percibir sus impíos engaños. Con todo, prosigue, las contradicciones de tal filósofo son tan flagrantes que la mala calidad de las refutaciones no significa que él tenga razón. De manera lacónica señala los dos grandes errores de la filosofía de Espinosa, que estima suficientes como para invalidarla. En primer lugar, al tomar las ideas de los cuerpos por los cuerpos mismos y al suponer que el alma los ve en sí mismos, Espinosa confunde la idea de la extensión inteligible con el objeto inmediato de nuestro espíritu, cuando, en verdad, tal objeto inmediato es sólo una representación intelectual sin ningún vínculo real con lo ideado existente fuera del espíritu. El primer error de Espinosa consiste, por lo tanto, en no ser idealista en la teoría del conocimiento. Su segundo error, consecuencia del anterior, consiste en no admitir la creación del mundo, confundiendo la Razón Soberana con la obra representada por las ideas. Este error, por lo tanto, reside en demostrar una teoría de la producción del mundo que anula el dogma de la creación y, por consiguiente, la separación entre el creador y la creatura. La "confusión" tiene un

² *Correspondence avec Dortous de Mairan*, Ed. Vrin, Paris, 1947. Primera carta de Mairan a Malebranche, p. 103.

nombre preciso, al que no recurre Malebranche: inmanencia; ella se encuentra demostrada en la proposición en la que Espinosa que afirma que Dios es la causa inmanente, no transitiva, de todas las cosas. Estas dos observaciones de Malebranche ocuparán toda la correspondencia posterior (habrá seis nuevas cartas) porque Mairan, lejos de aceptar las excusas de su corresponsal, lo presionará para que exprese su pensamiento.

La insistencia de Dortous es ambigua. A medida que se van siguiendo sus cartas, el lector ya no sabe si el autor pretende salvarse de la seducción espinosista o si, de mala fe, pretende acusar a Malebranche de "espinosismo". En efecto, cuando juzga correcta la posición del Reverendo Padre, procura mostrar que coincide con las tesis espinosistas; y como contrapartida, cada vez que le parece que Malebranche se engaña, invoca, a su manera, tesis espinosistas que serían más verdaderas que las defendidas por el opositor. El tono melifluido de la primera carta cede el paso a la insolencia de la última. Es precisamente la repuesta de Malebranche a la carta final lo que pretendemos analizar aquí.

"Señor, he leído con atención vuestra última carta y permitid que os diga que no la entiendo y que me parece que no habéis entendido aquella a la que respondéis. Al parecer, es falta mía o, mejor, ni es falta mía ni vuestra. Es que no es posible hacerse entender claramente cuando no se ha establecido con exactitud una concordancia en la definición de los términos de los que nos servimos y que sólo pueden ser definidos por otros que serán tan equívocos cuanto los primeros, por cuanto los espíritus que tienen sentimientos diferentes no podrían actualmente interrogar y luego recibir respuesta a lo que preguntan".

Malebranche retoma, en esta última carta, una dificultad que había puesto en evidencia desde la primera: es imposible tratar de materias abstractas por medio de cartas. Sin embargo, en cuanto en las cartas anteriores la dificultad parecía encontrarse en el hecho de que Malebranche consideraba incomprensible que Mairan no percibiese la evidencia de lo que se le decía³,

³ "No comprendo, señor, cómo encontráis dificultades para concebir la diferencia entre la idea de una cosa y la cosa misma, entre la extensión creada, que llamo material, y la idea que Dios tiene de ella y con la cual afecta nuestro espíritu, idea que llamo inteligible porque la materia o extensión creada no tiene eficacia propia y no puede actuar sobre mi espíritu". Tercera carta de Malebranche a Dortous. *Correspondence...*, op.cit., pp. 136/137.

ahora la dificultad es ubicada en su exacto lugar. En efecto, los interlocutores no pueden llegar a un entendimiento porque no hablan el mismo lenguaje; sus palabras son equívocas, no porque alguien se engañe al emplearlas, sino porque los interlocutores hablan lenguajes equívocos, lenguas intraducibles. Mientras tanto, Malebranche advierte prontamente lo que se disimula bajo la equivocidad lingüística: se trata de una diferencia en cuanto a la definición de los *conceptos* empleados por espíritus que tienen *sentimientos* diversos. No hay para ellos patria común. de esta manera, lejos de confiar en los términos de la primera carta de Mairan, al escribir la última Malebranche nos lleva a comprender por qué había sido tan cauteloso en las respuestas: temía el juego que sólo en su cuarta carta Mairan tuvo la honestidad de poner a la vista. Al afirmar que Espinosa sería refutable sólo si fuese posible una crítica interna de su discurso y al añadir que no hay cómo llevar a cabo tal crítica y que los argumentos de Malebranche son también ellos extrínsecos, Mairan declara a Espinosa irrefutable y frágil, en consecuencia, al pensamiento de Malebranche⁴.

Sin embargo, hay astucia por ambas partes. Sin tardanza, y procurando disminuir la equivocidad de las palabras, Malebranche examinará los conceptos espinosistas. Pero lo hará de una manera muy particular. Dialogando con el autor de la *Ética*, usará de un ardid gracias al cual podrá acusar a Mairan de "espinosista": "Por ejemplo, de los siete axiomas del autor, sólo el tercero me parece sin equívoco". Malebranche comienza por aceptar la verdad del axioma de la causalidad: "habiendo una causa determinada, de ella se sigue necesariamente un efecto; si no hay causa determinada alguna, es imposible que se siga un efecto" (E1Ax.3). Al admitir sólo este axioma y al considerar que los demás son equívocos, quedan señalados los puntos de divergencia entre los dos filósofos. ¿Cuáles son las cosas que rechaza Malebranche? La primera se refiere a E1Ax1, según el cual la existencia es definida sólo bajo dos formas: *in se* (existencia de la sustancia) e *in alio* (existencia del modo). También es objeto de rechazo E1Ax2 que

⁴ "No podría comprender cómo varias sustancias podrían distinguirse por su *proprium* o por su existencia, independientemente de sus esencias. La existencia sin la esencia no es un signo de distinción real, porque entre ellas sólo veo una distinción de razón, sin realidad fuera del intelecto, puesto que las sustancias sólo existen en aquello mismo que constituye su ser o su esencia; este ser, esta existencia y esta esencia *sunt in re ipsa et idem*", *Correspondence...*, op.cit., Tercera carta de Mairan a Malebranche. Malebranche sabe dónde el otro quiere llegar y por eso, muy pronto, dirá que la proposición V del Libro I es falsa.

afirma la plena inteligibilidad de aquello que es concebido de por sí, es decir, la sustancia. Malebranche también rechaza el axioma cuarto que determina ontológicamente el conocimiento del efecto por el conocimiento de su causa, en la medida en que el conocimiento del primero envuelve el de la segunda; ese axioma prepara la demostración de la posibilidad del conocimiento de la causa primera y absoluta por parte del intelecto finito, su efecto. También es recusado el axioma quinto, que establece la independencia de los conceptos que corresponden a cosas que nada tienen entre de común entre sí; tal axioma prepara la demostración de la autonomía radical de los dos atributos como potencias libres de producción de sus modos respectivos. Es considerado equívoco el axioma sexto, gnoseológico, que determina la forma del conocimiento verdadero por la conveniencia intrínseca entre la idea y lo ideado; tal axioma retoma para el intelecto finito lo que fue afirmado por el axioma cuarto con respecto a la producción divina. Esos dos axiomas preparan la demostración de la perfecta inteligibilidad en sí y, para nosotros, de la producción sustancial y culminan en la demostración hecha en el libro II de la *Ética*, de que el orden y la conexión de las cosas es la misma que el orden y la conexión de las ideas, demostración retomada en el libro V, en donde los términos se invierten: el orden y la conexión de las ideas es la misma que el orden y la conexión de las cosas. Tales demostraciones se fundan en la identidad y diversidad del orden y de la conexión de las causas. Finalmente, Malebranche rechaza el axioma VII que, retomando la definición de *causa sui* con la que se inaugura la *Ética*, determina la forma de la relación entre esencia y existencia para las cosas cuya esencia no envuelve la existencia; se trata entonces de un axioma que se refiere a los modos como seres causados en cuanto a la esencia y a la existencia y que difieren de la sustancia en cuanto ésta, causa de sí, es constituida por la identidad de la esencia y de la existencia: "Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia envuelve la existencia; en otras palabras, aquello cuya naturaleza sólo puede ser concebida como existente" (E1D1). El rechazo del axioma I se hace más claro cuando notamos, en la *Recherche de la Vérité*, la ambigüedad con la que se revisten los conceptos de sustancia y de modo en el pensamiento de Malebranche. En esa obra, el filósofo considera que toda cosa que pueda ser concebida sin otra es una sustancia. Así, cuando puedo concebir un cuerpo sin pensar en otros, tal cuerpo debe ser tenido como una sustancia. A su vez, el modo es sólo aquello que puede ser concebido como la manera de existir de otro ser. El color, por ejemplo, es un modo. Sin embargo, a semejanza de Descartes, para quien los cuerpos, además de ser *res extensa*, son también modos de la *res extensa*, Malebranche considera a los cuerpos como modos:

la carne puede hacerse polvo y vapor, el cuerpo redondo puede hacerse cuadrado, y su sustancia es apenas lo que en ellos no perece⁵. La sal y la miel son diferentes por la configuración de sus partes, y es accidental que la materia tenga tal o cual configuración - desde su punto de vista, accidente y

⁵ En este punto, Malebranche concordaría con la carta 32 de Spinoza a Oldenburg, que se refiere a la cuestión del todo y de la parte (la sangre es parte del cuerpo, pero es el todo para la linfa que, parte de la sangre, es el todo para sus elementos). Concordaría también con E1P15S, donde se lee: "...esto es evidente para quien distinga entre intelecto e imaginación, sobre todo cuando se advierte que la materia es la misma en todas las partes y que en ella no hay partes distintas, sino en cuanto la concebimos afectada de maneras diversas; de donde se sigue que entre sus partes la diferencia es sólo modal, no real". Sin embargo, el acuerdo termina allí, porque los términos espinosistas no coinciden con los de Malebranche. Distinción modal para Spinoza no significa distinción accidental, sino entre cuerpos del mismo atributo. Por otra parte, la diferencia es total cuando leemos al final del escolio: "No sé por qué la materia habría de ser indigna de la naturaleza divina, puesto que, fuera de Dios, no puede darse sustancia alguna por la que pueda padecer (...) No se puede decir, por tanto, que Dios padece por la acción de otro ser o que la sustancia extensa es indigna de la naturaleza divina, aunque se suponga que la extensión es divisible, con tal de que se conceda que es eterna e infinita". El sentido de ese escolio se esclarece en la carta 12 a Meyer, cuando Espinosa distingue la extensión infinita, atributo, de la extensión modificada y, en ésta, la representación imaginativa y la idea verdadera. Ser eterna significa ser idéntica en cuanto a la esencia, a la existencia y a la potencia; ser infinita significa ser actual, no envolver negación y autodeterminarse. Ser divisible significa sólo tener límites, forma de determinación de los modos extensos singulares. Al afirmar que la extensión, afectada de maneras diversas, presenta diferencias modales y no reales, Espinosa no afirma la irrealidad del modo, sino su no-sustancialidad. Lo fundamental es que la extensión infinita sea atributo divino, y esto Malebranche jamás lo aceptará.

modo son una sola y misma cosa. Sin embargo, para la miel y la sal es esencial la configuración que poseen, porque es ella lo que les hace ser los cuerpos que son. Ahora bien, figura y configuración son modos y, en este caso, cabría indagar cuál es, al final de cuentas, el tipo de realidad característico de un modo. Malebranche responderá que los cuerpos, en cuanto *partes* de la extensión creada o material son sustancias (salvando, con esto, la pluralidad sustancial finita, indispensable para no caer en el "espinosismo"); sin embargo, en cuanto son *esencias singulares* que se definen totalmente por la configuración que tienen, los cuerpos son modos, de forma que, accidente de la materia, un cuerpo es modo y no sustancia (salvando, con esto, la contingencia de las cosas creadas, también indispensable para evitar consecuencias "espinosistas"). Entre tanto, resulta curioso que Malebranche rechace el axioma II, si se tiene en cuenta que la noción de los modos como esencias singulares no es incompatible con él. El axioma dice: "Lo que no puede ser concebido por medio de otra cosa debe ser concebido por sí" (E1Ax2).

Sin embargo, Malebranche tenía una razón profunda para el rechazo. Por el axioma II, la extensión debería ser considerada como atributo de la sustancia y, como afirma Mairan, para ser consecuente, Malebranche tendría que admitir que la extensión inteligible, por ser increada e infinita, es concebida por sí y, por tanto, constitutiva de la sustancia. Ocurre, sin embargo, que si para Espinosa la idea envuelve necesariamente el ser de aquello de lo que es idea (por el axioma VI), para Malebranche no es así. Desde el punto de vista de la *Ética*, ser por sí y ser concebido por sí son una misma y única cosa (por el axioma I), perspectiva radicalmente opuesta a la de Malebranche, quien separa realidad e inteligibilidad.

La aceptación del axioma IV (el conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y lo envuelve) estaría implicada en la admisión de algo que parece aceptado por Malebranche. Sea el caso de la extensión inteligible, pues de ella se trata en toda la correspondencia con Mairan. La extensión inteligible es una idea que Dios imprime en nuestra alma y es la misma para nosotros y para el Verbo divino. ¿por qué, entonces, el rechazo del axioma IV, puesto que parece que conocemos la causa de esa idea en nosotros? Espinosa diría que, al ser la idea de la extensión inteligible un efecto en nosotros y al envolver el conocimiento de su causa, no sólo la conocemos como causada por Dios, sino que además conocemos la manera según la cual Dios es la causa. Este, precisamente éste, es el punto

inaceptable para Malebranche. La idea de la extensión inteligible no envuelve la causa de la misma manera para nosotros y para Dios, pues ella *está* en Dios y *no está* en nosotros, puesto que nosotros la *vemos en Dios*. Por consiguiente, conocemos la misma idea que Dios, pero no conocemos la causa que la hace estar eternamente en El. La idea de la extensión inteligible es una causa eficaz que obra sobre nuestra alma, pero que, con todo, lo hace sin envolver el conocimiento de esa causa, puesto que ignoramos el *modus operandi* divino por el cual es impresa en nosotros y producida en El y por El.

El axioma V es inaceptable porque allí se concentra el nervio de la dificultad que Mairan propusiera a Malebranche: ¿cómo la idea de la extensión inteligible puede ser la representación verdadera de la extensión material, si ambas nada tienen en común? En verdad, el rechazo del axioma V implica el rechazo de todos los otros. Dice Espinosa: "Las cosas que nada tienen en común tampoco pueden entenderse una por otra, o sea, el concepto de una no envuelve el concepto de la otra". Tal axioma funda la autonomía ontológica y epistemológica de los atributos y de sus modos -la extensión y el pensamiento no obran el uno sobre el otro, así como cuerpo y alma no actúan uno sobre el otro- de manera que el conocimiento no resulta de una acción de la extensión sobre el pensamiento ni viceversa: son acciones simultáneas de la potencia sustancial en cuanto potencia infinita. A su vez, Malebranche puede dar cuenta de la eficacia de la idea de extensión inteligible sobre nuestra alma, en la medida en que, por ser una realidad espiritual, es homogénea con nuestro espíritu, y su causalidad respeta el principio de la conmensurabilidad causal. Esta exige que causa y efecto tengan la misma naturaleza y que la causa tenga más realidad (poder) que la que tiene el efecto, según la exigencia agustiniana que hace de la causalidad una relación jerárquica entre lo superior y lo inferior. La realidad increada e infinita de la idea de extensión inteligible le da superioridad de agente sobre la inferioridad del paciente, esto es, el alma finita y creada. En fin, el Reverendo Padre puede dar cuenta de la eficacia de esa idea en la medida en que conserva la exterioridad recíproca entre la extensión inteligible y mi sustancia. Ahora bien, en el mismo momento en el que la eficacia parece perfectamente establecida, surgen dificultades esclarecedoras que tienen que ver con el rechazo de los axiomas V, VI y VII. Las modificaciones del alma, en lugar de ser explicadas por la eficacia de lo que le es homogéneo, o sea, por su arquetipo divino (el Espíritu en cuanto una idea de Dios), serán explicadas por la eficacia del arquetipo opuesto, esto es, la Extensión. Para

Malebranche, Espíritu y Extensión, en cuanto realidades infinitas e increadas, son arquetipos divinos de los cuales cuerpo y alma, finitos y creados, son copias. En calidad de tales, todas las modificaciones que les acontecen deberían tener como causa el arquetipo respectivo. Mas como la idea de la extensión no es causada en nosotros por la extensión misma (si no, ésta tendría que ser considerada como un principio activo), sino por la acción del espíritu, se establece una escisión irremediable entre el modelo y la copia. Tal escisión explica el rechazo del axioma V y la afirmación de que pasaje del arquetipo a la creatura no es un desdoblamiento del intelecto divino o del Verbo, sino un acto arbitrario de su Voluntad -estamos ante uno de los abismos de la Providencia. Las modificaciones del alma, entonces, están sólo referidas en el arquetipo que ella conoce: la extensión. De esta manera, aunque la relación entre la extensión creada y los cuerpos sea mantenida como relación entre sustancia y modos, con todo, la relación entre la extensión inteligible y el alma es explicada como relación entre una causa espiritual agente y un efecto espiritual paciente. De esa manera, la cualidad espiritual del arquetipo mantiene la eficacia causal, pero el contenido de ese arquetipo (la extensión) se conserva heterogéneo y mantiene la heterogeneidad entre la esencia del alma y la de la materia. Toda la cuestión consiste, por lo tanto, en saber cómo la idea de la extensión inteligible puede representar la materia sensible que le es heterogénea y actuar eficazmente sobre el alma. La solución de Malebranche consiste en establecer una diferencia entre percepción y representación, y entre ellas y la intuición. En la percepción tengo la ilusión de ver la materia, porque el cuerpo es causa ocasional de lo que percibo. En la intuición tengo la presencia inmediata de la cosa en mí, estando reservada, por lo tanto, a la visión de las ideas en Dios, cuyo intelecto es *archetypus*. Queda la representación, forma verdadera del conocimiento para el espíritu finito durante la vida. Ahora bien, la extensión inteligible es una representación y, como tal, en ella la idea difiere de lo ideado. De ahí la imposibilidad de aceptar el axioma VI ("La idea verdadera debe convenir con aquello de lo que es idea"). He aquí también por qué, en el transcurso de todo el intercambio epistolar con Mairan, cuando éste afirma la concordancia entre Espinosa y Malebranche en cuanto a la diferencia entre la idea y lo ideado, el Reverendo Padre replica de forma categórica: "no estamos diciendo la misma cosa". En efecto, no obstante todo el esfuerzo de Dortous por promover la concordancia, hay en Malebranche una total espiritualización de la extensión inteligible, gracias a la cual su idea puede estar en Dios y en nosotros, sin que, en tanto, se diluya la heterogeneidad entre sustancia extensa y sustancia pensante, no como dos atributos

realiter diversa, sino como diferencia entre la sustancia creada y la increada. Porque el alma no podría sufrir una acción que viniese de la extensión material, es imprescindible que haya una extensión espiritual que le permita al intelecto finito representar lo extenso sustancial, sin mantener con él la más mínima relación. Sin embargo, como veremos posteriormente, permanece sin respuesta la cuestión fundamental: ¿cómo la extensión inteligible, increada, infinita y homogénea puede servir de modelo para la extensión material, finita, creada y heterogénea? De allí que, a partir de ese punto, lo que resta de la carta explicitará las razones para el rechazo de los axiomas VI y VII, a través de la crítica a la proposición V del libro I de la *Ética*.

*"Creo, señor, haberos escrito que la proposición quinta era falsa, pero queréis que os señale precisamente el lugar. Está en el tercer renglón: Concedetur, ergo...etc. No lo concedo, porque París no es Roma, la esfera A no es la esfera B: son dos esferas y, por consiguiente, dos sustancias"*⁶.

E1P5 demuestra que no puede haber en la Naturaleza dos o más sustancias del mismo atributo, en la medida en que el atributo constituye la esencia de una sustancia y no podría constituir la esencia de otra, puesto que la sustancia se define por su atributo, y dos sustancias del mismo atributo son una misma y única sustancia pues, según la definición IV del mismo libro, "por atributo entiendo lo que el intelecto percibe de la sustancia como lo que constituye su esencia". La demostración espinosista apunta al establecimiento de una diferencia intrínseca entre las sustancias a partir de la naturaleza de su atributo, de manera que resulte meramente extrínseca una distinción que admitiese la existencia de varias sustancias constituidas por el mismo atributo esencial. El atributo es coextensivo con la sustancia, es su ser determinado.

⁶ "No puede haber en la Naturaleza (*in rerum natura*) dos o más sustancias del mismo atributo o naturaleza (*naturae*) (E1P5). El lugar mencionado por Malebranche se encuentra en la demostración: "se concederá que sólo hay una del mismo atributo". El núcleo de la demostración se encuentra en el empleo de la diferencia entre atributo y afección. Si una sustancia no puede distinguirse de otra cuando es definida por el mismo atributo, pues éste es su naturaleza, sería tal vez el caso de suponer que pueden distinguirse por la variedad de sus afecciones. Sin embargo, la afección presupone la sustancia, es un efecto de ella y, por tanto, no puede ser su diferenciación. La innovación espinosista consiste en distinguir, contra la tradición, el concepto de atributo y el de propiedad. El primero *constituye* la esencia de la sustancia; la propiedad *pertenece* a la sustancia. Eternidad, infinitud, actualidad, libertad, son propiedades comunes a los atributos. Extensión y pensamiento son sus esencias realmente diversas.

Malebranche ataca, por lo tanto, la tesis espinosista de la unicidad sustancial fundada en la unicidad atributiva.

La primera objeción - "no concedo" - parece estar fundada en una simple distinción numérica: son dos ciudades, son dos esferas; por lo tanto, son dos sustancias. Ahora bien, la distinción numérica carece de importancia para Spinoza, por cuanto para él el número (como el tiempo y como la medida) es un *ens imaginationis* y no puede fundar una diferencia real. De todos modos, el lector que haya seguido las cartas anteriores de Malebranche ya sabe que éste no usaría el "número numerado" como criterio de distinción. Lo importante en su argumentación no es el uso del número dos, sino el adverbio de negación "no": París *no* es Roma; la esfera A *no* es la esfera B. Es decir, puedo representarme París sin tener que recurrir a la representación de Roma, como puedo representarme la esfera A sin tener que recurrir a la representación de la esfera B. Esto significa que la sustancialidad es tomada en sentido cartesiano y espinosista como aquello que *no* necesita de otro para ser y para ser conocido. Desde esta perspectiva, no tiene importancia que la sustancia sea por sí y que las creaturas sean por la sustancia, puesto que la autonomía es preservada gracias a no necesitar de otra cosa. Escribe Malebranche: "No son, diría el autor, dos esferas, sino la misma sustancia, pues tanto la una como la otra son extensas. De acuerdo: la idea de una conviene a la de la otra, pero puede ser sin la otra, puede ser concebida sin la otra". El interlocutor Espinosa replicaría, por lo tanto, afirmando la insignificancia de la distinción numérica y hablaría en nombre de la esencia de la sustancia extensa. Malebranche está de acuerdo. Concordancia sólo aparente, sin embargo, porque no es que concuerde por admitir la tesis espinosista, sino porque invoca la autonomía del ser de cada una de las esferas y, por consiguiente, la autonomía de sus representaciones, aun cuando la sustancia extensa convenga a ambas. Es posible percibir que ha sido dado un nuevo paso: la independencia del ser y de las concepciones de cada una de las sustancias no implica la imposibilidad de que posean la misma *idea*; evidentemente, la idea de la extensión inteligible y no el atributo sustancial extensión que afirma Espinosa. La astucia del "acuerdo" consiste en hacer que, subrepticamente, el atributo espinosista, que es *una cosa físicamente real*, sea tomado como una representación, una simple idealidad; un arquetipo, dirá Malebranche. Un universal abstracto, replicaría Espinosa. Al fingir un acuerdo con el autor de la *Ética*, el teólogo de la visión en Dios reduce el atributo a una propiedad común, capaz de entrar en la comprensión de varios sujetos o sustancias.

*"Sí, diría él; ciertamente ella no puede ser concebida sin la extensión. Es verdad, pero porque una sustancia no puede ser concebida sin aquello que la constituye como sustancia. Ella es parte de la extensión o de la sustancia que compone el universo, pero no es modificación de la extensión, o por la palabra modificación o manera de ser o afección, palabra que no entiendo, no entendéis lo que todo el mundo entiende. Si no unimos las mismas ideas a los mismos vocablos, hablamos inútilmente. La redondez es, según todo el mundo, la modificación de la extensión o de la sustancia de la esfera, porque no se puede concebir la redondez sin la extensión. Puedo concebir la esfera A y ella puede existir solita"*⁷

Se hace evidente el recurso al diálogo imaginario: al invocar la opinión de "todo el mundo", Malebranche afirma que la terminología espinosista está al borde del sinsentido. Aquí sería el caso de decir: "de acuerdo". No porque el léxico espinosista carezca de sentido, sino porque trastorna el uso instituido del lenguaje para que el lenguaje sea reinstituído. Pero el texto de Malebranche apunta además a otra conclusión todavía más importante por el momento. Al declarar que una sustancia no puede ser concebida sin aquello que la constituye como sustancia, Malebranche pretende que la esfera no puede ser concebida sin aquello que la hace esfera, esto es, la extensión. La sustancia es pensada de nuevo en términos aristotélicos, es decir, como *hypokeimenon*, soporte o substrato. Por otro lado, como Descartes, Malebranche considera además la sustancia desde otro punto de vista, a saber, como parte autónoma. Con todo, lo importante no es tanto la afirmación de que la esfera es sustancia porque es parte de la extensión que puede ser concebida sin las demás partes, sino la afirmación de que *ser parte es no ser modo*. Esa inversión es capital, sobre todo para llegar a comprender la secuencia de la carta en el momento en que entra en escena la cuestión de lo negativo. Pero

⁷ "La extensión inteligible no es, sin duda, la extensión que llamáis *extensión sustancia*, sino la idea de la extensión sustancia de la que está compuesto el mundo; es la idea de la extensión sustancia aquello de lo que París, Roma, etc. son partes y no modos simples. Las modificaciones de la extensión son sólo las figuras que la determinan, y nunca las partes de un todo han sido consideradas modificaciones del todo (...) una extensión infinita no tendría modificaciones, ningún término en el que consiste una modificación." (Tercera carta de Malebranche a Mairán, *Correspondence*, p. 139). Lo que está en juego en el debate es la noción de justificación.

es curioso notar que, antes de que tal cosa suceda, Malebranche repite lo que dijera al inicio de la carta, es decir, que la discusión será inútil si las palabras no correspondieran a la misma definición para los interlocutores. Sin embargo, la repetición es aparente y apunta a reconducir la noción de modificación a aquello que "todo el mundo entiende", por lo tanto, a la de aquello que no puede ser sin otro. En esa reconversión al sentido común, Malebranche enrola como sinónimos los términos "modificación", "manera de ser" y "afección", aun cuando declare que no comprende el sentido de esta última. Mientras tanto, el lector de Espinosa sabe que el concepto de afección es el núcleo de la relación sustancia-modo y que, por consiguiente, al alegar que ignora el sentido del término, el corresponsal de Mairan afirma implícitamente que no reconoce la verdad de tal relación. Considerar el modo como afección de la sustancia es admitir que esta puede ser afectada de diversas maneras y, siendo esto así, modificarse. Los lectores cristianos de la obra espinosista comienzan a suponer, entonces, que habría una especie de causalidad retroactiva del modo sobre la sustancia, de manera que lo condicionado obraría sobre lo condicionante, arrebatándole la naturaleza de absoluto. Esta suposición orienta todas las refutaciones del "espinosismo", en cuanto permite escamotear el significado de la inmanencia en nombre del ateísmo.

Ahora bien, en la demostración de E1P5, apoyándose en las definiciones III y V⁸, Espinosa deja en claro que la afección *presupone* la sustancia y no puede, por lo tanto, servir como condición para determinarla en su ser. El filósofo demuestra, por el contrario, que la potencia sustancial produce sus propias afecciones, modificándose. Sin embargo, también está demostrado que la sustancia infinitamente infinita, o Dios *quatenus infinitus in infinito*, permanece inalterable en cuanto a la esencia y a la existencia, porque su naturaleza es inconmensurable con la de sus modos o afecciones; sin embargo, la naturaleza de los atributos es conmensurable con la de sus modos, ya que hay una medida común entre ellos, por cuanto es una misma potencia la que se efectúa en todos ellos, de manera que de Dios *quatenus finitus in infinito* se puede decir que es mutable. Malebranche, entre tanto prefiere admitir la

⁸ Definición III: "Entiendo por sustancia aquello que es en sí y concebido por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa a partir del cual sería formado".
Definición V: "Entiendo por modos las afecciones de una sustancia, en otras palabras, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual también es concebido".

suposición de los lectores cristianos y esforzarse por demostrar que el modo es sólo una manera de existir de una sustancia y no su efecto. Al suponer la modalización como un proceso que desemboca en una pasividad sustancial, dirá que no hay modos, sino sustancias equívocas o partes mudables sin vínculo inteligible con Dios. De ahí el "no entender" lo que podría ser una "afección" divina.

"No, diría él, esa esfera sería infinita, puesto que ¿qué la determinaría? Nada, le respondería. Puesto que nada es necesario para delimitarla: basta con que sea tal cual es. La redondez de la esfera sólo le pertenece a ella y no depende, de manera alguna, de lo que la rodea, aire o nada, tanto da".

En su cuarta carta a Malebranche, Mairan escribirá:

*"ser infinito en su género, no tener fronteras o límites, no ser delimitado en su género es una sola y misma cosa. Ser finito en su género, limitado, terminado, son también términos sinónimos. Lema: Para ser finito en su género es preciso ser delimitado por alguna cosa del mismo género o de la misma naturaleza"*⁹.

Al responder menos a Mairan que a Espinosa (pues aquél usó el argumento espinosista de que el infinito no puede ser determinado por otro ser y de que lo finito sólo puede ser limitado por otro del mismo género que él), Malebranche usa la noción de ilimitado para obligar a su adversario a afirmar que la esfera, al no estar limitada por otro ser, sino simplemente por sí misma, sería infinita.

Para llegar a comprender la argumentación de Malebranche es preciso, inicialmente, aclarar la de Espinosa, aquí bastante oscura, en virtud del uso que de ella hace aquél. Para Espinosa, *determinari* significa *incitari ad operandum*, es decir, producir un efecto determinado y necesario; significa también *realitas*, esto es, las articulaciones internas necesarias que constituyen el ser de una esencia, oponiéndose, en este sentido, a la noción de contingencia; significa, en fin, *terminari*, tener un límite por el cual una esencia singular se diferencia de otras del mismo atributo que ella. A decir verdad, esos varios sentidos son uno solo, porque determinar es reconocer la

⁹ Cuarta carta de Mairan a Malebranche, *Correspondence*, p.153.

determinación interna de la esencia por la causa (*incitari ad operandum*), por las articulaciones internas (*realitas*), por sus efectos necesarios (*causa efficiens*) y, en el caso de los modos, por su diferenciación singular (*terminari*). En ese sentido, tanto Dios cuanto los modos son determinados, aun cuando *terminari* sólo convenga a Dios modificado. Desde esa perspectiva se comprende que Espinosa le escriba a Hudde¹⁰ declarando que Dios es indeterminado, puesto que la determinación de su ser como unidad de lo diverso supone la unicidad sustancial, por la cual es dicho infinito. El modo finito es determinado en todas las acepciones anteriores de *determinari* y, al ser definido como "una parte de la Naturaleza que no puede ser ni siquiera concebida sin las demás partes" es una realidad que envuelve negación. De ahí el adagio: *omnis determinatio negatio est*. La negación, en cuanto forma de la determinación finita, tiene dos sentidos: es diferenciación entre esencias singulares y es forma de coexistencia de los seres particulares. Como diferenciadora, la negación traza el contorno que distingue una esencia finita de otra del mismo atributo; sin embargo, al ser contorno y no acto de producción de lo singular, la negación nada dice con respecto a la actividad que pone la esencia y sólo se refiere a lo que ella queda excluido. Como forma de coexistencia de los singulares finitos, la negación define la imposibilidad de comprender a cualquiera de ellos si no se lo refiere a todos los otros con los que tiene relaciones internas necesarias; en ese nivel, la negación define la pasividad finita. En la argumentación espinosista es fundamental que los atributos sean infinitos, porque ningún otro de la misma naturaleza que ellos podría limitarlos, dado que si tienen una misma naturaleza común constituyen un mismo y único atributo; está garantizada la autonomía ontológica de los atributos. Por otro lado, es fundamental en la negación finita la permanencia de la autonomía atributiva: el alma no es finita porque limitada por un cuerpo; un cuerpo no es finito por pertenecer a un alma singular; alma y cuerpo son finitos en cuanto modos de atributos diversos y sólo pueden ser limitados por otros del mismo atributo. La finitud no procede, por lo tanto, del límite o del contorno —éste es efecto y no causa de lo finito— sino de la modalización o diferenciación de la potencia infinita de los atributos. Lo singular es un acto producido por la sustancia en su movimiento de autoproducción.

¹⁰ Carta 35 de Espinosa a Hudde. En ella se encuentra la expresión "toda determinación es negación".

Varios argumentos se encuentran superpuestos en el pequeño pasaje citado de la carta de Malebranche. El primero de ellos es la refutación de la sustancia espinosista infinita y única en su género (es decir, el atributo), o sea, la refutación de E1P5 como también el rechazo del axioma V del mismo libro. Según Espinosa, cada atributo es una sustancia infinita en su género, no sólo porque es concebida en sí y por sí, sino también, y como consecuencia, porque sólo podría ser limitada por otra infinita, lo que es absurdo. Dios es la sustancia infinitamente infinita constituida por sustancias infinitas en su género. Al definir de esta manera el atributo, Spinoza garantiza, simultáneamente, la realidad y la diversidad de las sustancias con un único atributo, su infinitud y, por tanto, su naturaleza tal que pueden ser integradas por el acto de la potencia infinitamente infinita como constituyentes reales y diversos de lo absoluto. Este no es, pues, indeterminado, sino la unidad compleja de lo diverso. Entre las varias consecuencias de esas demostraciones, se encuentra la afirmación de que el modo es finito porque existe y es concebido por otra cosa, al mismo tiempo que puede y debe ser limitado por otros de la misma naturaleza. Tal consecuencia es fundamental en la medida en que, al asimilar el modo a la *parte*, Espinosa impide que ésta sea tenida como sustancia, puesto que *ser parte* significa *envolver negación*: el modo es la parte que no puede ser ni puede ser concebida sin el atributo (definición de la actividad modal), como no puede ser ni puede ser concebido sin los demás modos (definición de la pasividad modal). Por el hecho de envolver negación, jamás la parte podrá ser considerada sustancia. Para que lo sea, Malebranche dirá: es sustancia la parte que no precisa de otras para ser determinada; sólo necesita de sí o de su contorno. El argumento utilizado es el de que la realidad de la esfera implica que ésta se delimita a sí misma, se impone una negación limitante que le permite ser sustancia y sustancia finita.

El argumento de Malebranche consiste en mostrar que la realidad de la esfera-sustancia nada tiene que ver con la limitación de la esfera por otras cosas finitas del mundo extenso: la esfera sería un sujeto *lógico* y no un sujeto *físico*; su realidad no supone, por lo tanto, la existencia del mundo, es decir, de aquello que lo rodea.

Cuando es confrontada con la *Recherche de la Vérité*, la argumentación de Malebranche deja ver claramente el carácter polémico de esa breve carta, puesto que la afirmación hecha aquí de que la esfera es parte, sustancia y finita porque se determina a sí misma y no necesita de las demás existencias

para ser, se muestra incompatible con la concepción de la individualidad tal como es expuesta por Malebranche en su obra principal. Confrontado con ella, el pasaje analizado aquí comporta dos dificultades: en primer lugar, al afirmar que la redondez de la esfera sólo depende de la esfera misma y no de lo que la rodea, Malebranche sustituye la esfera-sujeto físico por la esfera-sujeto lógico, porque si, físicamente, la esfera de la que se está hablando es este sólido redondo y no otro, lo es en virtud de otra cosa, de algo que la rodea y que la *Recherche* designa con el concepto de "presión ambiental". En segundo lugar, desde el punto de vista dinámico, la relación de los cuerpos con la materia universal les retira toda sustancialidad, puesto que se trata de la relación entre una sustancia inmutable por la cantidad de la fuerza moviente, siempre constante en el todo, y los modos mutables, en los cuales la cantidad de la fuerza moviente se encuentra en constante alteración. En el cuadro conceptual de Malebranche este segundo aspecto es fundamental, porque el criterio de la cantidad de fuerza sirve para distinguir los modos materiales y las sustancias espirituales, dado que éstas son sustancias porque en ellas la *fuerza del querer* es siempre la misma e inmutable.

Es posible darse cuenta, entonces, de que para rechazar el "espinosismo" de Mairan, Malebranche se expone a dos riesgos: el de contrariar la mecánica y la dinámica elaboradas en la *Recherche* y, nuevo riesgo, el de dar positividad al cuerpo finito como parte que es sustancia por no necesitar de otras para delimitarse. La existencia de la esfera se torna autosuficiente e individualizada como *parte sustancial* que no se confunde con *la* sustancia (que es infinita y no parte), ni con *la* parte (que es modo y no puede ser concebida sin las demás). En pocas palabras: en la pelea contra Espinosa, el criterio espinosista de que envolver negación es ser modo, se convierte malebrancheanamente en su opuesto: ser capaz de autodelimitarse es ser sustancia.

"¿Pero no concebís que la extensión es infinita? Sí, la idea de la extensión es infinita; pero eso no impide que la esfera sea una sustancia, una parte de la sustancia asimismo infinita, de la que el mundo está compuesto. La idea de la extensión es infinita, pero su ideatum no lo es. Tal vez ni siquiera exista realmente ideatum alguno. No veo inmediatamente sino la idea y no lo ideado, y estoy persuadido de que la idea fue siempre una eternidad sin ideatum. La idea es eterna, infinita, necesaria y también eficaz, pues es tan sólo la idea lo que obra en los espíritus, los ilumina, puede hacerlos felices o

infelices. Pero no veo inmediatamente el ideatum. Sólo por una especie de revelación sé que hay uno. En una palabra, puedo concebir que no lo haya. Pues, prestad atención: mi espíritu no siente inmediatamente el cuerpo, que no le está unido inmediatamente, sino la idea de su cuerpo. La experiencia muestra que el manco siente la mano que le duele y que ya no tiene. Esto se debe a que lo que lo aflige es la idea de su mano y no lo ideado. Aun cuando yo no tuviese cuerpo y de lo creado nada hubiese en mi alma, Dios, por sus ideas eficaces, podría hacerme ver y sentir como veo y siento. Es preciso probar y demostrar lo contrario".

Se hace comprensible por qué el axioma VI se le ocurre a Malebranche equívoco, puesto que para él la idea no necesita convenir con su ideado para ser verdadera.

Comencemos por aquello que Malebranche rechaza en Espinosa. Ante todo, rechaza la idea de que el alma sea idea de su cuerpo; el ejemplo del manco le sirve para mostrar, por medio de la experiencia, que el alma siente y percibe no su cuerpo, sino una representación del mismo. Estamos justamente en la esfera que Espinosa designa como imaginaria, donde el alma representa su cuerpo porque sólo *tiene* idea de él, en lugar de *ser* idea de él y de expresarlo en otro atributo.

En segundo lugar, Malebranche rechaza que las ideas verdaderas impliquen un conocimiento de lo ideado. Este es conocido "por una especie de revelación", es decir, por la presencia inmediata de la cosa en nosotros, de suerte que se puede concebir una idea sin que sea necesario concebir un ideado que le corresponda. De esa manera, una tesis que recorrerá toda la correspondencia con Mairan, y que parecía constituirse en un punto de convergencia entre Malebranche y Espinosa, cae por tierra. Se trata de la tesis según la cual una cosa es la idea y otra lo ideado. En realidad, esa tesis oculta un desencuentro radical entre los dos filósofos, pues si para Espinosa la diferencia entre la idea y lo ideado es determinada por la diferencia ontológica de sus atributos, para Malebranche la diferencia sólo resulta de la irremediable separación entre la representación y lo representado.

En tercer lugar, Malebranche considera la eficacia de la idea según nos haga felices o infelices y, sobre todo, como revelación de la voluntad divina

que me puede hacer ver y sentir lo que veo y siento, tenga yo cuerpo o no lo tenga. Y el reverendo Padre exige que lo contrario, para ser admitido, tiene que ser *demostrado*. A diferencia de Espinosa, Malebranche no considera al alma como idea, sino como receptáculo de ideas, siempre paciente y pasiva, que conoce no por una acción del cuerpo (puesto que no lo ve inmediatamente), ni por una acción que le sea propia (pues no puede objetivarse), sino sólo gracias a las ideas que la acción de la voluntad divina le imprime. Durante la vida, el cuerpo es causa ocasional de las modificaciones que ocurren en el alma; después de la muerte, las ideas de Dios tendrán esa función causal: el alma podrá sentir el fuego del infierno, si Dios le imprime tal sentimiento. De este modo, la separación entre el alma y el cuerpo, de un lado, y entre ella y las ideas, por otro, garantiza, contra Espinosa, la validez del dogma de la inmortalidad del alma y, sobre todo, la verdad de la escatología cristiana.

Al mismo tiempo que rechaza las tesis de Spinoza, Malebranche afirma otra para sustituir las de su oponente. Afirma, en primer lugar, que la idea de la extensión es infinita, pero que no lo es su ideado, hasta el punto que es posible no concebir ideado alguno que corresponda a esa idea en la realidad. De esa manera, pasa de la extensión infinita a la idea de la misma, y es sólo la idea la que puede ser definida como necesaria, increada y eficaz; se trata de la extensión representada o geométrica, que no es sustancia, sino simple representación; que no comporta modos, sino determinaciones ideales que son también puras representaciones. Su ideado es la extensión material, creada, finita, pasiva y contingente y, por eso mismo, sin el menor vínculo real con la idea. La extensión inteligible es un arquetipo en el intelecto divino, que sirve de modelo para que la voluntad divina creadora cree la extensión material. La primera está en Dios; la segunda se encuentra fuera de él. Nada existe sin Dios; sin embargo, no todo lo que existe está en Dios.

Otra tesis afirmada se refiere a la eficacia de la idea: sólo ella obra sobre los espíritus y sólo la idea es vista inmediatamente por ellos, no lo ideado. Con esta tesis, Malebranche afirma la incognoscibilidad de los cuerpos en cuanto cosas en sí. La percepción que de ellos tenemos no es directa, sino causada por su representación, dado que solamente lo espiritual (la idea) puede obrar sobre lo espiritual (el alma). El manco no siente la mano real ni su fantasma; sólo siente la idea de ella que, al final de cuentas, podrá ser siempre un puro fantasma.

"Si el autor estuviese presente, probablemente me diría: 'Es preciso afirmar de una cosa aquello que se concibe que está encerrado en su idea. Ahora bien, la idea de la extensión es infinita, por lo tanto, también lo es su ideado'. Yo, entonces, le respondería: El principio es verdadero; pero se da por supuesto que lo ideado existe, y el autor no prueba su existencia. Si viésemos los objetos mismos, no podríamos verlos si no fuesen. Pero del hecho de que veamos las ideas de las cosas no se sigue que las cosas sean. Es la idea de la mano lo que modifica dolorosamente el alma del manco; lo ideado, es decir, su mano, no existe más: fue comida por los gusanos. Es la idea del espectro lo que aterroriza al loco; su ideatum no existe".

El principio de la correspondencia entre la idea y lo ideado sólo será verdadero si se prueba que lo ideado existe; ahora bien, la existencia en sí es algo improbable y sólo es conocida por una especie de revelación. El punto de partida de Malebranche es el de que se puede, *a priori*, dudar de la existencia de las cosas representadas; tal existencia es cierta sólo cuando la cosa, en sí incognoscible, es conocida de hecho o inmediatamente por su presencia en nosotros. Y sólo la idea tiene esa presencia, no la cosa. Los ejemplos del manco y del loco señalan que los cuerpos percibidos no son los cuerpos realmente existentes, sino sus representaciones, y que es indiferente, para las modificaciones del alma, que lo representado exista o no. El cuerpo no es eficaz; tampoco lo es el mundo; la sensación no es fuente de conocimiento, como tampoco lo es la reflexión. La sensación no lo es porque no es representativa, dado que la función representadora pertenece exclusivamente a la idea; la sensación es modificación del alma o el alma misma modificada, sin que pueda representar algo que le sea exterior, sin que alguna cosa le objetive lo exterior, es decir, sin una representación; ésta ni viene del cuerpo percibido ni del alma percipiente. A su vez, la reflexión no es fuente de conocimiento, porque en ella el alma no hace sino exponerse en medio de las tinieblas, pasiva, de tal manera que la representación no puede vivir de ella, sino que debe ser impresa por una acción divina. Con esto, se consuma la ruptura con la filosofía espinosista. En ésta, la sensación ni es conocimiento ni es representación: es afección corpórea que manifiesta ya sea la pasividad del cuerpo vencido por lo exterior, ya sea su actividad, en cuanto es apto para afectar de innumerables maneras a los demás cuerpos y para ser

afectado por ellos sin perder la propia identidad. La imaginación, dice Espinosa, no es vicio, sino fuerza particular del cuerpo; ella se revela como flaqueza sólo cuando suponemos que es fuerza del alma. A su vez, la reflexión no es tiniebla del alma abandonada a su suerte, sino luz. La idea reflexiva hace que el alma sea pura actividad, *lux se ipsam patefacit*: luz que se manifiesta a sí misma. En la base de la divergencia entre los dos filósofos está la concepción de la idea: para Malebranche, es representación; para Espinosa, acción intelectual. De ahí que en una carta a Boxel, refiriéndose a los espectros, Espinosa diga que la cuestión no reside en saber si el espectro existe o no, sino en descifrar el deseo que se disimula en esa creencia. Si no estuviesen cimentadas en la roca de la voluntad divina, las ideas malebrancheanas serían puros espectros. Pero, ¿no será la voluntad divina el mayor de todos los espectros?

"El principio es verdadero. Pero porque Aquél que creó a los seres según sus propias ideas nos ilumina por esas mismas ideas; y El sólo es principio en esa suposición, puesto que Dios no creó los seres según nuestras propias ideas, sino según las suyas. El principio primero e indiscutible es el siguiente: todo lo que el espíritu percibe inmediatamente, es necesariamente. Pues si no fuese, si nada fuese, el espíritu, al percibirlo no percibiría, lo cual es una contradicción. Pero el principio cartesiano sólo es indiscutible con relación a las ideas que vemos inmediatamente y directamente, y no con relación a las cosas que no vemos en sí mismas. Ese principio es bueno en la matemática pura que sólo considera las ideas, pero no es el primer principio en la física. Sólo es verdadero suponiendo que Dios nos ilumina mediante las mismas ideas con las que formó su obra".

El principio de correspondencia entre la idea y lo ideado es verdadero sólo en relación con el intelecto divino, en el cual las ideas son anteriores a la existencia de las cosas que serán creadas por la voluntad divina, guiada por su intelecto. Las cosas son, pues, creadas a partir de las ideas divinas y por esa razón, en el intelecto divino, el principio de la correspondencia es verdadero. En nosotros, esa verdad existe sólo en el plano de las construcciones geométricas, que no implican una existencia en sí de lo ideado fuera de nuestra mente. El principio es válido, por lo tanto, para la extensión inteligible, pero no para la extensión física, ni para sus representaciones. La idea de la extensión inteligible es condición necesaria y suficiente para la

objetividad, pues no puede ser engendrada por nuestras ideas o percepciones. Siendo universal, homogénea, necesaria e inmutable, es lo opuesto de nuestras percepciones; es cantidad, mientras que nuestras percepciones sólo operan con cualidades; es infinita, y nuestras percepciones son finitas como nuestro espíritu. Percibimos la extensión inteligible, porque es una idea eficaz que modifica nuestra alma; sin embargo, no podemos producirla. De ahí que el principio cartesiano sólo es válido en la matemática pura.

Cuando, a lo largo de sus cartas, Malebranche insiste en que Espinosa confunde idea e ideado, quiere decir con eso que el filósofo confunde la modificación del alma con la idea. Desde que se le atribuyan a la modificación perceptiva, que no es representativa, los caracteres representativos de la idea, el objeto inmediato de la modificación de mi pensamiento ya no es la idea, sino lo ideado mismo. La idea, que es puramente ideal, queda absorbida en lo ideado, que es cosa material representada y exterior a la idea. Si lo ideado de la extensión geométrica son los cuerpos extensos, lo ideado de la extensión inteligible no es la extensión material, sino la inmensidad de Dios.

Sería un engaño suponer que las tesis malebrancheanas anuncian a Kant. El carácter incognoscible de la existencia corporal, el carácter constructivo de la matemática, el carácter representativo de la causalidad física no son preanuncios del idealismo crítico, sino manipulación de los principios cartesianos, con el fin de evitar los riesgos del "espinosismo".

La extensión inteligible es puesta como idea de un ideado contingente que, por definición, no envuelve la existencia necesaria. Al mismo tiempo, la extensión inteligible es un infinito verdadero, aprehendido directamente por intuición y por una prueba ontológica de "simple vista", como ocurre con toda intuición. En este caso, debería existir necesariamente en el momento en que la pensamos e implicar la existencia necesaria, aun cuando ésta fuese puramente inteligible y no se confundiese con la de la extensión material creada. Entretanto, Malebranche no puede admitir tal existencia, y su argumentación peca por la base. En efecto, en lugar de discutir la cuestión de la existencia en sí y por sí de lo infinito, Malebranche desvía el problema hacia algo que no está dentro de la cuestión: la relación entre la existencia infinita y la finita.

Si para lo infinito, la necesidad de existir por sí no puede acarrear la misma necesidad para lo finito, se hace incomprensible que la contingencia de

lo finito acarree la imposibilidad, para lo infinito, de ser necesariamente por sí mismo. O sea, la contingencia de lo representado (que, al ser un efecto, es ontológicamente inferior) no podría acarrear la contingencia de lo representante (que, siendo una causa, es ontológicamente superior). Ahora bien, es esto lo que Malebranche afirma, justificando lo injustificable al alegar que, para una idea, envolver la existencia necesaria significa sólo envolver la existencia de la cosa representada por ella, de manera que la idea increada no puede envolver necesariamente su ideado creado, por hipótesis, contingente. Así, se le pregunta a Malebranche si un infinito, un increado, una causa, una idea eficaz, porque lo es, no envolvería su propia existencia, siendo idénticamente idea e ideado. Malebranche responde que lo increado no podría envolver la existencia de lo creado, por lo tanto, la existencia de otra cosa (lo que no le está siendo preguntado), afirmando que la causa no envuelve necesariamente el efecto. Y lo más extraño, sin embargo, es el hecho de que Malebranche considera que su respuesta es una refutación del "espinosismo" Mientras tanto, para Espinosa, aun cuando de la potencia del atributo proceda la existencia necesaria de los modos, la existencia por sí del atributo es una noción enteramente diferente de aquella que concierne a la existencia modal: la primera dice relación a un naturante; la segunda, a un naturado. Colocar la existencia modal como obstáculo para la existencia de lo ideado infinito es, por lo tanto, no enfrentar la cuestión. ¿Por qué? Porque Malebranche está obligado a imponer un límite al principio cartesiano según el cual la idea de una cosa finita es también finita, puesto que, con la extensión inteligible, propone una idea infinita que represente lo finito. La idea está encargada de representar algo que difiere de ella *toto coelo*.

La respuesta sesgada no es casual. Malebranche está forzado a darla. Por un lado, si admitiese que la idea de la extensión infinita envuelve la existencia necesaria de lo ideado, tendría que admitir la existencia increada e infinita de la extensión y, por consiguiente, afirmarla como un atributo de Dios. Para no incurrir en una locura "espinosista", le es necesario hacer de manera que la idea de la extensión infinita sea sólo idea, es decir, arquetipo concebido por el intelecto divino. Por otro lado, el sesgo señala una dificultad insoluble en la filosofía malebranchiana: el estatuto ontológico de las existencias singulares creadas. Idealista en la teoría del conocimiento y realista en la teoría de la creación, Malebranche desemboca en una aporía.

En el plano del conocimiento, lo particular, fundado sólo en nuestras

representaciones, no es conocido en sí, es ilusorio y la única realidad es el infinito de la idea. Sin embargo, en el mundo de las existencias, lo particular es una creatura de Dios, real y no ilusorio, dotado de existencia en sí fundada en un acto de la voluntad divina. El resultado no se hace esperar: lo particular de mis representaciones nada tiene que ver con lo particular de la existencia en sí. Si las diversas aplicaciones de la idea de extensión inteligible son eficaces sobre mi alma y dan cuenta de mis representaciones, en lo que toca a las existencias particulares, tal idea ya no tiene la más mínima eficacia. La dificultad, sin embargo, no cesa en este punto. Avanza hasta tocar la idea misma de creación. El arquetipo presente en el intelecto divino es infinito, necesario, universal y homogéneo. ¿Cómo, entonces, puede guiar a la voluntad divina, creadora de lo finito, contingente, particular, y heterogéneo? Ni siquiera el antropomorfismo contenido en la idea del *Deus faber* puede dar cuenta del detalle de la fabricación y, mientras tanto, al dotar a Dios de intelecto, como principio de lo universal, y de voluntad, como principio de lo particular, Malebranche queda obligado a admitir que la existencia de los cuerpos particulares es un enigma indemostrable, no porque él sea un kantiano *avant la lettre*, sino porque no puede ser espinosista. Para resolver las aporías, tendría que renunciar a la imagen del Dios transcendente y transitivo, dotado de intelecto y de voluntad, separado de su reino como toda Monarca que se precia de serlo. En una palabra, tendría que aceptar la verdad de E1P16 y de E1P25S, o sea, la productividad inmanente y necesaria de la sustancia infinitamente infinita, que en el acto de su autoproducción produce sus infinitos modos particulares¹¹. La conclusión de la carta es inevitable:

"El alma no se conoce a sí misma; sólo tiene el sentimiento interior de sí y de sus modificaciones; al ser finita, mucho menos puede conocer los atributos de lo infinito. ¿Cómo, entonces, hacer demostraciones sobre eso? De mi parte, sólo construí sobre los dogmas de la fe cosas que le conciernen porque, por mil razones, estoy convencido de que son sólidos. Si descubrí algunas verdades teológicas, lo debo a esos dogmas, sin los cuales me daría por perdido, como muchos que no desconfiaron de sí mismos".

¹¹ E1P16: "de la necesidad de la naturaleza divina debe seguirse en una infinidad de modos una infinidad de cosas, es decir, todo lo que puede caer bajo un intelecto infinito". E1P25S: "(...) En una palabra, en el mismo sentido en que Dios es dicha causa de sí, debe ser dicho también causa de todas las cosas".