

---

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

CUADERNOS  
DOCTORALES  
DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

---

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad  
de Navarra

---

ANA M<sup>a</sup> ZURITA LÓPEZ

La postura de Malebranche  
ante el amor puro

VOLUMEN 64 / 2016

---

SEPARATA

---

---

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

# CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA / UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
PAMPLONA / ESPAÑA / ISSN: 0214-6827  
VOLUMEN 64 / 2016

---

DIRECTOR/ EDITOR

**J. José Alviar**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

VOCALES

**Juan Luis Caballero**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

**Fernando Milán**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

SECRETARIO

**José María Pardo**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

---

Esta publicación recoge los extractos de las tesis doctorales defendidas en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra.

La labor científica desarrollada y recogida en esta publicación ha sido posible gracias a la ayuda prestada por el Centro Académico Romano Fundación (CARF)

---

**Redacción, administración, intercambios y suscripciones:**  
Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia.  
Facultad de Teología.  
Universidad de Navarra.  
31080 Pamplona (España)  
Tel: 948 425 600.  
Fax: 948 425 633.  
e-mail: [faces@unav.es](mailto:faces@unav.es)

**Edita:**  
Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A.  
Campus Universitario  
31080 Pamplona (España)  
T. 948 425 600

**Precios 2016:**  
Suscripciones 1 año: 30 €  
Extranjero: 43 €

**Fotocomposición:**  
[pretexto@pretexto.es](mailto:pretexto@pretexto.es)  
**Imprime:**  
Ulzama Digital  
**Tamaño:** 170 x 240 mm

DL: NA 733-1984  
SP ISSN: 0214-6827

---

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

# CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

VOLUMEN 64 / 2016

---

**Mauricio Augusto SOUBHIA**

El planteamiento moral de Stanley Hauerwas y su teoría de las virtudes

5-87

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Tomás Trigo

**Gerald Mweni NALYANYA WABUKENDA**

The reception of the Apostolic Exhortation *Familiaris Consortio* by anglo saxon authors

89-163

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Jose M<sup>a</sup> Pardo

**Maria MARTORELL ESTRENJER**

Catequética en los Estados Unidos. Cinco autores católicos (1966-1992)

165-229

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Ramiro Pellitero

**Baltasar MOROS CLARAMUNT**

Las cofradías de la Sangre en el Reino de Valencia

231-291

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Fermín Labarga

**Emilio GARCÍA SÁNCHEZ**

La Misericordia divina en Juan Pablo II

293-361

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Javier Sesé

**Ana M<sup>a</sup> ZURITA LÓPEZ**

La postura de Malebranche ante el amor puro

363-457

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Juan Luis Illanes

---

Universidad de Navarra  
Facultad de Teología

Ana M<sup>a</sup> ZURITA LÓPEZ

# La postura de Malebranche ante el amor puro

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la  
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

Pamplona  
2016

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,  
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 9 mensis decembris anni 2015

Dr. Ioseph Ludovicus ILLANES

Dr. Xaverius SESÉ

Coram tribunali, die 7 mensis decembris anni 1995, hanc  
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis  
D. nus Eduardus FLANDES

Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología  
Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. LXIV, n. 6

---

## Presentación

**Resumen:** El presente estudio analiza la postura de Malebranche en la polémica del desinterés del amor, protagonizada por Bossuet y Fénelon en el s. XVII.

En su «Tratado del Amor a Dios» Malebranche salió al paso de la interpretación que Lamy hizo de su doctrina a favor del amor puro. Desde el motivo que lo anima todo amor debe considerarse interesado, lo que no excluye su desinterés en razón de su finalidad: la plena identificación con la voluntad divina. Malebranche justifica así su noción de desinterés, pero -sobre todo- ofrece una fundamentación definitiva a su doctrina sobre la voluntad integrando sus dos definiciones: como deseo de felicidad y como amor al Orden.

Desde sus presupuestos metafísicos Malebranche justifica su noción de desinterés, al tiempo que salva la derivación hedonista de su doctrina; sin embargo, para quien no los comparta, la insuficiencia de su teoría causal y de su antropología arruinan la validez de su empeño.

Al margen de esto, sus reflexiones sobre los distintos momentos existenciales del hombre abren paso a una peculiar postura en la cuestión de las relaciones entre libertad y gracia.

**Palabras clave:** Nicolas Malebranche, amor puro, desinterés.

**Abstract:** Malebranche was aware of the polemic between Bossuet and Fénelon about loving God unselfishly, but he did not express his opinion on it until Lamy used his works to support Fénelon's ideas about pure love.

In his «Treatise on the love of God,» he voiced his opinion, resorting to his own definition of will –as a desire for happiness– to justify the impossibility of loving God completely selflessly. He argues that love, because it is moved by the desire for happiness impressed in the human spirit, is always a selfish love. However, it can become selfless love when one's aim is identification with God's will.

His opinion, based on the distinction between motive and aim in his interpretation of pleasure and in causal theory, justifies an analysis of his doctrine on will, revealing the harmony between his notions of will and the possibility that the desire for happiness may lead us to God's love.

According to Malebranche, the union between his notions of will would be possible if order was established as a formal motive for the obtention of happiness. Malebranche and Fénelon understand unselfishness differently. For Malebranche, it means the subordination of the desire for happiness to the love of order.

Moreover, Malebranche's writings show his reflections on the different situations in a human being's life, and the relationship between freedom and grace.

**Keywords:** Nicolas Malebranche, pure love, selflessness.

La polémica sobre el amor puro constituye un exponente muy significativo de la espiritualidad francesa del siglo XVII, que tiene entre sus principales empresas el esclarecimiento de la auténtica mística.

En este marco se produce un intento de superación del intelectualismo y un esfuerzo por aprovechar la aportación de la experiencia en el itinerario espiritual. Es en el hondón del alma donde se centra el interés de estos autores. No obstante, la tarea que se proponen no siempre está dotada de la precisión justa, lo que produce cierta confusión e incluso conocidos errores doctrinales.

Este intento va acompañado de una metodología que se basa en la confrontación dialéctica. Y es la polémica lo que marca en gran medida la forma de expresión de estos autores.

En este contexto hay que situar las aportaciones de los autores espirituales más prestigiosos del Gran Siglo francés, entre los que cabe incluir el círculo creado en torno a la figura de Mme. Accarie, P. Bérulle y su Oratorio, S. Francisco de Sales, Mme. Guyon, Fénelon, y el propio Bossuet, en cuyas doctrinas se ve reflejada –de un modo u otro– la influencia de la escuela abstracta renano-flamenca. Una mística con un acento marcadamente antiintelectualista, que plantea la unión del alma a Dios de un modo directo e inmediato: por vía del amor.

Una fusión con Dios –en sentido místico, no ontológico– que tiene como presupuesto indiscutible el desprendimiento más absoluto y radical del sujeto: el de su propio «yo»; el vacío interior, el anonadamiento más radical hasta llegar... a la muerte, a la anulación de uno mismo (no en vano se recurre para describir este proceso a una simbología fúnebre). Un auténtico «martirio», que exige la purificación de los apetitos sensibles y espirituales, pero que –invirtiendo la lógica terrena– es punto de partida de una Vida plena, a la que acompañan un gozo y una paz sin límites.

Anonadamiento, pasividad, silencio, abandono, indiferencia, son ahora las categorías usadas para describir la correspondencia del hombre a la acción de Dios, y también las coordenadas para entender la doctrina sobre el amor puro.

¿Qué es, en definitiva, la contemplación y la vía unitiva a la que ésta apunta, sino un estado habitual de amor puro y desinteresado, en el que el yo del amante queda anulado para hacerse pura capacidad del otro, pura referencia al otro, pura afirmación del otro?

La cercanía temporal y cultural de Malebranche respecto a los autores que lideraron la polémica sobre el amor puro: Bossuet y Fénelon, y la talla

intelectual del oratoriano justifican que, a pesar de que en esos años sus intereses estuviesen centrados en otras cuestiones, manteniendo así una «cierta» reserva ante la polémica, no fuera ajeno a la misma ni a las cuestiones que en ella se debatían. Aunque no se pronunciara directamente, Malebranche tenía lógicamente su opinión particular respecto al desinterés del amor, que finalmente se vio «obligado» a manifestar y a esclarecer a través de su *Tratado del Amor de Dios* y de su correspondencia con Lamy.

El conocimiento de la filosofía del oratoriano nos ponía en las condiciones óptimas para entender adecuadamente su postura, ya que como el propio autor reconoce, en ella está implicada toda su doctrina sobre la voluntad y la libertad. Pero además, el análisis de esta obra –inscrita en el periodo de su última filosofía– abría un nuevo ámbito a la investigación iniciada años atrás: la posibilidad de integrar en una teoría unitaria las dos nociones de voluntad que aparecen en sus escritos. De no ser así, el concepto de amor desinteresado defendido por Malebranche quedaría sin fundamento, pero además –y esto es lo más significativo– habría que plantearse la validez misma de su doctrina sobre la voluntad y, con ella, de su sistema filosófico.

Son muy pocos los estudios realizados sobre este autor en castellano, pues la mayoría proceden del ámbito francés e italiano. Entre ellos, y por lo que se refiere a nuestro tema, destacan los de G. Dreyfus y Y. de Montcheuil, dedicados –respectivamente– al análisis de la doctrina malebranchiana sobre la voluntad y a sus relaciones con el quietismo. Sin embargo no existe ninguno en el que ambos aspectos se vinculen y, aún más, se pongan en relación con el núcleo mismo de la polémica, trascendiendo la controversia entre Malebranche y Lamy. Por eso nos pareció oportuno tomar este enfoque para nuestro trabajo.

Para llevarlo a cabo se ha recurrido, junto al análisis de las obras de Malebranche, en la edición crítica que ha dirigido A. Robinet, a los estudios más destacados sobre su pensamiento, tanto en sentido genérico como referidos a aspectos particulares de su doctrina. Junto a esto, han sido de gran ayuda algunos trabajos sobre historia de la espiritualidad (centrados fundamentalmente en estos siglos y en el ámbito francés), así como los dedicados al estudio de la vinculación entre agustinismo y cartesianismo dentro del contexto cultural del siglo XVII, y –desde luego– aquellos que se han estimado más oportunos para adentrar nuestro análisis en el núcleo mismo de la polémica sobre el amor puro.

Teniendo en cuenta todo esto, el esquema del trabajo responde a un doble enfoque: histórico (capítulo I), y sistemático (en el resto de los capítulos).

En primer lugar se ha estudiado el contexto de la polémica entre Malebranche y Lamy, planteando su precedente inmediato (la controversia entre Bossuet y Fénelon) y rastreando los orígenes de la cuestión que en ella se debatía en las principales corrientes espirituales de estos siglos. Lo que ha permitido enmarcar el pensamiento del oratoriano en la historia de la espiritualidad, matizando –en este tema– su vinculación con la doctrina de P. Bérulle y de los máximos representantes del Oratorio.

Aunque la secuencia lógica (o al menos cronológica) pediría centrar el estudio en el esquema argumentativo, pareció más oportuno anteponer un análisis detallado de su doctrina acerca de la voluntad. De no ser así, conceptos clave como los de motivo y fin del amor, placer racional, etc perderían su sentido o acabarían siendo malinterpretados, arruinando entonces su peculiar visión del amor desinteresado.

Esto es lo que –según Malebranche– le ocurrió a Lamy, y lo que le acabaría ocurriendo a quien pretendiera entender las afirmaciones vertidas en el *Tratado del Amor de Dios* sin adentrarse previamente en los fundamentos gnoseológicos y metafísicos de su pensamiento.

El conocimiento de la filosofía de Malebranche ha proporcionado las herramientas necesarias para valorar la coherencia de sus dos nociones de voluntad, poniendo un especial acento en las relaciones entre placer y amor. Un aspecto en el que –a nuestro entender– se pone en juego la validez de su postura ante el amor puro.

Entender en su justa medida la propuesta de Malebranche exigía extraer su noción de amor desinteresado de este marco polémico, para ponerla en diálogo –simulado– con la de Fénelon, pudiendo así precisar sus divergencias y el trasfondo antropológico que las justifica.

El excerptum que, después de unos cuantos años, ahora presentamos recoge la versión malebranchiana del amor desinteresado, en diálogo con los que fueron sus principales representantes: Lamy y Fénelon. Sus encuentros y desencuentros no imprimen un ritmo tedioso a sus reflexiones, sino que evidencian más bien su interés por encontrar los moldes conceptuales más adecuados para expresar una profunda experiencia espiritual.

---

# Índice de la Tesis

TABLA DE ABREVIATURAS	ix
INTRODUCCIÓN	xi

## Capítulo 1

### LA POLÉMICA SOBRE EL DESINTERÉS DEL AMOR

A. ANTECEDENTES DE LA CONTROVERSI A	2
1. Antecedentes remotos	2
2. Las ideas jansenistas	9
3. La escuela berulleana	12
4. San Francisco de Sales	17
5. El quietismo	25
6. La doctrina de Mme Guyon	33
B. LA CONTROVERSI A SOBRE EL AMOR PURO	39
1. Las conferencias de Issy	39
2. La polémica de Bossuet y Fénelon	43
C. EL DESENLACE DE LA POLÉMICA	61
1. La intervención del Magisterio	61
2. Aportaciones y lagunas al fin de la polémica	66
D. LA INTERVENCIÓN DE MALEBRANCHE EN LA POLÉMICA SOBRE EL AMOR PURO	69
1. Descripción de los hechos	71
2. Valoración	79

## Capítulo II

### LA DOCTRINA SOBRE LA VOLUNTAD Y EL AMOR EN N. MALEBRANCHE

#### I. Presentación general

A. FUENTES DE LA ANTROPOLOGÍA MALEBRANCHEANA	87
1. Fuentes extrínsecas de su concepción del amor	88
a) El pensamiento de S. Agustín	88
b) El pensamiento de Descartes	97

c) El influjo de otras corrientes religiosas y culturales de su época	114
1º) El jansenismo	115
2º) La espiritualidad berulleana	121
3º) Las corrientes culturales de su época	132
2. La fundamentación «Ab intra» de la doctrina malebrancheana acerca del amor	138
B. EL CONOCIMIENTO DE LA VOLUNTAD	146
1. El espíritu ante sí mismo. Los datos del sentimiento interior	147
2. La voluntad humana desde la simetría «res extensa»-«res cogitans»	151
3. La voluntad divina como paradigma de la voluntad humana	156
4. La revelación como garantía	163
C. LA EVOLUCIÓN DE LA DOCTRINA SOBRE LA VOLUNTAD. UN RECORRIDO POR LAS DISTINTAS ETAPAS DEL PENSAMIENTO MALEBRANCHEANO	167
1. La voluntad en la filosofía de juventud	168
2. La voluntad en la filosofía de madurez	174
3. La doctrina sobre la voluntad en la última filosofía	181

### Capítulo III

#### LA DOCTRINA SOBRE LA VOLUNTAD Y EL AMOR EN N. MALEBRANCHE

##### II. La voluntad como amor del orden

A. PLACER Y AMOR	195
1. La noción malebrancheana de placer	196
2. Placer, alegría y amor	207
3. La influencia del pecado en las relaciones entre placer y amor	226
B. CONOCIMIENTO Y AMOR	233
1. La doctrina malebrancheana sobre la atención	237
2. El pecado como distracción	242
3. Placer «éclairé» y amor «éclairé»	250
C. LIBERTAD Y AMOR	255
1. La dimensión psicológica de la libertad	264
2. La dimensión moral de la libertad	265
3. El estatuto ontológico de la libertad	271
4. La libertad en el Adán prelapsario	282
5. La libertad del hombre tras el pecado	283
6. La «liberación» de la libertad	288
D. GRACIA Y AMOR	296
1. La gracia del creador	302
2. Cristo en el designio salvífico del hombre	315
3. La gracia como santo placer	319
4. Gracia y libertad	324
5. El problema de la predestinación	333
E. ALGUNAS CONSECUENCIAS DE ESTA DEFINICIÓN	338

## Capítulo IV

### LA DOCTRINA SOBRE LA VOLUNTAD Y EL AMOR EN N. MALEBRANCHE

#### III. La voluntad como deseo de felicidad

A. LA CUESTIÓN EN TORNO A LA CONTINUIDAD-DISCONTINUIDAD DE SU DOCTRINA	353
1. La voluntad como deseo de felicidad en las obras anteriores al <i>Traité de l'Amour de Dieu</i>	353
a) La voluntad como deseo de felicidad en las obras anteriores al <i>Traité de la Nature et de la Grâce</i>	354
b) La voluntad como deseo de felicidad a partir del <i>Traité de la Nature et de la Grâce</i>	360
c) Conclusiones	385
2. La voluntad como deseo de felicidad en el <i>Traité de l'Amour de Dieu</i>	389
3. Valoración final	409
B. VOLUNTAD DIVINA Y DESEO DE FELICIDAD	426
1. El deseo de felicidad en el designio divino	436
2. Amor de benevolencia y amor de complacencia	446
C. DESEO DE FELICIDAD Y AMOR DEL PLACER	451
1. Presentación de la doctrina	452
2. Radicalidad del «bien être» frente al «être»	455
3. El concepto de placer «éclairé»	470
a) La reintegración del amor de la perfección y el amor del placer	480
b) Posibilidades y límites de esta noción	489

## Capítulo V

### LA POSTURA DE MALEBRANCHE ANTE EL AMOR PURO

A. LA POLÉMICA LAMY-MALEBRANCHE SOBRE EL DESINTERÉS DEL AMOR	500
1. La doctrina de Lamy sobre el amor puro	502
2. La réplica de Malebranche a la postura de Lamy	513
a) La argumentación «a posteriori»	517
b) La argumentación «a priori»	531
1º) El deseo de felicidad como esencia del querer	532
2º) La gracia como santa delectación	544
3º) El deseo de felicidad en la perspectiva del designio divino	552
c) El desinterés del amor según Malebranche	560
1º) La coimplicación entre motivo y fin del amor	562
2º) El descubrimiento de la verdadera causa del placer	570
3º) La presencia de la idea en la percepción	574
4º) El concepto de felicidad plena	578
5º) El desinterés de la amistad	589
6º) El dolor, piedra de toque del amor	593
7º) La dimensión extática del placer	599
8º) A modo de balance	608

B. LA RESPUESTA DE MALEBRANCHE AL AMOR PURO FENELONIANO	612
1. Un diálogo esperado	614
a) El concepto feneloniano de transformación	616
b) Pasividad, abandono e indiferencia	623
c) Desinterés y esperanza	634
2. Los condicionamientos del esquema antropológico cartesiano	641
a) La iniciativa divina y humana en el amor	642
b) «Eros» y «Agape»	652
3. La noción de Dios desde la primacía del amor	662
C. LA ANTROPOLOGÍA SOBRENATURAL MALEBRANCHEANA Y SUS IMPLICACIONES TEOLÓGICAS	669
1. El hombre prelapsario	675
2. La condición del hombre caído. La interpretación malebrancheana del pecado	695
3. Pecado y gracia. El hombre regenerado	706
CONCLUSIONES	729
BIBLIOGRAFÍA	757

---

## Bibliografía de la Tesis

### I. FUENTES

- MALEBRANCHE, N., *Oeuvres Complètes*, 22 vols., ed. A. ROBINET, Paris 1958 ss.
- BERULLE, P., «De la désappropriation de l'amour propre et de l'amour propre même CXXXIII H», *Revue d'Histoire de la Spiritualité*, 53 (1977) 310-314.
- BOSSUET, J. B., *Oeuvres Complètes*, 12 vols., Paris 1845-6.
- DESCARTES, R., *Oeuvres Philosophiques*, ed. F. Alquié, Paris 1967.
- FENELON, F., *Oeuvres de Fénelon, archevêque de Cambrai, publiées d'après les manuscrits originaux et les éditions les plus correctes, avec un grand nombre de pièces inédites (par Gosselin et Caron)*, 35 vols., Versailles (et Paris) 1820-1830.
- *Oeuvres*, edit. por J. Le Brun, Gallimard, vol. I, Paris 1983.
- SAN FRANCISCO DE SALES, *Oeuvres de Saint François de Sales, IV-V: Traité de l'Amour de Dieu*, Annecy 1894.

### II. ESTUDIOS

- ADAM, M., «Malebranche et Aristote», *Bulletin de l'Association G. Budé*, Paris 1967, pp. 228-242.
- «Les limites de la trans-ascendance de l'homme selon Malebranche», en *El hombre: Inmanencia y trascendencia*, Actas de las XXV Reuniones Filosóficas, I, Pamplona 1991, pp. 763-770.
- «L'amitié selon Malebranche», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 87 (1982) 31-49.
- ALQUIE, F., *Le cartesianisme de Malebranche*, Paris 1974.
- *Malebranche et le rationalisme chrétien*, Paris 1977.
- «Malebranche», en *Historia de la Filosofía*, dir. F. Châtelet, Madrid 1976, pp. 141-151.
- «Le rapport de la science et de la religion selon Descartes, Malebranche et Spinoza», *Le Statut de la Litterature*, Homenaje a P. Bénichou, 1982, pp.187-202.
- «Sources cartesiens de Malebranche. De l'influence sur Malebranche de la conception substantialiste du sujet pensant», *Les Etudes Philosophiques* (1974) 437-448.
- «Science et Métaphysique chez Malebranche et chez Kant», *Revue Philosophique de Louvain*, 70 (1972) 5-42.

- ANDRE, Y.-A., *La vie du R.P. Malebranche, prêtre de l'Oratoire, avec l'histoire de ses ouvrages*, Paris 1886.
- ALVIRA, R., *Reivindicación de la voluntad*, Pamplona 1988.
- ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad*, Pamplona 1985.
- AMERIO, F., «I teoremi della causalità inefficace nella metafisica di Malebranche», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, sup. spec. 30 (1938) 81-110.
- BANCHETTI, S., *Il pensiero e l'opera di N. Malebranche*, Milano 1963.
- BARBEDETTE, L., «L'influence augustinienne dans la philosophie de Malebranche», *Revue d'histoire des religions*, 45 (1927) 60-79.
- BASTONS, M., *Conocimiento y libertad. La teoría kantiana de la acción*, Pamplona 1989.
- BEAUDE, J., «Bérulle, Malebranche et l'amour de Dieu», *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 114 (1989) 163-176.
- BECKER, A., *De l'instinct du bonheur à l'extase de la béatitude*, Paris 1967.
- BELAVAL, Y., «La naissance de la rationalité moderne au XVIIème siècle», *Studia Leibnitiana*, IX (1979) 107-117.
- BERGMANN, G., «Some remarks on the philosophy of Malebranche», *Review of Metaphysics* 10 (1956) 207-226.
- BEYER, C. J., «Malebranche et l'esprit moderne au début du dix-huitième siècle», *The French Review*, 47 (1974) 44-57.
- BLANCHARD, P., *L'attention à Dieu selon Malebranche*, Bruges 1956.
- «La vérité de Malebranche», *Actes du XI Congrès International de Philosophie*, XIII, Louvain 1953, pp. 25-9.
- «Bérulle et Malebranche. L'attention à Jésus-Christ», *Revue d'ascétique et mystique*, 29 (1953) 44-57.
- BLONDEL, M., «L'anticartésianisme de Malebranche», en *Dialogues avec les philosophes. Descartes, Spinoza, Malebranche, Pascal, Saint Augustin*, Paris 1966.
- BLONDEL, Ch., «La psychologie de Malebranche», *Revue Internationale de Philosophie*, 1 (1938-9) 59-76.
- BONTADINI, G., «Il fenomenismo razionalistico da Cartesio a Malebranche», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, sup. spec. 30 (1938) 249-277.
- *Studi sulla filosofia dell'età cartesiana*, Brescia 1947.
- BOUILLIER, F., *Histoire de la philosophie cartésienne*, II, Paris 1868.
- BOULARAND, E., «Désintéressement», *D Sp*, 3 (1957) 550-591.
- BOUTROUX, E., «L'intellectualisme de Malebranche», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 23 (1916) 27-36.
- BREHIER, E., *Histoire de la Philosophie* II/1, Paris 1968.
- «La création continuée chez Descartes», en *Etudes de Philosophie Moderne*, Paris 1965, pp. 52-57.
- BREMOND, A., «Le théocentrisme de Malebranche», *Archives de Philosophie*, 6 (1928) 281-303.
- BREMOND, H., *Histoire Littéraire du sentiment religieux en France au XVII<sup>ème</sup> siècle*, XI, Paris 1968.

- BRETON, G., «Les origines de la philosophie de Malebranche», *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 4 (1912) 214-230.
- BRIDET, L., *La théorie de la connaissance dans la philosophie de Malebranche*, Paris 1929.
- BROVETTO, C.; MEZZADRI, F.; FERRARIO, F.; RICCA, P., *La spiritualità cristiana nell'età moderna*, Roma 1987.
- BRUCH, J. L., «La combinatoire de Malebranche», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 68 (1963) 319-333.
- BRUN, M., «Un aspect de la théologie de Malebranche: le Christ causa occasionnelle», *Doctor Communis*, 5 (1952) 80-115.
- BRUNSCHVICG, L., *Spinoza et ses contemporains*, Paris 1923.
- CAFFARRA, C., *Vida en Cristo*, Pamplona 1988.
- CALLOT, E., *Problèmes du Cartésianisme. Descartes, Malebranche, Spinoza*, Annecy 1956.
- CAPANAGA, V., «El agustinismo de las «Meditations Chrétiennes» de Malebranche», *Revista Agustiniiana de espiritualidad*, 7 (1966) 313-329.  
— *S. Agustín*, Barcelona 1951.
- CARCASSONE, E., *Fénelon l'homme et l'oeuvre*, Paris 1955.
- CARDONA, C., *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona 1987.
- CAYRE, F., *Patrologie et histoire de la théologie*, III, Paris 1955.
- CENTRE INTERNATIONAL DE SYNTHÈSE, *Malebranche. L'Homme et l'oeuvre (1638-1715)*, Paris 1967.
- CERIANI, G., «Il concetto metafisico di realtà in N. Malebranche», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, sup. spec. 30 (1938) 47-80.
- COGNET, L., *Les origines de la spiritualité française au 17ème siècle*, Paris 1949.  
— *Histoire de la Spiritualité Chrétienne*, III: *La Spiritualité Moderne*, Paris 1966.  
— «Fénelon», *D Sp*, 5 (1964) 151-170.  
— «Guyon (J.-M. Bouvier de la Motte)», *D Sp*, 6 (1967) 1306-1336.
- COLOMBU, M., «La dottrina delle cause occasionali in N. Malebranche e in G.B. Vico», *Sophia*, 18 (1950) 338-347.
- CONNELL, D., «La passivité de l'entendement selon Malebranche», *Revue Philosophique de Lovain*, 53 (1955) 542-565.  
— *The vision in God. Malebranche's scholastic sources*, New York 1968.  
— «Malebranche's vision in God in *Méditations Chrétiennes*, I-IV», *Irish Theological Quarterly*, 38 (1971) 116-129.
- CRIPPA, R., «Malebranche e i libertini», *Ricerca su letteratura libertina e letteratura clandestina nel seicento* (1981) 305-320.
- CUVILLIER, A., *Essai sur la mystique de Malebranche*, Paris 1954.
- CHRETIEN, J.L., «La joie d'être», *Revue Thomiste*, 80 (1980) 57-73.
- DECOURTRAY, A., «Foi et raison chez Malebranche», *Mélanges de science religieuse*, 10 (1953) 67-86.
- DE LATTRE, A., «La ferveur malebranchiste et l'ordre des raisons I-III», *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 86 (1961) 73-86; 87 (1962) 359-364; 89 (1964) 90-102.

- DE LUBAC, H., *Augustinisme et théologie moderne*, Paris 1965.  
— *Surnaturel. Etudes historiques*, Paris 1946.
- DE MARIA, A., *Antropologia e Teodicea di Malebranche*, Torino 1970.  
— «Rassegna di studi malebranchiani (1967-1988)», *Revista de Filosofia*, 39 (1988) 251-283.
- DE MATTEIS, F., *L'occasionalismo e il suo sviluppo nel pensiero di N. Malebranche*, Napoli s. a. (ma 1937).
- DELBOS, V., *Etude de la philosophie de Malebranche*, Paris 1924.
- DEL NOCE, A., «La veracità divina e i rapporti di ragione e fede nella filosofia di Malebranche», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, sup. spec. 30 (1938) 143-179.  
— (v) «Occasionalismo», *Enciclopedia Filosofica Italiana*, IV, Firenze 1969, cols. 1106-1112.
- DEMAN, Th., «Eudémonisme et charité en théologie morale», *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 29 (1953) 41-57.
- DEPRUN, J., *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris 1968.  
— *La philosophie de l'inquietudine en France au XVIIIème siècle*, Paris 1977.  
— «Le dictionnaire philosophique et Malebranche», *Annales de la Faculté des Lettres d'Aix*, 50 (1965) 73-78.
- DREYFUS, G., *La volonté selon Malebranche*, Paris 1958.  
— «La volonté dans la philosophie de Malebranche», *Bulletin de la Société Française de Philobophie*, 52 (1960) 97-140.  
— «Les différents aspects de la liberté humaine chez Malebranche», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 56 (1946) 142-166; 239-259.  
— «Le problème de la liberté de l'homme dans la philosophie de Malebranche», en *Malebranche. L'Homme et l'Oeuvre*, Paris 1967, pp. 153-177.  
— «Philosophie et religion chez Malebranche», *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 166 (1976) 3-25.  
— «Un Malebranche bien singulier», *Studi Internazionali di Filosofia*, 6 (1974) 155-8.
- DUCASSE, P., *Malebranche, sa vie, son oeuvre, sa philosophie*, Paris 1942.
- EHRARD, J., *L'idée de Nature en France dans le premier moitié du XVIIIème siècle*, Paris 1963.
- ELTON, M., *Amor y Reflexión*, Pamplona 1989.
- ECKHOLT, M., *Vernunft in Leiblichkeit bei N. Malebranche*, Innsbruck-Wien 1994.
- ELUNGU, P.E., *Etendue et connaissance dans la philosophie de Malebranche*, Paris 1973.
- FEMIANO, S., «Libertà umana e causalità divina in N. Malebranche», *Rivista Rosminiana di filosofia e di cultura*, 63 (1969) 109-122.
- FERNÁNDEZ, J.L., «Malebranche: la visión en Dios y el origen de las ideas», *Philosophica*, 8 (1985) 173-183.  
— «Conciencia e idea de sí mismo según Malebranche», *Philosophica*, 13 (1990) 199-222.  
— «El conocimiento de Dios según Malebranche», *Anuario Filosófico*, XXV/2 (1992) 295-319.

- FLICHE, A.; MARTIN, V., *Historia de la Iglesia*, XXII, Valencia 1976.
- FRANKFURT, H., «Création continuée, inertie ontologique et dsicontinuité temporelle», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 92 (1987) 455-472.
- GAONACH, J.M., *La théorie des idées dans la philosophie de Malebranche*, Geneve 1970.
- GARBER, D., «How God causes motion: Descartes Divine sustenance, and occasionalism», *The Journal of Philosophy*, 84 (1987) 567-580.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, A., «El agustinismo de Malebranche en la teoría del conocimiento», *Augustinus*, 20 (1975) 353-370.
- «¿Es agustiniana la doctrina gnoseológica de Malebranche?», *Augustinus*, 22 (1977) 181-4.
- «El agustinismo de Malebranche en la teoría del conocimiento», *Augustinus*, 24 (1979) 157-203.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., «Le problème de l'amour pur et la solution de S. Thomas», *Angelicum*, 6 (1929) 83-124.
- «Amore», *Enciclopedia Cattolica*, 1 (1949) 1104-1106.
- GEIGER, L.-B., *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin*, Montreal-Paris 1952.
- GIACON, C., *La causalità nel razionalismo moderno*, Milano 1954.
- «La cosmologia di Malebranche», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, sup. spec. 30 (1938) 132-142.
- GILSON, E., *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris 1969.
- GIUSSO, L., *G.B. Vico fra l'umanesimo e l'occasionalismo*, Roma 1940.
- GOFFI, T.; ZOVATTO, P., *La spiritualità del settecento*, Bologna 1990.
- GONZÁLEZ, A.L., *Teología Natural*, Pamplona 1985.
- *Ser y participación*, Pamplona 1979.
- GORE, J.L., *La notion d'indifférence chez Fénelon et ses sources*, Paris 1956.
- GOUHIER, H., *La vocation de Malebranche*, Paris 1926.
- *Nicolas Malebranche*, Paris 1929.
- *La Philosophie de Malebranche et son experience religieuse*, Paris 1948.
- *Fénelon Philosophe*, Paris 1977.
- *Cartesianisme et Augustinisme au XVII<sup>eme</sup> siècle*, Paris 1978.
- «Les deux 'XVII<sup>eme</sup> siècle'», en *Etudes sur l'histoire des idées de France depuis le XVII<sup>eme</sup> siècle*, Paris 1980, pp. 35-48.
- «Introduction bibliographique à l'oeuvre et à la pensée de Malebranche», *Revue Internationale de Philosophie*, 1(1938-9) 162-174.
- «L'unité de la pensée de Malebranche», *Bulletin de la Société Française de philosophie*, 38 (1938) 99-106.
- «Philosophie chrétienne et theologie», *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 125 (1938) 151-193.
- *Etudes sur l'histoire des ideas en France depuis le XVII<sup>eme</sup> siècle*, Paris 1980.
- GRABMANN, M., *Historia de la Teología católica desde finales de la E. Patrística hasta nuestros días*, Madrid 1946.

- GRIMALDI, N., *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Paris 1988.
- GUEROLT, M., *Malebranche*, I-II-III, Paris 1955-9.
- *Etendue et psychologie chez Malebranche*, Paris 1939.
- *Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, New York 1970.
- HARANG, J., *La spiritualité berullienne*, Chambray 1983.
- HARENT, S., «A propos de Fenelon. La question de l'amour pur», *Les Etudes Philosophiques* 127 (1911) 178-196; 349-363; 480-500; 745-768.
- HAYOT, M., «Bossuet et Fénelon. Le problème du pur amour et son aspect métaphysique», *Nouvelle Revue Apologétique*, septième 1939.
- HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea 1680-1715*, trad. J. Marías, Madrid 1941.
- HOLTE, R., *Béatitude et sagesse*, Paris 1963.
- *Historia de la espiritualidad*, II: *Espiritualidades del Renacimiento, barroca, e ilustrada, romántica y contemporánea*, ed. J. Flors, Barcelona 1969.
- HUFTIER, M., «Libre arbitre, liberté et péché chez Saint Augustin», *RThAM* 33 (1966) 187-281.
- ILLANES, J.L., «La teología como saber de totalidad», *Revista española de Teología*, 48 (1988) 149-192.
- ILLANES, J.L.; SARANYANA, J.I., *Historia de la Teología*, Madrid 1995.
- IRWIN, T.H., «La conception stoïcienne et la conception aristotélicienne du bonheur», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 94 (1989) 535-576.
- JANSSENS, Ed., *La morale de l'imperatif catégorique et la morale du bonheur*, Louvain 1921.
- JOLY, H., *Malebranche*, Paris 1901.
- LABBAS, L., *La grâce et la liberté dans Malebranche*, Paris 1931.
- LAFOND, J., «Avatars de l'humanisme chrétien (1590-1710). Amour de soi et amour propre», *Studia Leibnitiana*, sup. 23 (1983) 76-89.
- LANTRUA, A., «Malebranche ed il pensiero italiano dal Vico al Rosmini», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, sup. spec. 30 (1938) 337-360.
- LAPORTE, J., «La liberté selon Malebranche», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 45 (1938) 339-410.
- *Etudes d'Histoire de la philosophie française au XVIIème siècle*, Paris 1951.
- «L'étendue intelligible selon Malebranche», *Revue Internationale de Philosophie*, 1 (1938) 7-58.
- LE BRUN, J., *La Spiritualité de Bossuet*, Paris 1972.
- «Quiétisme», *D Sp*, 12 (1986) 2756-2842.
- LECLERC, H., «Fénelon critique de Malebranche», *Revue Thomiste*, 53 (1953) 347-366.
- LEVI, A., «La psicologia delle facultà conoscitive nelle discussioni teologiche del XVII sec.», en *L'uomo davanti a Dio*, Roma 1966.
- LLANO, A., *Razón y naturaleza. En la teoría Kantiana de la acción, pro manuscripto*.
- MADEC, G., «Les citations augustinienes de Malebranche», *Recherches Augustiniennes*, 8 (1972) 375-403.

- MALBREIL, G., «Malebranche et le libertin», *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 114 (1989) 177-191.
- «Système et existence dans l'oeuvre de Malebranche», *Archives de Philosophie*, 32 (1969) 297-313.
- MAROCCHI, M., *La Spiritualità tra Giansenismo e Quietismo nella Francia del Seicento*, Roma 1983.
- MAUZI, R., *L'idée de bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Slatkine 1979.
- MAYDIEU, J.J., «La création du monde et l'Incarnation du Verbe dans la philosophie de Malebranche», *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 36 (1935) 49-74.
- MELENDO, T., *Ocho lecciones sobre el amor humano*, Madrid 1992.
- MERLEAU-PONTY, M., *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris 1978.
- MONTCHEUIL, DE Y., *Malebranche et le Quietisme*, Paris 1946.
- MOREAU, J., «El agustinismo de Malebranche», *Augustinus* (1956) 495-516.
- «Le réalisme de Malebranche et la fonction de l'idée», *Revue de Métaphysique et de Morale* (1946) 105-107.
- «Malebranche et le Spinozisme», en *Malebranche: Correspondence avec J.J. Dour-tous de Mairan*, Paris 1947, pp. 1-98.
- «Sénequè et Malebranche», *Crisis*, 12 (1965) 345-352.
- «Saint Augustin et Malebranche», en *La philosophie et ses problèmes*, Lyon 1960, pp. 109-136.
- MORICHERE, B., «Deux esprits anti-humanites au XVII<sup>e</sup> siècle: Pascal et Malebranche», *Actes du VII<sup>e</sup> Congrès Aix-en-Provence* (1-6 Avril 1963), Paris 1964.
- NAERT, E., *Leibniz et la querelle du pur amour*, Paris 1959.
- NERI, L., «L'infinito come fondamento della rappresentazione secondo Malebranche», *Annali di Discipline Filosofiche dell'Università di Bologna*, 4 (1982-3) 65-86.
- NICOLAS, J.-H., *Les profondeurs de la grâce*, Paris 1969.
- NICOLOSI, S., *Causalità divina e libertà umana*, Padova 1963.
- «Influssi culturali e fonti della filosofia malebrancheana», *Sophia*, 27 (1959) 344-357.
- «Venti anni di studi Malebrancheani (1938-1957)», *Sophia*, 27 (1959) 95-102.
- NYGREN, A., *Eros et Agape. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, Paris 1944.
- ODDONE, A., «Libertà umana e grazia divina nelle dottrine del Malebranche», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, sup. spec. 30 (1938) 179-204.
- OÑATE GÓMEZ, P., *Conocimiento y experiencia en la filosofía de Malebranche*, Madrid 1974.
- OLLE-LAPRUNE, L., *La Philosophie de Malebranche*, 2 vols. Paris 1870.
- ORTIZ, J.M., «La felicidad en la Europa de 1700», *Anuario Filosófico*, 12 (1986) 179-187.
- «La justificación del mal y el nacimiento de la estética», *Anuario Filosófico*, 21 (1988) 151-7.
- PACHO, E., *Storia della spiritualità moderna*, Roma 1984.

- PAPASOGLI, B., *Gli spirituali italiani e il «Grand Siècle»*. F. de Sales, Bérulle, Pascal, La Rochefoucauld, Bossuet, Fénelon, Roma 1983.
- PHILONENKO, A., «Le cartésianisme de Malebranche suivant F. Alquié», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 80 (1975) 209-239.
- PICLIN, M., «De Malebranche à Leibniz», *Les Etudes Philosophiques* (1971) 77-100.
- PIEPER, J., *El amor*, Madrid 1972.
- POLO, L., «Libertas transcendentalis», *Anuario Filosófico*, XXVI/3 (1993) 703-716.
- POLLNOW, H., «La psychologie chez Malebranche», *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 125 (1938) 192-214.
- POURRAT, P., *Histoire de la spiritualité chrétienne*, III-IV, Paris 1950-1955.
- PORTALIÉ, E., «Augustin (Saint)», *DTC*, 1 (1909) 2268-2472.
- RADNER, D., *Malebranche. A study of a Cartesian system*, Amsterdam 1978.
- REITER, J., *System und Praxis*, München 1972.
- ROBINET, A., *Système et existence dans l'oeuvre de Malebranche*, Paris 1965.
- «Aux sources jansénistes de la première oeuvre de Malebranche», *Les Etudes Philosophiques* (1974) 465-479.
- «Descartes, Malebranche et M. Alquié», *Revue Internationale de Philosophie*, 4 (1974) 532-39.
- «Du rôle accordé à l'expérience dans la physique de Malebranche», en *L'aventure de l'esprit. Mélanges A. Koyré*, Paris 1964, pp. 400-410.
- «La correspondance de Malebranche», *Revue de Synthèse*, 97 (1976) 89-93
- «La face cachée de l'histoire: périodisation et lexicographie», *Revue Internationale de Philosophie*, 29 (1975) 421-437.
- «Malebranche», en *Histoire de la Philosophie*, II, dir. Y. Belaval, Paris 1973, pp. 508-536.
- «Malebranche et Leibniz: Vérité, Ordre et Raison face au cogito cartésien», *Studia Leibnitiana*, 9 (1981) 97-106.
- «Philosophie et théologie: Malebranche et son temps», en *Malebranche. L'Homme et l'Oeuvre*, Paris 1967, pp. 9-38.
- RODIS-LEWIS, G., «Il cartesianismo del seicento», *Grande Antologia Filosofica*, M. F. Sciacca (dir), Milano 1968.
- «L'anti-stoïcisme de Malebranche», *Actes du VII<sup>e</sup> Congrès Aix-en-Provence* (1-6 Avril 1963), Paris 1964.
- *Nicolas Malebranche*, Paris 1963.
- «Le dualisme platonissant au début du XVII<sup>e</sup> siècle et la révolution cartésienne», *Rivista di storia della Filosofia*, 4 (1988) 677-697.
- *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Paris 1950.
- «Les limites initiales du cartésianisme de malebranche», en *La Passion de la raison. Hommage à F. Alquié*, Paris 1983.
- (v) «Malebranche, N.», *D Sp*, 10 (1980) 167-173.
- «Nicolas Malebranche», *Dictionnaire des Philosophes*, 2 vols, Paris 1984, pp. 1720-1727.

- ROLLAND, E., «Le surnaturel dans la philosophie de Malebranche», *Archives de Philosophie*, 14 (1938) 1-106.
- ROME, B.K., *The philosophy of Malebranche. A study of his integration of faith, reason, and experimental observation*, Chicago 1963.
- RONDET, H., «Un livre nouveau sur Fénelon», *Nouvelle Revue Théologique*, 6 (1956) 636.
- ROTTA, P., «Il platonismo nel Malebranche», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, sup. spec. 30 (1938) 233-242.
- ROUSSELOT, P., *Pour l'histoire du problème de l'amour au mogen âge*, Münster 1908.
- RUIZ RETEGUI, A., «La libertad en San Agustín», *Scripta Theologica*, 8/2 (1976) 597.
- SCHMAUS, M., *Teología Dogmática*, V, Madrid 1962.
- SCHRECKER, P., «Le parallelisme théologico-mathématique chez Malebranche», *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 125 (1938) 215-252.
- SESSA, P. «Cherchero il tuo volto». *Questi tre, un solo Dio, desiderio di Sant'Agostino*, Milano 1991.
- SILVA, J.R., «The confluence of modern science and theology in the philosophy of N. Malebranche», *Dialogos*, 23 (1988) 25-50.
- SIWEK, P., «La conscience du libre arbitre chez Leibniz et ses contemporains», *Studia Leibnitiana*, sup. 14 (1975) 125-132.
- «Optimism in Philosophy», *The New Scholasticism*, 22 (1948) 417-439.
- SPAEMANN, R., *Reflexion und Spontaneität*, Stuttgart 1990.
- *Felicidad y Benevolencia*, Pamplona 1991.
- «Fénelon et l'argument du Pari», *Archives de Philosophie*, 29 (1966) 163-174.
- SPALLANZANI, M.F., «Il cartesianesimo di Malebranche», *Rivista di Filosofia*, 20 (1981) 321-327.
- STIELER, G., *N. Malebranche*, Stuttgart 1925.
- TAVECCHIO, P., «La spiritualità berulliana e la filosofia di Malebranche», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, sup. spec. 30 (1938) 1-46.
- TERESTCHENKO, M., «Comme un globe sur un plan... ou la volonté déracinée dans la doctrine de Fénelon du pur amour», *Les Etudes Philosophiques* (1992) 153-177.
- THEAU, J., «La critique de la causalité chez Malebranche et chez Hume», *Dialogue*, 15 (1976) 549-564.
- THONNARD, J., «La notion de liberté dans la philosophie augustinienne», *REAug*, 16 (1970) 243-270.
- TRAPPÉ, A., *Opere di Sant'Agostino*, XVII/1, Roma 1981.
- VANDENBROUCKE, F., «Le divorce entre théologie et mystique ses origines», *Nouvelle Revue Théologique*, 72/1 (1950) 372-389.
- VARILLON, F., *Fénelon et le pur amour*, Paris 1957.
- VERGA, L., *La Filosofia Morale di Malebranche*, Milano 1964.
- *Il pensiero filosofico e scientifico di A. Arnauld*, 2 vols., Milano 1972.
- «Ragione de esperienza nelle morali di cartesio e dei cartesiani», *Revue Internationale de Philosophie*, 29 (1975) 453-474.

- VETÖ, M., «Le rien de la liberté: Malebranche et la philosophie de la volonté», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4 (1987) 473-502.
- VIDGRAIN, J., *Le christianisme dans la philosophie de Malebranche*, Paris 1923.
- VIELLE, M., «Raison et foi chez Malebranche», *Nouvelle Revue Theologique*, 102 (1980) 539-63.
- VLEESCHAUWER, H.J. DE, «De B. Croce a A. Geulincx o el criterio *verum factum*», *Revista de Filosofía*, 12 (1953) 259-282.
- WALTON, C., *De la recherche du bien. A study of Malebranche's science of ethics*, La Haya 1972.
- WEHRLÉ, J., «N. Malebranche», *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 9 (1927) 1776-1804.
- ZOVATTO, P., *Fénelon e il quietismo*, Udine 1968.
- «Il Settecento spirituale fra Giansenismo e Quietismo», en *La Spiritualità del Settecento*, Bologna 1990, pp. 52-55.
- ZURITA LÓPEZ, A.M., *Causalidad y Legalidad*, Tesis Doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona 1990 [*pro manuscripto*]

---

## Tabla de Abreviaturas

### OBRAS DE MALEBRANCHE

R.V.	<i>Recherche de la Vérité</i>
C.C.	<i>Conversations Chrétiennes</i>
T.N.G.	<i>Traité de la Nature et de la Grâce</i>
T.M.	<i>Traité de Morale</i>
T.A.D.	<i>Traité de l'Amour de Dieu</i>
E.M.	<i>Entretiens sur la Métaphysique</i>
M.C.	<i>Méditations Chrétiennes</i>
Prémot. Phys.	<i>Réflexions sur la prémotion physique</i>

### OTRAS ABREVIATURAS UTILIZADAS

DS	<i>Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum</i> , H. DENZINGER y A. SCHONMETZER (ed.), Barcelona 1967.
DSp	<i>Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique</i> , M. VILLER (dir.), Paris 1937 ss.
DTC	<i>Dictionnaire de Théologie Catholique</i>
GER	<i>Gran Enciclopedia Rialp</i>
REA	<i>Revue des Etudes Augustiniennes</i>
RTAM	<i>Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale</i>
Scr Th	<i>Scripta Theologica</i>

Entender la postura de Malebranche ante el desinterés del amor exige, de una parte, mostrar las acotaciones que el oratoriano hace a la doctrina del amor puro –tanto en la versión feneloniana como en la que ofrece Lamy–; y, de otra, explicitar su peculiar interpretación del amor desinteresado. Aspectos que se pueden entender –respectivamente– como la argumentación negativa y positiva de su doctrina.

Aunque la intervención de Malebranche en la polémica tiene un tono puramente defensivo, en el curso de sus explicaciones llegó a tomar una postura ante este tema. De hecho, el título de la obra con la que contesta la interpretación que Lamy hizo de su pensamiento, reza así: *Tratado del Amor de Dios. En qué sentido debe ser desinteresado*.

Malebranche no es pues reacio al desinterés del amor, sino a la interpretación que de él proponen los defensores del amor puro y –más en concreto– a la de Lamy, que fue su interlocutor directo. Por eso, para conocer adecuadamente la postura de Malebranche en torno a este tema, hay que trascender la dinámica de la polémica y enfrentar su pensamiento con las grandes cuestiones que palpitan tras la doctrina del amor puro feneloniana<sup>1</sup>.

La carencia de escritos o de correspondencia entre Fénelon y Malebranche<sup>2</sup> dificulta el análisis comparativo de sus respectivas posturas. No obstante podemos suponer –sin excesivos riesgos– cuál sería su respuesta a las cuestiones suscitadas por Fénelon; eso sí, siempre en un terreno filosófico.

### A. LA POLÉMICA LAMY-MALEBRANCHE SOBRE EL DESINTERÉS DEL AMOR

Como ya se ha puesto de relieve, el origen de la polémica con Lamy fue la interpretación que este autor hizo de algunos textos del oratoriano en favor de la doctrina sobre el amor puro.

La alternativa es clara: o bien Lamy interpretó adecuadamente los textos de Malebranche y –en ese caso– su posterior rechazo del amor puro obedece a un cambio de postura; o bien su interpretación fue errónea y Malebranche ni era ni fue nunca partidario de dicha doctrina.

Más allá de esta cuestión exegética, hay que situar el núcleo de sus divergencias en el nivel antropológico y, más en concreto, en sus diferentes visiones de la voluntad.

Muestra de ello es que Malebranche no comenzó su defensa por la exégesis de los textos usados por Lamy, sino por la formulación de las tesis que marcan las diferencias entre sus respectivas posturas. Tesis a las que remitirá una vez y otra en el transcurso de la polémica<sup>3</sup>, sobre todo cuando Lamy intenta desviar la atención hacia aspectos accidentales<sup>4</sup>.

La advertencia no es irrelevante pues pone de manifiesto cómo, aún en el supuesto de que los textos de Malebranche favorecieran la interpretación que les dio Lamy, queda claro que sus conceptos de voluntad son tan divergentes que –no sin razón– se ha calificado esta polémica como un auténtico «diálogo de sordos»<sup>5</sup>.

Por eso, prescindiendo ahora del aspecto hermenéutico, vamos a centrar nuestra atención en la confrontación de sus doctrinas sobre la voluntad y el amor.

### 1. *La doctrina de Lamy sobre el amor puro*

La intención de este epígrafe no es directamente realizar un estudio exhaustivo sobre el amor puro en F. Lamy, sino presentar de modo somero sus principales tesis, valiéndonos para ello de las referencias que aparecen en el *Traité de l'Amour de Dieu* y en los anexos de esta obra en la edición de A. Robinet.

Pretendemos así esclarecer cuál fue el referente de Malebranche a la hora de tomar postura en este tema, y descubrir cuál fue la exégesis que el propio Lamy hizo de la doctrina sobre el amor puro de su maestro.

La obra que podemos considerar clave en este sentido lleva por título *De la connaissance de soi-même*. En ella Lamy abordó la cuestión de las relaciones entre amor propio y amor de Dios, en respuesta a las tesis formuladas por J. Abbadie<sup>6</sup> en *L'art de se connaître soi-même ou la recherche des sources de la morale*<sup>7</sup>.

Tres son los puntos en los que cabe cifrar el núcleo de la doctrina de Abbadie sobre el amor propio:

- el reconocimiento del amor propio como principio de nuestro amor a Dios,
- la consideración del amor de sí, y de los deseos que de él se derivan, como cauces de nuestra unión con Dios,
- y la identificación de este amor propio con el amor a Dios, siempre y cuando se dirija a Dios por la esperanza de la felicidad que en El encontraremos<sup>8</sup>.

Como cabe suponer, Abbadie reconoce dos tipos de amor propio<sup>9</sup>: un *amor propio* «vicioso y corrompido», que está en el origen de todos nuestros desórdenes, y un *amor de sí* «legítimo y natural», que facilita el cumplimiento de nuestros deberes.

A pesar de esta distinción, que parece quedar velada a los ojos de Lamy, las críticas a esta postura no tardaron en llegar. Para Lamy era contradictorio –siendo Dios el único responsable del orden creado– admitir que todo amor tiene su principio en el amor propio, y sostener al mismo tiempo que Dios ha puesto en nuestro corazón una permanente tendencia hacia El. Pero además estas tesis, aplicadas al amor de Dios, conducirían a una instrumentalización y subordinación de Dios al hombre.

Para Lamy, amor propio y amor de Dios son realidades excluyentes. El amor propio no guarda relación ni puede conducir al amor de Dios. En sentido inverso, el amor de Dios exige –para ser meritorio– que desaparezca del horizonte cualquier referencia a la propia felicidad o al interés personal.

En apoyo de su postura, Lamy invocó la autoridad de uno de los filósofos más influyentes en aquellos años: N. Malebranche, citando algunos textos<sup>10</sup> en los que –a su parecer– se recogía esta misma doctrina. Un apoyo que podemos considerar «forzado» e innecesario, pues mucho más clara era su proximidad con la recepción de las doctrinas de S. Agustín y S. Bernardo<sup>11</sup>, y –particularmente– con Fénelon, de quien recibe su doctrina sobre el desinterés<sup>12</sup>.

El amor de Dios –dirá Lamy– sólo puede tener como punto de partida la consideración de sus perfecciones; nunca el amor propio, pues en la medida en que esta tendencia nos une a nosotros mismos nos aparta de Dios<sup>13</sup>. Además, si aceptáramos este supuesto negaríamos lo que –por principio– es requisito de todo amor, la alteridad<sup>14</sup>, ya que seríamos nosotros mismos el principio y el fin del amor.

El verdadero amor de Dios –el amor *teologal*– debe ser un amor puro, desinteresado, ajeno a cualquier motivación derivada del amor propio. «Cuando el corazón humano conoce un objeto digno de su unión, lo ama por sí mismo; y cuando este objeto es infinitamente bueno, como sucede con Dios, el corazón humano sabe amarlo con un amor infinitamente desinteresado»<sup>15</sup>.

El amor de Dios excluye cualquier vuelta del sujeto sobre sí, permanece al margen de cualquier interés o beneficio, pues en ese caso se transformaría en un amor servil<sup>16</sup>. En definitiva, es un amor suscitado por la razón<sup>17</sup>, por la contemplación de la Verdad eterna, del Orden, de la Justicia divina y del resto de sus perfecciones.

Concretando de algún modo estos principios, Lamy reconoce que el hombre justo que por ejemplo da limosna, no lo hace por su propia satisfacción ni por la recompensa que un día recibirá, sino por amor a la Justicia divina. Un amor tal que si –paradójicamente– llegara a estimar que por esta misma Justicia Dios debiera castigarle, estaría dispuesto a aceptar tal sufrimiento (aunque no lo quisiera) sin dejar por ello de amarle<sup>18</sup>.

El tono exigente que se deriva de este desinterés del amor a Dios tiene como contrapartida no pocas ventajas. Proporciona –al despreocuparnos de los bienes terrenos– una mayor vivacidad a nuestro amor a Dios, transforma nuestro deseo de recompensa en el anhelo de un amor sublime (constante y atento), y –paradójicamente– nos hace diligentes en la búsqueda de nuestra propia salvación, estrechamente vinculada al amor y posesión de Dios.

Se entiende que, desde esta perspectiva, las tesis de Abbadie no tuviesen validez alguna para Lamy<sup>19</sup>, quien veía confirmada su postura en la propia experiencia.

En efecto, la vida ordinaria nos brinda el ejemplo de numerosas personas –incluso entre los libertinos– capaces de sacrificarse y renunciar a sus gustos con tal de alcanzar unas metas puramente terrenas y caducas. De igual modo, la experiencia de la amistad y del amor humano –si es auténtico– dan prueba de lo que es un amor desinteresado, atento solo al bien del otro. Por otra parte, si nos movemos en el terreno espiritual, no resulta difícil encontrarse –tarde o temprano– con personas que reflejan en su conducta un amor a Dios completamente desinteresado.

Por tanto –concluye Lamy– es la propia experiencia la que, con la fuerza de los hechos, nos muestra que el deseo de felicidad no es el único motivo capaz de suscitar el amor.

Ahora bien, si el placer no actúa necesariamente como motivo de todo amor, ¿cabe aún asignarle algún puesto en nuestro amor a Dios?

La doctrina de Lamy no es en este punto tan radical como a primera vista pudiera parecer, pues aunque lo rechaza como motivo del amor no lo excluye por completo. En este punto su postura parece cercana a la de Malebranche. Sin embargo la distancia entre sus planteamientos queda en evidencia al especificar la función del placer. Para el oratoriano, este actúa como requisito imprescindible –*conditio sine qua non*– de todo amor, mientras que para Lamy es más bien una ayuda.

A primera vista la distinción puede parecer meramente terminológica, sin embargo las consecuencias que se derivan de entender el placer como motivo o como auxilio, ponen de relieve la divergencia de sus posturas.

En efecto, mientras que el motivo depende del fin, lo que actúa como apoyo se vincula más bien al principio operativo; mientras que el primero induce a la acción de un modo físico, el segundo lo hace en el plano moral; mientras que uno se percibe y por ello se desea constantemente, el otro raramente se percibe<sup>20</sup>; y, en fin, si el motivo justifica el porqué del acto, la razón por la que opera el agente, el auxilio es únicamente el medio por el que éste actúa<sup>21</sup>. Diferencias todas ellas que justifican el interés de ambos autores por aclarar, precisar y mantener su terminología en el transcurso de la polémica, para garantizar la fidelidad a sus respectivos planteamientos.

Para Lamy, la inversión de estos términos conducía a una paradoja «blasfema», instrumentalizando el amor a Dios en función del amor propio, convertido en motivo y principio de todo amor. Dios quedaría así desplazado, y en su lugar cada uno acabaría poniendo su propio yo. Ahora bien, en este caso, el amor teo-legal se convertiría en un amor servil, a expensas del beneficio personal<sup>22</sup>.

La pureza, el desinterés que el amor de Dios exige –dirá Lamy– no están reñidos con el placer ni con el deseo de felicidad siempre que los consideremos como apoyos del amor; no como motivos. De ahí que la tarea moral del hombre pueda interpretarse como una progresiva sustitución del propio interés, la propia felicidad, por la búsqueda exclusiva de lo que agrada y da mayor gloria a Dios<sup>23</sup>.

Así, el alma que persiste en este camino, acaba renunciando –en el más alto grado de amor– a toda felicidad presente o futura, llegando al desasimiento más radical: el perfecto olvido de sí. Esta es la meta definitiva de nuestra vida: amar a Dios por Sí mismo, con un amor de abandono y de entrega, que tenga como único fundamento la consideración de su infinita perfección.

Para alcanzar este abandono, este grado de amor, resulta imprescindible el auxilio de la gracia, ahora bien, si –como la mayor parte de los teólogos de la época la interpretan– ésta actúa a modo de un santo placer ¿cómo puede justificar un amor completamente desinteresado?

Las reflexiones de Lamy no quedaron ajenas a esta objeción, a la que intentó hacer frente en los *Éclaircissements* de su obra.

La acción de la gracia en el alma puede interpretarse ciertamente al modo de una «santa delectación», sin embargo para entenderla adecuadamente conviene tener presentes algunas observaciones. La primera es que, como se comprueba por propia experiencia, su acción no es siempre eficaz pues conservamos el poder –triste poder– de rechazarla. Y la segunda es que junto a esta dimensión «fruitiva», y como su contrapunto, la acción de la gracia se experimenta a veces como amargura: ese descontento e insatisfacción que dejan en nuestra alma los placeres sensibles<sup>24</sup>.

En cualquier caso, nada impide que –entendida siempre en términos de puro auxilio– podamos considerar la gracia como principio de un amor desinteresado, pues el placer solo es contrario al desinterés del amor cuando se interpreta como motivo<sup>25</sup>.

En definitiva, Lamy no excluye la presencia del deseo de felicidad ni la del placer en el amor a Dios, pero perfila su función y deja clara su meta: un amor absolutamente desinteresado.

## 2. La réplica de Malebranche a la postura de Lamy

Como ya se ha indicado, la réplica de Malebranche a Lamy tenía como objetivo esclarecer la divergencia en sus doctrinas acerca de la voluntad<sup>26</sup> y, a partir de ahí, en su modo de entender tanto el amor propio como el desinterés.

Por eso, aunque atendamos a los argumentos del oratoriano para contestar a Lamy, el objetivo último de este epígrafe es determinar –desde esta base, y a la luz de su teoría sobre la voluntad– su peculiar interpretación del amor desinteresado. Lo que fue el eje de su *Traité de l'Amour de Dieu*.

Para Malebranche, nuestro amor a Dios debe conformarse con el que Dios tiene hacia Sí mismo, es decir debe ser un amor de complacencia en las propias perfecciones divinas<sup>27</sup>.

Hasta aquí, la tesis del oratoriano no presentaba ningún problema y podía ser suscrita por cualquiera de los autores implicados en la polémica<sup>28</sup>. Sin

embargo –y aquí arrancan las divergencias– para amar a Dios de este modo es preciso partir del deseo de felicidad, esencia del querer y –por lo mismo– motivo presente en todos nuestros amores<sup>29</sup>.

«Todo amor de Dios –dirá Malebranche– debe considerarse interesado en el sentido de que el motivo que lo sustenta es la consideración de Dios como nuestro bien, y el convencimiento de que sólo Él puede llenar un corazón que ha sido hecho para Él»<sup>30</sup>.

Para esclarecer su postura, Malebranche tomó como referencia tanto las tesis de Lamy como las de Abbadie. Por ejemplo, se reconoce partidario del amor de sí como amor de benevolencia sostenido por Abbadie<sup>31</sup>, frente a Lamy. Pero en otros aspectos (p. ej. en lo referente al amor de amistad)<sup>32</sup>, se muestra cauto y receloso, sumándose entonces a la crítica planteada por Lamy<sup>33</sup>.

Llegados a este punto, Malebranche no lograba entender por qué Lamy no daba el paso siguiente sino que –rechazando el deseo de felicidad como principio natural de todo amor<sup>34</sup>– adoptaba una postura próxima a la de los quietistas<sup>35</sup>.

Las respectivas acotaciones a las tesis de Abbadie y Lamy tenían un claro propósito: centrar el verdadero núcleo de la polémica, obviando cualquier discusión sobre aspectos secundarios. La clave de las diferencias estaba clara: la aceptación –o el rechazo– del amor propio como cauce del amor a Dios<sup>36</sup>. Para Lamy esto es imposible, por eso criticará a Abbadie y posteriormente al propio Malebranche; sin embargo, para Malebranche no sólo es posible sino necesario. Una divergencia que solo puede entenderse a la luz de sus respectivos conceptos de amor propio<sup>37</sup>, y de sus doctrinas sobre el placer<sup>38</sup>.

#### a) La argumentación «a posteriori»

El análisis de los argumentos invocados por Malebranche para defender su postura frente a Lamy, constituye un lugar común en todos los autores<sup>39</sup> que se han ocupado de este aspecto de la doctrina malebrancheana.

Y. de Montcheuil los esquematiza atendiendo al criterio: «a priori»/ «a posteriori». De una parte estarían los argumentos racionales y, de otra, los que parten de la propia experiencia o de otro tipo de datos «de hecho». En este segundo grupo se incluirían los argumentos de autoridad (derivados del recurso a la Sagrada Escritura y a los Padres de la Iglesia), el testimonio del sentimiento interior, y las pruebas indirectas (basadas en las consecuencias de

esta doctrina para la vida espiritual). Por su parte, los argumentos racionales atienden a la naturaleza misma de la voluntad y de la gracia.

En definitiva: razón, experiencia y fe. Los tres pilares de su filosofía son –por lo mismo– la trama de su interpretación del amor<sup>40</sup>.

Entre los argumentos de hecho, el más radical es –sin duda alguna– el que apela al sentimiento interior. Prioridad que obedece a la importancia que tiene este dato en la fundamentación de su concepto de voluntad, y a la fuerza demostrativa (*incontestable*) del testimonio de la propia conciencia<sup>41</sup>.

Para Malebranche, la experiencia continua de una inclinación natural hacia todo aquello que nos agrada o beneficia (que es la base de ese «instinto secreto» hacia la propia perfección) es algo tan patente en la vida de cada hombre, que –en su opinión– ni Lamy ni el propio Fénelon podían estar realmente convencidos de la tesis que mantenían<sup>42</sup>. De ahí que el oratoriano inste reiteradamente a Lamy a que compruebe, por el testimonio de su propia conciencia, el error de su postura<sup>43</sup>.

«Dios –afirma Malebranche– ha querido imprimir en nosotros un amor necesario y casi infinito de benevolencia hacia nosotros mismos, para que –sirviéndonos de este amor– pongamos en El nuestra complacencia»<sup>44</sup>.

Como ya se ha puesto de relieve, Lamy no negaba la existencia de un deseo de felicidad inscrito en el corazón del hombre, pero no estaba dispuesto a reconocerlo como motivo último de nuestro comportamiento. Por eso, llegados a este punto, parece importante analizar esta experiencia para ver si justifica tan solo la existencia de este anhelo de felicidad, o incluye –también– su consideración como motivo de nuestro amor.

Los autores que –como Montcheuil– han examinado a fondo este argumento optan más bien por la primera postura, apoyándose en su tardía aparición en las obras de Malebranche<sup>45</sup>. En su opinión, la fuerza y el carácter normativo del sentimiento interior en relación con este tema no reside en el sentimiento interior mismo, pues –de ser así– Malebranche lo habría invocado desde el principio. La línea argumentativa parece haber sido la inversa: una vez formulada su doctrina, Malebranche apeló al sentimiento interior para confirmar –con la fuerza de su certeza– su propia postura<sup>46</sup>, intentando zanjar una polémica que parecía interminable.

La interpretación de Montcheuil resulta convincente, pero sobre todo tiene a su favor la naturaleza misma del sentimiento interior, cuyo alcance

demostrativo queda limitado a los aspectos existenciales del espíritu humano, no a los esenciales.

Junto al testimonio irrevocable de la propia conciencia, Malebranche invoca también en favor suyo argumentos –de carácter teológico– apoyados en la Sagrada Escritura y en la Tradición patristica.

El recurso a la Sagrada Escritura es un principio metodológico presente en todo el pensamiento del oratoriano<sup>47</sup>, orientado siempre a la confirmación definitiva de sus tesis. Y es que –para Malebranche– es una y la misma la Verdad que nos habla, unas veces por la evidencia y otras por la Sagrada Escritura<sup>48</sup>. De ahí que –entre los argumentos teológicos– sea este el de mayor importancia, y el más recurrente.

En efecto, si en el *Traité de l'Amour de Dieu* este argumento tenía como único objetivo confirmar desde una nueva perspectiva –el ámbito de la fe– la armonía de su pensamiento en el transcurso de la polémica<sup>49</sup>, Malebranche se vio obligado a usarlo como argumento de autoridad, para avalar con la firmeza y contundencia de la Revelación sus tesis.

Ahora bien, cuando invoca la Sagrada Escritura, no lo hace para ofrecer una exégesis minuciosa de los textos que toma como apoyo. En la mayoría de los casos se conforma con una mera transcripción y, a veces, con una referencia genérica a «la Escritura»<sup>50</sup>.

Para Malebranche resulta evidente que si el amor de sí fuese malo, perderían su sentido buena parte de las exigencias salidas de labios del mismo Cristo, en las que el deseo de felicidad y el temor del castigo se hallan constantemente presentes<sup>51</sup>. Así sucede, por ejemplo, con el precepto de la caridad que –conviene recordarlo– encuentra su paradigma en el amor de cada uno hacia sí mismo<sup>52</sup>; con el Sermón de la Montaña, cuyo mensaje es introducido reiteradamente por el concepto de bienaventuranza<sup>53</sup>; y en fin, con tantas otras consignas de Cristo en las que se descubre su interés por infundir en sus discípulos un auténtico temor de Dios<sup>54</sup>.

Evidentemente, no pasan por alto al oratoriano los numerosos textos en los que Cristo reclama a sus discípulos la renuncia y el sacrificio de la propia felicidad. Para él son una prueba más –en este caso indirecta– de su tesis, ya que nuestras privaciones tienen como horizonte y meta el gozo eterno que Cristo promete: «porque vuestra recompensa será grande en el Reino de los Cielos»<sup>55</sup>.

No obstante, la importancia de este argumento estriba fundamentalmente en que su rechazo pone en entredicho toda la moral cristiana<sup>56</sup>, al dar cabida a una cierta independencia de la criatura respecto a Dios.

Es tal la confianza de Malebranche de tener a su favor el testimonio de la Sagrada Escritura, que no teme instar a Lamy a que le señale tan sólo un texto que avale la postura contraria; es decir, un amor auténtico que no tenga como motivación última el deseo de felicidad<sup>57</sup> inscrito en nuestros corazones.

Pero no fue Malebranche el único que acudió a la Sagrada Escritura para apoyar sus tesis; también Lamy y Fénelon lo hicieron<sup>58</sup>, ofreciendo una lectura bien distinta de esos mismos textos<sup>59</sup>.

Para Fénelon, los textos referidos a las promesas tienen una doble interpretación, según sea el amor que se tome como punto de partida; un amor natural y mercenario, que sólo atiende a la recompensa, o un amor más perfecto. Para los que mantienen la primera postura, las palabras de la Escritura garantizan la rectitud de este anhelo de felicidad que constantemente nos mueve; los más perfectos ven sin embargo en estas promesas una invitación al desprendimiento de todo interés personal.

Una interpretación que para Malebranche carecía de fundamento, pues desde sus presupuestos no tiene sentido la distinción propuesta entre amor natural (imperfecto), y amor sobrenatural (perfecto) de la felicidad.

En último término, no se puede decir que la S. Escritura dé su apoyo a una u otra postura. Cada autor hace su propia lectura y la adopta como aval de sus peculiares planteamientos sobre la voluntad y la gracia<sup>60</sup>. Por eso, aunque el oratoriano no hiciera una exégesis directa de estos textos, sus comentarios pueden considerarse como una «exégesis indirecta».

Junto a la Sagrada Escritura, Malebranche invoca la autoridad de los Padres de la Iglesia (especialmente de S. Agustín)<sup>61</sup> y de los teólogos<sup>62</sup>.

Es conocido el influjo que el Obispo de Hipona tuvo en su pensamiento. Al tomarlo como apoyo Malebranche no busca desarrollar el pensamiento del que considera su principal maestro, sino corroborar con algunos pasajes de sus obras –probablemente tomados de A. Victor<sup>63</sup>– su propia doctrina, garantizando así su ortodoxia<sup>64</sup>.

Algo similar ocurre cuando apela a los teólogos, a los que alude genéricamente con frases como estas: «este es el sentimiento de la verdadera teología», o bien «es el legado de todos los teólogos», sin detallar a quién se refiere.

Este silencio, que podría interpretarse como una muestra de su prudencia (dado el contexto histórico en el que se desarrolla la polémica), parece tener otro sentido, y es la poca relevancia que para el oratoriano tenía este apoyo extrínseco<sup>65</sup>.

Sin restar importancia a los argumentos anteriores, Malebranche entendió que la validez de su postura quedaba resellada –con la contundencia de los

hechos–, si atendemos a las graves consecuencias espirituales derivadas de su rechazo<sup>66</sup>.

En primer lugar habría que considerar el estado de indolencia y dejadez al que podía conducir una postura que, al promover una actitud de indiferencia hacia la propia salvación, plantea al cristiano un modelo de conducta realmente inasequible<sup>67</sup>.

No olvida Malebranche que tanto Lamy como Fénelon hablan del deseo de felicidad, pero al no dotarlo de un fundamento sólido, acaba convirtiéndose en un anhelo ineficaz<sup>68</sup>.

Otra consecuencia no menos importante es la situación comprometida en la que queda –en la doctrina de Fénelon– la virtud de la esperanza. Ahora bien, sin esperanza –dirá Malebranche– ¿cabe hablar de amor a Dios?<sup>69</sup>.

Pero además la doctrina del amor puro favorece veladamente el amor propio y el egoísmo que pretende erradicar, ya que fomenta en quienes lo alcanzan el orgullo de pertenecer a una élite de escogidos. Una actitud ciertamente peligrosa que puede hacer resurgir en el seno del cristianismo el ideal del sabio estoico: una indiferencia que nos lleve a considerarnos independientes de Dios<sup>70</sup>.

En este punto, la argumentación del oratoriano pone de relieve, la estrecha vinculación que existe en su pensamiento entre el concepto de voluntad como deseo de felicidad y su doctrina sobre la libertad. Y es que si el deseo de felicidad no fuese el motivo de nuestro amor, podríamos considerarnos entonces seres independientes, con una libertad absoluta, invirtiendo en ese mismo instante los principios de la moral y la religión<sup>71</sup>.

Como toda tendencia natural, el deseo de felicidad constituye la trama de nuestro comportamiento, por eso cuando se intenta prescindir de él acaba reapareciendo –esta vez secretamente<sup>72</sup>– entre las motivaciones del inconsciente. El deseo de encontrar en la posesión de Dios la verdadera felicidad, el orgullo de un excesivo ascetismo, e incluso la búsqueda –por caminos ilegítimos– de placeres inferiores, son en definitiva el eco de un amor propio que –sin éxito– pretende evadir.

#### b) La argumentación «a priori»

No obstante, las verdaderas razones para rechazar un amor de Dios que prescinda del deseo de felicidad, radican en la propia naturaleza de nuestra voluntad.

Como ya se advertía, la argumentación de índole metafísica se encuentra sistematizada en el pensamiento de Malebranche en torno a dos ejes: su doctrina sobre la voluntad y su interpretación de la gracia. Doctrinas que en cierto sentido se encuentran «ancladas» entre sí, pues el modo de entender la acción de la gracia depende de cómo se conciba la facultad sobre la que opera<sup>73</sup>.

#### 1º) El deseo de felicidad como esencia del querer

Como ya se ha dicho, Malebranche entiende que el deseo de felicidad constituye el fondo, el entramado, la esencia misma de la voluntad<sup>74</sup>. Por eso, aceptar un amor a Dios al margen de este deseo sería algo así como pretender un amor al margen de la voluntad. Ahora bien, en ese caso no estaríamos ya hablando de amor sino de un mero juicio especulativo (orientado al conocimiento de Dios)<sup>75</sup>; o bien tendríamos que hablar de una voluntad «trascendente», ajena a cualquier límite o condicionamiento, ya sea por parte de la naturaleza o del mismo Dios<sup>76</sup>. Pero ninguna de estas alternativas resulta viable.

Dios –dirá Malebranche– nos ha creado y nos ha dado una voluntad para amarle, imprimiendo en nosotros un deseo de felicidad que incita constantemente nuestro querer, al tiempo que respeta su carácter libre y voluntario. Por tanto, no ha lugar cuestionarse la legitimidad de este deseo que Dios<sup>77</sup> mismo ha puesto en nosotros para conducirnos –del modo más acorde a la actual situación de nuestro espíritu<sup>78</sup>– a su amor.

Queda al hombre como tarea –tarea moral de primer orden– su correcta finalización, trascendiendo el placer pasajero que proporcionan los bienes sensibles y orientando esta inclinación hacia el único y verdadero Bien (Dios mismo)<sup>79</sup>.

Así pues, para Malebranche, es el designio de Dios sobre el hombre el que justifica que el deseo de felicidad no sea un obstáculo, sino precisamente el cauce de nuestro amor a Dios. Y puesto que este designio no obedece a una voluntad caprichosa sino que está presidido por el Orden<sup>80</sup>, nada impide que intentemos adentrarnos en él para descubrir, en tanto nos sea posible, las razones que justifican este querer de Dios.

En primer lugar, este modo de entender la voluntad ofrece la posibilidad de integrar –a un tiempo– nuestra radical dependencia de Dios<sup>81</sup> y nuestra libertad. Y así, garantizando el mérito de nuestros actos, nos proporciona un nuevo estímulo para nuestro amor a Dios.

Además, permite dar cuenta de la identidad y diferencia que existe entre la voluntad divina y la humana. Una identidad que se constata a nivel de

tendencia pero que, al asumir formas distintas en Dios y en la criatura, logra salvar la distancia ontológica que media entre ambos.

En Dios, amor de benevolencia y de complacencia se identifican, pues su complacencia sólo puede provenir del amor a Sí mismo, esto es del amor de sus perfecciones (que es al mismo tiempo amor al Orden); sin embargo, no podemos decir lo mismo en el hombre. Nuestro amor de benevolencia no debe traducirse en un amor de complacencia en nosotros mismos sino en Dios, pues sólo Él puede ser considerado como la verdadera causa de nuestra felicidad y de nuestra perfección.

La orientación de nuestro amor a Dios no es tarea puramente racional, pues –en parte– viene ya propiciada por nuestra condición de imagen y semejanza de Dios. Por eso, todos aquellos aspectos que ponen de relieve nuestra bondad y perfección, no constituyen un reclamo para «curvar» nuestro amor en una complacencia vana, sino que más bien nos invitan a referirlos a su ejemplar: la infinita bondad y perfección divinas<sup>82</sup>.

Como se ha podido comprobar, los argumentos del oratoriano tienen como presupuesto la distinción entre amor propio y amor de Dios, deseo de felicidad y amor de complacencia, reconociendo al mismo tiempo su mutua compenetración. El deseo de ser felices debe llevarnos a un amor de complacencia en las perfecciones divinas; el amor propio al amor de Dios, que es –en definitiva– nuestro auténtico fin.

Cabe sin duda la posibilidad contraria, esto es, que traduzcamos este deseo de felicidad en un amor egoísta, pero esta opción se demuestra a la postre absurda y contraria al orden inscrito por Dios en la naturaleza misma de esta tendencia<sup>83</sup>.

Es por tanto la naturaleza de nuestra voluntad, tal y como Dios la ha querido, la que nos obliga a no prescindir del deseo de felicidad en ningún momento<sup>84</sup>. Por eso, la aceptación de esta tesis no es una cuestión de opción personal, pues no se puede disponer de lo que propiamente no nos pertenece; es más bien la respuesta del hombre al designio creador de Dios.

Con estos presupuestos, Malebranche considera garantizado el carácter extático del amor que el deseo de felicidad suscita; sin embargo no fue este el parecer de autores como Lamy. De ahí que se detuviera en una explicación más detallada de esta tesis, para despejar cualquier duda sobre la deriva hedonista de su pensamiento<sup>85</sup>.

Las razones en las que apoya Malebranche este carácter radicalmente «transitivo» del amor se desarrollan en dos niveles: la distinción entre mo-

tivo y fin del amor, y su doctrina acerca de la eficacia de la idea. Desde esta última Malebranche reconoce la existencia de placeres que, al incluir en sí mismos la idea que los produce, llevan ya inscrita –de algún modo– la referencia a su causa, y por tanto son esencialmente ordenados. Sin embargo, en el curso de su polémica con Lamy parece que Malebranche intenta llevar este carácter extático del amor más allá de lo que sus propios principios permiten.

Así sucede, por ejemplo, con la correspondencia entre placer y olvido de sí (o desinterés), de la que Montcheuil se hace eco<sup>86</sup>. Cuando el alma experimenta la dulzura del placer –afirma Malebranche– se encuentra como absorbida por él y privada de sus preocupaciones normales. No piensa en el futuro, ni en sí misma, ni tampoco en si está o no satisfecha con la felicidad que hasta el momento ha conseguido. En este sentido –y sólo en éste– cabe decir que el alma se olvida de sí misma.

Ahora bien, este olvido, este «no dar vueltas» al placer que se gusta, no hace su acción menos real. Por eso se puede afirmar que a mayor placer, mayor interés (hacia el bien que lo causa); y a mayor placer, mayor desinterés (del sujeto respecto a sí mismo). Postura que –paradójicamente– convierte al placer en el cauce para el amor más desinteresado<sup>87</sup>.

Estas últimas reflexiones parecen justificar suficientemente el carácter extático que el amor requiere. Sin embargo, si las inscribimos en el marco más amplio de su doctrina acerca de la voluntad, no parece que sea así, entre otras cosas porque falta en ella la dimensión de don.

Como es sabido, Malebranche entiende el bien en términos de eficacia, por eso al hablar de la voluntad divina se refiere siempre a su omnipotencia, pero nunca la considera desde la perspectiva del don. Carencia que se acusa particularmente en su doctrina acerca de la creación, interpretada como posición en la existencia del mejor mundo posible: aquel que resulta de una sabia combinatoria, presidida por los principios de máxima economía y máxima perfección, tanto en el orden natural como en el sobrenatural.

Análogamente, el querer humano supone la determinación –en un sentido u otro– de la tendencia que Dios mismo imprime en nuestra alma. Y es que no hay lugar para la donación y para la generosidad, allí donde tampoco lo hay para la posesión y disponibilidad del propio ser, para la eficacia y –en definitiva– para una auténtica libertad. En efecto, sólo cuando el hombre entiende su ser como don, como participación, y por tanto cuando se «posee», está en condiciones de «darse». Sin posesión no cabe disposición, ni tampoco

donación. Conceptos íntimamente vinculados a la libertad y al carácter esencialmente abierto del ser mismo que se participa.

A tenor de sus expresiones, el planteamiento del oratoriano podría considerarse correcto<sup>88</sup>. La afirmación de sí, el amor de sí, no encierra al hombre en los estrechos límites de su yo, no lo encapsula ni lo convierte en un ser auto-suficiente, sino que le lleva a abrirse, a trascenderse; no de un modo extrínseco sino desde sí mismo, desde su mismo ser. Sin embargo, el auténtico y pleno sentido de estos conceptos sólo puede alcanzarse desde una postura filosófica que interprete el ser como don.

Por eso, cuando Malebranche se refiere en sus escritos a un «amor extático», que lleva a «salir de sí» y a referirse al otro, no hay que perder de vista que –aun manteniendo las mismas expresiones– está apuntando a una realidad bien distinta de la planteada por la mística cristiana.

Desde esta perspectiva, la generosidad, el carácter transitivo o referencial de la voluntad humana sólo puede fundamentarse desde su consideración de imagen y participación de un Ser (Dios Uno y Trino), que –por decirlo de algún modo– es en su misma entraña Don.

No parece arriesgado concluir que la inconsistencia del amor extático al que Malebranche se refiere en sus escritos no obedece tan sólo a las limitaciones de la metafísica racionalista en que se apoya, sino que guarda relación con el lugar que el oratoriano asigna a la Verdad revelada en su pensamiento.

## 2º) La gracia como santa delectación

Junto a esta argumentación y derivada de ella, Malebranche encuentra una nueva justificación de su postura partiendo esta vez de la naturaleza misma de la gracia.

Como la mayor parte de los teólogos de su época, que creen seguir en esto la doctrina de S. Agustín<sup>89</sup>, interpreta la gracia como una santa delectación, un santo placer (placer *éclairé*), que permite al hombre resistir el atractivo de los placeres inferiores y conduce su alma al amor del auténtico Bien<sup>90</sup>.

Entender cómo actúa la gracia en el alma requiere considerar la condición originaria del hombre y explicar –desde ella y desde el pecado– nuestra situación actual, en la que la gracia se hace operativamente presente como principio restablecedor del Orden.

Ahora bien, lo que en este contexto nos interesa destacar es que esta interpretación de la gracia suponía –y era éste el aspecto que más le importaba a Malebranche– reintroducir la afectividad (y con ella el yo, el amor de sí<sup>91</sup>) en el amor.

El razonamiento de Malebranche era claro: si no podemos alcanzar el amor de Dios sin el auxilio de la gracia<sup>92</sup>, y ésta consiste en una santa delectación, nuestro amor a Dios debe ser siempre interesado<sup>93</sup>. Desde estos presupuestos es comprensible la proximidad que el oratoriano reconoce entre la postura quietista y la de los pelagianos<sup>94</sup>, pues prescindir del deseo de felicidad en nuestro amor a Dios equivale a prescindir de la gracia, ya que se hace inviable su eficacia en nuestra alma<sup>95</sup>.

Como contrapartida, la interpretación de la gracia en términos de santo placer planteaba serias dudas respecto a la posibilidad de armonizar gracia y libertad. Problema que Malebranche no tardó en resolver advirtiendo la clara diferencia que existe entre sentir y consentir (o utilizando una expresión más tardía, entre motivo físico y motivo moral).

La gracia –afirma el oratoriano– opera a nivel de sensación<sup>96</sup>, es decir como motivo físico que hace posible nuestro amor, pero es tarea de cada uno dar su libre consentimiento a dicha inclinación, haciéndola así deliberada y meritoria<sup>97</sup>.

Sus planteamientos acerca de la gracia no eran ciertamente originales, sino que reflejaban una tendencia común en los pensadores de esa época, incluido el propio Lamy<sup>98</sup>. Sin embargo, cada autor daba una interpretación bien distinta a esta tesis, en función de su peculiar doctrina sobre el placer. Así, mientras Lamy considera la gracia como una delectación que ayuda nuestra voluntad, para Malebranche ésta opera como motivo de nuestro querer<sup>99</sup>.

Para Lamy –observa Montcheuil– la presencia de la gracia da cuenta de una acción divina en el interior mismo de nuestra voluntad, pero como ésta no alcanza su dimensión psicológica y no la llegamos a percibir, es difícil reconocerla como motivo de nuestra inclinación. En todo caso podría entenderse únicamente desde la perspectiva del motivo moral. El desinterés del amor quedaría entonces en función de la intención del sujeto para buscar solo y en todo la gloria de Dios.

Malebranche no podía aceptar esta interpretación ya que, para él, el placer que la gracia supone no es efecto o resultado de su acción sino que designa su misma esencia.

Desde su perspectiva, la explicación de Lamy olvidaba que una cosa es la gracia (auxilio que nos hace capaces de amar a Dios), y otra la orientación –interesada o no– que queramos dar a nuestros actos de amor<sup>100</sup>. Por eso, si admitimos que este auxilio es realmente operativo en nuestra alma, debemos reconocer entonces su condición de motivo sin temor a que esto ponga en duda la perfección del amor<sup>101</sup> que suscita.

La acción de la gracia podría interpretarse en un doble sentido: como placer que anticipa la felicidad plena y perfecta que es realmente lo que nos mueve a amar el Orden; o bien como la delectación que el mismo amor al Orden suscita.

A primera vista pudiera parecer –y así lo interpretó Lamy<sup>102</sup> que el amor puro exigiría optar por la segunda alternativa, sin embargo Malebranche no compartía esta opinión. Para él es precisamente la primera interpretación del motivo la que deja patente que no buscamos una recompensa inmediata a nuestros actos, sino que –haciendo un acto de esperanza– la reservamos al futuro y la ponemos en las manos de Dios<sup>103</sup>.

Además, este amor basado en la esperanza es el más perfecto y el que da a Dios más gloria, pues supone un implícito reconocimiento de la fidelidad de Dios a sus promesas y de su infinita Justicia<sup>104</sup>.

No pasaron por alto al oratoriano algunos ejemplos en los que parece abrirse un cierto hiato entre la dimensión afectiva y volitiva del amor. Así se advierte, por ejemplo, en el sufrimiento del justo y en aquellas ocasiones en que la acción de la gracia no llega a traducirse en un acto positivo de amor, ya sea porque la actitud que provoca es más bien de «signo contrario» (de temor o rechazo del mal), o bien porque los impedimentos del sujeto la hacen realmente ineficaz.

Para Malebranche, la respuesta a ambos impedimentos debía pasar por la distinción, básica en su pensamiento, entre sentir y consentir. Una cosa es el sentimiento agradable que todo placer procura, y otra el acto de amor que dicho placer suscita. Al margen de esta explicación, cada uno de estos supuestos encontraba una justificación precisa y adecuada desde sus planteamientos.

El último de ellos (la posible ineficacia de la gracia) venía a confirmar lo que Malebranche ya había dicho en repetidas ocasiones: que la acción del placer es «respetuosa» respecto a la libertad del sujeto. La gracia capacita e incluso inclina nuestro espíritu al amor de Dios, pero no coacciona nuestro consentimiento, por eso permite un amor libre, digno de Dios y del hombre.

En los otros casos la presencia del placer no es menos real, pero se encuentra mediatizada por la virtud de la esperanza. Así, cuando rechazamos un placer pecaminoso o cuando –aún en medio del dolor– amamos a Dios, lo hacemos pensando en la felicidad eterna que esta abnegación nos procura.

A pesar de todo esto, Malebranche reconoce que la esperanza del Cielo, si bien nos ayuda a superar las tentaciones, no mueve positivamente nuestra

alma hacia el bien (lo que siempre requiere una delectación actual<sup>105</sup>); de ahí el sentido «negativo» del amor que suscita.

A partir de estas consideraciones quedaban justificados los tres supuestos anteriormente citados pero, además, desde ellas se puede ya vislumbrar cuál será su postura respecto a los estados de sequedad, tema en el que su interlocutor no parece ser Lamy sino el propio Fénelon<sup>106</sup>. Malebranche no les da gran valor, pues aunque estas situaciones ponen a prueba la pureza de nuestro amor, amplían también –por su carácter ambivalente– el riesgo de nuestras caídas<sup>107</sup>.

Queda claro que, para Malebranche, la presencia operativa de la gracia en nuestro amor a Dios así como su condición de placer *éclairé*<sup>108</sup>, garantizan la rectitud del amor sin excluir su dimensión afectiva<sup>109</sup>.

### 3º) El deseo de felicidad en la perspectiva del designio divino

Además de los argumentos anteriormente expuestos, el estado de los bienaventurados ofrece al oratoriano una nueva línea argumentativa<sup>110</sup>. Y es que su situación –modelo y meta de nuestro comportamiento– pone de manifiesto la perfecta unidad que, de acuerdo con los planes de Dios, puede y debe darse entre las dos tendencias básicas de nuestro espíritu: el amor al Orden y el deseo de felicidad.

Para Malebranche no deja de ser paradójico que quienes admiten que el gozo que los santos experimentan al amar a Dios les lleva a perderse en El y a olvidarse por completo de sí mismos<sup>111</sup>, se escandalicen y se muestren tan reticentes ante la pureza de un amor motivado por el deseo de alcanzar este mismo gozo.

La sospecha de estos autores parece justificada si se tiene en cuenta la diferencia que existe entre la situación de los bienaventurados y la de quienes aún pertenecemos a la Iglesia *in via*.

Sin embargo, no era éste el verdadero núcleo de la cuestión planteada. Esta se centraba más bien en saber si, también en nuestro caso, es viable la unión entre placer (*éclairé*) y el amor desinteresado<sup>112</sup>.

La postura de Malebranche fue contestada inmediatamente por Lamy: desde estos presupuestos no encontraba el modo de justificar la abnegación que caracteriza la vida de algunas personas santas, y la que plantea la famosa suposición imposible.

Malebranche salió al paso de estas objeciones valiéndose de su doctrina sobre el placer *éclairé*, en el que la correspondencia entre ambos aspectos (fruitivo y extático) queda garantizada por la misma naturaleza del placer, con independencia de la situación en que se encuentre el sujeto.

Para el oratoriano, el ejemplo de abnegación que nos ofrece la vida de tantos santos no impide que consideremos el placer como motivo de su amor, que siempre responde a una gracia actual de Dios<sup>113</sup>. Pero además, el gozo futuro no desaparece por completo de su horizonte, sino que actúa como estímulo y acicate de un amor más fiel e intenso<sup>114</sup>, aunque por el momento prescindan (voluntariamente o por la fuerza de los hechos) de las promesas divinas.

En cuanto a la suposición imposible (que no es más que la trasposición hipotética de estos mismos supuestos a la situación de los bienaventurados) conviene hacer algunas advertencias preliminares. La primera es que se trata de una hipótesis que no sólo afecta a la actitud de los bienaventurados, sino a la propia conducta divina que –al plantearse injusta y por ello imposible– es la que da nombre a dicho supuesto. La segunda es que en este supuesto cabe aún diferenciar dos modalidades, según se trate de la humillación del justo o de su castigo<sup>115</sup>.

Por lo que se refiere a esta última, los presupuestos metafísicos del oratoriano la hacían inviable –aún como mera hipótesis– al plantear una situación radicalmente contradictoria; contraria al Orden, a la Justicia divina, y antropológicamente imposible. Nuestro amor a Dios no puede realizarse al margen del deseo de felicidad, ya que éste constituye la esencia misma del querer<sup>116</sup>. Pero además, si aceptáramos el supuesto planteado ¿no estaríamos dando cabida a un imposible metafísico, al pretender que nuestra voluntad ame y rechace –a un tiempo– el Bien<sup>117</sup>?

No ocurre así con el primer supuesto, la humillación del justo, en el que Malebranche detiene su examen invocando una vez más sus principales argumentos.

La posibilidad de que los santos continúen amando a Dios aún sometidos a la humillación más injusta no planteaba ningún problema para el oratoriano<sup>118</sup>. Tal comportamiento obedece al placer racional que la visión de Dios les procura<sup>119</sup>, y al convencimiento de que se trata de una situación pasajera, que además redundará en una mayor gloria futura<sup>120</sup>.

Pero esta hipótesis, que Malebranche llegó a plantearse en sus *Conversations Chrétiennes* y que Lamy desfiguró en su exégesis, distaba considerablemente –tanto en su contenido como en su espíritu– del supuesto planteado por algunos místicos. En estos, la suposición imposible era una expresión sintética de una experiencia de amor a Dios (vivida por algunos santos, p.ej. S. Francisco de Sales). El sometimiento a la voluntad divina es tan pleno y la entrega tan generosa, que se llega a dar lo que más aprecia: la propia felicidad, hasta

aceptar la propia condena. Una experiencia que –como se verá más adelante– se aproximaba bastante a la que Fénelon y los defensores del amor puro describieron en el quinto grado de amor<sup>121</sup>.

Así las cosas, experiencia, razón y fe aúnan sus voces para confirmar la veracidad de esta tesis: que el amor propio, en tanto que deseo de felicidad, no es una tendencia viciada sino el principio de todo amor. *A sensu contrario*, la indiferencia postulada por los quietistas (entre los que Malebranche cuenta a Lamy y al propio Fénelon) es ficticia e imposible<sup>122</sup>. Con todo, la doctrina del oratoriano respecto al amor a Dios no rechaza su desinterés, pero lo entiende de un modo distinto<sup>123</sup>.

### c) El desinterés del amor según Malebranche

Si algo pretendía Malebranche al intervenir en la polémica era poner de manifiesto que deseo de felicidad y desinterés no son contradictorios ni excluyentes. Amor propio y amor de Dios son armonizables, siendo el primero condición de posibilidad del segundo. De ahí que, como se ha podido comprobar, fuera este el nudo gordiano de la polémica, y el eje de toda su argumentación.

Como ha puesto de relieve G. Dreyfus en su amplio estudio sobre la voluntad en Malebranche, las tesis que fundamentan su doctrina sobre el desinterés del amor podrían sintetizarse en dos puntos: la consideración del deseo de felicidad como motivo físico de todo amor, en tanto constituye la esencia misma de la voluntad; y la finalización de esta tendencia en Dios.

Sin atender ahora al primer aspecto, conviene que nos detengamos un poco más en el segundo, ya que se trata de una cuestión verdaderamente nuclear al fundamentar la relación y la diferencia entre motivo y fin<sup>124</sup>.

#### 1º) La coimplicación entre motivo y fin del amor

La distinción entre motivo y fin del amor no suponía –en sí misma– ninguna originalidad por parte de Malebranche, pues aparece ya en las obras de S. Francisco de Sales e incluso del propio Fénelon<sup>125</sup>; sin embargo este binomio asumió una impronta especial en sus planteamientos filosóficos, apuntalando la distinción –básica en todo su pensamiento– entre los planos físico y moral<sup>126</sup> de la acción humana.

Por motivo entiende Malebranche todo aquello que excita y mueve al sujeto hacia el objeto, siendo así el principio de todo amor<sup>127</sup>; mientras que el fin designa el término que el sujeto se propone libremente en su acción.

De ahí que, en ocasiones, el oratoriano se refiera a él en términos de «motivo moral»<sup>128</sup>.

Como ya se ha indicado, esta distinción tenía como trasfondo aquella otra que Malebranche había establecido entre los planos físico y moral (material y formal) de la voluntad. Por eso, no es extraño que en sus obras recurra a una terminología alternativa, conjugando con flexibilidad los binomios formados por los conceptos de: motivo y fin, natural y libre, físico y moral, siempre con la intención de aclarar y explicitar su postura.

Así, el motivo físico o natural se identifica –aclara Malebranche– con aquella impresión secreta y necesaria que el Creador inscribe en nuestro espíritu, que se da «en nosotros sin nosotros», y que tiene como razón de ser nuestra natural ordenación a Dios<sup>129</sup>.

Atendiendo a su naturaleza, el motivo físico es lo que posibilita y justifica cualquier acción humana<sup>130</sup>, sin embargo no permite dar cuenta de su dimensión moral, ya que ésta exige la intervención de nuestra libertad<sup>131</sup> (como consentimiento o rechazo a la moción de Dios). Por eso, junto al concepto de motivo físico cabe hablar de un *motivo moral o libre*, que Malebranche interpreta como «producido por Dios en nosotros por nosotros, es decir, contando con nosotros»<sup>132</sup>.

Desde esta perspectiva se advierte –una vez más– que el fundamento de la moralidad de nuestros actos no se deriva sin más del deseo de felicidad que los fundamenta, sino del término en el que cada uno finaliza –libremente– dicha tendencia<sup>133</sup>.

El placer que actualmente se experimenta o que se espera –advierte Malebranche a Lamy– constituye un motivo físico al que se puede o no consentir, manteniendo o no la inclinación que excita. Si se consiente, se convierte entonces en un motivo moral o libre; lo que en terminología de Lamy se traduce por «hacerlo nuestro». Ahora bien, el motivo que se hace propio es un motivo moral o libre, pero no un motivo físico, que no «se hace», es decir que no depende de nuestra libertad<sup>134</sup>.

Como contrapunto de este binomio (motivo físico-motivo moral), Malebranche amplía –análogamente– su concepto de fin. Admitiendo –junto a aquel que cada uno determina libremente a sus actos– un fin físico o natural, que no depende de nuestra elección sino que se encuentra inscrito en la naturaleza misma de la acción, escapando así a toda consideración moral<sup>135</sup>.

La flexibilidad terminológica que se advierte en los escritos de Malebranche no es –en modo alguno– sintomática de una ambigüedad o imprecisión en

su pensamiento, sino más bien el reflejo de un decidido empeño por diferenciar, tanto positiva como negativamente, los ámbitos material y formal de la acción humana.

La importancia de esta distinción se hacía aún más radical en el contexto de la polémica con Lamy, pues –en definitiva– la posibilidad de armonizar en una misma tendencia el deseo de felicidad y el amor a Dios, quedaba pendiente del reconocimiento de esta doble dimensión (física y moral) del motivo. No es extraño pues que sea éste uno de los aspectos que centra su crítica a Lamy, para quien sólo se puede tomar como motivo aquello que mueve a la voluntad como fin<sup>136</sup>.

Con todo, el argumento bien podría plantearse en sentido inverso, pues lo que Malebranche interpreta como una confusión terminológica de su interlocutor puede ser considerado –y tal vez con más motivo– como una clara muestra de la distancia que media entre sus respectivos planteamientos metafísicos.

En cualquier caso queda claro que, para Malebranche, no se puede hablar de fin si no nos referimos previamente al motivo; por eso hay que descartar –por contradictorio– un amor a Dios que prescinda o intente quedar al margen del deseo de felicidad<sup>137</sup>.

Ahora bien, la distinción entre motivo y fin era sólo el primer paso de la argumentación, pues el aspecto que verdaderamente pone en juego la validez de su postura es la continuidad entre ambos. Es decir, admitir la posibilidad de llegar a un amor a Dios –que como tal debe ser desinteresado– a partir del deseo de felicidad<sup>138</sup>.

Para Malebranche este tránsito no era una mera posibilidad, sino una exigencia derivada por una parte de la propia dignidad de Dios, que de suyo merece ser amado con un amor racional (*éclairé*) y libre; y por otra del respeto a la finalidad que El mismo ha inscrito en el espíritu humano<sup>139</sup>.

Su postura es clara: lo que nos induce a amar cualquier objeto no se constituye –por lo mismo– en término de nuestro amor, pues este paso exige necesariamente la intervención del consentimiento<sup>140</sup>. Motivo y fin se distinguen pues claramente. El agrado y la conveniencia del objeto respecto del sujeto son motivos sin los que el alma quedaría privada de la fuerza precisa para amar<sup>141</sup>, pero ni uno ni otro determinan el fin de nuestro amor.

Así las cosas, la moralidad de nuestro amor no se deriva del fin natural inscrito en dicho acto, sino de aquel que libre y razonablemente determina cada uno. Por eso, quien pretendiese amar a Dios en función de su propio

beneficio estaría cometiendo un verdadero crimen, pues estaría subordinando lo superior a lo inferior, Dios a la criatura<sup>142</sup>.

La importancia de este tema y las consecuencias que de él se derivaban hizo que Malebranche, no contento con exponer su tesis, desarrollara –en distintos lugares y momentos– una argumentación detallada y minuciosa. Aspecto que ha sido estudiado en profundidad por aquellos autores que –como G. Dreyfus– se han venido ocupando de la doctrina malebrancheana sobre la voluntad.

Los ejes fundamentales de esta argumentación –a los que ya se ha hecho referencia– son dos: el primero se apoya en la vía de la causalidad, y el segundo en la determinación del concepto de felicidad plena, con el que se designa un placer que –por estar sometido al Orden– nos permite alcanzar a un tiempo nuestra máxima perfección y felicidad. Junto a estos, se vislumbra también un tercer argumento (que podríamos denominar de índole mística) basado en el carácter transformante del amor, cuya fundamentación no parece quedar del todo lograda.

## 2º) El descubrimiento de la verdadera causa del placer

La argumentación a partir de la causalidad tiene dos dimensiones. La primera consiste en la posibilidad de acceder racionalmente desde el placer hasta su verdadera causa. No se le ocultaba a Malebranche las dificultades que la situación del hombre caído ofrecía para este tránsito. De ahí su empeño por corregir la confusión –común y difundida– entre la causa ocasional y la causa verdadera. Se entiende así que el oratoriano intentase abrir una nueva vía argumentativa, valiéndose esta vez de su tesis (ya esbozada en la *Recherche*), sobre la eficacia de la idea. Una doctrina que, en este nuevo contexto, le permitió descubrir en la propia estructura psicológica del placer el cauce para acceder a su verdadera causa.

Para Malebranche todo placer satisface –al menos en parte– nuestro deseo de felicidad; sin embargo no es esta su auténtica misión, que estriba precisamente en ser cauce y medio de nuestro amor a Dios<sup>143</sup>. Por tanto, la presencia del placer no obstaculiza sino que favorece y facilita la orientación de nuestro espíritu a Dios<sup>144</sup>.

Desde su doctrina causal el paso del motivo al fin estaba perfectamente justificado, pues si Dios es la única causa verdadera, resulta absurdo detener el amor que el placer suscita en cualquier objeto sensible o incluso en el propio sujeto<sup>145</sup>, dada su radical ineficacia.

No obstante, esta referencia del placer a su auténtica causa no era algo inmediato sino que implica la intervención de la luz de la razón<sup>146</sup>. «Es preciso subrayar que sólo se puede amar lo que nos agrada, y odiar lo que nos disgusta... pues el alma no recibe ninguna impresión, ningún movimiento si no hay algo que la estimule. Pero hay placer y placer: placer *éclairé*, luminoso, razonable, que lleva a amar la verdadera causa que lo produce, el verdadero bien, el bien del espíritu; y placer confuso, que excita el amor hacia las criaturas impotentes, hacia los falsos bienes, hacia los bienes del cuerpo. El primero, haciéndonos amar lo que es razonable, nos perfecciona y al mismo tiempo nos hace más felices. El segundo nos corrompe porque nos hace amar lo que el Orden prohíbe. Aun así, todo placer nos hace de algún modo felices, pero sólo los placeres razonables nos hacen auténticamente felices y nos conducen al gozo del soberano bien»<sup>147</sup>.

Desde esta perspectiva la rectitud y perfección del amor, que tiene en su base la rectitud del juicio<sup>148</sup>, puede considerarse suficientemente garantizada siempre que la distinción entre causa verdadera y causa ocasional no se difumine. Cuando la percepción agradable hace presente al alma la verdadera causa que lo produce (lo que no sucede en los placeres sensibles, que son confusos) debe amarla, porque entonces puede tener la certeza de que se trata de un verdadero bien. Y así, cuanto mayor sea éste, más perfecto será nuestro amor<sup>149</sup>.

Pero la rectitud del juicio no mira sólo a la determinación de la causa verdadera, sino que marca también algunas consideraciones respecto al contenido de la felicidad auténtica<sup>150</sup>.

En efecto, la satisfacción de este anhelo inscrito en el corazón humano no podía proceder –evidentemente– de un placer cualquiera<sup>151</sup>, sino de aquel que se deriva de la posesión del auténtico bien. Un placer que satisface por completo los anhelos de nuestra alma, pues nos hace –a la par– felices y perfectos<sup>152</sup>. Por eso no es extraño que sea este el contexto en el que Malebranche se refiera a la distinción entre felicidad formal y objetiva, subrayando –una vez más– sus divergencias respecto a Lamy.

Para Malebranche la felicidad formal, identificada sin más con el deseo genérico de felicidad, no puede ser considerada como algo opcional; por eso no incide en la calidad moral del amor. Esto explica que el interés –o en su caso el desinterés– del amor no pueda establecerse en función de la tendencia que lo origina, sino del fin hacia el que el sujeto la orienta, es decir de la felicidad objetiva<sup>153</sup>.

## 3º) La presencia de la idea en la percepción

La dificultad práctica –tras la caída– para acceder racionalmente a la verdadera causa, dio paso a que el oratoriano formulara un nuevo argumento basado en la eficacia de la idea<sup>154</sup>.

Malebranche no dudó en establecer una correspondencia entre la inseparabilidad de la visión y posesión de Dios de que gozan los bienaventurados, y la estrecha vinculación que –a nivel psíquico– existe entre nuestras percepciones y los objetos que las causan.

Los análisis del oratoriano se muestran acordes con sus postulados filosóficos (pues Dios es la única causa verdadera de todo placer); sin embargo lo que Malebranche parece haber olvidado es la enorme distancia que media entre ambos estados del hombre.

En efecto, la situación de los bienaventurados anula cualquier posibilidad de error a la hora de determinar la verdadera causa del placer que experimentan, lo que garantiza la infalibilidad de su consentimiento<sup>155</sup>. La nuestra sin embargo, caracterizada por la mediación de las criaturas, nos conduce fácilmente al error, atribuyendo a las causas ocasionales lo que sólo Dios merece.

Ahora bien, lo que –en cualquier caso– dejaba patente Malebranche desde esta nueva perspectiva es que la propia estructura psicológica del placer, en tanto que percepción agradable, remite de manera *natural e inmediata* a su causa; es decir, a la idea que en ese momento produce agrado en el alma, o a lo que ella representa.

Puede ser oportuno detenernos ahora en un examen crítico de esta tesis, en orden a esclarecer el concepto de amor desinteresado que el oratoriano intenta defender.

Como ha puesto de relieve Dreyfus, los puntos clave de la demostración eran garantizar la referencia inmediata del placer a su causa; y –con ello– la orientación, también natural, de la tendencia que este placer suscita hacia el objeto mismo que lo produce. Sin embargo –como esta misma autora argumenta– los razonamientos del oratoriano no pueden considerarse concluyentes, al menos desde sus postulados filosóficos.

Entre otras razones, bastaría considerar que el contexto psicológico en el que Malebranche plantea este argumento impide interpretar la causalidad de la idea en términos de eficacia real, ya que ésta escapa por completo a nuestra experiencia. Lo que nosotros realmente percibimos es el placer, y son más bien las exigencias teóricas (especialmente las relativas a la doctrina causal) las que nos conducen a reconocer la presencia activa de Dios en nuestro espíritu.

Ahora bien, si lo que el sujeto experimenta no es realmente la eficacia divina, ¿qué obligación tiene entonces de reconocer a Dios como verdadera causa de su placer, y no como una mera idea concomitante?<sup>156</sup>.

Una vez más, las consecuencias de las tesis del oratoriano vuelven a poner de relieve la confusión entre los planos psicológico y metafísico, olvidando que la causalidad pertenece a este último.

Por lo que se refiere a la orientación a Dios del amor que el placer suscita, las explicaciones de Malebranche tampoco resultan satisfactorias, pues no consiguen dar cuenta del paso desde la percepción agradable al amor deliberado de su causa<sup>157</sup>.

#### 4º) El concepto de felicidad plena

Otra línea argumentativa iniciada por Malebranche intenta mostrar la compatibilidad del deseo de felicidad y del amor al Orden a partir del concepto de felicidad plena<sup>158</sup>.

El amor a Dios –dirá Malebranche– encuentra siempre su motivación más radical en el deseo de felicidad, sin embargo la piedra de toque de su autenticidad no procede del motivo sino de su término. Por eso el amor perfecto es aquel que no sólo mira a la omnipotencia divina sino el que atiende a todos sus atributos, y especialmente a su Sabiduría y Justicia.

«El amor puro –dirá en el *Traité de l'Amour de Dieu*– es el amor de Dios tal como es: Justo, Omnipotente, Sabio... pues es así como Dios mismo se ama»<sup>159</sup>. Mientras que «el amor de Dios que únicamente considera su omnipotencia o su beneplácito no justifica, pues se trata del amor de un Dios humanamente benigno, pero no de Dios tal cual es»<sup>160</sup>.

El amor que nos hace gratos a los ojos de Dios es el que obedece a su consideración como causa de nuestra felicidad y perfección, Luz de nuestro espíritu y ley inviolable de nuestros corazones. Es el amor del Orden, de Dios tal cual es el que nos hace perfectos. Ahora bien, para amar el Orden es preciso que encontremos en él algún tipo de agrado<sup>161</sup>, lo que no es difícil dada nuestra condición de imagen y semejanza de Dios<sup>162</sup>.

Su puntualización era importante, pues venía a matizar su concepto de amor del placer, distanciándolo de una posible interpretación hedonista y mostrando su armonía con el concepto de amor racional que predomina en la primera etapa de su pensamiento<sup>163</sup>. Precisión ésta de enormes consecuencias prácticas, que no tardaría en poner de relieve.

Así, sólo debemos desear nuestra felicidad en tanto la merezcamos, es decir, en la medida en que el Orden de la Justicia divina lo determine. Un placer desordenado no es capaz de conducirnos a la auténtica felicidad, que es siempre el mérito de la virtud, y de nuestro sometimiento al Orden. La voluntad del hombre debe someterse en cada caso a los designios de Dios (que miran siempre a su mayor Gloria), y no a la inversa<sup>164</sup>. Pero si esto es así, ¿cabe entonces separar la verdadera felicidad de la perfección y de la virtud?

Junto a esto, la presencia del Orden en el amor a Dios ofrecía la posibilidad de unir –desde otra perspectiva– los conceptos de motivo y fin, partiendo ahora de este último. Su razonamiento era claro y sencillo: si el Orden es consustancial con la jerarquía de los atributos divinos, cuando amamos a Dios tal cual es, amamos el Orden, y viceversa. No cabe por tanto desvincular el amor a Dios y el amor del Orden. Por eso, el criterio para distinguir el amor del placer que nos conduce a Dios, de aquel que nos separa de Él radica precisamente en este punto; es decir, en advertir en este amor la presencia del Orden, pues sólo cuando sometemos a él nuestro deseo de felicidad podemos decir que amamos a Dios por Sí mismo y tal cual es<sup>165</sup>.

Evidentemente la tarea de someter el amor del placer al amor del Orden sólo tiene sentido en nuestra actual situación, donde ambos amores no pocas veces entran en conflicto<sup>166</sup>. Lo que en el hombre prelapsario y en los bienaventurados es don propio de su estado<sup>167</sup>, se convierte –en el intervalo de nuestra existencia terrena– en una tarea, en una conquista diaria, con la que merecemos una recompensa eterna<sup>168</sup>.

Ahora bien, esta subordinación de nuestro propio bien al de Dios (paradoja inevitable de la doctrina cristiana acerca de la felicidad), es precisamente lo que introduce y garantiza la unidad en la teoría malebrancheana acerca de la voluntad.

Desde esta perspectiva queda claro que para Malebranche –como para Lamy– el amor puro implica siempre el sometimiento al querer divino, pues sólo el amor del Orden santifica<sup>169</sup>; sin embargo, las exigencias concretas que se derivaban de esta tesis eran –en cada autor– bien distintas<sup>170</sup>.

Para Malebranche, la armonía entre el deseo de felicidad y el amor de la Justicia divina<sup>171</sup> no supone –como para Lamy– una identificación total y absoluta con el querer de Dios, lo que excedería el alcance y las posibilidades de nuestro querer. Nuestra identificación con la voluntad divina supone más bien querer para nosotros lo que Dios quiere que queramos<sup>172</sup>.

Un ejemplo ilustrativo lo podríamos tomar del dilema –puramente hipotético– en el caso de vernos en la alternativa excluyente de elegir entre la salvación propia o la de cien justos. Parece claro que la gloria de Dios nos exigiría optar por la segunda de las alternativas. Sin embargo, la imposibilidad de rechazar la propia salvación permite entender que el querer de Dios no deba traducirse –sin más– en regla y norma de nuestro querer. El Orden –advierte Malebranche– no exige que tomemos como criterio de conducta la de un Ser Infinito, sino la adecuada a una causa ocasional finita<sup>173</sup>.

Ahora bien, ¿cómo conocer esta voluntad de Dios para mí? La respuesta es clara para el oratoriano: si la voluntad divina es el amor que Dios tiene hacia Sí, nuestra voluntad será conforme a la suya si le amamos tal cual es, es decir, si nuestra voluntad se acomoda al Orden de su justicia<sup>174</sup>. «Los que aman a Dios tal y como es, y quieren que obre en ellos según es, quieren a Dios como El se quiere: aman a Dios como El se ama. No hay voluntad más conforme a la de Dios que la suya, y *en esto consiste el amor puro*»<sup>175</sup>.

No se trata, así, de acomodar el querer de Dios a nuestros deseos, sino precisamente a la inversa: conformar nuestro querer al suyo. Gozar de todo –de Dios mismo– en tanto El quiera y según lo quiera<sup>176</sup>, y abandonar nuestra suerte en sus manos, conscientes de que sus designios jamás obedecen al capricho<sup>177</sup> sino al Orden. Por eso podemos estar convencidos de que nuestra felicidad guarda siempre una justa correspondencia con el mérito de nuestras obras<sup>178</sup>.

Desde esta perspectiva se puede entender además –como advierte Malebranche– que los que quieren alcanzar una felicidad que no merecen no sólo son injustos, sino que además no se puede decir que amen verdaderamente a Dios. Y –en sentido inverso– que los bienaventurados, que ven y aman a Dios tal cual es, y aman por tanto su Justicia, sólo aspiren a aquel grado de felicidad prescrito por Dios para ellos. Su perfecta dicha aleja de ellos cualquier inquietud (por envidia o compasión), y la claridad de su conocimiento les impide desear aquello que –por injusto– resulta imposible<sup>179</sup>.

Pues bien, este modo de interpretar la identificación de nuestro querer con el querer divino, clave de la perfección y pureza de nuestro amor, determina la postura de Malebranche ante dos cuestiones que fueron decisivas para la interpretación que Lamy hizo de su pensamiento<sup>180</sup>. A saber: el desinterés que caracteriza el amor de amistad, y el de quienes mantienen su amor a Dios, a pesar de encontrarse en un momento de aridez espiritual<sup>181</sup>.

A primera vista, los postulados del oratoriano no ofrecían una justificación apropiada de estas dos experiencias. En este sentido no es arriesgado

suponer que Malebranche se viera «forzado» de algún modo a pronunciarse sobre estos temas (y otras cuestiones colaterales<sup>182</sup>).

#### 5º) El desinterés de la amistad

Sin pretender entrar ahora en un análisis detallado de la interpretación que Malebranche hace de la amistad<sup>183</sup>, conviene especificar cómo entiende el desinterés propio de este amor, modelo y pauta de nuestro amor a Dios.

El primer aspecto a tener en cuenta es que el amor de amistad –en cualquiera de sus modalidades– encuentra su fundamento en el deseo de felicidad<sup>184</sup>.

Podemos querer a nuestros amigos por sus virtudes, por sus buenas cualidades (que lógicamente nos agradan), o bien porque –al margen de sus dotes– se trata de una persona que en su momento nos prestó un servicio de gran utilidad.

En estos dos supuestos la razón de nuestro amor reside en el otro, en la bondad de sus virtudes o de sus cualidades, lo que en último término pone de manifiesto nuestro amor del Orden. Ahora bien, si queremos estas cualidades y en ellas queremos al otro es porque –como a él– nos procuran algún tipo de felicidad. Por tanto, el amor del Orden y el deseo de felicidad marchan conjuntamente.

En cuanto a la amistad motivada por la obtención de algún beneficio, es decir por una razón de utilidad, la presencia del amor propio no impide –de suyo– su rectitud. También en este caso –a primera vista el más conflictivo– acaban compenetrándose ambas tendencias, pues justifica este amor de gratitud<sup>185</sup> en el amor al Orden.

En todos los supuestos cabe pues hablar de amistad y desinterés, y en todos se hace presente –de un modo u otro– nuestro deseo de felicidad. Y es que el desinterés de la amistad no procede tanto de excluir de ella cualquier satisfacción<sup>186</sup> como de evitar que sea éste el único móvil de nuestro amor.

La amistad –prosigue Malebranche– no instrumentaliza a las personas, no se sirve de ellas en beneficio propio, sino que propicia un encuentro de voluntades en el gozo de sus respectivas cualidades<sup>187</sup>.

Desde estos presupuestos, amar al prójimo como a uno mismo significa desearle el mayor bien (la posesión de Dios mismo), haciendo todo lo que esté a nuestro alcance para que realmente lo consiga, y podamos así gozar juntamente de Él<sup>188</sup>. Este, y no otro, es el verdadero amor desinteresado.

Esto incluye que el posible conflicto en la elección entre dos bienes espirituales (la propia salvación o la de cien personas) se resuelva con la primacía

de la identificación de nuestro querer con el designio de Dios sobre nosotros. Y ¿acaso podemos dudar siquiera un momento –se pregunta Malebranche– que éste incluye, como exigencia ineludible, nuestra propia salvación?<sup>189</sup>.

A su vez conviene tener en cuenta que esta alternativa sólo reportaría a Dios una gloria accidental y externa. Lo que realmente da gloria a Dios, lo que más le agrada, el mayor acto de adoración consiste en la oblación de lo más íntimo que tenemos<sup>190</sup>.

La argumentación del oratoriano refleja, con tonos diferentes, lo que constituye el eje de su postura ante el desinterés del amor, y es que éste no actúa –no puede actuar nunca– al margen del deseo de felicidad inscrito en el corazón del hombre. Por eso tampoco resulta difícil suponer cuál será su respuesta a la famosa tesis de la suposición imposible, lugar común de la teología espiritual de esta época.

#### 6º) El dolor, piedra de toque del amor

Para Malebranche, la exigencia –de raíces evangélicas<sup>191</sup>– de conformar nuestro querer con el querer de Dios reclama la entrega de nuestra voluntad, e incluso de la propia felicidad<sup>192</sup>. Si –llegado el caso– la voluntad de Dios para mí fuese el padecimiento de grandes dolores, debería aceptarlos y sufrirlos manteniendo mi amor a Dios. Pero el sentido de esta exigencia no debe ser confundido: Dios no me pide que ame el dolor en sí mismo (lo que sería contradictorio), sino que sufriendolo me una por esta «vía oscura» a Él. Una propuesta que nada tiene que ver con la planteada en la suposición imposible, en la que el justo parece dispuesto –si tal fuera el querer de Dios– a lo imposible y contradictorio: aceptar y amar su propia condenación.

Con anterioridad a su polémica con Lamy, Malebranche había ya manifestado su rechazo de esta hipótesis, que –entre otras cosas– ofrece una visión antropomórfica de Dios<sup>193</sup>. Sin embargo, es en el *Traité de l'Amour de Dieu* donde encontramos desarrolladas las razones de su postura.

El primer argumento<sup>194</sup> –que no es ciertamente el más decisivo<sup>195</sup>– está basado en la resistencia que la propia estructura psíquica del hombre ofrece a este supuesto. Con una cadencia que llega a tomar visos de monotonía, Malebranche insiste en el carácter implanteable de un amor que prescinda del deseo de felicidad.

Pero los verdaderos impedimentos para aceptar esta tesis –por lo demás, puramente hipotética– los encuentra en el plano ontológico<sup>196</sup>; y más en concreto en los desajustes que este supuesto introduce en la noción de Dios, en la

estructura del comportamiento humano, y –en definitiva– en la interpretación misma de la realidad.

En efecto, admitir que el decreto de Dios sobre el alma del justo sea el castigo eterno ¿no supone –de algún modo– proferir una blasfemia contra su Bondad y su Justicia?<sup>197</sup>.

Por otra parte, si el que ama la injusticia se hace por eso mismo injusto, ¿no sucedería otro tanto en el caso del alma santa que acepta e incluso ama la «injusticia» de este decreto condenatorio de Dios?

Y, más allá de estas consideraciones, ¿qué entidad cabría asignar a los actos de aquel que haciendo obras buenas, y por tanto meritorias, no sólo acaba sin recompensa sino que además recibe un castigo inmerecido?

Los problemas que una hipótesis de este tipo plantea son evidentes, pero –una vez más– el argumento que para él resulta decisivo procede de la propia experiencia.

El que sufre de manera intensa y permanente, hasta el punto de considerar su dolor como un peso insoportable para sus fuerzas, ¿qué desea? ¿acaso ama ese dolor? ¿no es más bien la suya una actitud de rechazo, que en su más alto grado le lleva incluso a anhelar su propia muerte como única salida?

Para Malebranche esta reacción –que no es hipotética sino real– constituye el refrendo más claro y rotundo de que la situación planteada en la «suposición imposible» era realmente imposible. Pero además, confirmaba una tesis básica de su doctrina: la prioridad del *bien-être* respecto al *être*.

Puesto que el ser de las cosas obedece a la libre decisión de Dios de crear, y por tanto no lleva implícita ninguna exigencia respecto a su conservación, nada impide que podamos admitir en la voluntad divina la posibilidad de su aniquilación<sup>198</sup>. Supuesto que, referido a la voluntad humana, justifica el deseo de la propia muerte, e incluso el mismo suicidio. Sin embargo, no ocurre lo mismo respecto al bienestar o al sufrimiento, a la alegría o a la tristeza, al premio o al castigo, aspectos todos ellos que comprometen la Justicia y el Orden divinos.

Desde estos presupuestos se entiende que el hombre pueda preferir la muerte antes que el sufrimiento eterno<sup>199</sup>, porque mientras la aniquilación de su ser no entraña contradicción alguna, su desgracia eterna conculca –con carácter permanente– la tendencia más radical de su corazón: la posesión y gozo de Dios, esto es, la bienaventuranza<sup>200</sup>.

Pero lo verdaderamente interesante para Malebranche no era reiterar su rechazo a este supuesto, sino reconducirlo a sus justos términos.

El amor de Dios en su más alto grado no exige el rechazo de la propia felicidad, sino su entrega a los designios de Dios.

El abandono que caracteriza la vida espiritual de las almas santas supone un eclipse del sujeto, de sus gustos y preferencias, ante el querer y el agrado de Dios. Y esto, no como prueba de la pureza de su amor, sino como manifestación práctica de la primacía absoluta que asumen la voluntad de Dios y su gloria en la propia vida. El abandono lleva así a trasladar el eje de nuestro interés, pero no a eliminarlo; por eso, afirmar que en el más alto grado de amor el alma se despreocupa del propio interés y beneficio no significa que esta tendencia desaparezca, sino que deja de ser el motivo consciente y libre de nuestro amor a Dios.

La postura del oratoriano ante esta hipótesis queda clara, pero ¿cómo dar cuenta, sin salirnos de sus mismos presupuestos, de la actitud de quienes sí aceptan este supuesto contradictorio?

Los que por amor a Dios se muestran dispuestos a aceptar su propia condenación –advierte Malebranche– no aman el sufrimiento que en ella va implícito, porque esto resulta imposible; su actitud sólo tiene una justificación: el carácter incondicional<sup>201</sup> de su amor a Dios. Un amor completamente desinteresado, en el que no obstante también tiene cabida el placer: la belleza de la Justicia divina que en él resplandece<sup>202</sup>, y el auxilio de la gracia<sup>203</sup>.

En definitiva, aun en este caso hipotético, el deseo de felicidad acaba haciéndose presente. Pues quien así actúa lo hace movido por su amor a Dios, por el deseo de conformar su querer a la voluntad de Dios, por el afán de asemejarse a Él hasta llegar a poseerle y gozar de Él. Y ¿acaso no supone todo esto buscar la verdadera felicidad?

#### 7º) La dimensión extática de placer

Por derroteros bien distintos se conduce otro de los argumentos invocados por Malebranche, que podríamos llamar místico, pues se apoya en el carácter extático que él atribuye al amor de Dios. Cualidad ésta que –como se indicó anteriormente– no logra encontrar una fundamentación adecuada desde la teoría malebranchiana sobre la voluntad<sup>204</sup>, y que tan sólo aparece en su diálogo con Lamy.

Para Malebranche, admitir que nuestro amor de Dios hunde sus raíces en el deseo originario de felicidad no obliga a reconocer en él un carácter egoísta. La búsqueda de la felicidad no impone a esta tendencia un sentido reflexivo («centrípeto»), no coloca inexorablemente al sujeto como eje referencial, fin último, de su querer.

De igual modo, si todo acto de amor da cuenta de la presencia de un placer, no es menos cierto que la función de éste no es detener al sujeto en su complacencia, sino proyectarlo –precisamente por su capacidad para captar totalmente nuestra alma– hacia el bien que lo causa<sup>205</sup>.

Pues bien, parece justificado que –atendiendo a todo esto– el oratorio no afirme abiertamente (con una expresión aparentemente contradictoria, o cuando menos paradójica) que en el más alto grado de amor se da a un tiempo el máximo interés, porque la posesión del objeto amado produce un gozo pleno, y el máximo desinterés, ya que al amarlo quedamos referidos por completo a aquello que amamos<sup>206</sup>.

Como se ha visto, Malebranche asigna al placer un poder transformante, que permite que –al amar– el sujeto quede referido al objeto. Pero para eso es preciso que el placer haga presente el bien que lo causa, pues sólo así el alma se unirá a él y no curvará su amor en su propio placer. Si así ocurre, el amor que el placer provoca puede considerarse con toda razón unitivo pues nos hace salir de nosotros mismos, nos refiere y nos vincula al bien<sup>207</sup>.

Trasladando estas consideraciones al amor de Dios cabe afirmar que, cuanto mayor sea el placer, es decir cuanto más viva y agradable sea nuestra percepción de la sustancia divina, más estrecha será nuestra unión con El, viéndonos –por así decirlo– «forzados» a amarle<sup>208</sup>. Y, análogamente, cuanto más viva y fuerte sea la delectación de la gracia –si consentimos a ella–, más puro y desinteresado será nuestro amor a Dios<sup>209</sup>.

Este –y no otro– es el auténtico sentido del desinterés del amor; por eso la interpretación quietista, que pasa por una positiva exclusión del placer, debe ser rechazada.

La doctrina del oratorio sobre el carácter extático del amor, tal y como hasta ahora se ha expuesto, encuentra su justificación en un buen grupo de textos vinculados –de un modo u otro– a su polémica con Lamy. Sin embargo, parece excesivo –atendiendo al conjunto de su pensamiento<sup>210</sup>– dar a sus afirmaciones una interpretación mística y religiosa<sup>211</sup> análoga a la que se encuentra en los principales autores espirituales de este siglo.

Precisamente por esto, sus reflexiones sobre este tema no nos descubren una dimensión inédita de su pensamiento, sino que constituyen más bien una nueva confirmación –esta vez en un marco completamente distinto– de sus principales tesis metafísicas, entre las que indudablemente destaca su doctrina ocasionalista. Desde esta perspectiva es fácil entender que –para Malebranche– el amor del placer, que encuentra su fundamento en el amor propio, no

sea –en sí mismo– reflexivo, pues parte de una tendencia inscrita por Dios en nuestro espíritu. Una tendencia que se encuentra finalizada hacia Dios en razón del mismo acto creador, aunque deja a la libre disposición del hombre su consentimiento o rechazo.

Es por tanto su teoría causal la que ofrece el marco oportuno para entender cómo placer y desinterés se armonizan en el amor a Dios<sup>212</sup>. En el mismo sentido ayuda a plantear –en sus justos términos– su crítica a los defensores del amor puro. La verdadera divergencia entre sus planteamientos y los de Lamy hay que situarla por tanto en el plano metafísico; esto es, en las diferentes ontologías que respaldan sus posturas<sup>213</sup>.

Así las cosas, las dudas sobre la vinculación de Malebranche a la doctrina del amor puro parecen quedar despejadas. Malebranche sostiene abiertamente que el amor de Dios debe ser desinteresado. Lo que reprocha a Lamy no es que lo considere partidario del amor puro, sino de una peculiar doctrina sobre el desinterés de este amor.

Como el mismo Malebranche reconoce, sus escritos contienen algunas expresiones que favorecen la exégesis laminiana<sup>214</sup>, sin embargo ésta se demuestra incorrecta en cuanto atendemos al conjunto de su pensamiento. De ahí que el eje de toda la controversia parezca estar en la determinación del auténtico sentido de sus expresiones, que muchas veces resultan equívocas –cuando no contradictorias– si se prescinde del contexto y la intención con que fueron dichas<sup>215</sup>.

En definitiva cabría afirmar que lo que marca la diferencia entre sus respectivas interpretaciones del desinterés del amor es que, mientras el oratoriano pone como condición de este amor el deseo de felicidad, Lamy lo excluye<sup>216</sup>. Divergencia que no parece accidental si se consideran las implicaciones de orden filosófico y –sobre todo– religioso que de ella se derivan.

Como el propio Malebranche se preocupó de subrayar, el desinterés que defienden los partidarios del amor puro no sólo pone en duda la conformidad de su doctrina moral con las exigencias evangélicas<sup>217</sup>, sino que –además– cuestiona la propia viabilidad de este tipo de amor, que al cabo se descubre más ficticio e imaginario que real<sup>218</sup>.

Lo que estos autores –entre ellos Lamy– olvidan es que, si bien es cierto que Dios es infinitamente amable en Sí mismo, no lo es menos que mi voluntad únicamente tiende a Él cuando lo descubre como su propio bien, aspecto éste en el que juega un papel decisivo la acción de la gracia. Por tanto, debemos concluir que el amor del placer no sólo no obstaculiza sino que posibilita

una vida moral correcta, pues al hacernos amar a Dios con todo nuestro corazón<sup>219</sup> se convierte en camino hacia Él.

Ahora bien, la validez de la postura del oratoriano en este tema queda subordinada a una justificación suficiente del paso desde el motivo al fin del amor.

#### 8º) A modo de balance

Precisamente esta justificación constituye el «nudo gordiano» de la polémica, la diana de las críticas de Lamy y el eje que articula los argumentos que Malebranche invoca en su defensa. Aspectos que han quedado ya suficientemente explicados. Sin embargo queda aún por calibrar cuál de las dos posturas (la de Lamy o la de Malebranche) parece más correcta.

La tarea no resulta fácil, pues los autores que se han venido ocupando de este tema muestran sus dudas respecto a la validez del intento malebrancheano: la defensa de un motivo físico ajeno a toda consideración moral.

Ahora bien, si –como parece– esta posibilidad no tiene cabida, y es preciso asignar a dicho motivo un fin físico, es lógico que éste –al mezclarse con el motivo moral– acabe arruinando el pretendido desinterés del amor<sup>220</sup>.

El estudio de Yves de Montcheuil sobre este tema intenta esquivar la objeción acentuando el carácter extático, transitivo, que el oratoriano descubre en el placer, pero –como se ha visto– no son pocos los autores que restan importancia a este argumento. Consideran insuficiente su fundamentación en la filosofía del oratoriano, que en este aspecto parece más bien vinculada a las corrientes éticas predominantes en el s. XVIII.

Sin embargo, ha sido G. Dreyfus quien –a nuestro parecer– ha tratado con más justicia la fragilidad que en este punto presenta el pensamiento malebrancheano. Soslayando conclusiones excesivamente arriesgadas, ha sabido traducir esta quiebra a lo que constituye el trasfondo de su doctrina sobre el desinterés del amor: su teoría sobre la voluntad.

Desde su punto de vista, la doctrina por la que Malebranche sostiene que la experiencia del placer nos lleva por sí misma al amor de su causa responde al intento fallido de unir los dos puntos de vista (divino y humano) presentes en su concepto de voluntad humana.

A una voluntad que tiene como elemento constitutivo el deseo de felicidad –advierte Dreyfus–, lo que realmente se le presenta como bueno no es la causa del placer, sino el placer mismo. Por eso, desde esta perspectiva sólo cabe –si es el caso– una aritmética de placeres, despreciando aquellos que son pasajeros en aras de la felicidad eterna.

Por el contrario, si deducimos la esencia de la voluntad humana a partir de la divina, el bien únicamente puede ser Dios, entendido –eso sí– como causa del placer. Pero si esto es así, el placer pierde entonces su razón de bondad y pasa a ser un mero instrumento del que Dios se sirve para dirigirnos a su amor. Un signo que –en nuestra actual situación– puede convertirse igualmente en una barrera que nos impida llegar al amor de su verdadera causa.

Ahora bien, para Malebranche queda claro –y esto es lo problemático– que sólo el descubrimiento de la razón de bondad que el placer encierra es capaz de provocar nuestro amor hacia su causa.

Para salir del problema, el oratoriano juega en sus razonamientos con un concepto ambiguo de bien, que traduce –según le conviene– por el de placer, o por el de causa del placer. Pero esta postura, lejos de aportar una solución, acaba planteando el verdadero problema latente en su doctrina sobre el amor: la armonía entre sus dos definiciones de voluntad (formuladas respectivamente desde la criatura y desde su Creador). Un objetivo que no parece lograr, y que justifica la constante falta de delimitación entre las dimensiones externa e interna de la voluntad que se aprecia en sus escritos.

En este sentido parece acertada la observación de Verga cuando reconoce que el verdadero impedimento de Malebranche para dar al amor de Dios un carácter completamente desinteresado, radica en la sustitución de la definición de voluntad como tendencia al bien, por la de tendencia al placer. Un cambio profundamente significativo, pues supone –respecto al principio operativo que sostiene dicha inclinación– la sustitución de una realidad divina (la idea de las perfecciones divinas) por una realidad creada y finita (una modificación del alma). Por eso no es extraño que en las obras posteriores a la polémica, en la que –despreocupado ya de la precisión terminológica– expresa con más libertad su pensamiento, encontremos afirmaciones tan significativas como esta: «El amor de la felicidad, el amor del fin, no es libre sino natural y necesario. Pero el alma es libre en la elección de los medios para alcanzarlo»<sup>221</sup>. Lo que –concluye Verga– equivale a decir que el amor a Dios es únicamente una de las vías –aunque ciertamente la más justa– por las que el hombre puede satisfacer el deseo de felicidad, que no sólo sería el motivo sino el horizonte último en el que se inscriben todas sus elecciones<sup>222</sup>.

Cabe afirmar por tanto que si la crítica de Malebranche a la pretensión de los quietistas parece justa, no lo es menos las objeciones que cabe plantear a su postura. Y es que –como señala Verga– la identificación malebranchiana del

amor propio con el deseo de felicidad propiciaba –y así lo advirtió Lamy– la instrumentalización del amor a Dios en aras de la propia felicidad.

Con estos presupuestos, la quiebra de la doctrina malebrancheana sobre el desinterés podía ya presagiarse desde su inicio, dada la inconsistencia de la teoría de la voluntad en la que se apoya<sup>223</sup>. Junto a esto, queda patente que su concepto de desinterés se mueve en un ámbito completamente distinto al que preside la doctrina sobre el desprendimiento y el olvido de sí de la mística.

No obstante, es su teoría sobre el placer la que en último término aproxima su postura a las corrientes hedonistas que predominaron en los albores del s. XVIII, y la que lleva al fracaso su intención inicial: convertir el placer en el cauce sensible de nuestro amor a Dios.

En cualquier caso, la actitud de Malebranche venía a replantear una cuestión que pasó a primera línea con la polémica entre Bossuet y Fénelon, que a su vez constituye un lugar común en la historia de la espiritualidad; a saber, cómo se compaginan y armonizan felicidad y benevolencia en la noción cristiana del amor.

## B. LA RESPUESTA DE MALEBRANCHE AL AMOR PURO FENELONIANO

El análisis de *Traité de l'Amour de Dieu* y de su correspondencia con Lamy lleva a plantearse hasta qué punto sus reflexiones no están excesivamente condicionadas por la argumentación de Lamy, ofreciendo una imagen incompleta de su auténtica postura. Hipótesis que no parece muy aventurada si se tiene en cuenta su actitud, más bien reacia a pronunciarse sobre este tema.

El «silencio» de Malebranche sobre algunos aspectos de esta doctrina vendría a confirmar –de manera efectiva– su intención de reducir al máximo el campo de diálogo, centrando el debate en las cuestiones metafísicas y obviando todas las que son de índole estrictamente espiritual.

El tema no carece de importancia si se advierte que la supuesta «cara oculta» de su pensamiento permitiría determinar con más precisión su auténtica postura. Sobre todo en aquellas cuestiones que constituyen los elementos basilares de la doctrina del amor puro, tal y como fue formulada por el más representativo de sus defensores: Fénelon. De ahí nuestro empeño por poner en diálogo –lo que de hecho no llegó a ocurrir– a ambos pensadores: Malebranche y Fénelon.

### 1. *Un diálogo esperado*

La doctrina sobre el amor puro puede ser considerada como un empeño común entre los grandes autores espirituales de esta época: Bossuet, Fénelon e incluso el propio Malebranche. Entre sus objetivos se encontraba el de distinguir la verdadera mística de ciertos planteamientos erróneos que –como los de Mme. Guyon<sup>224</sup>– habían dado lugar a notables desviaciones dentro de la espiritualidad cristiana, como ocurriera en el quietismo.

Aunque la intención era la misma, cada autor acabaría enfocándola desde su peculiar perspectiva. Bossuet se detuvo en los aspectos dogmáticos implicados en la controversia, Fénelon en aquellos de índole espiritual y mística, mientras que Malebranche centró su atención en lo que desde su perspectiva –netamente metafísica– constituye el eje de toda la discusión: el concepto de voluntad, que será su principal impedimento para admitir el quinto grado de amor feneloniano<sup>225</sup>.

La doctrina de Fénelon sobre el desinterés que caracteriza este tipo de amor presentaba para Malebranche dos grandes problemas. El primero era su carácter ficticio e ilusorio, al pretender prescindir de lo que constituye la estructura natural de todas nuestras tendencias: el deseo de ser felices. Y el segundo, la sombra que este tipo de desinterés parecía proyectar sobre la virtud cristiana de la esperanza<sup>226</sup>.

El esclarecimiento de ambas cuestiones nos obliga a detenernos en el pensamiento de Fénelon. Así podremos determinar el verdadero sentido de su noción de «transformación», presupuesto y la condición de dicho amor, y plantearnos la posibilidad de un acto de esperanza desinteresado dentro de este marco.

#### a) El concepto feneloniano de transformación

En efecto, la doctrina feneloniana sobre el amor puro tenía como punto de apoyo la transformación que se opera en el alma en el paso del cuarto al quinto grado de amor. Transformación que consistía en la sustitución de la propia voluntad por la divina, de manera que el alma quiere –con querer propio– todo y sólo lo que Dios quiera.

En este punto –como en tantos otros– Fénelon es consciente de la traición que el lenguaje opera sobre el auténtico sentido de los términos, pues lo que él postulaba nada tenía que ver con la doctrina panteísta sobre la deifi-

cación. La sustitución de nuestra voluntad por la de Dios no se opera a nivel de apetito, ya que la inclinación a la propia felicidad persiste, sino en el acto deliberado del querer.

Para Fénelon, la pureza del amor –que sustancialmente se da en Dios– está en función de su desinterés, de la actitud de generosidad y entrega que provoca en nuestra alma. Mientras que la perversidad del que clausura el amor en sí mismo, se advierte precisamente en el afán posesivo –de apropiación– que le caracteriza.

Así las cosas, sólo la gracia de Dios puede –con su fuerza transformadora– abrir nuestra alma al despliegue generoso, a la donación, a un amor que en su simplicidad desvela su pureza<sup>227</sup>.

Evidentemente la doctrina feneloniana sobre la transformación del alma no tenía cabida en los planteamientos del oratoriano, pues para él la voluntad humana es –en tanto que tendencia– esencialmente idéntica a la divina. De ahí que –para Malebranche– la acción transformante de la gracia se verifique más bien en la línea de una cierta «continuidad», que en la de una «sustitución». Desde sus presupuestos, lo que la gracia hace posible es la correcta finalización de unos actos que, por su misma naturaleza, están ya orientados a Dios. Y así, el deseo de felicidad, que para Fénelon perdura únicamente a nivel de tendencia, fundamenta en Malebranche un acto deliberado de amor que la gracia logra finalizar correctamente.

Todo esto pone de relieve –una vez más– los distintos niveles (espiritual y metafísico) en que se mueven sus reflexiones, pero además confirma que la principal diferencia entre sus posturas obedece a los diferentes esquemas antropológicos que las sustentan.

Sin entrar ahora en demasiadas precisiones, la interpretación que Fénelon hace del amor puro se caracteriza por su modo de enfatizar la intervención divina. Y es que, si la actividad de nuestras facultades queda –a nivel reflexivo– en suspenso, la presencia del amor sólo se puede justificar en función de la docilidad y apertura de nuestra voluntad a la gracia, que precisamente garantiza la pureza del amor, tanto en su motivo como en su fin<sup>228</sup>.

Malebranche sin embargo centra su atención en el consentimiento del hombre, que es quien hace realmente efectiva la acción de la gracia, ya que ésta opera –a nivel sensible– contrarrestando los efectos de la concupiscencia<sup>229</sup>.

Junto al concepto de transformación, las nociones de pasividad, indiferencia y desinterés, son piezas clave de la doctrina feneloniana sobre el amor. A ellas nos aproximaremos en nuestro estudio.

Como ya se ha apuntado, la intención prioritaria de Fénelon era librar al alma de la tendencia a clausurar el amor en sí misma que es efecto del pecado. Una tarea encaminada a «desplegar» la curvatura espontánea de la voluntad<sup>230</sup>, a simplificar nuestro espíritu, empezando –lógicamente– por evitar cualquier reflexión sobre la propia felicidad<sup>231</sup>.

El alma que alcanza este grado de amor se despreocupa por completo de sus intereses (sensibles o espirituales), sustituyéndolos por los de Dios. Quiere sólo y en todo lo que Dios quiere para ella<sup>232</sup>: su única meta es identificarse con el querer de Dios, que se le manifiesta por medio de la ley y por la atracción de la gracia, a las que debe responder desde su libertad.

Fénelon se proponía llevar a su cota más alta la noción de desinterés, sin llegar por ello a actitudes extremas como las que más adelante se apreciarán en Kant.

De una parte, el deseo de felicidad quedaba excluido únicamente del *finis operantis*, no del *finis operis*. Lo que equivale a decir que el deseo de felicidad continúa presente en el horizonte de nuestra existencia, aunque –en este grado de amor– no actúe como motivo.

Pero además, Fénelon reconoce –frente a Kant– que el interés no corrompe la perfección de la obra, aunque ciertamente la disminuye. Así, entre el amor puro y el amor de concupiscencia hay otros posibles niveles de amor que, sin llegar a la máxima perfección, siguen siendo moralmente buenos<sup>233</sup> y –sobre todo– útiles.

La cercanía que, en este punto, se advierte entre las posturas de Fénelon y Malebranche es mucho mayor de lo que a primera vista pudiera parecer. Los dos coinciden en afirmar que la pureza del amor impide una búsqueda consciente del propio bien, de nuestro interés o beneficio; sin embargo, cada uno expresa esta idea en términos diferentes.

Para Fénelon, la razón última de esta tesis responde al empeño por despejar la curvatura de la voluntad, evitando todo aquello que remita al sujeto a sí mismo y fomente por tanto su egoísmo. Malebranche sin embargo no podía hacer suya esta explicación, pues la curvatura de la voluntad no designa –según él– la condición originaria de esta tendencia, sino su actual situación<sup>234</sup>. Por eso, atendiendo a la naturaleza misma de la voluntad, la pureza del amor no exige la sustitución del principio operativo, sino su recta ordenación; es decir, su finalización en Dios. La relación entre deseo de felicidad y desinterés no es por tanto excluyente sino complementaria, siendo éste último una nota distintiva de la auténtica felicidad. Esta –advierte Malebranche– sólo se alcanza cuando, pres-

cindiendo de otros móviles, ponemos como meta de nuestra conducta el amor de Dios, que es lo que nos hace –a un tiempo– felices y perfectos.

Junto al desasimiento, el desinterés exige –como se ha visto– la identificación con la voluntad divina, propiciada por la ley y la gracia. La cercanía entre Malebranche y Fénelon vuelve a ponerse de manifiesto en este punto, pues también para el oratoriano el Orden y el auxilio de la gracia constituyen los dos ejes que sostienen nuestra identificación con el querer de Dios. Orden y gracia que en el estado prelapsario actuaban en el hombre a nivel racional, pero que en su actual situación lo hacen a nivel afectivo.

#### b) Pasividad, abandono e indiferencia

Llegados a este punto cabe preguntarse cuál es el papel que corresponde a la criatura en esta etapa de su itinerario espiritual; aspecto que nos introduce en el análisis de otra noción básica en la doctrina feneloniana: la pasividad.

Como ya se advirtió, la sustitución de la voluntad humana por la divina no implicaba –según Fénelon– la anulación de su actividad natural, pues en ese caso no podríamos considerarnos verdaderos sujetos de nuestro querer. A este nivel, la actividad del alma persiste y –precisamente por esto– plantea la necesidad de una lucha contra nuestra concupiscencia, como primera manifestación de nuestro deseo de correspondencia<sup>235</sup>.

Pero el amor puro se mueve en un ámbito completamente distinto al del puro apetito. En él no cabe ya el deseo, ni la inquietud, ni el amor propio –por purificado que esté–; por eso tampoco admite una interpretación de la acción de la gracia en términos de «santo placer». La justificación de su postura es clara: si todo sentimiento, todo placer, es –en último término– un modo de conciencia de sí, la vuelta del sujeto sobre sí mismo parece entonces ineludible. Así las cosas, para Fénelon el amor puro no se alcanza por la «sublimación» del *eros*, sino precisamente por su aniquilación<sup>236</sup>.

En este sentido, la pasividad del alma consiste precisamente en la ausencia de actos basados en el deseo de felicidad, erradicando la agitación afectiva de un yo que sólo busca su propio bien. Como el propio Fénelon reconoce, no se trata de aniquilar el apetito innato de felicidad sino el deseo deliberado de ésta, cuya satisfacción sólo conduce a un gozo imperfecto y pasajero, completamente distinto de la bienaventuranza eterna.

Esta subordinación de la propia felicidad a la gloria de Dios no era fruto de un esfuerzo casi «escrupuloso» por prescindir de cualquier interés personal

en nuestro comportamiento, sino de la acción purificadora que la gracia de Dios opera en nuestras almas<sup>237</sup>. De ahí que la liberación del espíritu, que es en definitiva la meta de este amor simple, en el que se abandona todo cuidado de sí, sea prioritariamente una tarea divina a la que el hombre debe corresponder con su abandono<sup>238</sup>.

Los impedimentos que ya Bossuet encontrara a esta interpretación del amor, ajeno por completo al deseo de felicidad, hacían presagiar las divergencias entre Malebranche y Fénelon.

En efecto, si algo pretendía Malebranche era subrayar la imposibilidad de un amor a Dios que prescindiera de la tendencia a la felicidad inscrita en nuestro corazón. Para él, amor propio y amor de Dios son dos tendencias que –en sí mismas– no se excluyen, sino que se armonizan y complementan.

El amor *éclairé* del que habla el oratoriano no pasa por la anulación del amor propio, sino por su ordenación al auténtico bien, por su sometimiento al Orden. Por eso, su purificación, la liberación de su «ensimismamiento», no se realiza al margen de nuestra tendencia al placer sino contando con ella.

La perspectiva metafísica desde la que Malebranche se enfrenta a este tema vuelve a quedar patente. La compatibilidad entre amor de sí y amor de Dios pone de relieve que el punto focal de sus análisis es el designio de Dios sobre el espíritu humano. No olvida el oratoriano que, en las condiciones actuales de nuestro existir, ambas tendencias entran en pocas veces en conflicto, pero esta experiencia no cuestiona la armonía que por naturaleza (en el estado prelapsario) les corresponde.

La noción con la que Fénelon completa su doctrina acerca del amor es la de indiferencia.

Como él mismo señala, la indiferencia que caracteriza el amor puro «no es una indolencia estúpida, una inacción interior, un equilibrio perpetuo del alma. Al contrario, es una determinación positiva y constante de querer y no querer nada»<sup>239</sup>.

Al referirse a ella, Fénelon intentará dejar claro que este estado nada tiene que ver con el de resignación. Este último no podía tener cabida en sus planteamientos pues para quien ama a Dios con el amor más puro, no tiene sentido hablar del sometimiento del propio querer –que como tal no existe– al querer divino<sup>240</sup>.

El alma resignada –advierde Fénelon– practica las virtudes y las refiere a Dios como a su principal fin, pero se ejercita en ellas motivada por el afán

de alcanzar su propia perfección. Y es precisamente este motivo, derivado del propio interés, lo que la hace menos perfecta<sup>241</sup>.

Por el contrario, el alma indiferente no tiene deseos interesados que someter. Ama «muchas cosas fuera de Dios, pero sólo por el amor de Dios y con el amor de Dios; porque ella ama a Dios, en todo lo que Dios le hace amar»<sup>242</sup>. Por eso sus propios deseos, más que naturales, son –al tener como incentivo la acción transformante de la gracia– sobrenaturales<sup>243</sup>.

En definitiva, la distancia que separa ambos conceptos marca el acceso del cuarto al quinto grado de amor<sup>244</sup>. Sólo en este último el alma advierte con toda claridad que su gloria radica precisamente en el olvido de sí, en perderse y abismarse en el amor simple de la Belleza infinita.

Desde esta perspectiva se entiende que el estado de indiferencia tenga como notas distintivas el amor a la cruz y a los estados de sequedad (en tanto nos ayudan a dar muerte al propio yo), así como la simplicidad y espontaneidad de los actos de amor que en él se realizan.

En efecto, el amor puro excluye toda reflexión en el interior del alma, pero suprimir sus actos naturales no implica prescindir por completo de sí y obviar cualquier responsabilidad. El abandono que caracteriza este estado supone –por el contrario– adoptar un comportamiento que es el más razonable en nuestra actual situación, pues consiste en dejarse guiar por la luz divina en este camino –ciertamente oscuro– de la pura fe<sup>245</sup>.

En este aspecto, el pensamiento feneloniano volvía a desvincularse de las coordenadas racionalistas propias de su tiempo, propugnando una vuelta a la primacía de la voluntad en la psicología moral. El fin último de la mística feneloniana hay que situarlo en el empeño por ofrecer una alternativa a un subjetivismo estéril, que clausuraba al hombre en una eterna espiral en torno a sí.

Su propuesta era conducir nuestro espíritu –a través de la voluntad– a un grado de amor tal que realmente fuese extático, contemplativo, unitivo, y no la conclusión «lógica» de una meditación discursiva<sup>246</sup>. Ahora bien, esta espontaneidad del amor puro feneloniano distaba considerablemente del intelectualismo moral en el que parece moverse el discurso malebranchiano.

### c) Desinterés y esperanza

El segundo problema planteado a la doctrina del amor puro se refería –como se recordará– a la posibilidad de una esperanza totalmente desinteresada<sup>247</sup>.

El amor desinteresado supone –y en esto concuerdan Bossuet, Fénelon, Lamy y Malebranche– la identificación de nuestro querer con el querer divino. Sin embargo, esta tesis fue interpretada –según los casos– de modos bien diversos.

Para Fénelon, la identificación con la Voluntad divina podía traducirse por un «querer lo que Dios quiera para mí», lo que no cerraba la posibilidad de querer la propia felicidad e incluso el propio bienestar, siempre que su motivo fuera el que Dios así lo quisiera para mí.

Ahora bien, las consecuencias de esta tesis respecto a la virtud de la esperanza, son claras. La primera es que la esperanza deja de ser motivo y pasa a ser efecto del amor, de manera que es la evidencia del amor de Dios hacia mí lo que sustenta mi esperanza. Y la segunda es que la petición «hágase tu voluntad» que tantas veces repetimos, no se puede interpretar nunca como el deseo de que Dios haga efectivos nuestros planes, sino como el anhelo de «rendir» nuestra voluntad al querer de Dios (sea el que sea). Esta actitud no excluye la esperanza de ver cumplidas nuestras expectativas pero la razón es ahora bien distinta: porque es algo querido por Dios.

Los planteamientos de Fénelon no eliminan la esperanza del horizonte de la vida cristiana, pero ofrecen una peculiar interpretación del papel que le corresponde. Para él, cabe hablar de una esperanza desinteresada, una esperanza que hace presente su objeto formal en el término –y no al comienzo– del acto.

El que movido por la caridad ama a Dios, desea alcanzar la bienaventuranza que precisamente informa e impera sus actos de esperanza; pero cuando su caridad es perfecta, el propio interés desaparece del horizonte. Sólo entonces se comprende que el amor puro pueda llevar al desinterés por la propia felicidad.

La razón es clara si se advierte la distinción que existe entre estas dos virtudes, pues aunque Dios no nos concediese la felicidad del Cielo y nuestra esperanza se viera «frustrada», como la caridad permanece, podríamos seguir amándolo<sup>248</sup>. Quien ama con un amor perfecto, no lo hace porque desea algo de la persona amada sino que la quiere por sí misma. No quiere algo de ella, sino a ella; no «se» busca sino que busca al otro, a quien pretende unirse identificándose con su querer. Quiere todo y sólo lo que ella quiera; por eso su único objetivo es referir todo (incluyéndose a sí mismo) a aquel a quien ama<sup>249</sup>. Y esto, que vale para el amor humano, vale igualmente para nuestro amor a Dios.

Como ya se puso de relieve, también Malebranche reconocía como exigencia del amor desinteresado la identificación con la voluntad divina, pero entendía esto de modo bien distinto. Su explicación lleva implícita la distinción entre los planos físico y moral de la voluntad, y la interpretación del desinterés en términos de ordenación –y no transformación– del querer.

Malebranche estaba dispuesto a suscribir –como Fénelon– el carácter secundario de la tendencia a la felicidad, que –como cualquier otra inclinación– debe estar sometida al Orden. Por eso, la prioridad que en tantas ocasiones había reclamado para esta tendencia no se refería a esta dimensión libre sino a su dimensión física, que responde al orden establecido por Dios en la Naturaleza.

Pues bien, se entiende que –desde estos presupuestos– Malebranche no pudiera aceptar la primacía que Fénelon otorgaba a la caridad respecto de la esperanza, al menos en sus mismos términos. Para el oratoriano es la esperanza la que sostiene nuestro amor y lo conecta al deseo originario de felicidad. Para Fénelon, la esperanza –en tanto que es la respuesta humana a la iniciativa divina– tiene un carácter secundario: espero porque sé –y experimento– que Dios me ama.

Como puede verse, la divergencia entre sus planteamientos no provenía ni les conducía a suscribir tesis contrarias, sino a interpretarlas de modos bien distintos. Así, la subordinación del deseo de felicidad al querer de Dios, que Fénelon considera efecto de la transformación operada por la gracia, es para el oratoriano una clara manifestación de su conformidad con el Orden.

En este mismo contexto, la identidad de nuestra voluntad con la voluntad divina, interpretada por Fénelon en términos de identidad formal, Malebranche la plantea como una identidad que, partiendo de la que ya se comprueba a nivel de tendencia, se realiza a través del Orden. Desde su perspectiva, no se trata tanto de querer *como* Dios quiere, sino de querer *lo que* Dios quiere.

Para el oratoriano, el amor desinteresado es un amor de conformidad –con el Orden– que tiene como punto de partida la rectitud del juicio. Pues aunque el placer constituye una señal clara e inmediata de la presencia del bien, sus datos son confusos. De ahí que, para que nuestro amor sea ordenado, sea precisa una labor de examen encaminada a distinguir los bienes aparentes de los verdaderos bienes.

Los términos en los que el oratoriano expresa su pensamiento son claros, y manifiestan la firmeza de sus principios metafísicos: sólo hay un verdadero Bien, como sólo hay una Verdad, porque sólo hay una Causa verdadera; y ésta

es Dios. Por eso, afirmar que el objeto de nuestro amor debe ser el Bien verdadero significa reconocer a Dios como objeto exclusivo de nuestro amor, pues no es el primero entre otros bienes, sino el único y auténtico Bien.

Amor desinteresado y amor del Orden son por tanto expresiones equivalentes. Quien ama el Orden ama a Dios en todos sus atributos, y ama por tanto sus designios –también los que se refieren al propio destino– haciendo suya la ley de Dios. Ahora bien, si esto es así, es impropio de un hombre justo pretender una felicidad mayor de la que –en virtud de sus actos– merece. Por eso, desde esta perspectiva, el amor puro es un amor de conformidad.

En definitiva –y conectando ahora las posturas de Fénelon, Bossuet y Malebranche–, lo que se aprecia en los planteamientos fenelonianos es un olvido de la dimensión afectiva del amor, que es clara consecuencia de su doctrina espiritual.

Para Fénelon, el amor puro nos hace prescindir de la propia felicidad porque en el fondo nos lleva a prescindir de todo lo personal, del propio yo. Por eso su fundamento se encuentra en un acto de abandono, que tiene su «piedra de toque» en la suposición imposible. El auténtico valor de este supuesto no reside en su contenido, pues no se trata de querer lo imposible, sino en la actitud de abandono que esta situación límite propicia en nuestro espíritu<sup>250</sup>. Al proponerla, Fénelon no pretendió nunca que el consentimiento del sujeto recayera sobre su contenido, sino sobre el mismo supuesto, es decir, sobre el acto de la voluntad que en él se pone en juego<sup>251</sup>.

Aunque también Malebranche habla del desinterés, del olvido de sí, lo hace desde una perspectiva netamente metafísica, que no obstante tiene claras consecuencias espirituales. Tal vez por esto, su postura parece más próxima a los planteamientos de Bossuet, en los que el bien en sí y el bien para mí son considerados inseparables; idea que el propio Malebranche había intentado defender a través de su concepto de placer *éclairé*.

La proximidad entre ambos autores vuelve a apreciarse en el tema de la esperanza, aunque en este caso Malebranche no dudó en rechazar la distinción propuesta por Bossuet entre motivo primario y secundario. Para el oratoriano, el deseo de felicidad actúa siempre –aún en el acto de amor más desinteresado– como motivo básico, pues constituye la esencia misma de la voluntad. Ahora bien, lo que ocurre en ese caso es que ponemos como fin de nuestra tendencia la bondad de Dios, y en un segundo plano (aunque sea consecuencia ineludible de nuestro amor a Dios) la propia bienaventuranza.

## 2. *Los condicionamientos del esquema antropológico cartesiano*

Como se ha podido comprobar, el eje de la postura de Fénelon sobre el amor puro lo constituye la noción de transformación. Ahora bien, ¿cuál es el esquema antropológico que sustenta esta noción, en virtud de la cual puede el hombre –movido por la gracia– hacer un acto de amor completamente desinteresado?

Evidentemente –y así lo ha puesto de relieve H. Gouhier<sup>252</sup>– la posibilidad de una transformación del alma que abriera paso a un ejercicio «ordinario» del amor puro, exigía en la doctrina feneloniana un esquema psicológico dualista, y un peculiar modo de entender el amor natural de Dios. De ahí que sean estos los dos aspectos en los que centraremos ahora nuestra atención.

### a) La iniciativa divina y humana en el amor

En efecto, sólo un esquema dualista, en el que se reconozca una discontinuidad entre la voluntad divina y la mía puede exigir como condición de posibilidad del más perfecto amor la transformación de ésta en aquella.

La postura de Fénelon se distanciaba por una parte del quietismo (que consideraba ambas tendencias excluyentes) y por otra de los planteamientos de S. Agustín y Sto. Tomás, para quienes el amor a Dios y el amor propio son –esencialmente– modalidades distintas de una misma inclinación.

Pues bien, este esquema dualista vuelve a repetirse en el interior mismo del alma humana, en la que –según Fénelon– cabe distinguir una parte superior y otra inferior<sup>253</sup>.

En la parte inferior radicaría la dimensión puramente tendencial de nuestras facultades (el inconsciente «por debajo»), así como la dimensión reflexiva de nuestro entendimiento y de nuestra voluntad, a la que se asocia el conocimiento de sí. A la parte superior corresponderían todos los actos simples<sup>254</sup>.

Ahora bien, ¿cómo justificar desde este esquema antropológico el acto de amor puro? La respuesta de Fénelon fue clara: la dimensión puramente apetitiva permanece; el nivel reflexivo de nuestras facultades queda suspendido (no anulado); y en la parte superior del alma se opera la transformación del propio querer por el de Dios. Toda la actividad que entonces se desarrolla lleva el sello de la simplicidad y espontaneidad, por eso no deja «huella» en el hombre ni guarda relación alguna con su sensibilidad, pudiéndose considerar –en cierto sentido– «independiente» respecto a la naturaleza.

El amor puro queda por tanto exento de la inquietud propia del deseo, y de toda posible afección personal, ya que se realiza al margen por completo de la tendencia al placer.

Pues bien, este dualismo psicológico –impensable desde los esquemas conceptuales de la filosofía aristotélica– permitía reconocer un fondo del alma, en el que adquieren su pleno sentido muchas de las afirmaciones de la mística<sup>255</sup>. El alma indiferente –advirtió el propio Fénelon– realiza actos directos que escapan a la dimensión reflexiva, actos que son muy reales y mantienen intactas todas las virtudes, y que tienen lugar en la punta del espíritu o cima del alma<sup>256</sup>.

Por tanto, no parece arriesgado afirmar –sumándonos a la propuesta de Gouhier– que la distinción entre las dos dimensiones: superior e inferior del alma, constituye la pieza clave y el punto de referencia decisivo para una adecuada comprensión de la doctrina feneloniana sobre amor puro. Una distinción que Fénelon no tardó en precisar (advirtiendo que no tiene por qué ser completa), para evitar un posible paralelismo entre su doctrina y la de los quietistas<sup>257</sup>.

Pero la explicación de su postura no obedecía tan sólo a cuestiones extrínsecas; también estaba motivada –en parte– por la ambigüedad de sus comentarios a aquellos pasajes evangélicos en los que buena parte de la tradición mística encontraba el fundamento de esta estructura dualista del alma.

Se trata –en concreto– del pasaje de la oración de Jesús en el huerto (sustituido en algunos casos por el de su agonía en la Cruz). En esa ocasión, junto a la aceptación rendida de la Voluntad de su Padre, la humanidad de Cristo muestra claramente su rechazo ante los dolores intensos y ante la misma muerte que ya se anticipan en su interior. Para referirse a esta última actitud de Cristo, Fénelon usó con poca fortuna la expresión *trouble involontaire*, viéndose así obligado a justificar –una vez y otra– su doctrina.

En efecto, los interrogantes parecían multiplicarse: ¿qué significaba este adjetivo aplicado al alma de Cristo? ¿Acaso que sus sufrimientos no fueron voluntarios? Y, de ser así, ¿podríamos entonces considerarlos meritorios?

Las graves consecuencias que –como se ve– podían derivarse si se aceptaba una separación radical de la parte inferior del alma de Cristo respecto del verdadero querer de su voluntad, justificaron la rapidez de sus aclaraciones. Para ello, Fénelon no dudó en acudir al comentario que el propio Bossuet hiciera a este pasaje evangélico. Pero sobre todo quiso valerse de estas aclaraciones para matizar y precisar la relación que existe entre estos dos niveles operativos. Pues era consciente de que en este punto se encuentra la clave para

entender adecuadamente la doctrina sobre el amor puro<sup>258</sup>, evitando posibles excesos en uno u otro sentido<sup>259</sup>.

Su explicación –advierte Gouhier– descansa en la distinción entre un estado afectivo involuntario, no deliberado, en la parte inferior del alma, y su correspondiente a nivel reflejo, mediado por el entendimiento y la voluntad. En su dimensión superior, el alma de Cristo acepta y quiere la voluntad del Padre, hasta el punto de mostrar una indiferencia y desinterés radical hacia su propia suerte. Pero esto no impide que, en su dimensión inferior, el alma de Cristo muestre un rechazo involuntario (no deliberado) hacia las pruebas que le esperan.

Este rechazo, esta «repugnancia» instintiva, fruto del amor de sí, justifica el deseo que Cristo llega a formular en esos momentos: «Padre, aparta de Mí este cáliz...» En él se hacen patentes la intervención del entendimiento y la voluntad, pero –y esto es lo decisivo– actuando en este nivel inferior del alma; es decir, movidos por el amor de sí, que justifica su «resistencia» al dolor y a la muerte. Por eso, cabe admitir que este deseo no afecte en modo alguno a la identificación del querer de Cristo con la voluntad de su Padre, ya que ésta tiene lugar en la parte superior de su alma.

Pues bien, tomando como punto de partida estas aclaraciones se advierte que la diferencia entre ambas dimensiones –superior e inferior– del alma no se justifica por la presencia o no de los actos propios de las facultades superiores, sino en el motivo que los sostiene.

En la parte superior, es la intervención divina, la fuerza transformadora de la gracia la que vacía de toda referencia egocéntrica la actividad propia de estas facultades. En la parte inferior, es el amor de sí el que actúa como motivo –y término– de nuestro entendimiento y nuestra voluntad.

A pesar de todas estas explicaciones, no siempre acertadas, lo que para algunos queda patente es la distancia entre sus planteamientos y los de la psicología salesiana<sup>260</sup>.

También el pensamiento de Malebranche asume un esquema antropológico dualista, pero referido a otros niveles psicológicos; en concreto, a la distinción entre los ámbitos intelectual y sensible. En su pensamiento no tiene cabida esa distinción entre una parte superior o «punta» del alma (inconsciente por arriba), y otra inferior (inconsciente por abajo). En este punto, la distinción entre ambos pensadores es clara.

Como se ha visto, el principal interés de Fénelon consistía en anular la dimensión reflexiva de los actos humanos, en tanto supone un refuerzo de la inclinación egoísta que originariamente los constituye. Malebranche no com-

partió este empeño pues –para él– la «curvatura» de la voluntad no es originaria sino que responde a un error, a una interpretación equivocada de lo que realmente sucede en nuestro interior.

Evidentemente, la doctrina ocasionalista impedía al oratoriano introducir el desorden en las facultades del hombre a nivel ontológico, ya que éstas no son –en cuanto a su eficiencia– realmente independientes del conocer y querer de Dios. Sin embargo, el influjo del pecado sí que se hace notar en nuestra sensibilidad, alcanzando a través de ella a las facultades superiores. Pero –entiéndase bien– no porque se verifique una acción causal sobre ellas, sino porque la concomitancia de sus respectivas manifestaciones lleva a malinterpretar su función, y a actuar conforme a este error.

Sin la presencia perturbadora del pecado –dirá Malebranche– la razón y la voluntad estarían en las condiciones óptimas para alcanzar su fin. Con todo, el designio de Dios sobre el hombre no ha quedado frustrado. Contamos con la gracia sanante de Cristo que, actuando en un nivel análogo al de la concupiscencia, nos pone en condiciones de ejercer nuestra libertad, consintiendo a la inclinación que nos conduce a Dios.

Pues bien, desde estos presupuestos no es difícil advertir cuál será la postura de ambos pensadores al plantear la tarea moral del hombre. Para Fénelon, nuestra correspondencia debe ser ante todo una tarea de lucha y resistencia al egoísmo. Mientras que para Malebranche radica en un acto positivo, el de nuestro libre consentimiento, por el que nos sumamos formalmente la acción de Dios en nosotros<sup>261</sup>.

#### b) «Eros» y «Ágape»

El dualismo se revela por tanto como clave exegética ineludible a la hora de enfrentarnos al pensamiento feneloniano. El amor puro no podrá considerarse –bajo ningún aspecto– efecto de un *eros* sublimado, y la acción de la gracia nunca se hará efectiva por vía de sentimiento<sup>262</sup>. Y es que desde su perspectiva el querer de Dios y mi propio querer no pueden nunca armonizarse de forma natural, al situarse en niveles completamente distintos.

Ahora bien, esta separación supone y exige –en el ámbito de la antropología sobrenatural– una teoría acerca del amor natural a Dios y, tras ella, una teoría acerca de la imagen.

La relación que guardan entre sí ambos aspectos es clara, una vez que se entiende la dinámica de toda la vida sobrenatural en función del binomio don-tarea.

En efecto, el amor del hombre a Dios es posible porque El nos amó primero, y no de un modo genérico sino de un modo peculiar: constituyéndonos, en virtud del mismo acto creador, en imagen suya. Condición esta que imprime un carácter peculiar a nuestras relaciones de amor a Dios, con las que damos cumplimiento a nuestro proyecto existencial.

Como en el resto de los aspectos que hemos venido tratando, las divergencias entre los planteamientos de Fénelon y Malebranche vuelven a ponerse de relieve.

Fénelon acepta esta doctrina; sin embargo considera que esta condición nuestra, más que ser «acicate» de nuestro esfuerzo por identificarnos con Dios, debe ayudarnos a sabernos objeto de un peculiar amor de Dios; por eso, hay que considerar la tarea de nuestra identificación con Él más como don que como tarea. Que el hombre haya sido creado a imagen de Dios quiere decir que está llamado a «trascender» su condición de criatura, pero esto no es sólo ni fundamentalmente cuestión de esfuerzo, sino de apertura a los dones de Dios<sup>263</sup>.

Amar a Dios es «abrirnos» a su amor, haciéndonos así capaces de amar con el amor suyo, que es completamente desinteresado. Por eso, la bienaventuranza eterna no es –ni podrá ser nunca– la recompensa a una vida recta, sino el cumplimiento de una promesa totalmente gratuita de Dios<sup>264</sup>.

Se entiende así que –para Fénelon– no tenga sentido hablar de un amor a Dios puramente natural, pues al ser prolongación de mi naturaleza fácilmente estará viciado por el egoísmo<sup>265</sup>. Abandonado a sí mismo el querer del hombre es mera autoafirmación, y por tanto es malo o imperfecto. Por eso, todo amor a Dios que sea perfecto o pretenda serlo exige una especial intervención de Dios a través de la gracia. De ahí la actitud de perfecto abandono que caracteriza la conducta de las almas perfectas<sup>266</sup>.

Hay pues un hiato entre deseo de felicidad y amor de Dios tanto en su principio como en su fin. El primero apoyaría un amor de Dios «filosófico», puramente natural, pero –como advierte Fénelon– éste nada tiene que ver con la virtud cristiana de la caridad.

Fiel a la doctrina agustiniana, cuya presencia se hizo notar en la teología de estos siglos, Fénelon reconocía la existencia de una inclinación no deliberada y necesaria hacia la felicidad en todo hombre. Una inclinación de suyo buena y útil, pero cuya satisfacción no constituye sin embargo nuestra verdadera bienaventuranza<sup>267</sup>. De ser así, estaríamos transformando en una exigencia de la naturaleza lo que es puro don de Dios. Pero, además, al plantear como meta

de nuestros esfuerzos algo que supera nuestras posibilidades reales, acabaríamos condenando al hombre a un eterno fracaso. Razones éstas que permiten entender su resistencia a considerar el deseo de felicidad como esencia de la voluntad, y por tanto como motivo de todo amor.

La distinción –en este punto– entre Bossuet y Fénelon es manifiesta; sin embargo, la raíz de sus divergencias parece obedecer más bien a su modo de entender las relaciones entre los ámbitos natural y sobrenatural. El primero subraya la continuidad entre ambos, sin llegar por eso a interpretar sus relaciones en términos de estricta justicia, pues de ser así acabaríamos «naturalizando» lo sobrenatural. Fénelon sin embargo pone el énfasis en su discontinuidad, para subrayar así el carácter «novedoso» de los actos informados por la virtud de la caridad, incidiendo particularmente en su radical desinterés.

Desde la filosofía feneloniana se entiende que la caridad sea la virtud que nos lleva a amar a Dios por Sí mismo, al margen de las promesas que gratuitamente nos ha hecho. La felicidad no está vinculada por naturaleza a la caridad, sino más bien a un querer libre y gratuito de Dios; por eso, el deseo de ser feliz no constituye un motivo adecuado para nuestro amor a Dios. Si así fuera, se estaría tomando por esencial algo que en sí es secundario, relativizando en consecuencia lo esencial. Dios no sería ya amable por Sí mismo, sino que su bondad «relativa» debería ser completada por la que le otorga su condición de bienhechor. Pero además, la naturaleza misma del acto de amor quedaría adulterada, porque el auténtico amor es –por esencia– desinteresado.

Frente a esta postura, Malebranche –como Bossuet– sitúa el amor de Dios en la misma línea del deseo de felicidad, subrayando así su continuidad, pues desde sus presupuestos ocasionalistas la tendencia natural guarda una dependencia causal respecto de la moción divina. De ahí que la bienaventuranza pueda ser interpretada como el cumplimiento acabado de lo que constituye una tendencia radical del espíritu humano: el deseo de felicidad. Un concepto de felicidad que –siguiendo la terminología de Nygren<sup>268</sup>– quedaría más cercano a la noción de *eros* –eso sí, sublimado– que al concepto de *ágape* cristiano.

Sin entrar ahora en más detalles, podemos concluir que las explicaciones del oratoriano –y fundamentalmente su doctrina sobre la gracia– consiguen eludir la posible naturalización de este concepto, que sin embargo no logra desprenderse de una clara impronta jurídicista. Así, la bienaventuranza es considerada –en la mayoría de los casos– como la recompensa a una vida justa, y no tanto como un don.

Volviendo a Fénelon, el reconocimiento de una discontinuidad entre amor de Dios y deseo de felicidad no suponía la eliminación del desinterés en el horizonte de nuestro comportamiento. El requisito del amor perfecto no es la renuncia a toda recompensa (al objeto mismo de la recompensa, como pretendieron Mme. Guyon o Molinos), sino al sentimiento de interés que normalmente se une a su expectativa. Si la propia felicidad actúa como motivo del amor a Dios, también será ésta su meta. En ese caso, el objeto de nuestro amor seremos nosotros mismos, no Dios, al que sólo consideramos como garantía de nuestra propia felicidad.

Malebranche se había planteado ya el problema de la instrumentalización del amor a Dios. Sin embargo, esta dificultad quedaba fácilmente resuelta si se atendía a la distinción entre motivo físico y motivo moral, que aparece reiterativamente en sus escritos. Que el anhelo de felicidad sea motivo (físico) del amor –dirá Malebranche–, significa que esta tendencia se mueve en el ámbito del *finis operis* y no del *finis operantis*, de ahí que deba considerarse exenta de toda valoración moral<sup>269</sup>.

Tanto para Malebranche como para Fénelon, el anhelo de felicidad se perfila como el horizonte del comportamiento humano. Dios mismo quiere nuestra felicidad, e incluso quiere que le amemos como nuestro auténtico bien, pero –y aquí estriba la diferencia entre sus respectivos planteamientos– no porque sea mi bien, sino porque El así lo quiere.

A tenor de estas palabras pudiera parecer que lo verdaderamente importante es que la subordinación de la propia felicidad a la gloria divina permanezca incólume, sin embargo no parece que sea este el aspecto más radical, sino el modo de alcanzarla. Para Fénelon esta subordinación sólo era posible por la acción purificadora y transformante de la gracia divina. En el caso de Malebranche es tarea de la razón, que –contando siempre con el auxilio de la gracia– dota a nuestra voluntad de la rectitud que garantiza a un tiempo su perfección y desinterés.

En definitiva, dos interpretaciones del amor a Dios, de la caridad, y –desde ella– de sus relaciones con la virtud de la esperanza, aspecto decisivo a la hora de entender la diferencia entre el cuarto y quinto grados de amor.

### 3. *La noción de Dios desde la primacía del amor*

Aunque por motivos distintos, tanto para Fénelon como para Malebranche la existencia de un amor totalmente desinteresado quedaba pendiente –en última instancia– de la posible referencia de este concepto a la voluntad divina.

Para Fénelon la existencia en Dios de este tipo de amor garantizaba la posibilidad de una caridad totalmente desinteresada, mientras que en Malebranche aportaba una prueba decisiva en favor de la tesis central de su doctrina: la perfecta compenetración del amor propio y el amor del Orden.

Pues bien, cada autor supo encontrar en el marco de su pensamiento la oportuna justificación de dicha posibilidad, dando así carta de validez a la existencia de un amor puro, completamente desinteresado. Pero ¿qué entendía cada uno de estos autores con estos términos?, y –más aún– ¿qué alcance tenía –en cada caso– el reconocimiento de este amor en la voluntad divina?

Como se ha podido comprobar, las nociones de amor y de voluntad que manejaban ambos autores eran bien distintas, pero sus divergencias radicaban en –en última instancia– en sus diferentes modos de entender el ser y obrar de Dios. Tema que centrará ahora nuestro análisis.

La justificación de un amor desinteresado en la voluntad divina no resultó una tarea difícil para Fénelon, dada la primacía que este atributo divino asume en su pensamiento.

En efecto, Fénelon considera que el amor es la forma más elevada del ser, por eso, decir que Dios es Amor supone reconocerle como Ser máximamente perfecto, en razón de su amor. Dios –advierte Fénelon– no ama porque sea perfecto, sino que es perfecto porque ama; el amor es pues su principal atributo, el más originario, y el que informa todos los demás.

Ciertamente Fénelon reconoce que el objeto primario del amor divino es su propio Ser –Dios mismo–, pues no hay nada más radical ni más perfecto; pero reconocer esto no implica admitir la «curvatura» de su amor. La voluntad divina no se repliega sobre sí misma, no se cierra en un amor egocéntrico, sino que al amarse se abre espontáneamente –por su misma naturaleza– al don de Sí. Por eso su amor puede considerarse –con toda razón– desinteresado.

Las consideraciones del oratoriano se mueven sin embargo en una línea completamente distinta. Para él, la afirmación: «Dios es Amor» no pretende ofrecer una definición exhaustiva de la esencia divina, otorgando a este atributo una primacía respecto a las demás perfecciones divinas.

Lo que Malebranche descubre en ella es más bien el reconocimiento de una de las cualidades que Dios –como Ser infinitamente perfecto– debía poseer, y además en grado sumo. Desde su perspectiva no es el amor lo que fundamenta su perfección sino precisamente a la inversa. Es su infinita perfección la que fundamenta y justifica su amor; es la misma bondad de las perfecciones divinas la que –por decirlo de algún modo– «atrae» su amor.

Y es que, para el oratoriano, ni en el hombre ni en Dios cabe separar el amor de benevolencia del amor de complacencia; sólo que en Dios –por ser El causa de sus perfecciones– ambos se identifican. Dios, amando su propia perfección, encuentra en este amor su propia felicidad; Dios se complace en Sí mismo.

Así las cosas, la divergencia entre ambos autores parece quedar en función de la prioridad que –en cada caso– se da a la perfección divina respecto del amor. Para Fénelon el amor constituye el vértice de la perfección de Dios, mientras que Malebranche confiere a ésta una prioridad lógica sobre el amor<sup>270</sup>.

Desde estas premisas la posibilidad de un amor completamente desinteresado, que pretendiese prescindir del deseo de felicidad, resultaba radicalmente inviable para Malebranche. No solo por quedar al margen de la propia capacidad humana, sino del modo de actuar de Dios<sup>271</sup>. Sin embargo este argumento, lejos de fundamentar su postura, parecía volverse contra él.

En efecto, para Fénelon resultaba paradójica –por no decir alarmante– la interpretación egocéntrica de la conducta divina que parecía derivarse de los análisis de Malebranche.

Si el amor sigue a la perfección, y Dios es el Ser máximamente perfecto, el único objeto digno de su amor es la jerarquía de sus perfecciones: El mismo. Pero en ese caso –advierte Fénelon– nos veríamos obligados a aceptar un «egoísmo divino», pues la relación a la que todo amor abre el espíritu se vuelve en su caso unívoca y reflexiva. Ahora bien, una voluntad así entendida ¿podría considerarse tal vez como paradigma de la voluntad divina, de un Amor creador y redentor?

Como es lógico pensar, Malebranche mostró en repetidas ocasiones su rechazo a esta interpretación de su doctrina, viéndose obligado a justificar su postura.

Dios –dirá Malebranche– no se complace en Sí mismo porque sea perfecto, sino porque es la causa de su perfección.

Pero además, bastaría desentrañar el significado de ese «Sí mismo» para eludir esta interpretación «narcisista» del amor de Dios. ¿Qué es lo que Dios ama –se pregunta Malebranche– cuando dirige hacia Sí mismo su amor? Indudablemente ama la Justicia, el Orden, la jerarquía de sus perfecciones tanto absolutas como relativas. Y ¿acaso hay en este querer suyo algún desorden, algún egoísmo? ¿Cabe hablar –tratándose de Dios– de un amor de complacencia injusto? Si el objeto de su amor es lo máximamente amable, el Sumo Bien, ¿qué de extraño hay entonces en este amor?

Para Malebranche, lo que Fénelon parece haber olvidado es que este tema –como tantos otros– presenta unas características peculiares referido a Dios y al hombre. Solo en El queda plenamente justificada la identidad entre amor de benevolencia y amor de complacencia; entre principio y término del amor; sólo en Dios el deseo de felicidad no se proyecta más allá del propio sujeto, sino que se complace en la infinita bondad que encuentra en Sí mismo.

Por eso, al hablar del amor de Dios no podemos aplicarle –sin más– categorías extraídas del ámbito antropológico (así sucede con el «egoísmo» divino), pues lo que en el hombre supone un desorden, deja de serlo desde la perspectiva de Dios.

En este sentido queda perfectamente justificada la apreciación de Zovatto cuando afirma que la clave para interpretar correctamente este aspecto del pensamiento del oratoriano se encuentra en su teoría acerca del Orden de las perfecciones divinas; Orden que es el que configura –a un tiempo– la esencia de Dios y la ley de su obrar.

Y es que sólo a la luz del misterio trinitario (*ab intra*) y del misterio de la creación (*ad extra*), consigue despejarse radicalmente toda sospecha sobre el posible egoísmo de la voluntad divina<sup>272</sup>.

Es preciso reconocer que en los argumentos fenelonianos hay ya una clara intuición de la prioridad que asume el Amor de Dios respecto a los demás atributos. Sin embargo, resulta paradójico que sus análisis sobre la estructura del amor en Dios –base de su teoría mística– no incluyan ninguna referencia explícita a estos misterios, bien ilustrativos –por otra parte– de la tesis que pretendía demostrar.

En cuanto a la argumentación de Malebranche, queda claro que su principal objetivo era ofrecer una interpretación correcta de su pensamiento, capaz de impedir exégesis erróneas –como la de Lamy– y de solucionar las objeciones que se plantearon. Objetivos que, en buena medida, pueden considerarse logrados.

No obstante, sus explicaciones sobre la voluntad divina y sobre el amor traslucen la insuficiencia de una metafísica marcada por el mecanicismo, ineficaz a la hora de valorar adecuadamente un tema como éste, en el que la antropología y la teología tienen su punto de encuentro.

Estas razones justifican que –desde sus presupuestos– la voluntad divina no quede del todo exenta de una cierta dimensión tendencial, y al mismo tiempo ponen de manifiesto sus impedimentos para entender el amor (en Dios y en las criaturas) en términos de don.

---

## Notas

1. Según la opinión de la mayoría de los autores, la postura de Fénelon es la más representativa dentro de la doctrina del amor puro.
2. La edición de las *Oeuvres Complètes* dirigida por A. Robinet sólo da cuenta de una carta.
3. De hecho, cuando en su primera carta a Lamy se refiere al núcleo de su doctrina, remite al lector a las ideas contenidas en las primeras páginas del *Traité de l'Amour de Dieu* (en concreto de la 8 a la 11). Cfr. *1 Lettre*, p. 54.
4. Las referencias de Malebranche a lo que constituye el eje de la polémica son constantes, por ejemplo: *1 Lettre*, p. 57; *2 Lettre*, p. 65; p. 88; pp. 96-7. «El núcleo de nuestras divergencias es saber si los motivos de los que Dios se vale para conducirnos hacia El se derivan –o no– del amor a uno mismo».
5. «Les deux adversaires ne paraissent que s'y répéter, réaffirmer sans cesse une position de principe qui ne permet guère l'amorce d'un dialogue, ni même une critique soutenue de la pensée de l'autre»: J. BEAUDÉ, *Bérulle*, «Malebranche et l'amour de Dieu», *Rev. Phil. de la France et de l'étranger*, 179 (1989) 165.
6. J. Abbadie, teólogo protestante, nació en Nay (Pirineos Bajos) en 1654. Realizó su labor entre los reformados franceses exiliados en Berlín y en Inglaterra. Entre sus obras destaca la apología realizada en el *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, de 1684. Su escrito espiritual más representativo es sin duda *L'Art de se connaître soi-même ou la recherche des sources de la morale* (1692), en el que partiendo de la condición trágica de la existencia humana, describe vivamente el amor propio y el orgullo humanos. Cfr. M. VILLER, «Abbadie, J.», *D Sp*, 1 (1937) 49; V. OBLET, «Abbadie, J.», *DTC*, 1 (1909) 7-9.
7. Tema que centró buena parte de las controversias espirituales de estos años.
8. Cfr. J. ABBADIE, *L'art de se connaître soi-même ou la recherche des sources de la morale*, Rotterdam 1692, P.II, c.6, cit. por L. VERGA, *La Filosofia Morale di Malebranche*, Milano 1964, p. 130, nota 18.
9. Distinción que el propio Abbadie se vio obligado a admitir para evitar la contradicción a que llevaban sus planteamientos. Cfr. *T.A.D.*, p. 40.
10. Los textos de Malebranche pertenecen en concreto a sus *Conversations Chrétiennes* y al *Traité de Morale*.
11. Cfr. J. VIDGRAIN, *Le christianisme dans la philosophie de Malebranche*, Paris 1923, p. 300, nota 3.
12. Como ha puesto de relieve J. Vidgrain y el propio Lamy hace constar en sus obras (Cfr. *Lettres pour répondre à la critique du P. Malebranche*, § 2, III), detrás de las *Maximes* de Fénelon y del *De la connaissance de soi-même* de Lamy hay una misma doctrina sobre el desinterés del amor. Cfr. *ibid.*, pp. 305-7.
13. Cfr. *ibid.*, pp. 292-3.
14. Cfr. P. ZOVATTO, *Fénelon e il Quietismo*, Udine 1968, pp. 277-8.
15. F. LAMY, *De la connaissance de soi-même*, II Ed., s.IV, 7 obj. Rép., Ed. L., t.V, pp. 85-6, cit. por J. VIDGRAIN, *Le christianisme...*, cit., pp. 294-5.

16. Cfr. J. VIDGRAIN, *Le christianisme...*, cit., pp. 297-8.
17. Tal vez sea éste uno de los puntos en los que sí cabe establecer una cercanía entre las posturas de Lamy y Malebranche.
18. La proximidad de este ejemplo con la «suposición imposible», propuesta por muchos autores espirituales de la época y en concreto por el propio Fénelon, es manifiesta.
19. Cfr. J. VIDGRAIN, *Le christianisme...*, cit., p. 293.
20. «Nell'atto d'amore il piacere è 'un soccorso o strumento', il quale, come causalità efficiente, spinge la volontà all'azione, ed è inavvertito, il motivo è il fine, cioè Dio. E' ovvio allora che l'amore è puro quando la santa dilettaione resta soccorso e la perfezione divina rimane motivo»: P. ZOVATTO, *Fénelon e il Quiétismo*, Udine 1968, p. 278.
21. Cfr. F. LAMY, *De la connaissance de soi-même*, II Ecl. sec. I, t.V, p.54, cit. por J. VIDGRAIN, *Le christianisme...*, cit., pp. 295-6; P. ZOVATTO, *Fénelon e il Quiétismo*, cit., p. 278.
22. Cfr. *ibid.*, pp. 278-9.
23. Cfr. F. LAMY, *De la connaissance...*, S.IV, 1er obj. Rép., t.V, p.74; *Id.*, S.III, c.II, §5, t.V, p.68, cit. por J. VIDGRAIN, *Le christianisme...*, cit., p. 298, nota 5.
24. Cfr. F. LAMY, *De la connaissance...*, II Ecl., S.IV, 8<sup>a</sup> obj., Rép., t.V, p.88, cit. por J. VIDGRAIN, *Le christianisme...*, cit., p. 295.
25. Cfr. *ibid.*, Sect. 1, § 4 ss., t. V, p.51, cit. por J. VIDGRAIN, *Le christianisme...*, p. 295.
26. Cfr. Y. DE MONTCHEUIL, *Malebranche et le Quiétisme*, Paris 1946, p. 131 y 107; P. ZOVATTO, *Fénelon e il Quiétismo*, cit., p. 283; L. VERGA, *La Filosofia Morale...*, cit., p. 159.
27. Sobre el verdadero sentido de esta analogía, puede acudirse a las propias palabras de Malebranche en 3 *Lettre*, pp. 106-7.
28. Cfr. L. VERGA, *La Filosofia Morale...*, cit., p. 141; J. VIDGRAIN, *Le christianisme...*, cit., p. 308.
29. Cfr. *T.A.D.*, p. 10; *1 Lettre*, p. 52.
30. *T.A.D.*, p. 11.
31. Cfr. *1 Lettre*, pp. 43-4.
32. Cfr. *1 Lettre*, p. 45.
33. En un par de páginas de su primera *Lettre à Lamy*, Malebranche intentará hacer una crítica más ajustada que la del propio Lamy a las tesis de Abbadie, precisando el auténtico sentido de algunas de sus expresiones, a veces no muy afortunadas. Cfr. *1 Lettre*, pp. 47-8.
34. Cfr. *ibid.*
35. Cfr. *1 Lettre*, p.39. Aparte de señalar su proximidad con la interpretación que Abbadie hace del amor propio, en esta primera carta Malebranche expone las principales tesis que impiden considerarlo entre los partidarios del amor puro. Cfr. *1 Lettre*, pp. 45-6.
36. «Il me paroit évident, ... que la question dont il s'agissoit entre vous et l'Auteur que vous critiquez, étoit de savoir si l'amour de Dieu naît de l'amour de nous-mêmes, ou comme il dit, si Dieu tire de l'amour de nous-mêmes tous les motifs dont il se sert pour nous porter à lui»: *1 Lettre*, p. 57.
37. Cfr. *2 Lettre*, pp. 64-5.
38. Cfr. *1 Lettre*, p. 45.
39. Una presentación somera de los estudios realizados sobre este aspecto del pensamiento malebranchiano se encuentra en nuestro trabajo: *Introducción al estudio de la doctrina sobre el amor puro en Malebranche*, Memoria de Licenciatura, Universidad de Navarra, Pamplona 1989, pp. 71-80 (inédito).
40. Cfr. J. VIDGRAIN, *Le christianisme...*, cit., p. 319.
41. Se entiende así el tono desesperanzado que Malebranche da a sus reflexiones cuando advierte que su interlocutor rechaza este presupuesto indiscutible: «Car à quoi sert de répondre à un homme qui dément le sentiment intérieur qu'il a de lui-même» (*Rép. Gén., Avertissement*, p. 135).
42. De hecho, Malebranche da cuenta en su *Réponse Générale*, del cambio que se aprecia, en este sentido, en la postura de Lamy. Cfr. *Rép. Gén.*, pp. 152-3; p. 158.

43. Cfr. *Id.*, p. 177.
44. *1 Lettre*, p. 52. En este mismo sentido, Cfr. J. VIDGRAIN, *Le christianisme...*, cit., p. 308; L. VERGA, *La Filosofía Morale...*, cit., p. 148; G. RODIS-LEWIS, *N. Malebranche*, Paris 1963, p. 267.
45. Cfr. *Rép. Gén.*, p. 150; p. 166; p. 177.
46. Cfr. Y. DE MONTCHEUIL, *Malebranche et le Quiétisme*, cit., pp. 124-6.
47. Sobre las relaciones entre razón y fe pueden verse los estudios de: J. VIDGRAIN, *Le christianisme...*, cit., pp. 35-203; F. ALQUIE, *Le cartesianisme de Malebranche*, Paris 1974, pp. 397-403; *Malebranche et le rationalisme chrétien*, Paris 1977, pp. 15-18; M. GUEROULT, *Malebranche*, I, Paris 1955, pp. 7-26; *Etendue et psychologie chez Malebranche*, Paris 1939, pp. 9-10; L. VERGA, *La Filosofía Morale...*, cit., pp. 15-45; A. ROBINET, *Système et existence dans l'oeuvre de Malebranche*, Paris 1965, pp. 483-50; V. DELBOS, *Etude de la philosophie de Malebranche*, Paris 1924, pp. 23-43; G. RODIS-LEWIS, *Malebranche*, pp. 25-32; A. DE MARIA, *Antropologia e teodicea di Malebranche*, Torino 1970, pp. 190 ss.
48. Cfr. *M.C.*, III, § 2, p. 27.
49. Sobre todo cuando Lamy le acusó de estar comprometiendo, con su postura, la doctrina y la espiritualidad cristiana. Cfr. Y. DE MONTCHEUIL, *Malebranche et le Quiétisme*, cit., p. 111.
50. Cfr. *1 Lettre*, p. 44; pp. 52-3; *3 Lettre*, p. 101; pp. 105-6; p. 115.
51. Se advierte aquí cómo –para Malebranche– el deseo de felicidad y el temor del castigo constituyen los dos sentidos opuestos de una misma tendencia; lo que justifica que en todas sus pruebas los trate «en paralelo». Cfr. F. ALQUIE, *Le cartésianisme...*, cit., pp. 340-341.
52. Cfr. *Mth* 19,19; 22,39. En los textos de Malebranche este argumento aparece en *3 Lettre*, p.101.
53. Cfr. *3 Lettre*, p. 103.
54. Cfr. *Lc* 12,5.
55. Cfr. L. VERGA, *La Filosofía Morale...*, cit., p. 149.
56. Cfr. *3 Lettre*, p. 102; p. 121.
57. Cfr. *1 Lettre*, p. 53.
58. Por eso, como advierte Montcheuil, «cette assurance avec laquelle Malebranche affirme que l'Écriture sainte, par son langage constant, non seulement autorise mais impose son opinion sur le véritable désintéressement de l'amour, ne peut manquer de poser un problème»: Y. DE MONTCHEUIL, *Malebranche et le Quiétisme*, cit., p. 113.
59. Cfr. L. VERGA, *La Filosofía Morale...*, cit., pp. 150-1.
60. «L'interprétation que donne Malebranche des passages de l'Écriture qui parlent du désir du bonheur et de la récompense ne s'impose donc que si l'on adopte sa conception de l'homme, de la nature de la volonté et de la grâce. Il se laisse prendre ici à cette illusion si fréquent chez les théologiens qui invoquent comme argument décisif contre leurs adversaires le sens que l'Écriture ne prend qu'en fonction de leurs propres idées»: Y. DE MONTCHEUIL, *Malebranche et le Quiétisme*, cit., p. 116.
61. Cfr. *1 Lettre*, p. 56; *3 Lettre*, p. 115.
62. Cfr. *1 Lettre*, p. 44; *Rép. Gén.*, p. 154.
63. Aunque hay autores que –como Verga– reconocen el carácter indirecto de las citas de S. Agustín en las obras de Malebranche (cfr. L. VERGA, *La Filosofía Morale...*, cit., p. 151), Y. de Montcheuil sostiene sin embargo que –en este caso– las citas fueron seleccionadas personalmente por el oratoriano (Cfr. Y. DE MONTCHEUIL, *Malebranche et le Quiétisme*, cit., p. 118).
64. «Nous avons là un exemple assez caractéristique de la manière dont Malebranche utilise les sources les plus chères de sa pensée. Il aime rappeler son accord avec ceux qu'il considère comme les docteurs du christianisme authentique et comme ses maîtres. Il s'en est nourri par la lecture et la méditation. Il citera volontiers un texte caractéristique, mais il ne s'arrêtera jamais à en faire une analyse précise pour justifier la valeur de son interprétation. On ne le verra même pas rapprocher deux textes; pour en faire jaillir la lumière. Ce sont des témoignages

- ges qui l'assurent qu'il est dans la bonne voie et doivent rassurer ceux qui le suivent, mais ce n'est pas autour d'eux que s'exerce l'activité de son esprit». Y. DE MONTCHEUIL, *Malebranche et le Quiétisme*, cit., pp. 118-9.
65. Cfr. Y. DE MONTCHEUIL, *Malebranche et le Quiétisme*, cit., pp. 116-7.
  66. Cfr. Y. DE MONTCHEUIL, *Malebranche et le Quiétisme*, cit., p. 119; P. ZOVATTO, *Fenelon e il Quietismo*, cit., p. 287.
  67. Cfr. *Rép. Gén.*, pp. 182-3.
  68. Cfr. *3 Lettre*, p. 102.
  69. Cfr. Y. DE MONTCHEUIL, *Malebranche et le Quiétisme*, cit., p. 278.
  70. Cfr. *3 Lettre*, p. 103; F. ALQUIE, *Le cartésianisme...*, cit., p. 340; Y. DE MONTCHEUIL, *Malebranche et le Quiétisme*, cit., p. 123; P. ZOVATTO, *Fenelon e il Quietismo*, cit., pp. 288-9.
  71. Cfr. *3 Lettre*, pp. 103-4.
  72. Cfr. *3 Lettre*, pp. 103-4.
  73. Cfr. Y. DE MONTCHEUIL, *Malebranche et le Quiétisme*, cit., pp. 107-8; p. 130.
  74. Cfr. *T.A.D.*, p. 10. Por eso dirá Gueroult que desde el momento en que queda clara cuál es la naturaleza física de la voluntad, la refutación del quietismo es tarea fácil por cuanto supone un imposible metafísico. Cfr. M. GUEROUT, *Malebranche*, III, p. 277; L. VERGA, *La Filosofia Morale...*, cit., pp. 134-5; J. VIDGRAIN, *Le christianisme...*, cit., p. 309.
  75. «Donc si nous prétendons aimer Dieu sans qu'il nous plaise, sans goûter qu'il est bon, ou du moins sans l'espérance ferme que nous le posséderons un jour avec plaisir, c'est-à-dire par des perceptions vives et douces que sa substance produira dans nôtre ame, nous prétendons l'impossible. Nous réduisons la charité ou le pur amour de Dieu à un jugement spéculatif des perfections divines. Car on ne peut aimer Dieu d'un amour d'union, ni même d'un amour de complaisance, si sa substance ne nous touche, ou que l'on n'espère qu'elle nous touchera agréablement, si elle ne nous plaît effectivement. On ne peut prendre de part à la joie de son ami que par le plaisir qu'on reçoit aussi bien que lui. On ne peut aimer sans motif, et tout motif n'est qu'une modification de soi-même, une perception agréable d'un objet dont on soit ou dont on espère de jouir»: *T.A.D.*, p. 23; Cfr. *3 Lettre*, pp. 103-4; L. VERGA, *La Filosofia Morale di Malebranche*, cit., p. 134; J. VIDGRAIN, *Le christianisme...*, cit., p. 310.
  76. «Mais qu'entendez-vous donc par la volonté? Concevez-vous que l'ame puisse être indifférente sur son solide bonheur, ou que la volonté soit une faculté transcendante supérieure au désir naturel qu'on en a, et que tout le monde croit invincible? Si cela est (...), dis-je, souffrez que je vous représente, que vous condamnez la conduite de Jesus-Christ, que vous donnez à la créature une espèce d'indépendance, et que l'indifferent peut, pour ainsi dire, pousser Dieu à bout: conséquences qui sans doute vous feront horreur». *3 Lettre*, pp. 102-103; cfr. *ibid.*, p. 104; *2 Lettre*, p. 84.
  77. Cfr. *T.A.D.*, p. 16; *1 Lettre*, p. 52.
  78. Cfr. *1 Lettre*, p. 48. Como advierte Alquié, esta interpretación del placer sera retomada en el s. XVIII por autores como Voltaire (cfr. *Discours en vers sur l'homme*, V) y Helvetius (cfr. *De l'esprit*, p. 322). Cfr. F. ALQUIE, *Le cartésianisme...*, cit., p. 342.
  79. «Laisant à l'homme le choix de l'objet qui le rendra heureux, le désir de bonheur lui permet d'acquérir du mérite. Et, fondant sa capacité de recevoir prix ou châtiments, il confirme sa subordination (...). La théorie de Malebranche explique ainsi la nécessité de la dépendance, en même temps que la possibilité de la liberté. Et elle s'accorde parfaitement avec le théocentrisme». F. ALQUIE, *Le cartésianisme...*, cit., p. 343.
  80. El Orden designa la relación que guardan entre sí las perfecciones divinas, su jerarquía, por eso es Ley de la voluntad divina. Cfr. *M.C.*, III, § 23, p. 34.
  81. Cfr. *T.A.D.*, p. 16.
  82. «On dira peut-être qu'on peut vouloir plaire à Dieu à cause que c'est l'Être infiniment parfait, (...) à cause de ses perfections prises en elles-mêmes, et sans aucun rapport à nous. Mais cette abstraction est impossible (...) Car étant, comme nous le sommes, créés à l'image de

Dieu, il est impossible que les perfections de l'Original n'ayent point essentiellement de rapport à nos ames. C'est une nécessité que tout ce qui est parfait nous plaise naturellement entant que parfait (...) Si les perfections divines ne nous plaisent nullement, si elles en nous perfectionnent point, et si même-temps nous ne nous aimons point, et ne voulons ni nôtre perfection, ni nôtre félicité; comment voudrons-nous plaire à Dieu qui ne nous plaira nullement? Comment voudrons-nous nous former sur l'ordre dont la beauté ne nous touchera point? J'avouè que je ne le comprends pas. L'amour pour unir les coeurs doit être reciproque. On ne peut par amour vouloir plaire qu'à celui qui nous plaît. (...) On ne peut donc aimer la Sagesse, la souveraine Raison que parce qu'elle est nécessairement et qu'elle le perfectionne, que parce qu'elle est nécessairement et essentiellement la perfection de la nature raisonnable. On ne peut aimer l'Ordre immuable de la justice que parce que la beauté de la justice plaît à l'ame qui se renouvelle et s'embellit, lors qu'elle se reforme sur cette éternelle et divine Loi»: 3 Lettre, p. 114; Cfr. *Rép. Gén.*, p. 177; p. 196.

83. «Comme par cet amour, lorsque j'en use bien, au lieu de me plaire en moi-même comme le Sage des Stoïciens, je ne cherche que lui, je ne tens qu'à lui, je ne me repose qu'en lui, je ne me plais qu'en lui, parce que lui seul est capable de satisfaire à l'ardeur qu'il a mise en moi pour lui, ou pour parler comme Abadie parce qu'il n'y a que lui qui puisse remplir ce vuide comme infini qu'il a mis dans mon coeur; il est clair que mon amour est tel qu'il a prétendu l'obtenir de moi en me créant»: 1 Lettre, p. 52.
84. Cfr. L. VERGA, *La Filosofia Morale...*, cit., pp. 131-2.
85. «Il est vrai qu'ils aiment Dieu pour eux en ce sens qu'ils veulent être heureux par sa jouissance. Mais leur fin dernière c'est Dieu, puisqu'ils ne tendent qu'à lui. Bien loin de s'arrêter à eux-mêmes, comme le Sage prétendu des Stoïciens ou aux objets sensibles, comme les Epicuriens: ils reconnoissent le vuide et l'impuissance des créatures»: *T.A.D.*, p. 18; Cfr. también *Id.*, p. 22-3.
86. Cfr. Y. DE MONTCHEUIL, *Malebranche et le Quiétisme*, cit., pp. 322-3.
87. «Que plus la perception est vive et agréable, plus aussi l'amour naturel est ardent, plus l'ame est remplie de l'objet qui lui plaît, plus elle s'occupe de lui; plus elle s'oublie elle-même, lors qu'elle suit toute l'impression que el plaisir fait en elle»: *T.A.D.*, p. 13. Cfr. además *Id.*, p. 15; L. VERGA, *La Filosofia Morale...*, cit., p. 158.
88. Prescindiendo evidentemente de los presupuestos metafísicos que lo sostienen su interpretación del ser y obrar de Dios, su teoría sobre la creación y –en general– sobre la causalidad, su reducción de la libertad al ámbito formal, su dualismo antropológico, etc.
89. Al margen de que sea esta la interpretación de la gracia que Malebranche sostuvo a lo largo de toda su filosofía, en el contexto de la polémica remite nuevamente su postura a *De Spir. et Littère*, IV. Cfr. *Rép. Gén.*, p. 176. También Fénelon pone el énfasis en el aspecto de delectación de la gracia con objeto de combatir la doctrina jansenista. Así aparece, p.ej. en la primera parte de su *Instruction Pastorale*, titulada: *Prémiere partie qui developpe le système du Jansénius, sa conformité avec celui de Calvin sur la délectation et son opposition à la doctrine de saint Augustin*.
90. Cfr. L. VERGA, *La Filosofia Morale...*, cit., pp. 146-7; J. VIDGRAIN, *Le christianisme...*, cit., p. 315.
91. Cfr. H. GOUHIER, *Blaise Pascal: conversion et apologetique*, Paris 1986, p. 80.
92. Cfr. *Rép. Gén.*, pp. 175-6; p. 178.
93. Cfr. 3 Lettre, p. 110.
94. Cfr. Y. DE MONTCHEUIL, *Malebranche et le Quiétisme*, cit., p. 309; E. NAERT, *Leibniz et la querelle du pur amour*, Paris 1959, pp. 145-6; J. VIDGRAIN, *Le christianisme...*, cit., pp. 315-6.
95. Cfr. *Rép. Gén.*, p. 168; Y. DE MONTCHEUIL, *Malebranche et le Quiétisme*, cit., p. 311.
96. «Il est vrai que lors que la délectation de la Grâce nous touche actuellement, nous pouvons, si vous voulez, n'y pas penser: mais nous ne pouvons pas ne la pas goûter, ne la pas sentir»: 3 Lettre, p. 118.
97. Sin embargo, en este punto es el propio Malebranche el que abre un hiato entre la gracia –como un placer concreto y particular– y el placer tomado en sentido genérico. Y es que

- mientras el segundo es irresistible, la gracia puede ser rechazada por el hombre. Cfr. *3 Lettre*, pp. 119-120; *Rép. Gén.*, pp. 178-9.
98. Por eso, como advierte Montcheuil, cabe suponer que en este punto la argumentación del oratoriano en su *Traité de l'Amour de Dieu* mirase, más que a Lamy, a Fénelon. Cfr. Y. DE MONTCHEUIL, *Malebranche et le Quiétisme*, cit., p. 336.
  99. Sobre la crítica que Lamy hizo a este aspecto de la doctrina de Malebranche, Cfr. *Rép. Gén.*, p. 168.
  100. Cfr. *3 Lettre*, p. 110. Como se ve, lo que estaba en el trasfondo de la divergencia entre Malebranche y Lamy es que éste confunde los conceptos de motivo físico y motivo moral. Cfr. *3 Lettre*, p. 112.
  101. Cfr. Y. DE MONTCHEUIL, *Malebranche et le Quiétisme*, cit., p. 314.
  102. «J'aime Dieu par le plaisir actuel de la Grace, je ne puis l'aimer sans ce plaisir, et mon amour, selon vous, est désintéressé. Je ne goûte point un si vif plaisir: Je n'en ai que l'avant-goût, que l'espérance aux promesses que Dieu produit en moi; et par le secours de cet avant-goût, c'est-à-dire par ce plaisir que j'ai en vûe, j'aime Dieu; et, selon vous mon amour est mercenaire. Je vous avouè que ce dernier amour, toutes choses d'ailleurs égales, me paroît plus méritoire que le premier, et pour ainsi dire, bien plus désintéressé, et que c'est pour cela que les Bienheureux ne sont plus en état de mériter: Car enfin le désir d'être heureux est bien plus excité et bien plus satisfait, par le plaisir actuel que par le futur; par le bonheur dont on jouit actuellement, que par celui qu'on espère (...) Si l'on prend l'amour désintéressé au sens que je l'ai pris dans le *Traité de l'Amour de Dieu*, plus la délectation de la Grace est forte et vive, plus aussi, lorsque nous y consentons, nôtre amour est pur et désintéressé». *3 Lettre*, p. 112.
  103. Cfr. *Rép. Gén.*, pp. 181-2.
  104. Cfr. Y. DE MONTCHEUIL, *Malebranche et le Quiétisme*, cit., p. 322.
  105. Se advierte así que, para Malebranche, no hay un claro paralelismo entre delectación preveniente y el sentimiento contrario. Sobre este aspecto, Cfr. Y. DE MONTCHEUIL, *Malebranche et le Quiétisme*, cit., pp. 318-9.
  106. Cfr. *Id.*, p. 336.
  107. Cfr. *T.A.D.*, pp. 27-8. Véase también G. RODIS-LEWIS, *N. Malebranche*, cit., p. 269; J. VIDGRAIN, *Le christianisme...*, cit., p. 317; L. VERGA, *La Filosofia Morale...*, cit., p. 158.
  108. El placer *éclairé* es aquel que es reconducido –por la luz de la razón– a su verdadera causa, y por tanto es acorde al Orden. Cfr. *C.C.*, II, pp. 36-7; *T.A.D.*, p.9; *2 Lettre*, p. 7.
  109. No obstante, Malebranche diferencia la delectación de la gracia de otro tipo de afectos (como los derivados de la oración o la práctica de las virtudes). Cfr. Y. DE MONTCHEUIL, *Malebranche et le Quiétisme*, cit., pp. 315-6.
  110. Cfr. L. VERGA, *La Filosofia Morale...*, cit., p. 133; J. VIDGRAIN, *Le christianisme...*, cit., p. 313.
  111. Se advierte aquí que, para Malebranche, no se puede confundir el olvido de sí con la renuncia al deseo de felicidad. *T.M.*, I, VIII, § 15, p. 103.
  112. Bastaría recordar ahora las anteriores consideraciones sobre el carácter extático del amor.
  113. «Il y a sans doute des Saints qui aiment Dieu sans avoir actuellement en vûe les plaisirs futurs; mais c'est alors qu'ils sont en partie paiez comptant. Ils veulent plaire à Dieu sans retour sur eux-mêmes; mais c'est l'effet naturel des graces qu'ils goûtent actuellement. Car, comme j'ai dit souvent, plus les plaisirs sont grands, plus l'ame s'oublie pour s'attacher à celui qui fait actuellement son bien-être. Ces ames saintes peuvent dire dans le transport de leur amour, qu'elles sont prêtes à souffrir des peines éternelles pour celui qui fait leurs pures et chastes délices, s'il étoit possible qu'il le voulût ainsi, ce qu'elles savent bien ne pouvoir être. Elles parlent sincèrement sans doute: Mais c'est que le plaisir actuel, dont elles sont pénétrées, les touche et les meut davantage que les peines futures dont elles n'ont peut-être alors qu'une foible idée.»: *3 Lettre*, pp. 118-9.
  114. «Ceux qui goûtent actuellement combien le Seigneur est doux, peuvent par ce motif actuel, l'aimer sans penser qu'un jour ils le trouveront infiniment plus doux et plus aimable. Mais

- ils doivent toujours s'exciter par l'espérance d'une plus parfaite jouissance à l'aimer encore davantage, et à le servir avec plus de fidélité. Car maintenant nous ne sommes heureux qu'en espérance, et le goût qu'ont les plus gens de bien, n'est encore qu'une espèce d'avant goût. Le Juste doit vivre de la foi aux promesses, et se soutenir et s'animer sans cesse par la fermeté de son espérance, dans ce chemin étroit et difficile qui conduit à la vie»: *Id.*, p. 119; Cfr. J. VIDGRAIN, *Le christianisme...*, cit., p. 314; G. RODIS-LEWIS, *N. Malebranche*, cit., p. 267.
115. «Qu'un homme juste et qui a le pur amour ne doit et ne peut même accepter sérieusement sa damnation (...) car étant juste, il commettrait une injustice contre lui-même en consentant à celle d'un Dieu imaginaire, et dont le vrai Dieu est incapable, puisque le vrai Dieu est juste, et qu'il ne peut vouloir ou agir que selon ce qu'il est. Et personne ne peut accepter sa damnation, si ce n'est que l'on trouve plus de plaisir actuel, ou que l'on soit certain que l'on aura davantage dans cette acceptation, qu'on ne craindrait de douleur dans une damnation en idée, et qui ne fait point actuellement de mal (...). Il y a bien de l'apparence que ceux-mêmes qui s'imaginent accepter véritablement leur damnation, ne tâchent de la faire que pour assurer leur salut, que par la crainte même d'offenser Dieu et d'être damnez. Ils croient peut-être que pour assurer leur salut et éviter la damnation il est nécessaire de vouloir l'accepter. Ainsi l'amour propre qu'ils veulent détruire, au lieu de le régler, leur fait illusion»: *T.A.D.*, p. 25.
116. Cfr. *R.V.*, III, I, IV, § 1, p. 405; *T.M.*, I, VIII, § 15, p. 102; *Prémot. Phys.*, I, p. 5; *T.A.D.*, p. 10.
117. Cfr. J. VIDGRAIN, *Le christianisme...*, cit., p. 316; G. RODIS-LEWIS, *N. Malebranche*, cit., p. 267-8; L. VERGA, *La Filosofia Morale...*, cit., p. 155; M. GUEROULT, *Malebranche*, III, cit., p.277.
118. «Cette supposition quoi qu'impossible en un sens, ne détruit point l'idée du vrai Dieu (...) parce que l'être est pure liberté, mais le bien et le mal-être doivent être réglés par la justice. Les justes devroient donc accepter leur anéantissement parce qu'ils seroient injustes de ne pas conformer leur volonté à celle du vrai Dieu: et ils le pourroient, parce qu'il n'y a que le désir d'être heureux ou de n'être pas malheureux qui soit invincible. L'être précisément comme tel, sans le bien et le mal être actuel ou futur, paroît fort indifférent à la volonté.»: *T.A.D.*, pp. 25-6.
119. «Comme la vision intuitive de Dieu plaît davantage aux Bienheureux, et les attire plus directement à Dieu, que les douleurs de l'Enfer ne leur déplaisent et ne les en éloignent, les Saints l'aimeroient au milieu de l'Enfer (...) comme les damnez ne voyent et ne goûtent point les perfections divines (...), ils n'ont plus aucun motif d'aimer Dieu, plus de forces pour s'unir à lui par leur Amour. On peut dire en un endroit que les Bienheureux n'aiment point Dieu, à cause du plaisir qu'ils en reçoivent, et ailleurs qu'ils ne l'aiment qu'à cause du plaisir qu'ils en reçoivent, sans se contredire dans ces endroits differents. Parce que dans un endroit on prend le plaisir (...) raisonnable qui rapporte directement à Dieu le mouvement qu'il excite (...) dans l'autre on parle d'un plaisir qui de soi n'est point représentatif de la vraie cause»: *Rép. Gén.*, pp. 201-2. Cfr. además, *T.A.D.*, p. 23; *2 Lettre*, p. 76.
120. Cfr. G. RODIS-LEWIS, *N. Malebranche*, cit., p. 268.
121. Cfr. F. ALQUIE, *Le cartésianisme...*, cit., p. 339. Sobre la experiencia de S. Francisco de Sales, Cfr. *Oeuvres Complètes*, XXII, ed. d'Annecy, pp. XVI-XVIII y 14-19.
122. Cfr. J. VIDGRAIN, *Le christianisme...*, cit., p. 319.
123. El propio Malebranche aclara en su segunda carta a Lamy (Cfr. *2 Lettre*, p. 70), que en el *Traité de l'Amour de Dieu* él ha llevado el amor desinteresado aún más lejos de lo que el propio Lamy pretendió hacer en la exégesis de sus textos. Pero deja igualmente claro que su concepto de desinterés difiere radicalmente del de Lamy, para quien el amor es independiente del deseo de felicidad. Cfr. *Id.*, p. 69.
124. Cfr. *2 Lettre*, p. 66. y *Rép. Gén.*, pp. 181-2.
125. Cfr. F. ALQUIE, *Le cartésianisme...*, cit., p. 347, nota 77.
126. «Vous direz qu'aimer Dieu par des motifs tirez de l'amour de soi-même, n'est point l'aimer d'un amour de charité. C'est l'objection ordinaire qui est fondée sur ce qu'on ne distingue point assez les motifs de la fin, le motif physic des motifs libres; équivoque que j'ai souvent tâché de lever». *3 Lettre*, p. 112. No deja de ser sugerente el hecho de que el volumen que

- contiene todos los escritos de la polémica comience y concluya haciendo referencia a esta distinción entre motivo y fin. Cfr. *T.A.D., Avertissement*, p.4; *Rép. Gén.*, pp. 202-3.
127. Cfr. *T.A.D., Avertissement*, p. 4; *3 Lettre*, p. 100.
  128. Cfr. *ibid.*
  129. Cfr. *3 Lettre*, p. 100.
  130. Cfr. *3 Lettre*, pp. 115-6.
  131. Cfr. *2 Lettre*, pp. 94-5.
  132. Cfr. *Id.*, p. 100.
  133. «Ce que les hommes ont en vûe par leur propre choix, c'est l'objet bon ou mauvais dans lequel ils s'attendent de trouver leur bonheur. C'est cet objet qui est leur motif moral, ou leur fin, par ce que c'est à la possession de cet objet qu'ils tendent librement. Mais ce qui les excite et les meut vers cet objet, c'est le motif physic, le désir du bonheur. La moralité de leur action bonne ou mauvaise n'est ni dans le désir d'être heureux, ni dans le consentement à ce désir pris en général, quand même on voudroit supposer qu'il dépendît de nous de le donner: Elle se trouve uniquement... dans la justice ou dans l'injustice du choix qui est bon ou mauvais, raisonnable ou contraire à la raison»: *3 Lettre*, p. 101.
  134. Cfr. *3 Lettre*, p. 115.
  135. En la *Rép. Gén.* Malebranche distingue entre fin natural y fin libre, estableciendo una correspondencia entre estos conceptos y los de motivo físico y motivo moral. Cfr. *Rép. Gén.*, p. 179.
  136. Aspecto que justifica la negativa de Lamy a considerar el deseo de felicidad como motivo del amor a Dios. Cfr. *3 Lettre*, p. 99.
  137. «Comme l'on ne peut pas consentir à rien, suivre un mouvement qui n'est point; on ne peut faire de motif libre, que par la consentement que l'on donne à un motif physic... Il est, dis-je, évident qu'on ne peut aimer les perfections divines que par le plaisir, motif physic, dont on ne fait son motif libre qu'en y consentant, qu'en suivant librement l'amour naturel ou nécessaire... Car si l'on ne consentoit point à la perception agréable de ces perfections, ... il n'y auroit point d'amour actuel, ou de mouvement libre de la volonté vers Dieu; puisque le mouvement libre n'est que le consentement au mouvement naturel ou nécessaire»: *3 Lettre*, pp. 116-7. Cfr. también *T.A.D.*, p. 12; *Rép. Gén.*, p. 178.
  138. «Il est vrai qu'ils aiment Dieu pour eux en ce sens qu'ils veulent être heureux par sa jouissance. Mais leur fin dernière c'est Dieu, puisqu'ils ne tendent qu'à lui». *T.A.D.*, p. 18.
  139. «Car Dieu n'a fait les esprits que pour le connoître, pour l'aimer, pour ne s'occuper que de lui; sachant bien que les Amans, ne pensent qu'à la gloire du bien aimé, qu'à plaire à celui qui remplit actuellement ces vastes désirs qu'il forme invinciblement en eux»: *3 Lettre*, p. 109; *T.A.D.*, p. 14; *T. Morale*, I, VIII, § 15, p. 182.
  140. Siendo así un «acto segundo», posterior a la mera sensación. Cfr. *Rép. Gén.*, p. 178.
  141. Interesa advertir que el contexto de estas palabras es su doctrina sobre la gracia, esto justifica su insistencia en la incapacidad del alma para amar sin el auxilio de Dios, que se realiza en la forma de «santo placer».
  142. *Rép. Gén.*, p. 180; *2 Lettre*, p. 80, y también Y. DE MONTCHEUIL, *Malebranche et le Quiétisme*, cit., p. 228.
  143. Cfr. *3 Lettre*, p. 100; G. DREYFUS, *La volonté selon Malebranche*, Paris 1958, pp. 310-311.
  144. En torno a este aspecto giran buena parte de los análisis que Malebranche ofrece en sus *Conversations Chrétiennes*. Cfr. P. ZOVATTO, *Fénelon e il Quiétismo*, cit., p. 286.
  145. Cfr. *2 Lettre*, pp. 86 ss.
  146. «La perfection de nôtre nature consiste donc à consulter la Raison et à la suivre; j'entens cette souveraine Raison qui éclaire tous les hommes, cette lumière intérieure qui nous fait distinguer le vrai du faux, le juste de l'injuste». *T.A.D.*, p. 9.
  147. *T.A.D.*, pp. 9-10.
  148. «Dieu a la puissance de nous rendre heureux. Ce jugement de l'esprit est vrai. Or tout mouvement de la volonté, conforme à un jugement vrai, est un mouvement droit. Celui qui aime

- Dieu pour être heureux, prononce, exprime par son amour un jugement véritable, conforme à celui que Dieu porte de lui-même»: 3 *Lettre*, p. 108.
149. Cfr. *T.A.D.*, p. 14.
150. Cfr. *Rép. Gén.*, p. 176.
151. Lo que no impide que Malebranche reconozca en todo placer la capacidad para hacernos –de algún modo– felices. Cfr. *T.A.D.*, p. 9.
152. Como se ha podido comprobar, felicidad y perfección aparecen en el pensamiento de Malebranche como dos conceptos intrínsecamente unidos, lo que no ocurría en el caso de Lamy. Por eso Malebranche sitúa en este aspecto uno de los malentendidos de este autor respecto a su doctrina. Cfr. 2 *Lettre*, p. 65. Cfr. *T.A.D.*, p. 10.
153. «L'amour de la béatitude est une impression naturelle: interrogez le Créateur. Si elle étoit de mon choix, je pourrais vous répondre, parce que j'en saurois bien le motif. L'amour de la béatitude objective, l'amour de Dieu est de mon choix; et tous ceux qui aiment Dieu peuvent bien dire pourquoi. C'est que voulant être solidement heureux, heureux et parfaits, ils croient nonobstant les illusions que leur font maintenant les objets sensibles, qu'il n'y a que Dieu qui les puisse rendre tels: car c'est pour cela que maintenant leur amour est méritoire. C'est qu'ils sont convaincus que la béatitude formelle est inséparable de l'objective, que la perception vive et agréable du bien, qui est la jouissance du bien, ne peut être sans la présence du bien; et que le mouvement de l'ame qu'excite cette perception et qu'ils suivent volontiers, ne peut tendre que vers le bien dont elle est la perception»: *T.A.D.*, p. 16.
154. A este respecto interesa recordar que –para Malebranche– todo placer puede ser interpretado como una percepción agradable.
155. Sobre la infalibilidad del consentimiento de los bienaventurados, Cfr. Y. DE MONTCHEUIL, *Malebranche et le Quietisme*, pp. 212-5 y p. 242.
156. De hecho Dreyfus demuestra cómo esta misma doctrina sobre la eficacia de la idea puede conducirnos tanto al amor de la verdadera causa, como al de una causa ilusoria. Cfr. G. DREYFUS, *La volonté selon Malebranche*, pp. 323-6.
157. Cfr. G. DREYFUS, *La volonté selon Malebranche*, cit., p. 327.
158. Cfr. J. VIDGRAIN, *Le christianisme...*, cit., pp. 332-3.
159. *T.A.D.*, p. 24.
160. *Ibid.* No obstante, el propio Malebranche reconoce que la consideración de los beneficios que Dios nos otorga es uno de los mejores medios para disponer nuestra alma al amor de Dios tal cual es.
161. Cfr. *T.A.D.*, pp. 24-5.
162. «Mais, pensez-vous qu'une ame essentiellement raisonnable, faite à l'image et à la ressemblance de Dieu puisse voir l'être infiniment parfait, Dieu tel qu'il est, sans plaisir, je ne dis pas plaisir d'instinct, plaisir confus, plaisir qui ne se rapporte point à la cause qui le produit: je dis sans un plaisir pur, éclairé, raisonnable, sans une joie ineffable qui contrebalance les plus grandes douleurs. Dieu est la lumière et la vie des Intelligences (...) Pourquoi donc ne pouvons nous pas, nonobstant les plus grandes douleurs, aimer Dieu d'un amour de complaisance en lui, comme nôtre fin et nôtre souverain bien, par l'amour de bienveillance que nous nous portons à nous-mêmes naturellement, invinciblement, et pour ainsi dire, malgré nous? (...) Tout ce que nous trouvons de perfection dans les créatures ne nous plait certainement, que parce que nous sommes faits pour contempler l'Être infiniment parfait, le principe et le modèle éternel de toute perfection»: 2 *Lettre*, pp. 73-4.
163. Por eso –como el propio Malebranche reconoce en la *Rép. Gén.*– no resulta contradictorio afirmar que sólo se puede amar a Dios movidos por el placer, y –en otras ocasiones– admitir que a Dios hay que amarle con un amor racional, pues en definitiva se trata de dos maneras distintas de expresar una misma idea. Cfr. *Rép. Gén.*, p. 199; J. VIDGRAIN, *Le christianisme...*, cit., p. 331.
164. Dreyfus sin embargo advierte que, incluso en este caso, la posibilidad de un amor a Dios servil no queda del todo excluida, pues cabe someterse al Orden pretendiendo –en última

- instancia– no la gloria de Dios, sino aquella felicidad que en el fondo anhelamos. Cfr. G. DREYFUS, *La volonté selon Malebranche*, cit., p. 318.
165. De ahí que –como advierte Rodis-Lewis– el amor desinteresado es, según Malebranche, aquel que tiene por motivo moral el amor dominante del Orden. Cfr. G. RODIS-LEWIS, *N. Malebranche*, cit., p. 268.
166. Cfr. *T.A.D.*, p. 9. En relación con esto, Malebranche reconoce cómo el amor propio puede pasar a un amor de sí desordenado: «... dans l’amour même de Dieu, il s’y rencontre souvent une douceur intérieure, qui n’est point représentative des perfections divines, qui ne s’y rapporte qu’indirectement, et qui en est séparable. Telle est, par exemple, la douceur de la joie, ou de la satisfaction intérieure, dans laquelle celui qui s’y complâit et qui s’y repose, comme dans sa fin, se corrompt. Il commet une injustice, il tombe dans l’ingratitude. Il jouit de lui-même, au lieu de s’attacher à Dieu, (...). Il ne faut aimer d’un amour de complaisance que Dieu, ne se reposer qu’en lui, ne jouir que de lui, parce qu’il n’y a que lui qui nous rende heureux. (...) Mais supposons qu’on puisse dire la même chose des plaisirs raisonnables que des sentimens, qu’on puisse séparer la perception de l’idée, la perception agréable ou le plaisir que cause en nous la beauté de l’ordre, de cette beauté, et qu’on s’arrête au plaisir sans aimer aussi la beauté, dont le plaisir n’est que la perception agréable qu’on en a; qui doute que dans cette supposition, que je croi impossible, on n’aïmeroit point la justice, et qu’on n’aïmeroit que soi-même?»: *2 Lettre*, pp. 79-80. Cfr. *T.A.D.*, p. 9.
167. En el hombre prelapsario, al no estar fijada su voluntad en el bien (pues la gracia de luz respeta nuestra libertad), cabe aún la posibilidad del desorden. En cuanto a los bienaventurados, el conocimiento que poseen de Dios y de sí mismos les lleva –por necesidad– a querer a Dios tal cual es, e impide la curvatura de su amor propio. Cfr. Y. DE MONTCHEUIL, *Malebranche et le Quiétisme*, cit., pp. 213; 217-9; 222.
168. Cfr. *T.A.D.*, p. 14.
169. «Vous convenez avec moi, mon R.P. que c’est l’amour de l’ordre inmuable de la justice, l’amour de Dieu, tel qu’il est, qui justifie»: *2 Lettre*, p. 96.
170. Cfr. *T.A.D.*, p. 17.
171. Advértase la íntima relación que guardan entre sí, en la teodicea malebrancheana, los conceptos de Orden y Justicia divina.
172. Cfr. *T.A.D.*, p. 17. A partir de esta relación entre Amor y Orden, presente en toda la polémica con Lamy, Malebranche plantea un amor puro totalmente distinto al de las *Maximas* fenelonianas. Cfr. P. ZOVATTO, *Fénelon e il Quiétismo.*, cit., p. 286.
173. Cfr. Y. DE MONTCHEUIL, *Malebranche et le Quiétisme*, cit., pp. 279-282.
174. «Dieu veut invinciblement être tel qu’il est; il veut aussi que nous le voulions nous mêmes, et que nous l’aimions tel qu’il est, et non tel qu’il nous plaît de supposer qu’il soit»: *T.A.D.*, p. 29.
175. *T.A.D.*, p. 18. El subrayado es nuestro.
176. «Voulant être solidement heureux dans la jouissance du souverain bien, nous devons nous contenter du degré de jouissance qui nous sera prescrit dans la loi éternelle: parce que ce plus petit degré remplit suffisamment le désir naturel que nous avons pour la béatitude, qu’aimant l’ordre nous avons un motif de nous y conformer, et que lorsqu’on a sujet d’être content et qu’on est sage et éclairé, on ne désire point, ce qui est non seulement injuste, mais absolument impossible». *T.A.D.*, p. 29.
177. «Ils s’aiment pour Dieu et se rapportent tout à lui, leur béatitude même; puisqu’ils ne prétendent jouir de lui, qu’autant qu’il le voudra; qu’il le voudra, dis-je, non d’une volonté purement arbitraire inconnuè, imaginaire, et dont le vrai Dieu n’est pas capable, mais d’une volonté toujours réglée sur l’ordre immuable de la justice». *T.A.D.*, p. 19.
178. Cfr. *ibid.*, L. VERGA, *La Filosofia Morale...*, cit., p. 157.
179. Cfr. *T.A.D.*, p. 18. Cfr. Y. DE MONTCHEUIL, *Malebranche et le Quiétisme*, cit., p. 223.
180. Cfr. *2 Lettre*, p. 75.

181. Cfr. J. VIDGRAIN, *Le Christianisme dans...*, cit., p. 329.
182. Nos referimos aquí a la presencia del sacrificio en el amor a Dios (en la forma de humildad y penitencia), y a su postura ante la famosa «suposición imposible». Aspectos que distancian su postura del estoicismo y del hedonismo. Cfr. G. RODIS-LEWIS, *N. Malebranche*, cit., p. 268; P. ZOVATTO, *F. e il Quietismo*, cit., pp. 285-6.
183. En este sentido puede ser útil el estudio de M. ADAM, «*L'amitié selon Malebranche*», *Rev. de Mét. et de Morale*, 87 (1982) 31-49.
184. Cfr. Y. DE MONTCHEUIL, *Malebranche et le Quietisme*, cit., pp. 230-3.
185. Cfr. *T.A.D.*, pp. 21-2.
186. Cfr. E. NAERT, *Leibniz et la querelle du pur amour*, Paris 1959, pp. 132-3.
187. «Afin que l'amitié soit parfaite, que l'union des coeurs soit étroite; l'essentiel n'est donc pas précisément que deux amis se plaisent réciproquement dans leurs qualitez personnelles, mais qu'ils se plaisent dans les qualitez personnelles dans lesquelles ils se complaisent réciproquement»: *1 Lettre*, pp. 50-51. Aunque la analogía no es perfecta, Malebranche ampliar esta argumentación al amor a Dios. Cfr. *1 Lettre*, p. 51.
188. Cfr. *T.A.D.*, p. 20.
189. «Il faut aimer Dieu de toutes ses forces, infiniment plus que toutes choses; et que ce n'est pas l'aimer ainsi que de préférer le salut de tous les hommes au sien. Car on ne peut aimer Dieu parfaitement comme son souverain bien, si l'on ne jouit de lui, si sa substance ne nous affecte, et ne nous plaît»: *T.A.D.*, p. 20. Cfr. Y. DE MONTCHEUIL, *Malebranche et le Quietisme*, cit., pp. 284-7.
190. «Cent hommes, dira-t-on, loueront Dieu plus qu'un seul. Ainsi c'est préférer son salut à la gloire de Dieu. Hé bien, je le veux encore: mais à une gloire étrangère, à une gloire qui n'est point la régle et la fin des volontez divines, à une gloire que Dieu ne veut pas que je préfère à sa véritable gloire. Dieu ne tire sa véritable gloire que de lui-même(...) ne la tire pas cette véritable gloire, des loüanges qu'on lui donne Dieu se complait dans ses attributs, il se glorifie de les posseder: voilà sa gloire... c'est que Dieu veut être ce qu'il est, et agir toujours selon ce qu'il est. C'est uniquement en cela qu'il met sa véritable gloire»: *T.A.D.*, pp. 20-21. La distinción y jerarquía entre ambos tipos de gloria –externa e interna– obedece a su relación con el Orden. Cfr. Y. DE MONTCHEUIL, *Malebranche et le Quietisme*, cit., p. 285; L. VERGA, *La Filosofia Morale...*, cit., pp. 155-6.
191. Cfr. *Mth.* 7,21.
192. Cfr. *Mth.* 16, 24-6.
193. Cfr. Y. DE MONTCHEUIL, *Malebranche et le Quietisme*, cit., p. 290.
194. Malebranche ya había invocado este mismo argumento en su *Traité de Morale* (Cfr. *T.M.*, I, VIII, § 17, pp. 104-5); tal vez por eso fue su primer recurso al iniciar de nuevo su razonamiento.
195. Cfr. Y. DE MONTCHEUIL, *Malebranche et le Quietisme*, cit., pp. 294-5.
196. Cfr. G. RODIS-LEWIS, *N. Malebranche*, cit., p. 268.
197. Cfr. *Id.*, p. 299.
198. Aunque tengamos certeza moral de que Dios no actuará así, no deja de ser posible. Cfr. *Id.*, p. 304.
199. Cfr. *T. Morale*, I, VIII, § 15, p. 103; *T.A.D.*, p. 14; *Rép. Gén.*, p. 201.
200. Cfr. G. RODIS-LEWIS, *N. Malebranche*, cit., p. 268.
201. Cfr. *2 Lettre*, p. 76.
202. Cfr. *T.A.D.*, p.26. Esta es precisamente la perspectiva desde la que Malebranche rectifica la interpretación que Lamy hace de sus textos, y desde la que responde a las objeciones de sus adversarios. Cfr. Y. DE MONTCHEUIL, *Malebranche et le Quietisme*, cit., pp. 297-8.
203. Cfr. *Id.*, pp. 300-301.
204. En el ocasionalismo, la tesis sobre la eficacia de la idea y su interpretación de la voluntad, está latente esta consideración transitiva del amor que ahora se esfuerza por demostrar en un contexto místico.

205. El gozo que acompaña la posesión del objeto amado no provoca una tendencia reflexiva, de vuelta sobre sí. Al amar no me apropio despóticamente del objeto amado, no lo aniquilo, sino que gozándome en él, lo afirmo. Cfr. Y. DE MONTCHEUIL, *Malebranche et le Quiétisme*, cit., pp. 240-1.
206. *T.A.D.*, p. 15. Cfr. también *Rép. Gén.*, p. 199.
207. Cfr. 2 *Lettre*, pp. 78-9; y también *T.M.*, I, VII, § 15, p. 103.
208. Cfr. *T.A.D.*, p. 22.
209. Cfr. 3 *Lettre*, p. 112.
210. Bastaría advertir que esta dimensión extática que el oratoriano asigna a la voluntad humana está ausente en sus análisis sobre la voluntad divina, a la que nunca se refiere en términos de donación.
211. Como sugiere Alquié, la exégesis que Y. de Montcheuil hace de estos textos debería ser corregida, pues no se debe olvidar que Malebranche toma como referencia la situación de los bienaventurados, no la del hombre actual. De ahí que algunas de sus afirmaciones –como la prioridad del *bien-être* sobre el *être*– puedan tener una doble lectura (ascética o libertina) según se apliquen a un santo o a un hombre depravado. Cfr. F. ALQUIE, *Le cartésianisme...*, cit., p. 369.
212. Cfr. F. ALQUIE, *Le cartésianisme...*, cit., p. 346.
213. «Le grand malentendu qui sépare Malebranche de ses adversaires, c'est que ceux-ci, en psychologues, voient dans ce plaisir le fait qu'il nous satisfait; ils ne sortent pas du subjectif et c'est pourquoi le fait de fonder l'Amour de Dieu sur le plaisir leur paraîtra toujours une utilisation de Dieu pour des fins personnelles. Malebranche pense en métaphysicien et analyse avec précision le rôle du plaisir (...) il est produit et voulu par Dieu pour des fins déterminées; il a une place et un rôle dans la série des moyens par lesquels Dieu gouverne le monde et le plie à ses desseins. La liberté de l'homme peut en abuser et le faire servir au désordre (...) Mais lorsqu'il est utilisé suivant les dispositions divines, il sert à mettre l'homme dans l'attitude que Dieu lui permet, il lui fait atteindre la fin pour laquelle il est créé. Malebranche admirait sans doute cette sorte de tour de force par lequel Dieu se sert de ce qui semblait devoir river l'homme en lui-même pour le faire sortir de lui à jamais. L'amour de soi, le plaisir deviennent les moyens d'un amour essentiellement extatique.(...) Nous arrivons ainsi à ce paradoxe, qui est bien dans l'esprit de Malebranche: pour comprendre le sens et la valeur de notre plaisir et de notre bonheur, c'est-à-dire de ce qu'il y a en soi de plus subjectif et de plus personnel, il faut le regarder du point de vue de Dieu et le penser comme Dieu le pense»: Y. DE MONTCHEUIL, *Malebranche et le Quiétisme*, cit., pp. 246-7.
214. Sintetiza estas tesis en seis puntos 2 *Lettre à Lamy* (pp. 70 ss), ampliados posteriormente en la *Réponse Générale* (pp. 188-9).
215. Cfr. *Rép. Gén.*, pp. 298 ss.
216. Cfr. 2 *Lettre*, p. 97; *Rép. Gén.*, pp. 193-5 y pp. 163-4.
217. Cfr. 3 *Lettre*, p. 121; *Rép. Gén.*, pp. 185-6.
218. Cfr. *Rép. Gén.*, p. 189 y 192.
219. Cfr. *Rép. Gén.*, pp. 195-6.
220. Cfr. L. VERGA, *La Filosofía Morale...*, cit., p. 160.
221. *Réflex. sur la Prénot. Phys.*, XII, p. 47.
222. Cfr. L. VERGA, *La Filosofía Morale...*, cit., pp. 160-1.
223. Cfr. Y. DE MONTCHEUIL, *Malebranche et le Quiétisme*, cit., p. 131.
224. Los principales errores de la doctrina de Mme. Guyon fueron sintetizados por Bossuet en su *Ordonnance et Instruction Pastorale* (1695), confrontando su postura con las 68 proposiciones de la *Coelestis Pastor* y los 34 artículos de Issy. Cfr. H. GOUHIER, *Fénelon Philosophe*, Paris 1977, pp. 82-3.
225. Cfr. *T.A.D.*, pp. 37-8.
226. Cfr. H. GOUHIER, *Fénelon Philosophe*, cit., p. 86.

227. «C'est l'amour que Dieu a pour nous qui nous donne tout; mais le plus grand don qu'Il nous puisse faire, c'est de nous donner l'amour que nous devons avoir pour Lui»: FENELON, *Oeuvres*, VI, Versailles (et Paris) 1820-1830, p. 99. La cita está tomada de F. VARILLON, *Fénelon et le pur amour*, Paris 1957.
228. Cfr. FENELON, «Seconde Lettre de M. L'Archevêque de Cambrai pour servir de réponse à la Lettre Pastorale de M. L'Évêque de Chartres sur le livre intitulé: Explication des Maximes des Saints», en *Oeuvres*, VII, pp. 350-3.
229. Para él, la acción de la gracia procura al hombre una vuelta a su situación originaria, en la que su misma integridad propiciaba (contando con la gracia de luz) la sumisión de lo físico a lo moral, y por tanto la ordenación de sus actos al verdadero y auténtico Bien.
230. Esta tesis refleja el pesimismo antropológico de Fénelon (que Gouhier acerca a La Rochefoucauld y Jansenio). Al margen de la gracia todo amor es un amor propio disfrazado; por eso en la situación del hombre caído no cabe hablar de un amor natural de Dios. Cfr. H. GOUHIER, *Fénelon Philosophe*, cit., pp. 122-3.
231. Cfr. FENELON, «Réponse à la Déclaration», en *Oeuvres*, IV, pp. 448-9.
232. Como ha puesto de relieve M. ELTON, «si en general la perfección del hombre supone una ascesis, un desarraigo de las pasiones; Fénelon sitúa el final de esa ascesis en el punto más profundo del corazón humano, al pretender el desarraigo de la pasión humana más espiritual que es la complacencia en la propia perfección»: M. ELTON, *Amor y Reflexión*, Pamplona 1989, p. 98.
233. Cfr. M. ELTON, *Amor y Reflexión*, cit., p. 102.
234. Malebranche admite con Fénelon la imposibilidad de un amor a Dios que no cuente con la gracia, y reconoce que –dada la condición humana– un amor puramente natural se escondería en el fondo un amor propio disfrazado. Sin embargo, mantiene esta tesis por razones bien diversas. Su distinción entre los ámbitos físico y moral permite diferenciar el amor propio del amor de sí, salvando al primero de la curvatura de la voluntad. Así las cosas, el vicio no se encuentra inscrito en la naturaleza de nuestra voluntad, sino en el mal uso que hacemos de ella. La acción transformante de la gracia, que actúa como santo placer, corrige en su origen dicha desviación, garantizando la rectitud inicial del acto reflejo.
235. Cfr. FENELON, «Seconde Lettre de M. L'Archevêque de Cambrai pour servir de réponse à la Lettre Pastorale de M. L'Évêque de Chartres sur le livre intitulé: *Explication des Maximes des Saints*», en *Oeuvres*, VII, p. 347.
236. Desde esta perspectiva se entiende su interpretación de los estados de sequedad como jalones de un itinerario espiritual que conduce al más alto grado de amor. Sobre la analogía que en este punto cabe establecer entre Fénelon y Kant, véase H. GOUHIER, *Fénelon Philosophe*, cit., pp. 95-6.
237. Cfr. P. ZOVATTO, *Fénelon e il Quietismo*, pp. 179-180.
238. M. Elton subraya la distancia que en este punto separa los planteamientos de Fénelon tanto del eudemonismo racionalista como del naturalismo vigentes en ese contexto histórico. Cfr. M. ELTON, *Amor y Reflexión*, cit., pp. 87-8.
239. FENELON, «Explications des maximes des saints», en *Oeuvres*, Paris 1983, p. 1024.
240. «Il n'y a rien de plus clair et de plus sensible que cette différence entre deux hommes dont l'un a encore beaucoup de désirs naturels et délibérés, qu'il soumet à Dieu pour ne le point offenser; et l'autre qui n'a plus d'ordinaire que des désirs surnaturels inspirés par la grâce. L'un est encore dans l'imperfection et dans la propriété; l'autre est dans l'indifférence et dans la désappropriation ou dans le pur amour». FENELON, «Réponse à l'ouvrage de M. l'évêque de Meaux intitulé: *Summa Doctrinae*», en *Oeuvres*, IV, pp. 524-5.
241. «La propriété ne consiste, selon moi, que dans les restes d'un esprit mercenaire, c'est-à-dire dans les désirs propres, que la grâce ne forme pas, et qu'elle soumet seulement: il est manifeste que cette propriété n'est qu'une affection naturelle mercenaire et imparfaite, qu'une recherche, comme je l'ai dit, des vertus, pour la consolation de devenir parfaits. Ainsi le sacri-

- fice de la propriété ou propre intérêt, loin d'être le sacrifice impie du salut, n'est au contraire que le sacrifice de notre consolation naturelle, et ce sacrifice fait la parfaite purification de l'ame». FENELON, «Réponse à l'ouvrage de M. l'évêque de Meaux intitulé: Summa Doctrinae», en *Oeuvres*, IV, pp. 527-530.
242. FENELON, «Explications des maximes des saints», en *Oeuvres*, Paris 1983, vol. I, p. 1023.
243. «Les désirs de l'état d'indifférence sont surnaturels, et formés par l'attrait de la grâce. Ainsi les désirs propres de la résignation ne sont pas ceux que Dieu fait former par son attrait: donc ils sont propres en ce qu'ils viennent de la nature». FENELON, «Instruction Pastorale», en *Oeuvres*, IV, p. 295.
244. «Nel quarto grado la gloria è la realtà dominante, ma non unica; nel quinto, assorbe tutte le potenze dell'anima. Nel primo, il giusto ama Dio al di sopra di tutto, ma domanda in qualche maniera di pensare alla sua sorte eterna; nel secondo, ama Dio nell'oblio totale e perfetto dei suoi propri interessi, anche i più legittimi e i più santi. Vive in stato di puro amore». P. ZOVATTO, *Fénelon e il Quietismo*, cit., pp. 165-6.
245. «Loin de vouloir en cet état une inspiration et un entraînement qui empêche de suivre la raison, j'ai voulu au contraire que les ames marchassent sans cesse dans la voie de la pure foi, qui est entièrement nue et obscure, et où l'on n'a que la lumière commune à tous les justes. (...) Rien n'est si directement opposé, que toute cette doctrine, à l'inspiration fanatique». FENELON, «Réponse... a la Summa Doctrinae», en *Oeuvres*, IV, pp. 536-7.
246. «No se ama más que en la oscuridad del discurso. Un amor exclusivamente discursivo es impensable. Las actividades de la superficie del alma, lejos de unirse a los movimientos de la punta fina del alma, los ignoran y aun los combaten. Para que realmente haya fe y amor, los pensamientos deben emprender el vuelo, porque si insisten en quedarse son hostiles y proponen dudas contra la fe». M. ELTON, *Amor y Reflexión*, cit., pp. 142-3.
247. Cfr. P. ZOVATTO, *Fénelon e il Quietismo*, cit., p. 166; E. CARCASONI, *Fénelon, l'homme et l'oeuvre*, Paris 1955, pp.
248. Al hablar así Fénelon contrapone su postura a la de Bossuet, para quien si –hipotéticamente– Dios no fuera la felicidad plena del hombre, no tendría razón para amarle. Tesis que –según Fénelon– responde a una mala interpretación de un texto de Sto. Tomás (S.Th., q.26, a.13, ad 3), y a considerar el deseo de felicidad como motivo específico de la caridad. Sobre este tema, puede verse M. ELTON, *Amor y Reflexión*, cit., pp. 80-81; 83.
249. Cfr. *Id.*, p. 83.
250. «Se nell'ordine ontologico la supposizione impossibile non ha senso, data la volontà salvifica divina universalmente estensibile, nell'universo psicologico del mistico a livello di percezione, questa può assumere forme d'intimo dissidio, sfociare nella quasi «disperazione» ed essere annoverata fra le purificazioni passive dello spirito. D'altro canto la risposta generosa di essere disposto a sacrificare se stesso, salvo l'imperativo d'amare Dio, può senza difficoltà assumere il senso dell'incondizionato assolutismo dell'amore alla divinità». P. ZOVATTO, *Fénelon e il Quietismo*, cit., pp. 129-130.
251. «La persuasión de la persona que hace ese sacrificio, es solamente imaginaria, porque la tribulación no está más que en la imaginación, que es la parte inferior del alma. Pero eso no impide que el sacrificio del interés propio o amor natural de nosotros mismos con respecto a la beatitud, sea libre y hecho por la voluntad». M. ELTON, *Amor y Reflexión*, cit., p. 77.
252. Cfr. H. GOUIER, *Fénelon Philosophe*, cit., pp. 105-7.
253. Dualismo que conecta a Fénelon con la tradición salesiana, «según la cual en cada persona hay dos yo, de los cuales uno se agita en la circunferencia del alma, buscando siempre afirmarse y teniendo miedo de no afirmarse bastante; y otro central y profundo, que obra con tal intensidad apacible que su compañero enredador le cree inerte, dormido, pasivo. Uno se encanta y se nutre de nociones, el otro se une a realidades. El yo de superficie se diluye en contradicciones; mientras que el yo profundo permanece como imagen y templo de Dios, hogar de toda poesía, de todo heroísmo, de toda vida religiosa»: M. ELTON, *Amor y Reflexión*, cit., p. 138.

254. Cfr. H. GOUHIER, *Fénelon Philosophe*, cit., p. 108.
255. Sobre las características de ese yo oculto puede verse el análisis de P. ZOVATTO, *Fénelon e il Quiétismo*, cit., pp. 159-160.
256. Cfr. FENELON, «Seconde Lettre en réponse aux diverses écrits ou mémoires sur le livre intitulé: Explication des maximes des saints», en *Oeuvres*, VI, p. 75.
257. «J'ai dit que cette séparation non entière consiste seulement en ce que la partie supérieure ne répand point sa paix sur l'inférieure, savoir l'imagination qui est troublée; et que l'inférieure ne répand point son trouble sur la supérieure, qui est la volonté. Donc il n'est pas permis, selon mon livre, d'étendre jamais plus loin cette séparation». FENELON, «Réponse à la Déclaration...», en *Oeuvres*, IV, pp. 452-2.
258. Cfr. P. ZOVATTO, *Fénelon e il Quiétismo*, cit., pp. 174-5.
259. Cfr. H. GOUHIER, *Fénelon Philosophe*, cit., p. 111-112.
260. Cfr. P. ZOVATTO, *Fénelon e Il Quiétismo*, cit., p. 168.
261. Se confirma así cómo la discontinuidad entre la voluntad divina y la humana que sustenta el concepto de transformación feneloniano, lleva implícita una peculiar interpretación de las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural.
262. «La théologie mystique n'ignore certes pas l'efficacité 'médicinale' de la grâce: mais après lui avoir demandé d'être ce pain quotidien de l'âme qui l'aide à ne pas succomber aux tentations et à se délivrer du mal, elle lui demande aussi la force de ne plus rien demander sinon que la volonté de Dieu soit faite. Ainsi, du moins dans ses écrits spirituels, Fénelon pense surtout à une grâce d'élévation, et ceci pour élever l'âme à une sainte indifférence dans 'une vie intérieure' où il n'est plus question de droits de l'homme, de récompense, de relations selon un modèle juridique». H. GOUHIER, *Fénelon Philosophe*, cit., p. 117.
263. «L'amour naturel de Dieu n'est qu'une capacité sans efficacité, ceci précisément parce qu'il n'est que naturel: Dieu seul déifie. Les mots 'union à Dieu' sont à sens unique: Dieu m'unit à lui en se donnant à moi. Or que ce soit à Adam innocent ou à Adam pécheur, pareil don est grauit, précision importante car elle accuse la différence entre l'amour de l'homme pour Dieu et l'amour de Dieu pour l'homme: s'il est naturel, sa finalité fait du premier une véritable loi de la nature, la volonté ne peut pas ne pas vouloir son bien, même quand elle l'ignore, la liberté et ses degrés apparaissent dans le choix des moyens; avec l'amour de Dieu pour l'homme, la grauité du don coincide avec une absolue liberté du donateur». H. GOUHIER, *Fénelon Philosophe*, cit., pp. 117-118.
264. «La béatitude dont il est question n'est pas une récompense de la vie raisonnable mais une promesse faite par Dieu gratuitement; elle doit être située, si l'on peut dire, au bout non de ma volonté mais de la volonté divine; ma volonté meurt dans le voeu: Que la volonté de Dieu soit faite!»: H. GOUHIER, *Fénelon Philosophe*, cit., p. 120.
265. Esta identificación del amor de sí con el egoísmo constituye para Gouhier un exponente más de una tendencia que recorre la historia desde S. Agustín hasta Freud. Cfr. H. GOUHIER, *Fénelon Philosophe*, cit., pp. 122-3.
266. Cfr. M. ELTON, *Amor y Reflexión*, cit., pp. 90-91.
267. Cfr. H. GOUHIER, *Fénelon Philosophe*, cit., pp. 120-121.
268. Cfr. N. NYGREN, *Eros et Agape*, Paris 1944.
269. Cfr. P. ZOVATTO, *Fénelon e il Quiétismo*, cit., pp. 283-4.
270. Cfr. P. ZOVATTO, *Fénelon e il Quiétismo*, cit., p. 285.
271. Cfr. *Id.*, p. 284.
272. Cfr. Y. DE MONTCHEUIL, *Malebranche et le Quiétisme*, cit., p. 147; P. ZOVATTO, *Fénelon e il Quiétismo*, cit., pp. 184-5.

---

# Índice del Excerptum

PRESENTACIÓN	365
ÍNDICE DE LA TESIS	369
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	373
TABLA DE ABREVIATURAS	383
LA POSTURA DE MALEBRANCHE ANTE EL AMOR PURO	385
A. LA POLÉMICA LAMY-MALEBRANCHE SOBRE EL DESINTERÉS DEL AMOR	385
1. La doctrina de Lamy sobre el amor puro	386
2. La réplica de Malebranche a la postura de Lamy	390
a) La argumentación «a posteriori»	391
b) La argumentación «a priori»	395
c) El desinterés del amor según Malebranche	404
B. LA RESPUESTA DE MALEBRANCHE AL AMOR PURO FENELONIANO	421
1. Un diálogo esperado	422
a) El concepto feneloniano de transformación	422
b) Pasividad, abandono e indiferencia	425
c) Desinterés y esperanza	427
2. Los condicionamientos del esquema antropológico cartesiano	431
a) La iniciativa divina y humana en el amor	431
b) «Eros» y «Ágape»	434
3. La noción de Dios desde la primacía del amor	437
NOTAS	441
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	457