Memoria Académica
compartimos lo que sabemos
UNLP-FaHCE

Manzo, Silvia

Malebranche y su crítica de la eficacia de las causas segundas. Las refutaciones del concurrentismo y del conservatismo

Ingenium

2010, nro. 4, p. 29-52

Manzo, S. (2010). Malebranche y su crítica de la eficacia de las causas segundas. Las refutaciones del concurrentismo y del conservatismo. Ingenium (4), 29-52. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.10032/pr.10032.pdf

Información adicional en **www.memoria.fahce.unlp.edu.ar**



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución 4.0 Internacional
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es_ES

FAHCE
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación



Universidad Nacional de La Plata

INGENIUM. Revista de historia del pensamiento moderno
Nº 4, julio-diciembre, 2010, 29-52
ISSN: 1989-3663

Malebranche y su crítica de la eficacia de las causas segundas. Las refutaciones del concurrentismo y del conservatismo

Silvia MANZO
Universidad Nacional de La Plata – CONICET
(manzosa@yahoo.com.ar)

RESUMEN
Mi propósito es analizar las refutaciones de Malebranche de las teorías medievales y tardo-escolásticas que afirman la eficacia de las causas segundas. En primer lugar, trataré su crítica general de la eficacia de las causas segundas y expondré la doctrina de los autores a los que hace referencia. En segundo lugar, me ocuparé de sus objeciones al concurrentismo y al conservatismo. En sus refutaciones Malebranche utiliza dos criterios, uno epistemológico y otro teológico-hermenéutico. De acuerdo con el primero, todas las posiciones que afirman la eficacia causal de las creaturas son igualmente objetables. No obstante, de acuerdo con el segundo, el concurrentismo puede ser conciliado con el ocasionalismo a través de una redefinición "ocasionalista" del concurso divino

PALABRAS CLAVE: *Malebranche; escolástica tardía; causalidad eficiente; concurrentismo; conservatismo*

ABSTRACT
My purpose is to examine Malebranche's refutation of Medieval and Late-Scholastic theories on efficient causation by drawing attention to the authors referred to by him. First, I present his criticism of the general thesis on the efficiency of second causes. Second, I show his objections to concurrentism and conservatism. In refuting second causation Malebranche uses both an epistemological and a theological-hermeneutic criteria. According to the first one, all theories on the efficient causation of second causes are equally wrong. Nevertheless, according to the theological-hermeneutic criterion concurrentism is thought to be agreeable with occasionalism by means of an "ocassionalist" re-definition of the concept of divine concourse

KEY WORDS: *Malebranche; Late Scholasticism; efficient causation; concurrentism; conservatism*

En el debate sobre la causalidad que se desarrolló en el ámbito de la filosofía moderna la alternativa propuesta por Nicolas Malebranche ocupó un lugar central. Basta como muestra de ello el impacto que sus ideas ejercieron sobre George Berkeley y David Hume. Más aún, puede decirse que, junto a Hume, Malebranche fue el filósofo moderno que más se ocupó de analizar críticamente la relación causal.[1] El ocasionalismo malebranchiano retoma ideas cuyos artífices más remotos se sitúan en el siglo X, en el seno de la escuela teológica islámica Kalam, que surgió como reacción al aristotelismo y al neoplatonismo heredados de la filosofía griega. Estos planteos árabes tuvieron un importante eco en el mundo cristiano, al punto que Tomás de Aquino se dedicó a refutarlos. A fines del Medioevo, la postura de lo que recién en el siglo XVII comenzó a

[1] S. NADLER, "Malebranche on causation", en *The Cambridge companion to Malebranche,* S. Nadler (ed.), Cambridge, Cambridge U. P., 2000, 112-138, 13.

[Recibido: jul. 10 / Aceptado: set. 10]

conocerse como "ocasionalismo", fue nuevamente promovida por Gabriel Biel y por Pierre D'Ailly. El ocasionalismo revivió en las discusiones metafísicas y teológicas del primer trayecto de la filosofía moderna a través de Louis de la Forge, Arnold Guelincx, Géraurd de Cordemoy y Johannes Clauberg, entre otros. Pero es en la filosofía de Malebranche donde cobró peso como una teoría que se instaló en el debate moderno sobre la causalidad.

Al definir su propia variante de ocasionalismo, Malebranche, por un lado, elaboró argumentos propios a favor de que la única causa verdadera de todos los fenómenos es Dios. Pero, por otro lado, también se dedicó a refutar las distintas teorías que atribuían poder causal a los seres finitos. En particular, los focos de su ataque fueron el conservatismo y el concurrentismo, dos concepciones de la causalidad que se hicieron bien conocidas en el siglo XVII a través de los comentarios y tratados de la escolástica tardía. El conservatismo, la posición del dominico Durandus de Saint-Pourçain (1275-1334), sostiene que la acción de Dios en la naturaleza se limita a la creación y la conservación de las creaturas y sus potencias causales. Postula que la acción causal es sólo ejercida por las causas segundas, agentes genuinos y suficientes, de modo que la intervención de Dios inmediata para la producción de los efectos naturales es nula. Por su parte, el concurrentismo tiene en Tomás de Aquino su principal exponente medieval y continúa con fuerza en la escolástica tardía del siglo XVII. El denominador común de las múltiples variantes del concurrentismo afirma que los efectos naturales son causados inmediatamente tanto por Dios como por las creaturas. Dios presta un concurso general y, de este modo, coopera directamente con las causas segundas en la producción de los efectos.[2]

En las últimas décadas distintos historiadores han dirigido su atención a reconstruir y discutir los argumentos presentados por Malebranche en favor del ocasionalismo.[3] Muy escasa atención ha recibido su crítica específica de la causalidad

[2] A. FREDDOSO, "God's general concurrence with secondary causes: pitfalls and prospects", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 67 (1994), 131-156; A. FREDDOSO, "Medieval Aristotelianism and the case against secondary causation in nature," en Th. V. Morris (ed.), *Divine and human action: Essays in the Metaphysics of Theism,* Ithaca, NY, Cornell U. P., 1988, 74-118.

[3] K. CLATTERBAUGH, *The causation debate in modern philosophy 1637-1739*. New York, Routledge, 1999, 112-126; S. NADLER, "Malebranche on causation"; PYLE, *Malebranche,* cap. 5; S. LEE, "Necessary connections and continuous creation: Malebranche's two arguments for occasionalism", *Journal of the History of Philosophy ,* 46 (2008), 539-565; S. LEE, "Passive natures and no representations: Malebranche's two 'local' arguments for occasionalism", *The Harvard Review of Philosophy ,* 15 (2007), 72-91; W. OTT,

sostenida por la escolástica, en particular del concurrentismo y del conservatismo. Mi propósito en este artículo es precisamente recontruir y analizar las diferentes críticas de Malebranche a las posiciones desarrolladas por los representantes de esas teorías. Antes de adentrarnos en nuestro tema, es necesario hacer una aclaración respecto a la relación de Malebranche con sus fuentes. Como veremos, el autor francés hace referencias a textos de filósofos medievales y de la escolástica tardía. Estas referencias no necesariamente deben ser tomadas como un signo de que Malebranche efectivamente leyó las fuentes referidas. Su presentación de las distintas posiciones es generalmente muy sintética, lo cual parece indicar que las conoce de segunda mano a través de los comentarios y referencias realizados por otros. Me inclino a pensar que Malebranche no leyó directamente a los autores medievales que señalaremos a continuación sino que tomó conocimiento indirecto de ellos a través de la lectura de los jesuitas Francisco Suárez, Pedro da Fonseca, Antonio Rubio, Benito Pereira y del comentario Conimbricense a la *Física* de Aristóteles a cargo de Manuel de Gois, a quienes también hace referencias.[4] Esta práctica no era excepcional. En el medio intelectual francés de aquella época, los textos de los jesuitas --escritos en forma de comentario, de tratados y de cursos filosóficos--, eran el medio más habitual de acceso al aristotelismo y a la filosofía medieval.[5] Lo que interesa en este artículo es ponderar en qué medida Malebranche conocía las discusiones medievales y tardo-escolásticas sobre la causalidad y conocer su posicionamiento crítico hacia ellas.[6]

La refutación general de la causalidad segunda: una cuestión epistemológica

Malebranche reconoce que hay muchas razones para no sostener la causalidad segunda pero cree que de todas ellas una es la principal: lo inconcebible de la idea de la presencia de un poder causal en las criaturas. No podemos concebir que un ser finito tenga poder para producir algo. No puedo encontrar en mí una idea que represente qué puede ser la

Causation and laws of nature in early modern philosophy, New York, Oxford University Press, 2009, 81-101.

[4] G. RODIS-LEWIS, *N. Malebranche,* París, P.U.F., 1963, 296 n1, señala sobre este particular: "[Malebranche] retoma muchos grupos de referencias aparentemente sin verificarlas."

[5] W. J. F. STONE, "Aristotelianism and Scholasticism in early modern philosophy" en S. Nadler (ed.), *A companion to early modern philosophy,* Malden, Mass., Willey-Blackwell, 2002, 7-24.

[6] Las refutaciones que analizo se presentan en el Eclaircissement XV de la *De la recherche de la vérité*. Por razones de extensión me referiré exclusivamente a esta sección de la obra. N. MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité, Où l'on traite de la nature de l'Esprit de l'homme et de la l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences,* introduction et texte établie par G. Lewis, Tome III, Paris, Vrin, 123-156**.** Todas las traducciones al español de esta obra y de las restantes son mías.

fuerza o poder que se atribuye a las criaturas. Tal idea es simplemente inconcebible.[7] Ahora bien, Malebranche también reconoce que a lo largo de la historia ha habido un consenso mayoritario que atribuye poder causal a las criaturas. De hecho, ha sido esta la opinión más común tanto entre los doctos (particularmente entre los filósofos y los teólogos) como entre los legos. La lista de exponentes de esta posición abarca a Aristóteles y al conjunto de "casi todos los peripatéticos", incluyendo la Escolástica y Averroes.[8]

¿Cómo es posible que filósofos tan doctos se hayan equivocado tanto? Según Malebranche, todos ellos basaron sus erradas opiniones en confusas pruebas sensibles. Así, por ejemplo, Aristóteles al hablar de lo que se llama "naturaleza" dice que es ridículo querer probar que los cuerpos tienen un principio interno de su movimiento y de su reposo, pues eso es algo que se conoce por sí. No duda de que una bola que choca con otra tenga la fuerza para moverla. Y asume que lo sabe por el testimonio de los sentidos. A su vez, Fonseca, Rubio y Suárez en sus argumentos en contra de los teólogos que niegan la causalidad segunda dicen, al igual que Aristóteles, que la prueba primera y principal a favor de la causalidad segunda es que los sentidos nos convencen de la eficacia de los seres naturales. El mismo Averroes afirma que los que niegan la causalidad segunda tienen sus facultades "invertidas".[9]

La "supuesta demostración" de la causalidad segunda que alega pruebas originadas en los sentidos es, según Malebranche, una muestra de la debilidad del espíritu humano y de que los filósofos "son infinitamente más sensibles que razonables". Se trata, en rigor, de un prejuicio en el que han caído no sólo los filósofos paganos sino también los cristianos. Un prejuicio que es "como si fuera natural", del cual es casi imposible liberarse sin la debida asistencia de los principios de la verdadera filosofía[10]. Las pruebas confusas, que no se apoyan más que en el testimonio engañoso de los sentidos y de la imaginación, no deben ser aceptadas por aquellos que hacen uso de su razón. Estas pruebas se contraponen a las "pruebas demostrativas**"** que, partiendo de la razón, sí son capaces de producir cierta "impresión sobre un espíritu atento". La verdad debe buscarse en la razón, que no engaña jamás y que nos dice cómo son las cosas. En cambio, los cuerpos

[7] MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité,* 124.
[8] MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité,* 126.
[9] MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité,* 126.
[10] MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité,* 126; 538.

INGENIUM, Nº4, julio-diciembre, 2010, 29-52, ISSN: 1989-3663

hablan por interés y "dicen" las cosas en relación con la conservación y la comodidad de la vida.[11]

¿Por qué la prueba sensible es confusa y débil? La respuesta de Malebranche sigue las líneas del cartesianismo elemental. La prueba sensible suministra una información engañosa e insuficiente. Por ejemplo, cuando miro una bola que choca con otra, mis ojos me dicen, o "parecen decirme", que ella es la causa del movimiento que le imprime, pues la verdadera causa que mueve los cuerpos no se presenta a mis ojos. Pero es precisamente aquí que la razón puede ser convocada para intervenir con su poder clarificador. Cuando interrogo a mi razón veo que evidentemente los cuerpos no pueden moverse a sí mismos y que su fuerza motora no es más que la voluntad de Dios que los conserva sucesivamente en diferentes momentos. Ciertamente, los cuerpos no pueden comunicar un poder que no tienen. Incluso si tuvieran tal poder no podrían comunicarlo por ellos mismos. En este punto, Malebranche agrega otro argumento. La razón enseña que la causalidad exige un "conocimiento infinito" para regular la comunicación del movimiento con la precisión, la proporción y la uniformidad que observamos. Un cuerpo movido no puede conocer los cuerpos infinitos que encuentra a cada momento. Por otro lado, es evidente que aun cuando se supusiera en él conocimiento, no podría ser de tal grado que como para regular en el instante del choque la distribución de la fuerza motora que él mismo transporta. La acción causal articula la voluntad y la sabiduría de Dios en un acto único. Su voluntad es la que causa y su sabiduría la que regula. Los sentidos parecen decirme algo, me seducen, pero no me muestran la verdad.[12]

De tal modo, concluye Malebranche, resulta evidente que el poder causal de las cosas es puramente imaginario. Las opiniones que lo sostienen no son más que ficciones particulares del espíritu. No son el producto natural y universal de la razón. Como consecuencia, es entendible que sus defensores no tengan una idea clara de en qué consiste ese poder, ni encuentren pruebas suficientes para fundamentarlo. En suma, el núcleo de la refutación general de Malebranche a la causalidad segunda tiene un carácter epistémico perfectamente encuadrado en su adhesión a las bases del racionalismo de Descartes. La atribución de causalidad a los seres finitos es una idea confusa que surge de

[11] MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité,* 126.

[12] MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité,* 127. Este argumento forma parte de los argumentos positivos en defensa del ocasionalismo. Para un análisis del mismo se puede consultar la bibliografía recogida en nota 3.

un error epistemológico: el uso de los sentidos y de la imaginación como fuente legítima de conocimiento y la omisión de las indicaciones de la razón.[13]

Como era habitual en los pensadores ligados al cristianismo, Malebranche relaciona este error epistemológico con la condición postlapsaria del hombre. Según Malebranche, después del pecado original el espíritu se dirige constantemente hacia afuera, se olvida de sí mismo, de aquello que lo aclara y lo penetra. Se deja seducir de tal manera por los cuerpos al punto que imagina encontrar en ellos su perfección y su felicidad. En tal estado postlapsario, algunos filósofos prefieren imaginar una "naturaleza" y "ciertas facultades" como causas de los efectos llamados naturales. Aunque no encuentran pruebas ni ideas claras sobre ellos, prefieren hablar sin saber lo que dicen y respetar un poder puramente imaginario, antes que esforzarse por reconocer la mano de aquel que hace todo en todas las cosas. Una de las consecuencias más deplorables del pecado original es que los hombres dejaron de reconocer a Dios en todas las cosas, de sentir su fuerza y su poder en todos los efectos naturales. De tal modo, en el estado postlapsario se da una oposición entre el hombre y Dios.[14] Malebranche admite que también hay otros filósofos siguen las mismas ideas de los filósofos paganos sobre las causas segundas. Sin embargo, son hombres piadosos que llegan a esas conclusiones movidos por otro principio. Como veremos más adelante, se trata de los partidarios del concurrrentismo con quienes Malebranche intenta encontrar puntos de contacto.

Las ideas confusas sobre las "facultades causales" de las causas segundas

Como hemos visto, Malebranche alega que la inconcebibilidad de la idea de la fuerza causal en los seres naturales tiene como consecuencia que los filósofos que defienden esta posición tienen ideas confusas y discordantes entre sí. El análisis de Malebranche postula que la confusión y la diversidad de opiniones se refiere tanto a la descripción de en dónde reside el poder causal (las "facultades causales") como a la definición de cuál es la razón que funda la causalidad de las causas segundas. Veamos cada uno de estos puntos por separado.

[13] MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité,* 126-127.
[14] MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité,* 123-124.

INGENIUM, Nº4, julio-diciembre, 2010, 29-52, ISSN: 1989-3663

Haciendo referencias textuales a Suárez,[15] Duns Scoto,[16] Petrus de Palude,[17] Pereira[18] y los comentarios de Coimbra, Malebranche repasa muy brevemente y sin precisiones algunas de las opiniones sobre el poder por el cual las causas segundas producen determinados efectos.[19] El repaso es demasiado sintético como para identificar con precisión qué filósofos sostienen cada una de las diferentes perspectivas recogidas. Por otro lado, la galería de posiciones sobre este tema era numerosa y las diferencias entre ellas son sutiles. A esto se suma que la terminología de Malebranche no es siempre muy fiel a las fuentes, de modo que reconocer sus referentes no resulta para nada sencillo. No obstante, es posible distinguir a grandes rasgos de quiénes se trata. He aquí las posiciones presentadas y sus posibles representantes:

1 - *Las causas segundas actúan por su materia, su figura y sus movimientos*. Al parecer Malebranche se refiere aquí a la posición del cartesianismo, al cual se adhiere en términos generales por su visión mecanicista del universo. Por ello, se limita a acotar que "en cierto sentido tienen razón". Probablemente, Malebranche piensa que si bien están equivocados al pretender que son las causas segundas las que realmente actúan, están en lo cierto en lo que se refiere al marco explicativo del mecanicismo. Ciertamente, para el ocasionalismo del Malebranche es verdad que la materia, la figura y el movimiento son causas ocasionales de los cambios físicos.[20]

[15] F. SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae* (primera edición 1597), en C. Berton (ed.), F. Suarez, *Opera omnia,* Vivès, París, 1861, disp. XVIII, sec. 2, assertio secunda et tertia.

[16] Remite a los comentarios de Duns Scotus a las *Sententiae* de Pedro Lombardo, lib. IV, dist. XII, q. I; Dist. XXXVII, q. 2; dist. XVII. La versión que podría haber leído la fuente de Malebranche es la incluida en Ioannis Duns Scoti, *Opera omnia*, editio Luke Wadding, 12 vols., Lyon, Durand, 1639. Reprint: Hildesheim: Georg Olms, 1968.

[17] Peter de Palude (Pierre de la Palude, Paludanus, 1277?-1342) teólogo dominico francés. En su comentario a las Sententias de Pedro Lombardo se dedica especialmente a combatir la doctrina de Durandus. La obra fue publicada como P. PALUDANUS, *Scriptum in librum quartum Sententiarum*, Venetiis, Bonetus Locatellus, 1493. Malebranche remite al lib. IV, dist. XII, q. I, art. I. Sin embargo, la referencia correcta parece ser al lib. IV, dist. XII, q. IV, art. I, conc. 3.

[18] B. PEREIRA, *De Communibus omnium rerum naturalium principiis & affectionibus, libri quindecim, qui plurimum conferunt ad eos octo libros Aristotelis, qui de Physico auditur inscribuntur, intelligendos*, Lugduni, Porta, 1585 (primera edición 1562). Si bien Malebranche hace referencia al capítulo 3 del libro 8 de esta obra, seguramente la referencia tiene una errata. En efecto, todo el libro 8 aborda el tema de la causalidad. Pero el capítulo 3 trata sobre la causalidad final, un punto que Malebranche no toca en este pasaje. No obstante, varios de los temas discutidos por Malebranche son minuciosamente atendidos por Pereira, como veremos, en particular, en los capítulos X-XIV del libro 8. La edición que usamos aquí es la de.

[19] MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité,* 501-502.

[20] Para un estudio interesante del problema de la coexistencia entre mecanicismo y ocasionalismo en la filosofía de Malebranche vd. L. DOWNING, "Occasionalism and strict mechanism: Malebranche, Berkeley, Fontenelle" en Ch. Mercer y E. O'Neill (eds.), *Early modern philosophy: mind, matter, and metaphysics*, Oxford, 2005, 206-230.

2 - *Las causas segundas actúan por la forma sustancial*. Esta posición es asimilable a la última que enuncia: *Otros que las formas [sustanciales] producen otras formas y accidentes.*

3 - *Muchos dicen que las causas segundas actúan por sus "accidentes o cualidades"*. Es probable que Malebranche haga referencia a aquellos que sostienen que las sustancias son causas a través de sus accidentes y que los accidentes que tienen poder causal son tan sólo los pertenecientes a la categoría de cualidad. Tanto el comentario Conimbricense como Suárez adhieren a esta posición y afirman que esta es la opinión más común entre los filósofos, aunque no especifican quienes serían sus partidarios.[21] El análisis más pormenorizado lo encontramos en Suárez.[22] Según su opinión sólo las cualidades pueden ser el principio próximo de la acción eficiente accidental. La experiencia muestra que todas las acciones que tienden a producir la sustancia se hacen mediante cualidades, sean las cualidades primarias o sean las que contienen eminentemente a las primarias. Luego Suárez muestra cómo los accidentes de las restantes categorías (lugar, cantidad, relación, acción, etc.) no tienen capacidad activa, de modo que los efectos relativos a tales accidentes siempre tienen como principio activo próximo alguna cualidad.[23] Por ejemplo, para el movimiento de los proyectiles que es un efecto que se relaciona con la categoría de lugar, los filósofos estiman que es necesario que se imprima en el cuerpo a mover un "ímpetu", que no es más que una "cualidad motora". La cantidad, por su parte, no es productora sino receptora, en la medida que es "coeva" con la materia y la imita. Cuando se agrega algo a una cosa ya existente, se produce un cambio de cantidad, un aumento. Sin embargo, el principio activo próximo de este efecto es una cualidad, ya que el aumento se produce por una generación o una alteración respecto de la sustancia.

4 – *Algunos dicen que las causas segundas actúan por la materia y la forma.* Esta declaración es llamativa ya que todas las otras posiciones y discusiones que menciona Malebranche se refieren a la causalidad de la causa eficiente en torno de la cual la escolástica tardía profundizó las teorías de la causalidad. La verdadera disputa giraba alrededor de definir en qué consiste la causalidad eficiente y cómo actúa. Por ello, en esta discusión no encontramos autores que postulen que las causas eficientes actúen por la materia y la forma. No obstante ello, podemos señalar que en los textos de la escolástica tardía

[21] CONIMBRICENSES, *Commentarii Collegii Conimbricenses Societatis Jesu in octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae,* Lugduni, Buysson, 1594 (primera edición 1592), lib.II, cap. VII, q. XIX, art. I-III, 304-306.
[22] SUAREZ, *Disputationes metaphysicae,* disp. XVIII, sec. IV.
[23] SUAREZ, *Disputationes metaphysicae,* disp. XVIII, sec. IV, #3-7.

INGENIUM, Nº4, julio-diciembre, 2010, 29-52, ISSN: 1989-3663

habitualmente se sigue una distinción introducida por Tomás de Aquino según la cual la causa material y la causa formal son causas intrínsecas. Así, las cuatro causas clásicas del aristotelismo fueron distinguidas en dos clases: las causas intrínsecas, que son las que constituyen sus efectos permaneciendo en ellos (materia y forma); las causas extrínsecas, que son las que influyen el ser en sus efectos y permanecen fuera de ellos (eficiente y fin). Esta manera de diferenciar las cuatro causas fue característica del aristotelismo escolástico. [24]

5 - *Estos dicen que las causas segundas actúan por la forma y por los accidentes*. Malebranche parece aludir a las distintas opiniones que aceptan que los accidentes tienen poder causal pero al mismo tiempo asumen que tienen cierta conexión con la forma sustancial que les permite ejercer este poder. Por otro lado, Malebranche agrega que entre los partidarios de esta posición hay desacuerdos. En efecto, aunque coinciden en que los accidentes tienen poder causal por la virtud que han recibido de la forma a la que están unidos, no entienden este poder de la misma manera. Algunos dicen que los accidentes no son otra cosa que la fuerza o la virtud de la forma sustancial; otros, que reciben la influencia causal de la forma y que no actúan más que por la virtud de ella; otros, en fin, sostienen que los accidentes no son más que causas instrumentales. Pero estos últimos también tienen discrepancias entre sí, dado que no están totalmente de acuerdo sobre lo que debe entenderse por causa instrumental, ni sobre cuál es la virtud que reciben de la causa principal.

No es sorprendente que Malebranche señale con cierta molestia que hay muchas diferencias entre los distintos autores que siguen la opinión general. Las sutiles y enmarañadas discusiones y matices en torno a este punto son tantas y tan complicadas que resulta imposible ofrecer una presentación sintética y a la vez clarificadora de todas ellas.[25] Comencemos por la presentación de esta discusión en el comentario conimbricense.[26] Según el comentarista, muchos tomistas sostienen que en la acción causal opera una virtud que se deriva de la sustancia (en la cual se encuentra en potencia) hacia los accidentes (en los cuales se encuentra en acto). Se trata de una virtud transitiva que contiene en sí misma, como intencionalmente y en esbozo, el ser de la sustancia que

[24] SUAREZ, *Disputationes metaphysicae,* disp., XII, sec. III, # 9. Cf. H. HATTAB, *The origins of a modern view of causation. Descartes and his predecessors on efficient causes*, PhD. Dissertation, University of Pennsylvania, 1998, 42-43.

[25] Como muestra de ello remitimos a las extensas secciones II-VII de la disp. XVIII de Suárez.

[26] CONIMBRICENSES, *in Libros Physicorum,* lib. II, cap. VII, q. XVIII, art. III, 196-197.

será producida. Es esa la razón por la cual los accidentes producen un ser que está más allá de su propia capacidad, esto es, una sustancia. La virtud transitiva hace posible que tal efecto tenga lugar a través de los accidentes. Si bien algunos creen que esta posición es sostenida por Tomás de Aquino, ha sido impugnada por Duns Scoto y por Durandus. También es contraria a la posición del comentario conimbricense. En efecto, De Gois sostiene que los accidentes no necesitan de ninguna virtud adventicia transitiva para producir una sustancia. Todos los entes actúan conforme a su ser. Los accidentes son entes que tienen su ser a partir de la sustancia en la que inhieren. Su actuar es propio de los seres que son en otro. Poseen, entonces, la virtud causal de la sustancia y es por ella que operan (no por una virtud propia del accidente). Para De Gois a los accidentes les corresponde poseer eficacia causal, dado que su naturaleza consiste en ser en otro. Tal eficacia es instrumental, mientras que la eficacia de la sustancia es principal. [27]

Por su parte Suárez sostiene que la forma sustancial y el accidente actúan conjuntamente en la educción de las formas sustanciales a partir de la materia. En el marco de su concepción de la instrumentalidad causal, que difiere de la de Tomás de Aquino, Suárez considera como causa instrumental al accidente, que influye (es decir comunica el ser del efecto) junto con la forma sustancial, que opera como la causa principal.[28]

6 – *Aquellos dicen que las causas segundas actúan por ciertas virtudes o facultades distintas de todas las otras.* Probablemente Malebranche haga alusión aquí a los intentos de explicación de fenómenos especiales que solían ser presentados como "acciones a distancia". La controversia suscitada era si la causa eficiente produce un movimiento por una razón corpórea o por una razón incorpórea. Dicho en otras palabras: dado que el agente no está en contacto con aquello en lo que se produce el efecto, se discutía si su acción se produce a través de un agente intermedio o no. Este tipo de acciones se pueden distinguir en dos grupos. Por un lado, las acciones de los cuerpos celestes que, de acuerdo con filósofos como Avicena, Duns Scoto y Occam, ocurren a distancia. Por ejemplo sostienen que el Sol genera ciertos animales a partir de la materia putrefacta sin la intermediación de instrumento material alguno, o que los minerales se generan en el interior de la Tierra por

[27] El tema del carácter instrumental de la causalidad de los accidentes es abordardo con mayor detalle por SUAREZ, *Disputationes metaphysicae,* disp. XVIII, sec. II, #4.
[28] SUAREZ, *Disputationes metaphysicae,* disp. XVIII, sec. II, #22.

INGENIUM, Nº4, julio-diciembre, 2010, 29-52, ISSN: 1989-3663

la influencia de los cuerpos celestes. En este caso, entonces, los cuerpos celestes tienen un poder causal especial para producir este tipo de efectos a distancia como causa eficiente remota.[29] Por otro lado, las acciones a distancia se refieren a una serie de fenómenos atribuidos generalmente a "poderes o cualidades ocultas". Entre ellos la tradición incluía el magnetismo, la fascinación, la combustión de la nafta a distancia y otros casos famosos divulgados a través de las historias naturales, como por ejemplo la acción de unos animales conocidos como "rémoras" que tenían el poder de detener a las naves distantes de ellos, o la acción de los basiliscos que tenían la capacidad de matar a los hombres que los contemplaran aunque estuvieran a miles de pasos de distancia.[30] El caso paradigmático del magnetismo nos servirá como ejemplo. Para autores como Tomás de Aquino, Suárez y los conimbricenses el imán atrae al hierro como una causa eficiente dado que existe entre ellos una simpatía o consenso oculta. El imán atrae al hierro a través de una cualidad atractiva que se comunica por la materia que media entre ellos. Esta cualidad no tiene el poder de atraer a cualquier sustancia sino a la que tiene determinada naturaleza y condición. Se trata de una cualidad propia del imán. Al mismo tiempo, el imán le comunica su virtud al hierro que es atraído. Tal atracción es semejante a la que ejercen los polos terrestres sobre la brújula. En ese caso los polos tienen una cualidad oculta que se comunica a través dl medio y atrae a la aguja.[31]

7 - *Hay quienes dicen que la forma sustancial produce las formas sustanciales y la accidental los accidentes*. El argumento básico en que se sustenta esta posición es que nada puede actuar más allá de su propia virtud. Por ello, los accidentes no pueden causar sustancias, en cuanto estas superan su capacidad, de modo que las verdaderas causas de las formas sustanciales son las sustancias. En contra el argumento de que los accidentes producen sustancias no en virtud de su propio poder sino del poder la sustancia (como instrumentos de ellas), contestan de la siguiente manera. Ese poder o influjo de la sustancia o bien es un accidente o bien es una sustancia. Es evidente que no es una

[29] CONIMBRICENSES, *in Libros Physicorum,* lib. VII, cap. II, q. I, art. II, 235; SUAREZ, *Disputationes metaphysicae,* disp. XVIII, sec. II, #13; PEREIRA, *De Communibus omnium rerum naturalium,* lib. VIII, cap. XVI-XVIII, 478-498.

[30] Para un catálogo y análisis detenido de estos fenómenos vd. SUAREZ, *Disputationes metaphysicae,* disp. XVIII, sec. VIII y CONIMBRICENSES, *in Libros Physicorum,* lib. VII, cap. II, q. I.

[31] CONIMBRICENSES, *in Libros Physicorum*, lib. VII, cap. II, q. I, art. III, 237-239; SUAREZ, *Disputationes metaphysicae,* disp. XVIII, sec. VIII, #34-47.

sustancia. Pero si es un accidente vuelve a presentarse el mismo problema infinitamente.[32] Desde esta perspectiva, estos autores explican cómo se produce la "generación unívoca", en la cual lo igual genera o es causa de lo igual: el accidente genera un accidente y la sustancia genera una sustancia. Además, no hay ningún impedimento para que una sustancia produzca de modo inmediato otra sustancia, sin la intermediación del accidente como causa instrumental. Finalmente, la acción por la que se produce la forma del fuego se sigue o bien solamente del calor, o bien del calor y de los otros accidentes, o bien inmediatamente de la forma sustancial que genera el fuego. No es efectuado por el calor sólo ya que la preparación de la forma sustancial no consiste solamente en el calor. Tampoco es causado por la multiplicidad de los accidentes ya que una acción simple no puede ser realizada por muchos agentes. Por lo tanto, la causa del fuego es la forma sustancial del fuego y no un accidente. Tal es la posición comúnmente atribuida a Occam, Scoto, Durandus y Jean de Jandun.[33]

Ahora, bien al negar que los accidentes sean causas de las sustancias, estos mismos autores asumen que los accidentes sí tienen la capacidad de producir otros accidentes similares. Según ellos, cuando el accidente es causa de algo similar y de una naturaleza no superior a sí mismo puede sostenerse que el accidente es causa de este efecto por su propio poder. No hay razón alguna para negarlo. Tal posición es atribuida a Duns Scoto[34] y también Paludanus[35], en particular por lo que dicen cuando analizan el sacramento de la Eucaristía. Según la teología católica, en la Eucaristía (la consagración del pan y el vino como cuerpo y sangre de Cristo) las especies del pan y del vino permanecen con sus accidentes pero sin su sustancia. Sin embargo, si al vino se la agrega agua, sus accidentes tienen la capacidad convertir el agua en vino. Y esto lo hace aunque no esté unido a la sustancia vino, es decir sin el influjo causal de la sustancia. De tal modo, en ciertos casos los accidentes separados de la sustancia tienen poder causal. Por ello, estos autores sostienen la posibilidad de que los accidentes produzcan efectos cuando están separados de la sustancia.

[32] Según Suárez, más o menos este argumento es presentado por Duns Scoto, disp. XVIII, sec. II, #6. Vd también # 5.

[33] PEREIRA, *De Communibus omnium rerum naturalium ,* lib. VIII, cap. XI. CONIMBRICENSES, *in Libros Physicorum,* lib. II, cap. VII, q. XVIII, art. I, 293-294.

[34] SUAREZ, *Disputationes metaphysicae,* disp. XVIII, sec. V.

[35] PALUDANUS, *Scriptum in librum quartum Sententiarum* , lib. IV, dist. XII, q. IV, conc. III, fol. 52v. CONIMBRICENSES, *in Libros Physicorum,* lib. II, cap. VII, q. XVIII, art. III, assertio 5, 297-9. SUAREZ, *Disputationes metaphysicae,* disp. XVIII, sec. II, #14, 27, 29; sec. V, #3; sec. VI, #2.

8 - *Otros que las formas [sustanciales] producen otras formas y accidentes.* Probablemente Malebranche alude aquí a los que sostienen que la "generación equívoca", en la cual la causa produce un efecto de una especie distinta de sí misma, sólo puede ser producida por una sustancia. Suárez presenta esta posición (sin nombrar a quienes la sostienen) y también la refuta en defensa de la acción causal de la sustancia con la intermediación de los accidentes. Pero la posición opuesta considera que la forma sustancial cuando es un agente equívoco contiene la forma eminente del efecto y una virtud más profunda. De modo que excede a su efecto y por ello no necesita del auxilio de la forma accidental para producir algo distinto de ella misma. La respuesta de Suárez es que si el agente equívoco contiene eminentemente la forma sustancial de la cosa que ha de ser generada por su forma sustancial, también contendrá eminentemente las disposiciones accidentales hacia esa forma por una disposición más noble o propiedad accidental suya.[36] Por otro lado, los conimbricenses, en esta misma línea, asumen que la causa equívoca es siempre principal y más noble que su efecto.[37]

9 - *Los accidentes por sí mismos son capaces de producir accidentes y también formas.* Según el comentario conimbricense, esta opinión es sostenida por filósofos "más recientes" (acaso en alusión a su colega Pereira) y "otros" a los que se refiere Soncinas. Según ellos, el calor separado de toda forma sustancial tiene el poder de calentar y de generar fuego a partir de sí mismo, de modo que la forma sustancial no concurre en modo alguno en la producción de estos efectos. De lo contrario, la naturaleza produciría algo a través de más entes, teniendo la capacidad de producirla a través de menos entes. Lo cual sería superfluo y contrario al principio de parsimonia atribuido a la naturaleza.[38] Las experiencias aducidas a favor de esta tesis habitualmente son: el agua caliente calienta la mano y el hierro incandescente calienta y produce fuego. Sin embargo, el calor no pertenece a la forma sustancial ni del agua ni del fuego. Por lo tanto, los efectos observados son causados por el calor que está en el agua y en el hierro como accidente.[39] De todas las fuentes referidas por Malebranche, quien defiende abiertamente esta opinión es Pereira,[40] quien además dedica los capítulos XIII y XIV del libro VIII, a dar argumentos para refutar las

[36] SUAREZ, *Disputationes metaphysicae,* disp. XVIII, sec. III, #19.
[37] CONIMBRICENSES, *in Libros Physicorum,* lib. II, cap. VII, q. V, art. II , 253. Cf. PEREIRA, *De Communibus omnium rerum naturalium,* lib. VIII, cap. X, 268.
[38] SUAREZ, *Disputationes metaphysicae,* disp. XVIII, sec. II, #7.
[39] CONIMBRICENSES, *in Libros Physicorum,* lib. II, cap. VII, q. XVIII, art. I, 293.
[40] PEREIRA, *De Communibus omnium rerum naturalium ,* lib. VIII, cap. XIII, 472-475.

objeciones posibles. Según Pereira, esta opinión es más probable y más verosímil que la de los tomistas y las de Scoto, Occam y Durandus.

Las ideas confusas sobre razón de la causalidad de la causa eficiente

Malebranche también registra las discrepancias que se dan en cuanto a la definición de en qué se funda la causalidad de la causa segunda.[41] En este caso las fuentes referidas son Pedro de Fonseca[42], Paulus Soncinas [43] y Chrisostomus Javelle, [44] probablemente haciéndose eco de la nómina señalada por Rubio (autor que también cita Melabranche en el párrafo siguiente), y que coincide en parte con la de sus colegas jesuitas, Suárez y conimbricenses.[45] Como dice Suárez, definir la causalidad significa establecer "cuál es la razón próxima del causar en acto de cada causa", especificando con ello la razón por la cual se trata específicamente de una causa eficiente, de una causa formal, de una causa final o de una causa material. O, como dice Rubio, "causalidad es aquello por lo cual algo es llamado causa en acto".[46] Nuevamente, Malebranche se limita a repasar muy someramente las distintas opiniones sobre la causalidad de la causa eficiente, sin presentar sus fundamentos ni abundar en precisiones sobre los matices y complejidades que alcanzó la discusión. Su exposición recoge dos alternativas. Distingue, por un lado, a los autores que afirman que la causalidad "no debe ser producida puesto que es ella misma la que

[41] MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité,* 124-125.

[42] P. da FONSECA, *Commentariorum in Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae, tomus secundus continet hic tomus quinti libri explicationem*, Romae, Iacobi Tornerij, 1589. La referencia de Malebranche (que corrijo porque aparece incompleta) es a lib. V, cap. II, q. XIII, sec. III. Fonseca es otro de los jesuitas muy leídos en el siglo XVII.

[43] Paulus Soncinas (Paulus Barbus, m. 1494) filósofo y teólogo dominico italiano. Malebranche remite (sin especificar precisamente el pasaje) a su obra *Quaestiones Metaphysicales Acutissimae,* Venetiis, 1588.

[44] Chrisostomus Javellus (Javelle) (1470-1538) filósofo y teólogo dominico italiano. Malebranche remite (sin especificar exactamente el pasaje) a su obra CHRISOSTOMI IAVELLI CANAPICII (JAVELLE), *In Omnibvs Metaphysicae libris queaesita testualia Metaphysicali modo determinata: In quibus clarissime resoluuntur dubia Aristotelis & Commentatoris*, Venetiis, Scotus, 1552. Javelle trata esta cuestión en lib. V, q. IV, fol. 79v-81r

[45] Rubio es quien nombra exactamente a estos tres autores. Los conimbricenses y Suárez, aluden a Javelle, a Soncinas y además a Hervaeus pero no a Fonseca. Por lo cual, Rubio parece ser, al menos sobre este punto, la fuente más directa de la que se sirvió Malebranche. Cf. A. RUBIO, *Commentarii in octo libros Aristotelis de Physico Auditu, seu auscultatione, una cum dubiis et quaestionibus hac tempestate agitari solitis*, Complut, Ioannis Gratiani, 1613 (primera edición 1605), lib. II, trac. IV, q. II; SUAREZ, *Disputationes metaphysicae,* disp. XVIII, sec. X; CONIMBRICENSES, *in Libros Physicorum,* lib. II, cap. VII, q. VII.

[46] SUAREZ, *Disputationes metaphysicae,* disp. XVIII, sec. X, #1; RUBIO, *in octo libros de Physico* lib. II, trac. IV, q. II, fol. 118r.

produce"[47]. Al parecer Malebranche se refiere aquí a quienes, según Suárez[48], creen que la causalidad de la causa eficiente debe ser un modo intrínseco del agente. Por otro lado, Malebranche señala como la posición contraria a quienes defienden que "las causas actúan verdaderamente por una acción". Estos opinan que si lo propio de la causalidad eficiente es ser un agente, entonces su causalidad consiste en la acción, de donde se explica que se la considere un agente (es decir, causa que actúa).[49]

Al parecer, Malebranche piensa que la primera alternativa fue sostenida por Fonseca, Javelle y Soncinas, aunque su presentación de esta posición no refleja fielmente las ideas de estos autores. Lo que sí es muy claro es que la literatura jesuita a la que se refiere Malebranche, Javelle y Soncinas se cuentan entre los tomistas que niegan que la causalidad eficiente consista en una acción.[50] Los Conimbricenses agrupan a Soncinas y Javelle, y otros autores "de nuestro tiempo", que consideran que la causalidad de la causa eficiente es un cierto modo, el mismo *in re* que la causa, que a veces denominan "influjo".[51] Presentan esta posición como la única alternativa opuesta a la interpretación de la causalidad eficiente como acción. Además, señalan una serie de cuatro argumentos que son aducidos a favor de la causalidad como modo o influjo. Primero, dado que para los otros tipos de causa (materia, forma, fin) asumen que se da el influjo, pues en ello en verdad consiste la causalidad, no hay razón por la cual el influjo no sea también característico de la causa eficiente. Segundo, dado que la acción está en el efecto, en cuanto acción debe ser entendido como "ser actuado". Tercero, dado que la causalidad debe anteceder todo aquello que se origina de una causa. Pero la causalidad anterior a una acción no puede ser otra acción, porque eso implicaría una serie infinita de causas. Cuarto, dado que Dios, cuando crea, lo hace causalmente. Pero cuando crea no existe algo preexistente que recibe una acción. Por lo tanto, Dios cuando causa no lo hace mediante una acción. Todas estas razones son presentadas para concluir que la causalidad es un modo intrínseco del agente y no una acción separada de él.

[47] MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité,* 125.
[48] SUAREZ, *Disputationes metaphysicae,* disp. XVIII, sec. X, #4. Suárez no nombra a los partidarios de esta opinión.
[49] JAVELLE, *In Omnibvs Metaphysicae*, lib. V, q. IV, fol. 79v, presenta así la razón de esta posición.
[50] SUAREZ, *Disputationes metaphysicae,* disp. XVIII, sec. X, #4; CONIMBRICENSES, *in Libros Physicorum,* lib. II, cap. VII, q. VII, art. I, ratio I; RUBIO, *in octo libros de Physico*, lib. II, trac. IV, q. 2, fol. 119r.
[51] CONIMBRICENSES, *in Libros Physicorum,* lib.II, cap. VII, q. VII, art. I, 256.

Si vamos a la fuente misma de Javelle, encontramos una clara negación de que la causalidad de la causa eficiente sea una acción, pero resulta difícil reconocer cuál es la opinión que sostiene positivamente. Según Javelle la razón de la causalidad del agente debe preceder a su efecto y no ser concomitante con él. Pero la acción del agente es idéntica con el efecto que produce, por tanto no la precede. De aquí que la acción no puede ser la razón de la causalidad de la causa eficiente. Cuando la acción ya no está, lo que es causa sigue siendo causa y lo que es efecto sigue siendo efecto.[52] Javelle parece estar de acuerdo con la posición de los "tomistas" para quienes la causalidad de la causa eficiente consiste en "efectuar o producir la cosa según la sustancia completa, o según sus partes, o según sus accidentes." Pero, como lo advirtió él mismo, las dos posiciones básicas contrapuestas que definen la causalidad eficiente pueden parecer idénticas: en efecto, decir que la causalidad es la acción y decir que la causalidad es el efectuar un efecto parecen significar lo mismo. Sin embargo, continúa Javelle, estas palabras se deben distinguir por su significación. En el primer caso la "acción" tiene el sentido abstracto de la "forma que es la acción", mientras que en el segundo caso "el actuar, el efectuar" hacen referencia a la actividad concreta de causar algo.[53]

En cuanto a la posición de Fonseca, Rubio lo cuenta entre los que niegan que la causalidad consista en una acción,[54] junto con Soncinas y Javelle, pero es omitido por Suárez y Coimbra.[55] En efecto, como punto de partida Fonseca niega que la razón de causar sea algo distinto de la cosa que causa. La razón de causar es la cosa misma que es denominada causa, pero no tomada en sentido absoluto sino en la medida en que concurre en acto para realizar su efecto. Del mismo modo, la razón de ser causa es la cosa misma que se denomina "efecto" en cuanto depende de una causa. La razón de causar es una suerte de "apéndice" que sigue a los entes cuando se afectan mutuamente de una

[52] JAVELLE, *In Omnibvs Metaphysicae*, lib. V, q. IV, fol. 79v.
[53] JAVELLE, *In Omnibvs Metaphysicae*, lib. V, q. IV, fol. 81 v.
[54] RUBIO, *in octo libros de Physico*, lib. II, trac. IV, q. II, fol. 119r.
[55] HATTAB, *The origins of a modern view of causation,* 157-158, n. 285, conjetura que estas diferencias se deben a discusiones dentro de la orden jesuita respecto de la metafísica de Fonseca, que dieron lugar a ciertas tensiones dentro de la institución. En tal sentido, Suárez y De Gois habrían preferido no hacer referencia a la opinión de Fonseca para evitar mayores controversias y para no mostrar una imagen fragmentada de la orden. El texto de Rubio es algo posterior y tal vez, por ello, no tendría reparos en introducir una polémica que ya no era importante para la orden.

manera u otra.[56] Así, la causalidad de la causa eficiente es, para retomar el vocabulario de Suárez, un "modo intrínseco" de lo que es denominado causa.

En el sector opuesto, retomando lo que dice Malebranche, están los que afirman que la causalidad de la causa eficiente es una acción. Entre los partidarios más relevantes de esta posición se encuentran Rubio, el comentario conimbricense y Suárez.[57] Todos ellos coinciden en señalar que la causalidad no es una potencia para actuar sino la acción misma de causar en acto, ya que se dice que algo es una causa no por tener la potencia de producir un efecto sino porque lo produce efectivamente. También concuerdan en que la causalidad no es la relación entre la causa y el efecto, sino algo que está antes de la relación misma y es presupuesto por ella (en esto coinciden con Fonseca).[58] Sin embargo, acota con razón Malebranche, estos autores encuentran muchas dificultades para explicar qué es esta acción y tiene muchas opiniones diferentes. En efecto, cuando leemos la presentación de las distintas posturas, es notable que los jesuitas no concuerdan en la presentación de los argumentos a favor y en contra, ni tampoco en los autores que vinculan con ellas.[59]

En el caso de Suarez, el argumento principal a favor de la identificación de la causalidad con la acción es que "ser una causa eficiente actual es lo mismo que ser algo que actúa". Por otro lado, argumenta que debe haber algo por encima del poder de causar que es *per se* y necesariamente requerido para ser una causa en acto y esto es la acción. Sin la acción, lo que es potencialmente causa nunca causaría. Por su parte, Rubio sostiene que la causa eficiente es tal porque actúa, y no puede actuar sino mediante una acción. En conclusión, es la acción la causalidad en acto. La causalidad es un vínculo entre el agente y el paciente que existe como un modo del efecto.[60] Para el comentario conimbricense la causalidad de la causa eficiente es una acción dado que la causa eficiente alcanza sus efectos por sí próximamente e intrínsecamente mediante una acción.[61]

[56] FONSECA, *in Libros Metaphysicorum ,* lib. V, cap. XIII, sec. III, 171.
[57] RUBIO, *Commentarii in octo libros Aristotelis de Physico*, lib. II, trac. IV, q. II; CONIMBRICENSES, *in Libros Physicorum,* lib. II, cap. VII, q. VII, art. II; SUAREZ, *Disputationes metaphysicae,* disp., XVIII, sec. X, #5-7. Sobre la posición de estos autores, su relevancia, diferencias.
[58] FONSECA, *in Libros Metaphysicorum ,* lib. V, cap. XIII, sec. III, 171.
[59] Para un estudio detallado sobre estas divergencias vd. HATTAB, *The origins of a modern view of causation,* 149-160.
[60] RUBIO, *Commentarii in octo libros Aristotelis de Physico*, lib. II, trac. IV, q. II, fol. 119r-v.
[61] CONIMBRICENSES, *in Libros Physicorum,* lib. II, cap. VII, q. VIII, art. II, 258.

La refutación del concurrentismo y del conservatismo

Ya puesto a analizar las dos corrientes más definidas que sostienen la causalidad de las causas segundas, el concurrentismo y el conservatismo, la crítica de Malebranche establece diferencias significativas entre ellos. El criterio de evaluación que aquí utiliza ya no es específicamente el criterio epistemológico, aunque lo supone en tanto este criterio descalifica en general ambas corrientes. En este caso, Malebranche toma en cuenta la pertinencia teológica de estas posiciones y lo hace a través de un criterio teológico-hermenéutico.[62] El punto de partida indubitable para Malebranche es que estamos obligados a creer lo que dicen la Biblia y los Padres de la Iglesia, en tanto manifestaciones autorizadas de la palabra de Dios. A partir de ahí, establece la clave hermenéutica, "una regla infalible" para interpretar sus palabras. Cuando un autor, con el cual "sea por la equidad natural o sea por una razón más fuerte" nos sentimos obligados a estar de acuerdo, presenta contradicciones, lo que se debe hacer es determinar cuándo el autor habla diciendo lo que él mismo piensa y cuándo habla expresando la opinión común. Ahora bien, cuando dice lo que piensa el común de la gente, no hay que interpretar que necesariamente el autor comparte esa opinión. Pero, cuando expresa algo contrario a lo que opina la mayoría, entonces se debe interpretar que allí el autor está manifestando su propia opinión, aun cuando la diga una sola vez. [63]

Es muy habitual que los filósofos incorporen en sus textos el lenguaje cotidiano que sigue los prejuicios de los sentidos, sin por ello coincidir con la opinión de la mayoría. Malebranche mismo reconoce que en algunos pasajes de su propia obra habla como si las creaturas fueran genuinas causas eficientes, pero no lo hace en sentido propio. En el caso de las Escrituras o de los Padres, sus palabras muchas veces "se acomodan" a lo que piensa el pueblo y deben ser interpretados en esa clave. En los pasajes que afirman la eficacia de las causas segundas o hablan de la "naturaleza" en sentido aristotélico, no hablan por sí mismos, sino por acomodación. En cambio, cuando afirman que Dios es la única verdadera causa lo hacen en sentido literal.[64]

[62] Malebranche se ocupa de esto en la refutación de la "séptima prueba" a favor de la eficacia de las causas segundas, MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité,* 141-156.
[63] MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité,* 141-142.
[64] MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité,* 142-146 se detiene a citar y analizar pasajes de la Biblia y de San Agustín.

INGENIUM, Nº4, julio-diciembre, 2010, 29-52, ISSN: 1989-3663

Malebranche explica el origen del concurrentismo como resultado del intento de los teólogos piadosos por conciliar aquellos pasajes de las Escrituras que niegan la eficacia de las causas segundas con lo que muestran los sentidos, el sentido común y principalmente Aristóteles --que la afirman. En la búsqueda de un equilibro entre la fe y la filosofía de los paganos, un pos de una concordancia de la razón con los sentidos, proclamaron que "las causas segundas no serían nada si Dios no les diera su concurso".[65] El surgimiento del conservatismo, a su vez, es explicado por Malebranche como una consecuencia en cierto modo inevitable del concurrentismo. En efecto, puesto que la teoría del concurso inmediato por el cual Dios actúa con las causas segundas encierra grandes dificultades teóricas, algunos filósofos directamente la rechazaron y sostuvieron que para que las causas segundas actúen es suficiente que Dios las conserve con la misma virtud que les dio al crearlas. En rigor, esta es la opinión que se adapta mejor a los prejuicios de los sentidos. En efecto, la supuesta acción concurrente de Dios es imperceptible y por eso muchos creyeron que no hay razón para postular que haya otro agente además de las creaturas. Es así como el común de los hombres adopta el conservatismo, particularmente aquellos hombres que se dedicaron "más a la medicina y a la física de los antiguos que a la teología y a la meditación de verdad".[66] En este sentido, la mayoría de los hombres cree que Dios ha creado las cosas y que les dio las cualidades necesarias para ejercer una acción causal. Por ejemplo, piensan que una vez que Dios le imprimió su primer movimiento a la materia, los cuerpos pudieron moverse entre sí. Aunque no pueden impedir que se reconozca la dependencia de las creaturas con respecto a Dios, disminuyen esta dependencia tanto cuanto pueden.

No obstante la falsedad tanto del conservatismo como del concurrentismo, Malebranche se esfuerza por dejar en claro que el concurrentismo se acerca más a su propia teoría, dado que la idea "del concurso inmediato de Dios con la acción de cada creatura" parece acomodarse a ciertos pasajes de las Escrituras. Sin embargo, también es cierto que muchos pasajes de la Escritura afirman que solamente Dios es causa de los efectos que ocurren en el mundo. El centro del análisis de Malebranche pasa en este punto por evaluar la pertinencia del concurrentismo utilizando su regla hermenéutica. Según su regla, los pasajes que se acomodan al sentido común sensible no deben ser

[65] MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité,* 146.
[66] MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité,* 146.

tomados literalmente, mientras que los que afirman la acción causal exclusiva de Dios, sí. De modo tal que, si es bien interpretada, la Biblia no coincide con el concurrrentismo.

Además, Malebranche señala otro error en la relación entre concurrentismo y el texto sagrado, esta vez prescindiendo de su propia regla hermenéutica. Si es cierto que el concurrentismo representa el verdadero sentido de la Biblia, entonces la Biblia sería engañosa y no ajustaría adecuadamente su lenguaje a sus destinatarios, el lego pueblo judío. El concurrentismo sostiene que cuando la Escritura afirma Dios es causa de todo, lo que en verdad quiere decir es que Dios presta su concurso a las causas segundas. Pero sus lectores simples, como el pueblo judío, serían incapaces de descubrir tal sentido y pensarían, como de hecho lo hicieron, que la Biblia quiere decir que Dios hace todo. En suma, los escolásticos concurrentistas entendieron equivocadamente la acción causal de Dios y produjeron una pluralidad de teorías, oscuras y vagas. Malebranche cree que no vale la pena explicarlas a cada una por separado y que, por otro lado, hacerlo le resultaría molesto tanto a él como a sus lectores.[67]

No obstante esta agria crítica, Malebranche expresa su deseo de mostrar que su propia opinión coincide en algo con los concurrentistas, aunque el lenguaje de la escolástica sea confuso. Y lo hace ofreciendo una nueva definición de concurso divino. Podríamos decir que se trata de una "definición ocasionalista" del concurso divino, por cuanto pretende eliminar los errores del concurrentismo y al mismo tiempo conservar el poder absoluto de Dios que el concurrentismo de alguna manera intenta preservar. Así es como Malebranche presenta esta resignificación del concurso en lo que respecta a la acción de los cuerpos inanimados: "cuando un cuerpo choca y mueve a otro, puedo decir que actúa por el concurso de Dios, y que este concurso no se distingue de su acción propia. Pues un cuerpo no mueve al cuerpo que encuentra más que por su acción o su fuerza motora, que en el fondo no es más que la voluntad de Dios, la cual conserva el cuerpo sucesivamente en muchos momentos."[68] Ciertamente, agrega Malebranche, casi todos los teólogos dicen también que la acción de las causas segundas no es diferente de la acción por la cual Dios concurre con ellas. Aunque cada uno lo entiende de distintas maneras, asumen que Dios actúa en las creaturas por la misma acción de las creaturas porque, de lo contrario, deberían concluir que la acción de las creaturas sería

[67] MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité,* 147-148.
[68] MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité,* 148.

independiente de Dios. Pero esto sería caer en el error de los conservatistas y, a diferencia de ellos, los concurrentistas saben que las creaturas dependen inmediatamente de Dios, no sólo en cuanto a su ser sino también en cuanto a su operación.

La argumentación de Malebranche también pretende mostrar una afinidad con el concurrentismo en lo que se refiere a las causas libres, esto es, las acciones voluntarias de los hombres. Según su teoría, Dios da al espíritu humano un impulso hacia el bien en general y determina esta impresión hacia los bienes particulares a través de las ideas o los sentimientos que pone en nosotros. Aquí señala otra coincidencia con los escolásticos concurrentistas. Pues, según Malebranche, ellos creen que Dios mueve y predispone la voluntad humana, de modo que la fuerza que pone el espíritu humano en movimiento es la voluntad divina, que lo conduce al bien. Dado que las voluntades de Dios son eficaces por sí mismas, es suficiente que él quiera para que se produzca la acción. No es necesario postular que hay otro ser que causa las acciones voluntarias de los hombres. Además, es inútil multiplicar los seres sin necesidad. Por otro lado, todo lo que hay de real en las determinaciones de los movimientos humanos, viene también de la acción de Dios en el hombre. Ahora bien, los hombres no actúan si no es por su voluntad, es decir por el impulso de la voluntad de Dios que es su fuerza motora. Por lo tanto, los hombres no actúan más que por el concurso de Dios y su acción eficiente no se diferencia de la acción de Dios.[69.]

Malebranche articula esta nueva manera de entender el concurso con el ocasionalismo: Dios a través de su concurso o de su voluntad eficaz, ejecuta los efectos de los cuales los cuerpos y los espíritus "son como sus causas naturales u ocasionales".[70] En suma, no hay nada que Dios no haga por la misma acción que la de las creaturas, mediante un poder que les comunica a través de las leyes naturales. Lo que para los escolásticos es una acción de la creatura numéricamente distinta de la acción de Dios concurrente en un mismo efecto es para Malebranche una y la misma acción. No obstante, Malebranche reconoce que su manera de entender el concurso de Dios no es la misma que la que sostiene la tradición concurrentista y destaca que los únicos antecedentes que encuentra a favor de su teoría son Gabriel Biel y Pierre D'Ailly.[71]

[69] MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité,* 149.
[70] MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité,* 150.
[71] Malebranche hace referencias a los textos de G. Biel y de P. D'Ailly señalados por SUAREZ, *Disputationes metaphysicae,* disp. XVIII, sec. I, #1. Las mismas aparecen también en RUBIO, *in octo libros de Physico* lib. II, trac. IV, q. II, fol. 120r y con ligeros cambios en CONIMBRICENSES, *in Libros Physicorum,*

Excepto ellos, "todos los que leí piensan que la eficacia que produce los efectos viene tanto de la causa segunda como de la primera".[72]

En cuanto al conservatismo, Malebranche afirma sin más análisis que es una teoría absolutamente insostenible. Cualquiera que se dedique a examinar atentamente esta opinión "descubrirá fácilmente su falsedad". Se trata de una doctrina aceptada por quienes siguen más a sus sentidos y a Aristóteles, que a su razón y a las Sagradas Escrituras.[73] Malebranche principalmente encuentra objetables la opinión de Durandus y de los antiguos que refuta Agustín, que niegan absolutamente la necesidad del concurso y pretenden que las causas segundas hagan todo por un poder que Dios les dio.[74] Malebranche reconoce que se trata de una opinión menos complicada que el concurso divino, pero le parece tan contraria a las Escrituras y tan conforme a los prejuicios "que no creo que se pueda sostener de ninguna manera."[75] La gran distancia que separa el conservatismo del texto bíblico es aparentemente el motivo por el cual Malebranche no encuentra ningún punto de contacto de su ocasionalismo con esta teoría.

Más allá de los puntos de acuerdo con el concurrentismo, Malebranche no duda de que su visión de la causalidad es la única acertada. Su principio rector para tomar partido por el ocasionalismo es una síntesis del criterio epistemológico y el criterio teológico-hermenéutico: "no decir más que lo que concibo claramente y tomar siempre la parte que se acomoda mejor con la religión". Por eso está convencido de que su propuesta es la que "concuerda perfectamente no solamente con la razón, sino también con la santidad de la religión y de la moral cristiana."[76] El criterio epistemológico mostraba que el ocasionalismo concuerda con lo que enseña la razón. Del criterio teológico-hermenéutico se desprende que una correcta interpretación de los textos bíblicos conduce al ocasionalismo dado que concuerda perfectamente con el fin de la religión que es unir al hombre con Dios de la manera más estrecha posible. Tanto el criterio epistemológico de la razón como el criterio teológico-hermenéutico de la religión nos enseñan que Dios quiere que sus creaturas lo amen como bien y lo respeten como poder. Para amarlo como

lib.VII, cap. II, q. XI, art. II, 270.

[72] MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité,* 150.

[73] MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité,* 146-147.

[74] Aquí nuevamente repite las referencias de Durandus y Agustín que hace SUAREZ, *Disputationes metaphysicae,* disp. XXII, sec. I, #2 . Cf. CONIMBRICENSES, *in Libros Physicorum,* lib. VII, cap. II, q. XI, art. II, 271; RUBIO, *in octo libros de Physico* lib. II, trac. IV, q. VII, fol. 131r.

[75] MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité,* 150.

[76] MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité,* 150-151.

merece, según el primer mandamiento y también según la razón, es necesario hacerlo con toda nuestra fuerza y capacidad de amar. Amarlo en todas las cosas. Para respetarlo como es debido, no es suficiente adorarlo como poder soberano y creerle superior a sus creaturas. Es necesario creerlo y adorarlo en todas sus creaturas. Por eso, el ocasionalismo conduce a cumplir con el amor y el respeto debidos a Dios.[77]

Conclusión

Malebranche revela tener un conocimiento general de las complejas discusiones sobre la causalidad que recogían los textos de la escolástica de los siglos XVI y XVII. Diferencia claramente sus dos principales corrientes, el concurrentismo y el conservatismo e identifica a sus partidarios. También conoce cuáles son los antecedentes medievales que esta literatura señala como defensores de lo que en la Modernidad se conoció como ocasionalismo. Por otro lado, Malebranche da muestras de estar familiarizado con la pluralidad de posiciones en torno a ciertas cuestiones que fueron objeto de debate: la razón de la causalidad de las causas eficientes y los medios por los cuales se ejecuta dicha causalidad.

En su evaluación de las teorías medievales y tardo-escolásticas que sostienen la eficacia de las causas segundas, Malebranche se vale tanto de un criterio epistemológico como de un criterio teológico-hermenéutico. Tomando en cuenta el primer criterio, concluye que todas las variantes de la posición general inicial son igualmente objetables. Su error inicial de fondo los lleva a tener ideas confusas que se traducen una gran variedad de opiniones, todas confusas y alejadas de la razón. En este sentido, Malebranche rechaza de plano los términos generales de las teorías de la causalidad segunda con un único argumento genérico que cuestiona su base epistemológica. Todas se equivocan parejamente porque se basan en "pruebas sensibles", porque siguen ciegamente a los sentidos y la imaginación, desatendiendo las enseñanzas de la razón.

Sin embargo, cuando analiza las teorías a favor de la eficacia causal de las causas segundas tomando el criterio teológico-hermenéutico, el resultado de la evaluación Malebranche señala diferencias entre las dos corrientes básicas que analiza. Así, concluye que el concurrentismo tiene algunos aciertos que podrían acercarlo a su propio ocasionalismo. La teoría del concurso surge de una necesidad de los teólogos más

[77] MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité,* 151-152.

iluminados de conciliar la Escritura con la opinión vulgar y con la tradición aristotélica. Pero si se corrige su mala interpretación de la Biblia y de la tradición de los Padres de la Iglesia, su noción del concurso divino puede ser resignificada. Es entonces cuando Malebranche presenta una "definición ocasionalista" del concurso divino que, al quitarles eficacia causal a las causas segundas, las convierte en causas ocasionales. En cambio, Malebranche no encuentra ningún puente conceptual que comunique el conservatismo con su ocasionalismo. Y ello sucede porque el conservatismo cae no sólo en el error epistemológico de fundarse en las pruebas sensibles sino que además no intenta en modo alguno adaptarse al sentido del texto sagrado.

Este análisis de la refutación de Malebranche puede ofrecer nuevos elementos de juicio para reflexionar acerca de la motivación que inspira su filosofía toda y, en ese marco, que sientan las bases en las que sustenta positivamente su ocasionalismo. Teniendo en cuenta los dos criterios que he distinguido, el epistemológico y el teológico-hermenéutico, los cuales a su vez se sintetizan en un único principio rector que conjuga la razón con la fe, se puede desprender que Malebranche busca fundamentar su ocasionalismo no sólo en razones filosóficas sino también en razones teológicas, conjugando una vez más los dos caminos de la razón y la fe que atraviesan su apuesta filosófica general. [78] Queda abierta la pregunta si ambas tienen el mismo peso o si una tiene más preponderancia que otra en su crítica de la causalidad.

[78] Interesa notar aquí una observación que hace S. GREENBERG, "'Things that undermine each other': Occasionalism, freedom, and attention in Malebranche", en D. Garber y S. Nadler (eds.), *Oxford studies in early modern philosophy, vol. IV,* New York, Oxford U.P., 2008, 113-140: entre los estudiosos de Malebranche angloparlantes (excepto A. Pyle) se registra una tendencia a subestimar las motivaciones teológicas de su ocasionalismo. En cambio, los intérpretes franceses como Alquié Carraud y Moreau destacan precisamente los motivos teológicos.