

## INTIMIDAD Y ALTERIDAD DE LOS ACTOS DE APREHENSIÓN EN MALEBRANCHE

**JOAN ALBERT VICENS**

Doctor en Filosofía  
Profesor Titular  
Facultad de Filosofía  
Universidad Ramon Llull  
Barcelona / España  
jalbertvicens@filosofia.url.edu

Recibido: 25/06/2013  
Aceptado: 16/09/2013

*Resumen:* El objeto de este artículo es mostrar que la descripción de los actos de percepción que realiza Malebranche en *De la recherche de la vérité* resulta de interés para una filosofía primera entendida como pura descripción de los actos bajo el principio de evidencia.

*Palabras clave:* Husserl, Malebranche, cartesianismo, consciencia, filosofía moderna, filosofía primera, percepción, racionalismo.

### *CLOSENESS AND DETACHMENT IN APPREHENSIVE ACTS ACCORDING TO MALEBRANCHE*

*Abstract:* The purpose of this article is to show that the description of the acts of perception, that takes Malebranche in *De la recherche de la vérité* is of interest to a first philosophy understood as a pure description of the acts under the principle of evidence.

*Keywords:* Husserl, Malebranche, cartesianism, consciousness, first philosophy, modern philosophy, perception, rationalism.

En la “historia crítica de las ideas” que desarrolla en *Erste philosophie* (1923-24), Husserl se refiere a distintos pensadores como pioneros de la construcción de una filosofía primera entendida como saber independiente de cualquier otro, que parte de fundamentos originarios evidentes y progresa justificando rigurosamente todos sus pasos. Husserl valora las aportaciones de Platón, Descartes,

Locke, Berkeley, Hume o Kant, se desmarca de los “racionalistas”, Espinoza y Leibniz, y, sin mencionar a Malebranche, descalifica “el ocasionalismo”, porque cree que representa una metafísica supeditada a las exigencias teológicas y morales de la religión cristiana<sup>1</sup>.

Aceptando que la filosofía malebranchiana es una construcción metafísica de base teológica, queremos destacar que contiene una descripción de los actos de conocimiento con aportaciones nada despreciables para la filosofía primera tal y como el propio Husserl la concebía. Si es cierto que Malebranche hace metafísica al servicio de sus convicciones religiosas, también lo es que su metafísica intenta dar respuesta a los interrogantes abiertos en un análisis cuidadoso de los actos del espíritu humano que identifica algunos problemas que también se planteó Husserl y que aborda hoy la filosofía primera.

## 1. LA INTIMIDAD DE LOS ACTOS DE APREHENSIÓN

Tomamos como *exclusiva* referencia de nuestra reflexión el libro *De la recherche de la vérité* (1674-78)<sup>2</sup>, donde Malebranche analiza los actos de nuestra mente bajo el dictado del principio de evidencia, en la línea de la *prima philosophia* cartesiana: “Sólo tenemos que dar nuestro completo consentimiento –nos dice– a las proposiciones que parecen tan evidentemente verdaderas que no las podamos rechazar sin sufrir una pena interior y los reproches secretos de la razón” (RV, I, II, IV). “Sobre todo debemos tener el cuidado de conservar esta evidencia en todas nuestras percepciones” como base de todos nuestros juicios en el terreno de la filosofía (RV, VI, I); “para ser filósofo –sentencia el oratoriano– hay que ver con evidencia “(RV, I, III, II), y la evidencia es el rostro de la verdad accesible a cualquiera, un punto de encuentro entre los seres humanos: “la verdad consiste en un indivisible, no puede variar y sólo ella puede unir a los espíritus” (RV, IV, III, III).

Centraremos la atención en los actos de percepción o actos de aprehensión, en los que el filósofo francés distingue cuatro aspectos:

- Cualquier percepción, dice, es un *modo* o *modificación* del espíritu que aprehendemos mediante un *sentimiento interior*.

1 E.HUSSERL, *Erste philosophie (1923-214)*. Vol.1, La Haya, Martinus Nijhoff, 1956. pp.188-190.

2 Citaremos *De la recherche de la vérité* con las siglas RV refiriendo, por orden, el libro, el capítulo y el párrafo (o, en algún caso, el número del *Éclaircissement*) del texto original francés de *Oeuvres complètes de Malebranche* (3 vol.), Paris, J.Vrin, 1964.

- Toda percepción, añade, es la aprehensión de algo; en ella *se nos hace presente alguna cosa*, un contenido aprehendido.
- Toda percepción, además, *nos afecta* de una manera u otra, en mayor o menor grado, dando lugar a determinados sentimientos, emociones o pasiones.
- Finalmente, cualquier percepción *suscita una determinada inclinación* del espíritu en relación a la cosa percibida, dependiendo de su grado de bondad y perfección.

Aquí nos ocuparemos de los dos primeros momentos, aunque las dimensiones afectiva o sentimental y volitiva de los actos también pueden ser materia de la filosofía primera en la medida en que sean objeto de un conocimiento evidente y accesible a cualquiera.

Decimos, pues, atendiendo al primer punto, que las sensaciones, las imaginaciones, las pasiones o los sentimientos son *modos* o *modificaciones* particulares del espíritu, pero también lo son las intelecciones o actos de captación de ideas. Son modificaciones del espíritu, en un sentido amplio, “las propias sensaciones, imaginaciones, intelecciones puras, o simplemente sus concepciones, sus pasiones e inclinaciones naturales”(RV, III(2ª), I, I).

Cualquiera puede constatar que las modificaciones del espíritu incluyen un momento de intimidad o de autopercepción, una experiencia de lo que estamos realizando en cada caso, una inmediatez del acto ligada a una percepción del espíritu que lo ejecuta. El espíritu se conoce a sí mismo en sus actos: “cuando [el alma] es afectada o cuando las ideas le afectan por su eficacia siente en sí misma sus modos o sus percepciones, porque, ¿en qué otro lugar los podría sentir?”(RV, IV, XI, III). Son modificaciones del alma “todas las cosas que no pueden estar en el alma sin que las perciba por el sentimiento interior que tiene de sí misma”(RV, III(2ª), I, I).

Para Malebranche es clara esta diferencia, interna a nuestras aprehensiones, entre actos y objetos actualizados: “hay que distinguir las ideas que nos iluminan, que nos afectan y que representan estos seres, de las modalidades de nuestra alma, es decir de las percepciones que tenemos”(RV, IV, XI, II).

El oratoriano intenta describir esta dualidad a su manera. Todo acto nos hace presente alguna cosa, pero también se hace presente él mismo mediante un “sentimiento interior”: cada uno posee “un sentimiento interior de todo lo que tiene lugar en el espíritu”. Este sentimiento equivale a la “conciencia” de nuestros actos, aunque la expresión “sentimiento interior” es la que el filósofo usa normalmente.

¿Por qué habla de “sentimiento”? Lo hace sin duda para describir una experiencia problemática bien diferente del “conocimiento”, si este se entiende como

una percepción clara. En este punto es taxativo: “aunque tengamos un sentimiento interior de nuestra existencia y de nuestros modos actuales, no los conocemos en absoluto”; “hay una diferencia muy grande entre sentirse y conocerse”; Dios sí que *conoce* nuestra alma y nuestras modificaciones, porque posee una idea de nuestra alma, nosotros, en cambio, solamente las *sentimos* (RV, IV, XI, III)<sup>3</sup>.

Malebranche topa con una experiencia dual cuya interpretación ha sido un quebradero de cabeza de la teoría del conocimiento y la filosofía primera. Nuestros actos no se actualizan ante sí mismos como lo hacen las cosas que vemos, tocamos, imaginamos, pensamos o queremos, aunque es evidente que tenemos una experiencia cierta de nuestros actos. Una cosa es el árbol percibido: este es el contenido objetivo de mi acto de visión, y otra el acto mismo de verlo, del cual no tengo una visión, aunque *me siento* viendo. Esta peculiar *conciencia* de los actos como tales es un *sentimiento interior* que nos hace sentir *al mismo tiempo* nuestra propia existencia: “concluyo que yo soy porque me siento y porque la nada no puede ser sentida”(RV, IV, XI, III); “nadie tiene conocimiento de su alma sino mediante el pensamiento o el sentimiento interior *de todo lo que pasa en su espíritu*”(RV, III(1<sup>a</sup>), I, III). Este sentimiento de la propia realidad es una experiencia muy concreta que todos podemos realizar en nuestra intimidad, pero que no compartimos con nadie, ya que los modos del alma son “cambiantes”, “particulares”, “contingentes”, “oscuros y tenebrosos”, y “sentidos de manera oscura pero viva”(RV, IV, XI, III).

Solo conocemos nuestro espíritu, pues, mediante el sentimiento interior de todo lo que hacemos. El alma “no la conocemos por su idea, no la vemos en Dios, solo la conocemos por conciencia, y por ello el conocimiento que tenemos de ella es imperfecto. Solo sabemos de nuestra alma lo que sentimos que pasa en nosotros”(RV, III(2<sup>a</sup>), VII). Esta experiencia, siendo verdadera, es muy diferente del conocimiento claro y distinto de una idea: “¿No es evidente que no tenemos una idea clara del alma?[...] ¿Quién no ve –pregunta Malebranche– que hay una gran diferencia entre conocer por medio de una idea clara y conocer por conciencia? Cuando conozco que 2 veces 2 son 4 lo conozco muy claramente, pero no conozco con claridad lo que en mí lo conoce. Eso lo siento, es verdad, lo conozco por conciencia o sentimiento interior. Pero no tengo de eso una idea clara, como la que puedo tener de los números, cuyas relaciones puedo descubrir

3 Malebranche dedica a este tema muchos pasajes de las *Conversaciones sobre la metafísica y la religión*, donde podemos leer, por ejemplo: “Jamás tomes tus sentimientos por ideas, las modificaciones que afectan a tu ser por ideas que iluminan todos los espíritus. Éste es el mayor de los preceptos para evitar perderse. Nunca contemplarás las ideas sin descubrir alguna verdad, y, por el contrario, aunque estés atento a tus propias modificaciones, ellas jamás te iluminarán” (*Conversaciones sobre la metafísica y la religión*, III, I).

claramente [...] No conocemos ni el alma ni sus modificaciones mediante ideas claras”(RV Écl. XI).

Como Descartes, Malebranche cree que sabemos indudablemente que existimos, pero discrepa de la tesis cartesiana de que tenemos una idea más clara y distinta de la mente que de la extensión. Si la tuviéramos, no confundiríamos el espíritu con el cuerpo, se acabarían las polémicas sobre su naturaleza e inmortalidad, sabríamos con certeza qué modificaciones pueden afectarlo, no pondríamos en las cosas, como cualidades suyas, lo que solo existe en nuestro espíritu como afectaciones nuestras. No hay debate, en cambio, respecto a la extensión: todos tenemos un idea clara de la extensión y de sus modos. Atribuimos a la mente propiedades que no hallamos en las cosas extensas solo porque vemos que la cosa extensa no puede sentir, pensar o querer, no porque tengamos un conocimiento adecuado de la naturaleza de la mente.

Pasando de la descripción a la explicación, Malebranche asegura que “el alma es el yo que piensa, siente, quiere: es la *sustancia* en la que se encuentran todas las modificaciones de las que tengo un sentimiento interior y que solo pueden subsistir en el alma que las siente”(RV, I, X, I). A pesar de este salto metafísico, acepta la limitación del conocimiento que tenemos del alma: la conocemos por sus actos, pero sin tener ninguna idea clara y distinta de ella como sustancia espiritual: “para si misma el alma es tiniebla, su luz le viene de otro lugar”(RV, IV, XI, III).

La descripción que hace Malebranche de la experiencia de los actos como modos del espíritu es vacilante: habla de sentimiento y de conciencia, de experiencia particular y tenebrosa y al mismo tiempo de un saber indudable de la propia existencia no equiparable a una idea clara y distinta. Su concepción de la evidencia como visión clara y distinta de las relaciones entre ideas no es capaz de incluir esta experiencia particular pero indudable de los actos que cualquiera realiza en si mismo, aunque no se trate de una evidencia objetiva. Por eso, cuando enuncia el primero de la serie de los conocimientos humanos, no formula el *cogito* en primera persona, como Descartes, sino que prefiere la proposición general “Quien piensa actualmente es actualmente alguna cosa”, que es un conocimiento distinto y universal digno de presidir el orden de las ciencias (RV, VI(2ª), VI).

Así pues, en la experiencia interior de los actos, el filósofo ha encontrado algo irreductible al mundo de las objetividades: un acceso inmediato a los propios actos como tales, una especie de saber que interpreta, lejos del espíritu fenomenológico, como experiencia ontológica de la mente sustancial.

Siendo indudable y accesible a cualquiera, la experiencia de la mente no es *propriamente* evidente, no es un saber universal y eterno. Malebranche sostiene que solo tenemos evidencias absolutas de las ideas y sus relaciones, pero no de existencias: “solo las [relaciones o] verdades que hay entre las ideas son

inmutables” (RV, VI, V). De la existencia de Dios y del alma, en cambio, tenemos una experiencia inmediata y verdadera no equiparable a la percepción clara y distinta de una objetividad<sup>4</sup>.

Malebranche ha visto que la descripción de los actos topa con la dualidad de verdades susceptible de diferentes interpretaciones, una distinción en el ámbito de lo indiscutiblemente dado de la que pende la filosofía primera. Esta se manifiesta como un saber filosófico irreducible a un orden de verdades claras y distintas, porque hay experiencias particulares que *cualquiera* puede verificar en si mismo –y en este sentido se podrían considerar “evidentes”– pero que no poseen la evidencia objetiva y universal característica de las nociones claras y distintas. Lo particular, fugaz y tenebroso ha penetrado, más de lo que imaginaba Malebranche, en el territorio de la filosofía primera.

## 2. LOS ACTOS PERCEPTIVOS COMO ACTUALIZACIONES DE COSAS

Todo acto perceptivo nos vierte a algo que es su objeto y que es distinto del acto mismo mediante el cual es percibido. El conocimiento consiste en algún tipo de presencia en el espíritu de lo que no es él. La filosofía siempre ha intentado elucidar esta dimensión esencial de apertura del conocimiento. La alteridad de la relación cognoscitiva ha sido pensada desde las metáforas del contacto, el espejo, la luz que nos alcanza, la fuerza que se impone, por citar las más usadas. Malebranche intenta describir y explicar esta alteridad del conocimiento. A nosotros nos interesa su descripción, aunque la vincule luego a una metafísica que habla de visión de las ideas en Dios y a una fisiología mecanicista de la sensibilidad.

Es una tesis fundamental de Malebranche que en las aprehensiones de objetos sensibles confluyen dos actos que hay que atribuir respectivamente a los sentidos y al entendimiento: la sensación y la intelección de la idea. Dice concretamente que “Dios une la sensación con la idea cuando los objetos están presentes” (RV, III(2<sup>a</sup>), VI). En cualquier aprehensión de una cosa material hallamos un conjunto de sensaciones bien articuladas que son simples modificaciones del alma y con ellas, pero no por ellas, aprehendemos un objeto determinado, con su figura, volumen o movimiento, es decir, captamos la idea de este objeto.

La distinción analítica de estas dos dimensiones de la aprehensión de los objetos sensibles se realiza sobre algo que de hecho experimentamos de manera

<sup>4</sup> F. Alquié señala que en los dos casos se trata de la experiencia ontológica i inmediata del ser como realidad existente, Cf. F. ALQUIÉ, *Le cartesianisme de Malebranche*, Paris, J. Vrin, 1974, pp. 138-139.

unitaria: en realidad, por ejemplo, sentimos-entendemos como una sola cosa la flor, con sus colores, olor, figura o tamaño.

Pues bien, en estos dos actos convergentes Malebranche señala una clara pero compleja versión a la alteridad. En ambos casos vivimos los actos como actualizaciones de cosas distintas de los actos mismos. Lo explicamos a continuación.

## 2.1. LA DIMENSIÓN SENSIBLE DE LAS APREHENSIONES DE LAS COSAS MATERIALES

Veamos primero lo correspondiente a las sensaciones. Sintiendo, percibimos objetos materiales como presentes y al mismo tiempo exteriores al espíritu: “los sentidos representan los objetos como presentes”(RV, I, XVIII, I); “creemos que las mismas estrellas que vemos inmediatamente están fuera del alma y en el cielo”(RV, I, XIV, II). Experimentamos las sensaciones como presentaciones de cosas materiales exteriores a las que imputamos el poder de causárnoslas<sup>5</sup>. Observa Malebranche que “cuando los hombres sienten un objeto pretenden que es totalmente cierto que existe, aunque a menudo no hay nada fuera”; además de eso, atribuyen inopinadamente las cualidades sensibles (colores, forma, olores...) a las cosas, como si fuesen sus propiedades reales: “pretenden que este objeto es completamente igual a como lo ven”(RV, III(2ª), I, I)<sup>6</sup>.

Ahora bien ¿qué podemos decir de las sensaciones desde el punto de vista crítico de la filosofía? ¿Hasta qué punto resulta legítima la alteridad de nuestras sensaciones?

Cuando solo pretende describir los actos, Malebranche acepta que, aunque dudamos de la existencia real de las cosas exteriores sentidas, las sensaciones nos remiten a ellas espontáneamente y esta remisión es un carácter interno de las sensaciones. Quizás las cosas que siento no existen efectivamente fuera de mí, pero es claro que así las siento: “Cuando sentimos calor, cuando vemos luz, colores u otros objetos es verdad que los vemos, aunque estuviésemos delirando, porque no hay nada más cierto que los visionarios ven lo que ven y su error solo consiste en los juicios que hacen afirmando que lo que ven existe verdaderamente fuera a causa de que lo ven verdaderamente fuera”(RV, I, XIII, III). Las sensaciones también son a su modo vivencias intencionales que contienen objetos intencionales, y es lícito referirse a estos objetos sentidos si los contemplamos y los describimos tan solo como aparecen en ellas, mostrando que están sometidos

5 “Cualquiera siente cuando se le sangra, por ejemplo, o cuando se quema, que no es causa de su dolor. Lo siente a pesar suyo, y no puede dudar de que provenga de una causa extraña a él” (*Conversaciones sobre la metafísica y la religión*, IV, IX).

6 Además, a nuestras percepciones sensibles van acompañadas de “unos juicios naturales” mediante los cuales determinamos espontáneamente el tamaño, la posición.

a las reglas de la sensibilidad humana y a una multitud de variaciones en función de las circunstancias en que los percibimos. Así los examina Malebranche a lo largo de docenas de páginas de su libro.

Hay una incuestionable patencia de los objetos materiales en las sensaciones aunque lo que sentimos no debería ser imputado a los objetos mismos: “las cosas que vemos inmediatamente son siempre tal y como las vemos y solo nos engañamos cuando juzgamos que lo que vemos inmediatamente se encuentra en los objetos externos que son la causa de lo que vemos”(RV, I, XIII, II). La intencionalidad de las aprehensiones sensibles no nos asegura la existencia real de los objetos materiales, que tengan las cualidades sensibles que les atribuimos o que sean la causa directa de nuestras sensaciones. Interpretamos el Sol visto como representación del Sol realmente existente fuera del alma, pero solo accedemos inmediatamente al Sol visto y del Sol real no tenemos un conocimiento seguro (RV, I, XIV, II).

¿En qué argumentos sostiene Malebranche esta crítica de las sensaciones? Nos recuerda que cuando dormimos percibimos con intensidad muchas cosas a las que no concedemos ningún crédito al despertar, y que hay dementes que sufren tremendas alucinaciones que les hacen ver o sentir lo que nadie más experimenta. Nos consta también que hay cosas muy pequeñas que no podemos ver a simple vista pero que pueden ser observadas con un microscopio, lo cual nos hace sospechar que hay mundos de realidades diminutas que escapan a nuestra observación directa. Es muy claro, en fin, que las sensaciones como tales no manifiestan algo inteligible para cualquiera; se trata siempre de experiencias particulares, circunstanciales, incomunicables directamente: el azul del cielo que ahora veo a través de la ventana es el que *yo veo ahora y aquí* e inexpressable en palabras.

A esto hay que añadir lo que se desprende del estudio de los mecanismos de la sensibilidad. Como no tenemos ninguna experiencia directa de los procesos corporales relacionados con las sensaciones, no nos percatamos de que estas nos informan de las variaciones que se producen en nuestros órganos sensoriales, pero no de lo que las cosas son realmente. Los sentidos tienen una función vital; a ellos no les corresponde hacernos conocer las cosas sentidas, sino enseñarnos cómo se relacionan con nuestra vida corporal y nuestra salud. Las sensaciones facilitan que el alma pueda distinguir rápidamente las cosas que la perjudican o benefician. La mayor o menor intensidad de las afectaciones sensibles hace que el alma esté más o menos alerta, siendo lógico que se aboque más a aquello que más la afecta y la trastorna. En este sentido, desde un punto de vista vital, nos conviene creer que existen las cosas que sentimos, dotadas de diferentes cualidades sensibles y afectándonos con más o menos intensidad, porque así tomamos sin dilaciones las decisiones más convenientes: ahí reside el fundamento vital y la razón de ser de la

dimensión de alteridad de las sensaciones. “Los juicios motivados por la impresión de los sentidos son muy justos si los consideramos en relación con la conservación del cuerpo”; esta es la finalidad que les ha dado el Creador. Por eso no es extraño, por ejemplo, que situemos el dolor o el calor en nuestro cuerpo, porque estas sensaciones nos demandan una reacción rápida, o que veamos los objetos coloreados para distinguirlos mejor unos de otros (RV, I, XII, V)<sup>7</sup>.

En realidad, en las sensaciones solo experimentamos las modificaciones de la propia mente en cuanto unida al cuerpo y no las cosas mismas, que permanecen invisibles. Las sensaciones son modificaciones particulares del alma de cada uno y, por lo tanto, inhábiles para representarnos contenidos universales. Es cierto que no todos sentimos las mismas cosas y que juzgamos sobre ellas según la relación que mantienen con nuestro cuerpo, que es el punto de referencia de la percepción del tamaño, el movimiento o la distancia.

Ahora bien, como el alma no interpreta sus sensaciones como modificaciones suyas, debido al conocimiento precario que tiene de sí misma, no se las atribuye y, en cambio, las imputa a las cosas: “El alma está tan ciega que se desconoce a sí misma y no ve que sus sensaciones le pertenecen”(RV, I, XII, III). Lo que sucede es que revestimos las cosas con simples modificaciones del espíritu que se relacionan con procesos corporales: el alma “se complace en derramarse sobre todos los objetos que considera, desnudándose de lo que tiene para revestirlos con ello”(RV, I, XII, IV).

Malebranche cree, pues, que el análisis de las nuestras aprehensiones sensibles nos permite constatar la intencionalidad de las sensaciones y su función vital, pero no nos autoriza a concluir la existencia de cosas materiales, ni a pensar que mediante las sensaciones conocemos verdaderamente los objetos.

¿Eso quiere decir que la versión a la alteridad de las sensaciones, vitalmente justificada, está privada absolutamente de valor cognoscitivo? Curiosamente, la respuesta es negativa: pese a todo, Malebranche les reconoce también a los sentidos una limitada capacidad de verdad. Los juicios sensibles, asegura, no son nunca “exactamente verdaderos” ni “completamente falsos”, porque “contienen al menos esta verdad: que fuera de nosotros hay extensión, figuras y movimientos, sean los que sean”(RV, I, X, I). En la medida que las percepciones sensibles exhiben más o menos confusamente las cualidades primarias de los objetos, nos

7 “Era preciso que el espíritu sintiera, como si estuvieran en los cuerpos, las cualidades que éstos no tienen, para que pudiera no amarlos o temerlos, sino unirse o separarse según las necesidades más apremiantes de la máquina, cuyos resortes delicados necesitan un guardián vigilante y rápido” (*Conversaciones sobre la metafísica y la religión*, IV, XX)

dicen alguna cosa verdadera de ellos, aunque el conocimiento preciso de estos objetos tan solo corresponde al entendimiento.

Además, a pesar de que no podemos concluir mediante los sentidos la existencia de las cosas materiales, sí podemos decir que nos la “revelan”: su versión a la alteridad explica que creamos en ellas. Si las ideas no se sensibilizaran, si no se unieran a sensaciones, no juzgaríamos nunca que hay objetos exteriores que actúan sobre nosotros, pero la seguridad de la existencia de tales objetos la obtenemos de la Biblia, que nos enseña que Dios creó efectivamente el mundo material. La alteridad de las sensaciones es un signo natural, normalmente verídico aunque no infalible, de la existencia de cosas materiales<sup>8</sup>.

La reflexión de Malebranche se eleva aquí a un plano metafísico y teológico: ha constatado que las sensaciones no nos permiten conocer ni la existencia ni la naturaleza de los objetos materiales, pero *sabe* por la Escritura que Dios los ha creado y que en realidad los conocemos mediante el entendimiento. Sostiene, además, que es Dios quien causa en el alma las diferentes sensaciones con ocasión de la afectación de los sentidos por parte de objetos materiales trascendentes e inaccesibles a la mente.

## 2.2. LA DIMENSIÓN INTELECTIVA DE LAS APREHENSIONES DE COSAS MATERIALES

Piensa Malebranche que en cada aprehensión de un objeto material, además de un conjunto de sensaciones relativas a la cosa que actúa sobre nuestro cuerpo, se produce la captación intelectual de la idea del objeto en cuestión. Conocemos los objetos materiales mediante las ideas que tenemos de ellos, que se unen a las sensaciones relativas a estos mismos objetos. “Cuando percibimos una cosa sensible hay en nuestra percepción sentimiento e idea pura. El sentimiento es una modificación de nuestra alma y es Dios quien la causa en nosotros, y la puede causar aunque Él la tenga porque ve en la idea que tiene de nuestra alma que es capaz de esta modificación. En cuanto a la idea que se encuentra unida al sentimiento, está en Dios y la vemos porque a Él le complace descubrirla, y Dios une la sensación con la idea cuando los objetos están presentes porque lo creemos así y penetramos en los sentimientos y en las pasiones que debemos tener en relación con ellos”(RV, III(2<sup>a</sup>), VI).

La aprehensión sensible de un objeto produce en nosotros determinadas reacciones vitales, pasiones o inclinaciones, que tienen que ver con la situación del cuerpo al que la mente está unida y con sus necesidades, pero las cosas materiales solo

8 En *Conversaciones sobre la metafísica y la religión* (I, V) habla de una “doble revelación”.

pueden ser entendidas mediante ideas y no gracias a las sensaciones. La captación de la idea ya no es obra de los sentidos sino del entendimiento, que es la capacidad que tenemos de captar ideas con independencia de los sentidos o de la imaginación. En la aprehensión de un objeto sensible se unen, pues, la sensación y la idea.

“Con este nombre, idea –dice Malebranche–, no entiendo otra cosa que el objeto inmediato o el más próximo al espíritu cuando percibe un objeto”(RV, III(2ª), I, I). La intelección de la idea nos proporciona el conocimiento de la cosa material como cuerpo extenso dotado de determinadas propiedades que pueden ser conocidas por cualquiera. La idea de la cosa es la noción de la cosa matemáticamente inteligible que se modaliza en distintas percepciones. En la idea alcanzamos un conocimiento universal del objeto particular; ella nos muestra lo que la cosa es realmente. Cuando veo una mesa, por ejemplo, además de sentirla, aprehendo un objeto extenso perceptible desde diferentes puntos de vista, pero que tiene una figura y unas dimensiones expresables matemáticamente de una manera inteligible para todos. La idea de la mesa es objeto de un conocimiento puramente intelectual e intersubjetivo que concentra la “verdad” de la mesa, un saber independiente de las sensaciones que experimentamos en relación con ella e independiente también de su existencia efectiva. Las sensaciones, particulares, fugaces y confusas, son “ciegas” y no son objeto de ciencia; sí lo es la idea, que revela los contenidos inteligibles de la cosa: en nuestro ejemplo, la mesa actual como objeto de la geometría y de la física.

Malebranche supone que la alteridad esencial del conocimiento debe comportar forzosamente que el verdadero objeto del conocimiento tiene que ser inmaterial, pero ajeno al espíritu. Inmaterial porque, si no lo fuese, no podría actuar sobre el espíritu, que es también inmaterial; y ajeno al espíritu porque, si no lo fuese, no habría propiamente conocimiento y la mente se limitaría simplemente a aprehender sus propias modificaciones.

Pero ¿qué exige en nuestra experiencia esta expulsión de la idea del espíritu?

Notamos que cada idea se nos presenta como algo real, como una realidad pensada que tiene propiedades que podemos conocer con evidencia. Es innegable que “unas [ideas] difieren de las otras y que representan cosas completamente diferentes”, cada una tiene sus propios contenidos lógicos y su consistencia. La ideas no son percepciones de la mente, sino los objetos de las nuestras intelecciones; son espirituales y más perfectas que las cosas materiales, “universales y generales en todas las inteligencias”, “eternas y necesarias”, “claras y luminosas”; “son el fundamento de todas las ciencias”(RV, IV, XI, III), forman un mundo inteligible; no son obra del hombre, ni éste puede manipularlas (RV, III(2ª), III).

Malebranche sostiene que las ideas son realidades espirituales que nos remiten a cosas que existen fuera del alma y ellas mismas se ocultan en esta remisión: “podemos decir que no vemos tanto las ideas como las cosas mismas que las

ideas representan”(RV, III(2ª), III). Mediante las ideas entendemos los objetos externos; si vemos las ideas entendemos las cosas, porque podemos atribuir a una cosa lo que pertenece evidentemente a la idea que de ella tenemos. En la idea encuentro lo invariante de la cosa, sus contenidos inteligibles esenciales, pero no su existencia, porque las cosas mismas permanecen como realidades existentes fuera de la mente, invisibles e inaccesibles; su existencia no es objeto de evidencia porque depende de una decisión *libre* de Dios, quien tampoco conoce esa existencia mediante sus ideas de las cosas creadas, sino porque conoce sus libres decretos de crearlas.

En el orden de la evidencia, Malebranche, como hace Husserl, sitúa prioritariamente la visión de las esencias de las cosas: *lo que son* las cosas en términos geométricos es inmediatamente accesible para cualquiera, no *el hecho de que sean*. En cambio, la mente o Dios, como realidades espirituales, “parece que se pueden descubrir en nuestra alma y sin ideas”(RV, III(2ª), I, I), dependen fundamentalmente de experiencias que realizamos en la interioridad del espíritu, aunque luego las expliquemos mediante demostraciones racionales.

Finalmente, Malebranche quiere poner de manifiesto el marco de inteligibilidad de las ideas. Este marco tiene para él un doble nivel.

En primer lugar, hay que reconocer que cualquier idea es entendida en el horizonte de la extensión, es la noción de una cosa extensa aprehendida desde la extensión y sus modos. Como nuestro espíritu concibe la extensión como “la esencia de la materia”, “la idea que tenemos de la extensión es suficiente para hacernos conocer todas las propiedades de que la extensión es capaz”(RV III(2ª), VII, III). Todos los modos de lo material pueden concebirse desde la extensión y por eso podemos decir, por ejemplo, que una piedra no es nada más que la extensión concretamente determinada (RV III(2ª), VIII, II). Sabemos, además, que Dios “produce solo con la extensión todo lo que es admirable en la naturaleza”(RV III(2ª), VI, I).

En segundo lugar, cualquier idea representa un ser más o menos perfecto, participa del Ser, es una determinación del ser en general. La aprehensión del ser traspassa cualquier intelección particular, aunque esta noción del ser nos pasa desapercibida: “nos resulta tan familiar y nos afecta tan poco –dice Malebranche– que creemos casi no verla (...) aunque, al contrario, solo en ella y mediante ella percibimos todos los seres en particular”(RV III(2ª), VIII, I).

Así pues, en todas nuestras intelecciones de ideas están implícitos, también aprehendidos, la extensión y el ser en general. Malebranche lo concluye a partir de un análisis de los actos perceptivos que no solamente tiene en cuenta lo manifiesto en ellos sino que se desliza hacia a sus condiciones de posibilidad. Vemos que sigue en la esfera de la inmanencia un camino análogo a Husserl: desde la

inmanencia de nuestras vivencias y sus objetos intencionales, a la supuesta inmanencia de sus condiciones trascendentales y de lo que está su-puesto en ellas.

La reflexión del oratoriano deriva finalmente en una teoría metafísica que solamente podemos apuntar. La experiencia irreducible y omnipresente del ser le hace asegurar que aprehendemos directamente a Dios como Ser infinito y perfecto; la alteridad radical de la idea lo conduce a poner todas las ideas en Dios, porque las concibe como participaciones del Ser perfecto, que es nuestro Maestro Interior.

“Todas estas ideas particulares son participaciones de la idea general del infinito”, sentencia Malebranche; “las ideas particulares que tenemos de las criaturas solo son limitaciones de la idea del Creador”; Dios es el fundamento metafísico de la inteligibilidad y la alteridad de la idea, en Él radica la unidad y la ligazón de todas las cosas creadas (RV III(2ª), VI); Él es “el ser universal que incluye en si mismo todos los seres de una manera inteligible”(RV Écl. X); “Dios es el mundo inteligible o el lugar de los espíritus (...), en su sabiduría se encuentran todas las ideas [de los cuerpos]”(RV III(2ª), VI).

Pero si el Ser Perfecto es el fundamento ontológico y el marco de comprensión de toda idea, entonces está claro que entendemos, vemos, las ideas de las cosas en Dios: “estas perfecciones [de los seres creados contenidas en Dios] son también el objeto inmediato del espíritu humano”(RV Écl. X). “Es en Dios y por sus ideas que vemos los cuerpos con sus propiedades, porque, como no son inteligibles por si mismos, solo los podemos ver en el Ser que los contiene de una manera inteligible”(RV III(2ª), VII, II).

Dios es el ser indeterminado porque supera cualquier determinación, es “el ser sin restricción, el ser inmenso, el ser universal”(RV, III(2ª), VII, II), el Ser infinito implícito en la comprensión de las cosas finitas. Malebranche pretende que en la intelección de toda idea conocemos a Dios directamente, por si mismo: “solo a Él lo vemos con una visión inmediata y directa. Únicamente Él puede esclarecer el espíritu por medio de su propia sustancia”(RV, III(2ª), VII, II). No vemos en Dios solamente las verdades eternas (los principios lógicos, las verdades matemáticas o los principios de la moral), como decía San Agustín, sino las ideas de las “cosas cambiantes y corruptibles”, en la medida en que pueden ser objeto de una intelección matemática universalmente válida (RV, III(2ª), VI). Como esto se realiza mediante la idea de extensión, Malebranche acaba poniendo en Dios “la extensión inteligible”, a partir de cuyo arquetipo divino se puede entender cualquier cosa extensa particular.

En resumen, podemos decir que hemos hallado en las ideas, tal y como las concibe Malebranche, tres dimensiones de alteridad que determinan esencialmente la compleja aprehensión de las cosas materiales y que debemos añadir a la versión a la alteridad de las sensaciones tratada en el apartado anterior:

- En primer lugar, la alteridad misma de la idea, que es algo espiritual distinto del acto en que la aprehendemos y tiene cualidades inteligibles que la distinguen de otras ideas.
- En segundo lugar, la remisión a través de la idea a la cosa material representada por ella e independiente de la mente. Esta cosa no es nunca directamente conocida. La teoría del conocimiento de Malebranche establece, más allá de la descripción de nuestros actos, que, en ocasión de una actuación de la cosa material sobre nuestro cuerpo, Dios suscita en la mente la visión de una idea mediante la cual conocemos la naturaleza de la cosa en cuestión. Es la tesis ocasionalista.
- En tercer lugar, la versión de la idea a la extensión inteligible y a Dios como lugar de las ideas, que son participaciones del Ser infinito. El Ser infinito, del que participa toda realidad creada, y la extensión, que prefigura infinitas cosas extensas, están implicados en cualquier idea como los marcos absolutos y condiciones de posibilidad de toda inteligibilidad y de la alteridad misma del conocimiento.

### 3. CONCLUSIÓN

Nuestro objetivo era mostrar que la filosofía de Malebranche, tal y como aparece en *De la recherche de la vérité*, debe ser tenida en cuenta cuando, mirando atrás, buscamos aportaciones notables de otros filósofos para la determinación de la filosofía primera.

La filosofía de Malebranche es ciertamente una metafísica ligada a la teología, pero incluye una reflexión analítica sobre los actos humanos que mantiene con autenticidad el proyecto cartesiano de fundamentación del conocimiento sobre bases evidentes. En *De la recherche de la vérité*, Malebranche no intenta elaborar, como Descartes, el orden deductivo de los principios de la filosofía, pero quiere radicar el saber en una reflexión crítica sobre el espíritu y sus actos, poniendo entre paréntesis de manera provisional lo que los trasciende, explorando y distinguiendo sus contenidos explícitos e implícitos, sean noéticos, sean noemáticos. Eso solamente, con toda las limitaciones y defectos que se quieran señalar, ya sitúa al oratoriano en el camino hacia una filosofía primera basada exclusivamente en la descripción cuidadosa de los actos humanos, en la línea del pensamiento fenomenológico.

Esta descripción malebranchiana aborda dos problemas mayores. En primer lugar, el problema de la distinción, interna a nuestros actos, entre los actos mismos y lo que en ellos se actualiza, sus objetos intencionales. El oratoriano ve que la experiencia que tenemos de los actos es heterogénea en relación a la

aprehensión de las cosas actualizadas en ellos. Por eso dice que *conocemos* las cosas y *sentimos* los actos. Cree, sin embargo, que esta diferencia manifiesta que la experiencia íntima del acto como tal es la experiencia ontológica del espíritu substancial, muy distinta de la percepción de las cosas materiales.

En segundo lugar, el problema de la alteridad de los actos, que siempre se evidencian como abiertos a lo que es otra cosa que ellos. Malebranche intenta resolverlo distinguiendo en el acto perceptivo la alteridad de la sensación, justificada vitalmente, de la alteridad de la idea, una alteridad radical pero patente en el acto mismo, que ilustra la verdad de la cosa pero la mantiene, como cosa existente, en un ámbito inaccesible a la razón. Esta supuesta verdad de la cosa es concebida según el ideal de la geometría. Malebranche cree que solo la podemos comprender en el marco trascendental del ser y de la extensión, marco que elabora metafísicamente en su teoría del Maestro interior y de la visión de las cosas en Dios. No solamente amplía la esfera de la inmanencia para incluir sus condiciones de posibilidad, como hará también Husserl, sino que intenta explicarla desde una metafísica que desborda el campo de la filosofía primera.

De este legado malebranchiano, desde la perspectiva limitada en que lo hemos analizado, queríamos destacar precisamente estos dos problemas que permanecen abiertos para la filosofía primera en nuestro tiempo.