

LA EXISTENCIA DE LOS CUERPOS SEGÚN MALEBRANCHE

José Luis Fernández. Universidad de Navarra

¿Cómo se conoce la existencia de los cuerpos? Esta pregunta encierra «dificultades demasiado grandes»¹, es «muy difícil»², es «más difícil de lo que se piensa»³, «dígase lo que se diga, no parece fácil»⁴. Efectivamente, la existencia de los cuerpos (a diferencia de la del alma y de la de Dios) no puede ser inmediatamente conocida, como pone de manifiesto la duda. Muchos creen que basta «abrir los ojos»⁵ para estar seguros de la existencia de los cuerpos. Y si no estuviéramos seguros de nuestros ojos, bastaría «acercarse a ellos y tocarlos»⁶. En el fondo de esta creencia late el convencimiento de una conexión necesaria entre las sensaciones y la existencia de los cuerpos representados por esas sensaciones, de suerte que si se siente un cuerpo, ese cuerpo existe. Semejante conexión, sin embargo, no se da, pues la información de los sentidos sobre la existencia de los cuerpos es en muchas ocasiones falsa, como sucede, por poner algunos ejemplos, en el caso de los amputados, que se imaginan que tienen un brazo que le cortaron hace tiempo, o de los que sueñan, que creen ver ante sí campos que nunca existieron, etc. Si la mencionada conexión se diera, no sería posible la duda. La duda puede poner de manifiesto diversas cosas, pero lo que, desde luego, pone de relieve es que sería imposible dudar de la existencia de las cosas, si su existencia estuviera inmediatamente dada. Si es posible dudar de la existencia de los cuerpos es porque su existencia no es inmediatamente apprehendida. Es esa falta de inmediatez la que la duda pone de manifiesto.

Lo grave es que la existencia de las cosas materiales tampoco puede ser mediatamente conocida. ¿Qué cosa podría ejercer esa mediación? ¿De dónde podría ser deducida la existencia de las cosas materiales? Sea de lo que sea, si se quiere hablar de una demostración en sentido estricto, debe ser deducida de algo con lo que la existencia esté vinculada de manera necesaria, pues si sólo está conectada de forma contingente no se puede hablar de *demonstración* en sentido propio, sino únicamente de *prueba*. Y no es lo mismo lo uno que lo otro, ya que, al menos para el filósofo, no vale lo que se prueba, sino lo que se demuestra. Pues bien, ¿con qué está nece-

sariamente conectada la existencia de la materia? ¿Con la sensación? ¿Con la idea de la materia? ¿Con la idea de Dios?

1. Existencia y sensación

Descartes cree que la existencia de la materia está vinculada a las sensaciones. Las sensaciones no son válidas en orden a informarnos sobre la naturaleza de las cosas exteriores, pero sí en orden a informarnos sobre su existencia. Frente a las sensaciones, en efecto, el sujeto que siente es pasivo, se le presentan las sensaciones sin su consentimiento, incluso contra él, *me non cooperante, sed saepe etiam invito*⁷. Además, no sabe que esa causa es él, cosa que, al ser conciencia, debería saber, pues nada de lo que pertenece a la conciencia puede escapar a la conciencia. Como dice Descartes, «cuando nos disponemos a servirnos de una potencia, si esa potencia está en nuestro espíritu, inmediatamente adquirimos conocimiento actual de ella, razón por la que, si no podemos adquirir ese conocimiento actual, podemos decir con toda seguridad que no está allí»⁸.

Precisamente por eso, la causa de las sensaciones no puede ser el sujeto que las sufre, sino distinta de él, *a me diversa*⁹. ¿Cuál puede ser esa causa exterior?

Para determinarla, Descartes echa mano del principio de causalidad, principio que, formulado en términos de cantidad de realidad, es decir, de perfección, dice que la causa ha de tener tanta o más realidad que el efecto, porque de lo contrario el efecto se debería a la nada. Pues bien, esa realidad puede ser Dios y los espíritus, que contienen más realidad que las sensaciones, pero también pueden ser los cuerpos, que encierran tanta como ellas. ¿Cuál de las tres realidades es la causa?

Para determinarla, acude Descartes a la inclinación natural: hay en nuestra naturaleza una inclinación a creer que las sensaciones son producidas por las cosas corpóreas. Y esa inclinación es veraz, pues, si fuera engañosa, el engaño recaería sobre Dios, que es el autor de esa inclinación de nuestra naturaleza. Claro que para eso la inclinación natural ha de ser invencible, es decir, ha de ser una inclinación que nos empuje a creer que las sensaciones son producidas por las cosas materiales, pero sin que dispongamos a la vez de ningún otro medio con el que poder corregir esa inclinación. Si es invencible, no se ve cómo Dios «podría ser excusado de engaño»¹⁰. Cosa distinta sería si estuviésemos ante una inclinación natural vencible, esto es, ante una inclinación a creer que las sensaciones son producidas por las cosas corpóreas, pero contando a la vez con los medios con que poder combatir esa inclinación. En ese caso no se engañaría Dios,

sino nosotros, por no valernos de los recursos que están a nuestro alcance. Es precisamente lo que sucede con la inclinación que nos empuja a creer que las cosas exteriores son tal como las sentimos, esto es, que nos empuja a creer que están hechas de cualidades sensibles. Esa inclinación es vencible, porque Dios, que es veraz, nos ha dado el recurso de la razón con el que remediar esa información de los sentidos. Por eso, no es una verdadera inclinación debida a nuestra naturaleza (sino debida a los hábitos adquiridos desde la infancia) y por eso no podemos pretender que sea apoyada, cubierta por la veracidad divina. Eso no sucede, en cambio, con la inclinación que nos empuja a creer en la existencia de las cosas materiales. Por eso, no nos queda más remedio que seguir la inclinación que nos asegura que las sensaciones son debidas a los cuerpos, y que los cuerpos existen.

Como se ve, la invencibilidad es el elemento decisivo de la demostración cartesiana, de tal suerte que si la inclinación natural no fuese invencible, la demostración cartesiana saltaría hecha añicos como demostración. Eso lo percibió admirablemente Malebranche, y por eso el centro de su denuncia no está en negar que tengamos una fuerte inclinación natural a creer que existen los cuerpos que nos rodean, pues en eso Descartes tiene razón¹¹, sino en negar que la inclinación natural sea invencible: «Dios no nos empuja de manera invencible»¹² a someternos a una inclinación natural que ciertamente tenemos. Y es que Malebranche sólo admite invencibilidad donde hay evidencia intelectual, porque sólo entonces hay un «conocimiento perfecto y completo del objeto»¹³. Hay evidencia intelectual en el conocimiento de la esencia de los cuerpos, y por eso no hay inconveniente alguno que Dios garantice el conocimiento que se lleva a cabo por medio de ideas. Pero sí lo hay en que garantice el conocimiento de la existencia de los cuerpos, porque la existencia de los cuerpos se realiza por medio de una inclinación natural, y en la inclinación natural falta la evidencia intelectual indispensable para no comprometer indebidamente la veracidad divina. La inclinación natural, en efecto, por muy natural que sea, no deja de ser una inclinación a creer que hay cuerpos, pero *ne nous y force point par évidence*¹⁴. Y si no hay evidencia, no hay invencibilidad.

Naturalmente, si falta la invencibilidad, depende de nuestra libertad afirmar la existencia de los cuerpos. Si la afirmamos es «por un acto libre..., porque libremente queremos»¹⁵. Claro que entonces la garantía de esa afirmación no hay que buscarla en Dios, porque Dios sólo sale garante de lo que depende de Él, sino en nosotros. Lo grave es que si se pierde la garantía divina, se pierde también la certeza: privada la inclinación natural de la garantía divina, nada hay seguro acerca de la existencia del mundo material; y si nada hay seguro bien puede decirse que por la argumentación

cartesiana el mundo material queda, contra lo que pensaba el propio Descartes, «bien probado, pero mal demostrado»¹⁶. Tan bien probado que incluso puede decirse que las pruebas cartesianas son, como pruebas, todo lo buenas que pueden ser, es decir, «las pruebas más fuertes que puede dar la razón sola... Sin embargo, se puede decir que la existencia de la materia no está todavía demostrada perfectamente, esto es, con rigor geométrico»¹⁷. Y, sin solución de continuidad, da la razón: «En materia de filosofía sólo debemos creer, sea lo que sea, si la evidencia nos obliga a ello»¹⁸. Bien puede decirse, por tanto, que lo que hace Malebranche es llevar hasta sus últimas consecuencias la duda cartesiana acerca de la existencia de los cuerpos, pues lo que Malebranche hace es rechazar el argumento central que le permitía a Descartes salir de la duda, a saber, la invencibilidad de la inclinación natural.

2. *Existencia e idea de materia*

¿Cómo saber, pues, si la materia existe? ¿A partir de la idea de materia, estableciendo una conexión necesaria entre la idea de materia y la existencia? Si se tratase de conectar necesariamente la existencia de Dios con su idea, no habría inconveniente alguno, puesto que Dios es un ser cuya esencia incluye su existencia. Pero esa inclusión no se da en la esencia de ninguna cosa creada. Por eso, la existencia del mundo material es ajena a la idea de ese mundo. Como dice Malebranche, «de la idea que uno tiene de los seres no se puede deducir la existencia actual de los seres»¹⁹. «Los objetos representados por las ideas pueden o no existir actualmente»²⁰. Pensar lo contrario sería confundir la idea del mundo con el mundo, que es lo que le sucedió a Spinoza. La causa principal de los errores de Spinoza procede de tomar «las ideas de las criaturas por las criaturas mismas, las ideas de los cuerpos por los cuerpos»²¹. Pudiera parecer que debe ser así, porque hay un principio que dice que todo lo que se puede afirmar de la idea de una cosa se puede afirmar con verdad de la cosa misma. Pero no es así, porque ese principio es verdadero, pero con restricciones: «Es verdadero respecto de las propiedades de los seres, pero no es verdadero respecto de su existencia»²². A partir de la idea que tenemos de la materia (como pura extensión en el espacio según tres dimensiones) podemos deducir que la materia es divisible, porque la idea que tenemos de ella nos la representa como divisible, pero por más que examinemos esa idea no podemos encontrar en ella nada de lo se puede deducir su existencia actual. Ciertamente que si Dios tiene el arquetipo de la materia, la materia puede existir, pero poder existir no es existir efectivamente. De la idea de materia se deduce a

lo sumo su existencia posible, pero no su existencia actual. No hay, pues, conexión necesaria entre la idea de la materia y su existencia.

3. Existencia e idea de Dios

Pero tampoco la hay entre la idea de Dios y la existencia de la materia, como pensaba Spinoza, para quien el mundo necesariamente existe, porque Dios necesariamente lo produce. «De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos, esto es, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito»²³. Y la razón de esa infinidad está en la absoluta perfección de la naturaleza divina, pues cuanto más perfecta es una naturaleza, tantas más propiedades tiene. Pero esa proposición dice también que toda esa infinidad se sigue necesariamente de la naturaleza divina. De la naturaleza de Dios se siguen infinitas propiedades, de la misma manera que de la naturaleza del triángulo se siguen todas las suyas, por ejemplo, que sus tres ángulos valen dos rectos. Con lo cual, todo lo que es posible, o sea, todo lo que no es contradictorio, debe existir necesariamente. Quedan de esta suerte excluidas aquellas doctrinas que creen que Dios debe producir menos cosas de las que son concebibles por su entendimiento, pues piensan que de esa manera destruirían la potencia de Dios. Si Dios hubiese producido todas las cosas que están en su entendimiento, entonces no hubiera podido producir nada más, lo cual repugana a la potencia de Dios, y por eso han preferido admitir un Dios que es libre respecto de todo, un Dios que únicamente produce lo que libremente ha decidido producir. Como decía Descartes, «una completa indiferencia en Dios es una prueba muy grande de su omnipotencia»²⁴. Spinoza, sin embargo, cree que esta manera de razonar en vez de salvar la potencia divina, la compromete, pues quienes así piensan, confiesan que Dios entiende infinitas cosas producibles que, sin embargo, nunca podrá producir, ya que, en caso contrario, agotaría su potencia y sería imperfecto. Por eso, «para poder afirmar que Dios es perfecto se ven obligados a tener que afirmar, a la vez, que no puede hacer todo aquello a lo que se extiende su potencia, y no veo qué mayor absurdo puede imaginarse, ni cosa que repugne más a la omnipotencia de Dios»²⁵. ¿Qué omnipotencia sería aquella que no produjese todos los efectos que puede producir? El correlato de la omnipotencia son todos los efectos concebibles para esa omnipotencia.

Quedan, además, excluidas aquellas doctrinas que estiman que Dios produce menos cosas de las que produce, porque «si todas las cosas se han seguido en virtud de la necesidad de la naturaleza de Dios, ¿de dónde han surgido entonces tantas imperfecciones de la naturaleza»²⁶, como el hedor

que produce la corrupción de las cosas, la fealdad que provoca náuseas, la confusión, el mal, el pecado? Quienes piensan así, dice Spinoza, es porque creen que las cosas «son más o menos perfectas por deleitar u ofender los sentidos de los hombres» o «por convenir o repugnar a la naturaleza humana», sin caer en la cuenta de que «la perfección de las cosas debe estimarse por su sola naturaleza y potencia»²⁷. Como dirá después Hegel, el verdadero infinito es el que une en sí lo finito y lo infinito.

Naturalmente, si la potencia divina produce todos los efectos que puede producir, no hay libertad de arbitrio en Dios. En Dios sólo se puede hablar de libertad de espontaneidad, que es la que define Spinoza, cuando dice que «se llama libre a aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar»²⁸. Y este es el caso de Dios (sólo de Dios) porque, al ser la única sustancia, no hay ninguna cosa exterior, ninguna cosa fuera de Él que lo fuerce a actuar como actúa.

De todas maneras, por más que se afirme la libertad de espontaneidad, la necesidad natural no deja de ser necesidad natural. De tal suerte que, por lo tanto, bien puede hablarse, sin *contradictio in terminis*, de «libre necesidad»²⁹. Esto quiere decir que, aunque la actuación de Dios no proceda de una determinación externa, procede de una determinación interna, aunque no esté sujeto a un ser distinto del suyo, está sujeto a su propio ser, a su propia naturaleza, que no puede dejar de producir todo lo que produce, por lo cual todo lo que produce no puede dejar de existir. Así es como se llega a la negación de toda contingencia en la naturaleza: «En la naturaleza no hay nada contingente»³⁰. Todas las cosas se siguen de la naturaleza divina de una manera necesaria.

Si fuera como afirma Spinoza, dice Malebranche, cabría una demostración exacta de la existencia del mundo sensible, pues «se puede dar una demostración exacta de una verdad, cuando se muestra que entraña una conexión necesaria con su principio; cuando se pone de manifiesto que hay una relación necesaria encerrada en las ideas que uno compara»³¹, y que en este caso son el mundo material y el principio de ese mundo material. Resulta, sin embargo, que «no hay relación necesaria entre Dios y ese mundo»³². Y no la hay, porque Dios es un ser infinitamente perfecto, y un «ser infinitamente perfecto no entraña relación necesaria con ninguna creatura»³³. El ser infinitamente perfecto, en efecto, es un ser que «se basta plenamente a sí mismo»³⁴, y en consecuencia no se ve forzado a producir ningún otro ser. Por bastarse plenamente a sí mismo, «el mundo no es una emanación necesaria»³⁵ de Dios, como creía Spinoza. Al contrario, por ser autosuficiente, Dios es absolutamente libre frente a todas y cada una de las cosas materiales que produce. Malebranche insiste en esta idea de múltiples

maneras, pero concibiendo siempre la libertad divina como una consecuencia de la autosuficiencia de Dios: como Dios se basta plenamente a sí mismo, «se determina a crear el mundo con una entera libertad»³⁶, «le es indiferente producir algo exterior o no producirlo»³⁷, «es libre para obrar o no obrar»³⁸, «es libre de no hacer nada»³⁹. De cualquier manera que se diga, si ninguna creatura procede necesariamente de Dios, contemplando a Dios nadie puede estar seguro de que Dios haya producido algo exterior. Por eso, nada tiene de extraño que, cuando le pidieron a Malebranche una demostración exacta de la existencia del mundo material, respondiera: «Me parece más bien que tengo una demostración exacta de la imposibilidad de esa demostración»⁴⁰.

4. Existencia y revelación

Si es la voluntad divina la que libremente establece la existencia de los cuerpos, la única manera de saber si los cuerpos existen es saber si la libre voluntad de Dios ha decidido que los cuerpos existan. Ahora bien, ¿quién conoce la voluntad de Dios? Sólo Dios conoce su voluntad. En consecuencia, sólo Él sabe si los cuerpos efectivamente existen; los demás estamos a expensas de que Él quiera revelarnos su voluntad. Cerrada la vía de la razón, porque esa existencia escapa a toda demostración racional (tanto a partir de la idea sensible o intelectual de los cuerpos como a partir de la idea de Dios) no queda otro camino que el de la revelación. Como él mismo Malebranche dice, «para ver el mundo material, o mejor, para juzgar que ese mundo existe... es necesario que Dios nos lo revele, puesto que no podemos ver su voluntad arbitraria en la razón necesaria»⁴¹. ¿Y quiso Dios revelarnos su voluntad? El Dios de Malebranche, sí. El Dios de Malebranche nos revela la existencia del mundo de dos maneras, una natural y otra sobrenatural.

La revelación natural es la que nos proporcionan las sensaciones. Para convencerse de que existen los cuerpos, basta con sentirlos. Vemos que las cosas existen actualmente «por medio del color, el calor, el dolor, en una palabra, por la impresión que producen en nuestros sentidos»⁴². Las sensaciones son como una especie de revelación natural, como «una especie de revelación que Dios, como autor de la naturaleza, nos da de ella como consecuencia de las leyes generales de la unión del alma y el cuerpo»⁴³. Y si nos parece llamativo calificar las sensaciones como revelaciones es porque olvidamos que «es Dios mismo quien produce en nuestra alma todas las diferentes sensaciones que la afectan con ocasión de los cambios que acontecen en tu cuerpo como consecuencia de las leyes generales de la unión de

las dos sustancias que integran al hombre... Es Dios mismo quien, por medio de las sensaciones con las que nos afecta, nos revela lo que pasa fuera de nosotros, o sea, en nuestro cuerpo y en los que nos rodean»⁴⁴. Así, el dolor de un pinchazo no es causado por la cosa que nos pincha, sino por Dios con ocasión de la alteración que experimenta nuestro cuerpo. Con lo que la sensación de dolor es una especie de revelación natural de la existencia de la cosa que nos pincha. Con ello Malebranche rehabilita la sensación que había propuesto Descartes, pero con un sentido distinto, porque la sensación ya no es efecto directo de una excitación exterior, como en Descartes, sino consecuencia de una causalidad ocasional, consecuencia de las leyes generales de la unión del alma y el cuerpo.

La revelación natural, sin embargo, está sujeta al error. Como dice el propio autor, «aunque nos apoyemos en el testimonio de los sentidos para juzgar sobre la existencia de los objetos, la razón nos asegura que no debemos fiarnos siempre de nuestros sentidos, porque claramente advertimos que nos engañan»⁴⁵. Eso no significa, sin embargo, que la revelación natural nos induzca «directamente al error, porque Dios no puede querer engañarnos»⁴⁶. Si las revelaciones naturales son a veces ocasión de error, no es porque «sean falsas por sí mismas, sino porque no las utilizamos para el uso para el que nos han sido dadas, y porque el pecado ha corrompido la naturaleza»⁴⁷. En todo caso, la experiencia me enseña que las revelaciones naturales son con frecuencia engañosas. No importa, sin embargo, demasiado, porque ese engaño puede corregirse, puede repararse por medio de una revelación más alta, a saber, la revelación sobrenatural de la Sagrada Escritura que nos enseña que «hay efectivamente cuerpos»⁴⁸, que «Dios ha querido crear los cuerpos»⁴⁹. Para estar plenamente convencidos de que hay cuerpos no basta, como había pensado Descartes, estar convencido de que Dios no puede engañarnos, sino que es preciso estar convencido además que «Dios nos ha asegurado que Él los ha creado efectivamente»⁵⁰. Malebranche recupera, de esta suerte, la veracidad divina propuesta por Descartes, pero con un sentido nuevo, pues no se trata ya de una veracidad que pertenece al orden natural, como en Descartes, sino que pertenece al orden sobrenatural. Es esa revelación sobrenatural la que definitivamente nos asegura de que detrás de nuestras sensaciones se esconde el mundo externo. La fe colabora, de esta suerte, con la razón, con una razón incapaz de solucionar por sí sola el problema de la existencia de la materia. Indemostrable, pero indudable, así es como aparece a los ojos de Malebranche la realidad del mundo exterior.

A esta conclusión había llegado ya Regius en un escrito que él imprimió en forma de *placard* contra Descartes. En él, después de poner

en duda que percibamos «verdaderamente algún cuerpo»⁵¹, añade que «la revelación que nos ha sido hecha en las Sagradas Escrituras nos ha librado incluso de esa duda, puesto que afirma con certeza que Dios ha creado el cielo y la tierra y todas las cosas que se contienen en ellos»⁵². Descartes no refutó explícitamente ese argumento; se limitó a recordarle a Regius, por cierto de manera un tanto airada, que él ya había explicado en sus escritos la existencia del mundo sensible de forma tan cierta que «no hay nadie que tenga un poco de entendimiento que, después de haberlos leído, pueda todavía ser escéptico en eso»⁵³.

De hecho, todos los cartesianos de su tiempo observaron con sagacidad que si los sentidos son insuficientes para asegurarnos la existencia del mundo exterior, también lo son para transmitirnos la fe, puesto que la fe se apoya en el testimonio de los sentidos, *fides ex auditu*, pues a través de los sentidos nos hablan los profetas, los apóstoles, los milagros, etc., y todo eso son a su vez realidades exteriores. Por eso, como dice John Norris, el discípulo inglés de Malebranche, «en definitiva y última instancia, sólo tengo un argumento para asegurarme de que existe un mundo natural, a saber, porque mi sentido me enseña que es así»⁵⁴. Y como los sentidos nunca pueden demostrar con seguridad que hay un mundo material, la existencia del mundo material no puede ser conocida con certeza. ¿Por qué concederle más ventajas a unas apariencias sensibles que a otras? El fundamento que tenemos para creer en unas y otras es el mismo.

Malebranche sospecha que esa debía ser la conclusión. Por eso, empieza por aceptar que para un filósofo los profetas, los apóstoles, los milagros, etc. no son más que puras apariencias de profetas, apóstoles, milagros, etc. Pero en seguida precisa que él no deduce la existencia del mundo a partir de esas puras apariencias, sino de la fe. Las puras apariencias nos conducen a los umbrales de la fe, y desde la fe se deduce la existencia del mundo. Como él mismo afirma, no se deduce la existencia de las cosas «a partir de las apariencias», sino «a partir de la fe unida a las apariencias»⁵⁴. Efectivamente, el conjunto de apariencias bíblicas se nos presentan con unos caracteres de coherencia tan excepcionales con lo que la filosofía nos enseña acerca de Dios que la razón se ve constreñida a afirmar que sólo Dios puede ser su autor, el autor de ese sistema de apariencias. Esa índole divina de las apariencias legitima nuestra fe; y esa fe nos dice que Dios ha creado el cielo y la tierra, pero un cielo y una tierra que no son ya puras apariencias, sino «apariencias convertidas en realidades»⁵⁶. De tal suerte que bien se puede decir que «supuesta la fe»⁵⁷, la existencia de los cuerpos queda demostrada *en toute rigueur*.

Norris piensa que no puede llegarse a tanto ni siquiera suponiendo la fe. Efectivamente, según él, todo lo que es revelado por Dios es cierto, puesto que se apoya en la evidencia metafísica de que Dios no nos engaña. Ahora bien, lo que no es tan cierto es que la existencia del mundo haya sido revelada por Dios, puesto que eso ya no se apoya en una evidencia metafísica, sino en una evidencia moral, esto es, en «una colección de consideraciones racionales que, adecuadamente relacionadas, bastan para convencer y satisfacer a un espíritu imparcial de la verdad que se le propone, hasta el punto de excluir toda duda razonable respecto de ella»⁵⁸, pero no toda posibilidad de error. Con lo cual Norris va aun más allá que Malebranche, pues mientras éste cree que, supuesta la fe, puede hacerse una demostración estricta de la existencia de los cuerpos, aquél piensa que eso no se consigue ni suponiendo la fe.

Llegados a este punto, parece fácil una conclusión inmaterialista, al estilo de Berkeley, porque si basta con la fe, ¿para que se quieren los cuerpos, es decir, para qué seguir manteniendo filosóficamente la existencia de los cuerpos si su existencia ya no sirve filosóficamente para nada? Mantener que los cuerpos existen fuera de la mente sería una opinión inconsistente, «pues sería suponer, sin razón alguna, que Dios ha creado innumerables seres que son completamente inútiles y no responden en manera alguna a un designio»⁵⁹. Malebranche no llega, sin embargo, a una conclusión tan extrema. Se limita a decir que la existencia de los cuerpos no puede ser demostrada, cosa que, por lo demás, ocurre con cualquier existencia, porque la existencia del alma y la de Dios tampoco pueden ser demostradas, sino que son inmediatamente captadas: la del alma, por conciencia, y la de Dios, por sí misma. Pero la existencia del mundo tiene la peculiaridad de que no es demostrada, pero tampoco está inmediatamente dada, sino que es revelada. Pero con ello expresa Malebranche una profunda verdad compartida por otros muchos filósofos, por ejemplo, por Descartes, pues, cuando éste liga el conocimiento de la existencia de los cuerpos a una inclinación, quiere decir lo mismo que Malebranche cuando subraya su carácter inde demostrable, a saber, que el conocimiento de la existencia de la materia es un conocimiento que está al margen de todo conocimiento por ideas, al margen de todo conocimiento representativo.

NOTAS

¹ II, 373. Las citas están tomadas de *Oeuvres Complètes*. Edic. A. Robinet, Vrin, París, 1960, ss.

² III, 53.

³ III, 55.

⁴ III, 56. «Los hombres están más ciertos de la existencia de Dios que de la de los cuerpos» (III,54). «Es mucho más evidente que existe una potencia superior a nosotros que la existencia de un mundo» (II,371). «Conocemos más distintamente la existencia de nuestra alma que la existencia de nuestro cuerpo» (I,451).

⁵ III, 54.

⁶ *Ibidem.*

⁷ VII, 79.

⁸ AT, VII, 246.

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ AT, IX, 63.

¹¹ Cf. III, 62.

¹² III, 63.

¹³ I, 48.

¹⁴ III, 62.

¹⁵ III, 64.

¹⁶ VI, 183.

¹⁷ III, 60.

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ XV, 34.

²⁰ XIX, 953.

²¹ XIX, 855.

²² XIX, 883.

²³ G, II, 60.

²⁴ AT, IX, 233.

²⁵ G, II, 62.

²⁶ G, II, 83.

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ G, II, 46.

²⁹ G, IV, 261.

³⁰ I, 29.

³¹ XII, 137.

³² III, 64.

³³ XII, 137.

³⁴ XII, 208.

³⁵ XII, 202.

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ VIII, 754.

³⁸ IX, 1109.

³⁹ XV, 30.

⁴⁰ XII, 136. Al error de Spinoza se oponen además: 1. la imperfección del mundo creado; 2. el hecho de que haya tenido un comienzo: el comienzo del mundo es un

signo de que Dios puede pasarse sin la creación, y que ésta sólo puede resultar de un proyecto deliberado.

⁴¹ XII, 137.

⁴² VI, 108.

⁴³ *Ibidem.*

⁴⁴ XII, 135-136.

⁴⁵ I, 436.

⁴⁶ XII, 37.

⁴⁷ XII, 139.

⁴⁸ III, 64.

⁴⁹ XII, 137.

⁵⁰ III, 61.

⁵¹ AT, VIII, 343.

⁵² *Ibidem.*

⁵³ AT, VIII, 358.

⁵⁴ *The theory of the ideal world*, I, 190.

⁵⁵ VI, 186.

⁵⁶ XII, 143.

⁵⁷ *Ibidem.*

⁵⁸ *Op. cit.*, I, 219.

⁵⁹ *A treatise concerning the principles of human knowledge*, I, 19. *The works of George Berkeley*, Bishop of Cloyne. Edic. A.A. Luce-T.E. Jessop, Nelson Sons, London, 1967, vol. II, p. 49.