

## PENSAMIENTO POLÍTICO MASÓNICO, SENSUALISMO Y MATERIALISMO EN LA ESPAÑA DECIMONÓNICA: La crítica de Ramón Bercial al espiritualismo de Condillac

José Cepedello Boiso. Universidad Pablo de Olavide de Sevilla

**Resumen:** Desde la perspectiva del credo político masónico, la obra *Movimiento de la Naturaleza* de Ramón Bercial realiza una descripción materialista de la realidad y del ser humano casi sin parangón en el pensamiento español del siglo XIX. El materialismo de Bercial parte de una crítica radical al espiritualismo de Condillac y se sustenta en autores como d'Holbach, Cabanis, Toland, los principales escritos clandestinos del siglo XVIII y la literatura médica francesa del XIX. Para Bercial, el Universo presenta una armonía material que debería reflejarse, en el ámbito del ser humano, a través de la fraternidad universal y el rechazo de la intolerancia y el fanatismo.

**Abstract:** From the perspective of the masonic political creed, Ramón Bercial's *Movimiento de la Naturaleza* carries out a Materialist description of Reality and the human being beyond comparison in the Spanish thinking of the XIX<sup>th</sup> century. Bercial's Materialism comes from a radical critique of Condillac's spiritualism and it is supported by authors like d'Holbach, Cabanis or Toland and also by the clandestine works of the XVIII<sup>th</sup> and the French medical literature. For Bercial, the Universe holds a material harmony that should be reflected on the human domain, through the universal Fraternity and the rejection of both intolerance and fanaticism.

Del complejo influjo que la filosofía ilustrada francesa ejerció en el pensamiento español durante los siglos XVIII y XIX, destaca la influencia llevada a cabo por la obra del abad de Condillac y la de sus continuadores *los ideólogos*, encabezados por Destutt de Tracy. Desde mediados del siglo XVIII, y con el inicial apoyo institucional de la monarquía borbónica, se intensifica la circulación de las obras de Condillac y se realizan diversas traducciones de las mismas. Incluso el férreo control inquisitorial no impidió esta difusión, a pesar de que los textos del abad comenzaron a ser escrutados con celo y pasaron a formar parte del listado de libros prohibidos o parcialmente censurados de los sucesivos Índices, sobre todo tras los acontecimientos revolucionarios en suelo francés<sup>1</sup>. Con posterioridad, la recepción del pensamiento de Condillac se reavivará durante la invasión napoleónica y el periodo constitucional. Con el reinado de Fernando VII, se retomarán las medidas represoras, sólo interrumpidas durante el Trienio liberal, en el que se publica un gran número de textos de inspiración sensualista e *ideológica*. La llegada al poder de Isabel II supuso una cierta liberalización que volvió a facilitar la publicación de libros inspirados tanto en el sensualismo extremo de Condillac y Tracy, como en el sensualismo mitigado característico del *sentimentalismo* de Laromiguière o el *eclecticismo* de Victor Cousin.

---

<sup>1</sup> Vid. M. Defourneaux, *L'inquisition espagnole et les livres français au XVIII<sup>e</sup> siècle*, P.U.F., París, 1963, págs. 83-99. El control de la Inquisición sobre las obras sensualistas de origen francés fue tal que, curiosamente, el *Essay* de Locke no fue incluido en los Índices en su versión original inglesa, sino en la traducción al francés realizada por A. Coste.

Si bien Condillac se había declarado, de forma expresa, como un autor espiritualista, la razón de las sospechas recaía en su sensualismo radical, considerado por algunos, tanto en Francia como en España, como un postulado que conducía ineludiblemente hacia el materialismo<sup>2</sup>. La versión más acentuada del espiritualismo de Condillac aparece en su *Cours d'études*. En esta obra, escrita para la enseñanza del *Delfín* de Francia, el abad critica, de forma expresa, a todos aquellos que, partiendo de su sensualismo radical, habían llegado a plantear que el pensamiento radicaba en el cuerpo y que el alma era sólo una mera abstracción de cualidades corporales. Por el contrario, va a defender que el pensamiento es una cualidad del espíritu y que, como ya había anticipado en el *Essai*, los sentidos son sólo causa *ocasional* del conocimiento del alma. Llega, incluso, a postular un espiritualismo extremo basado en tres afirmaciones. En primer lugar, plantea que, antes del pecado original, el alma podía conocer por sí misma, sin necesidad de los sentidos. Además, piensa que, en último término, todas las operaciones del entendimiento y de la voluntad son producto de la acción del alma y que la sensación misma es una realidad espiritual y no corporal. Ahora bien, el espiritualismo queda matizado por el sensualismo ya que la realidad efectiva supone que tras la *caída* "Dieu lui a ôté tout cet empire, elle (l'âme) est devenue aussi dépendente des sens (...) et il n'y a plus pour elle de connaissances que celles qu'ils lui transmettent". Pero, como los sentidos están enraizados en el cuerpo, para evitar que esto suponga que el conocimiento del alma dependa enteramente del cuerpo, Condillac se defiende de las acusaciones de materialismo afirmando que, tras la desaparición del cuerpo, "l'âme existera dans un autre système, où elle se trouvera avec toutes ses facultés (...) Dieu suppléera au défaut des sens par des moyens qui nous sont inconnus". Ahora bien, Condillac reconoce que la única prueba que tenemos de este hecho nos viene "assuré par la foi de l'immortalité de l'âme"<sup>3</sup>. En último término, Condillac hace reposar todas sus afirmaciones sobre la espiritualidad del alma en dos dogmas teológicos que, por definición, son indemostrables a través del método sensualista: la caída original y la fe en la inmortalidad del alma. Esto provoca una disociación absoluta entre su teoría del conocimiento y su teología<sup>4</sup>. La existencia de la caída es la que garantiza que, por más que en todos nuestros estudios *mundanos* debamos guiarnos por el sensualismo más extremo, la verdadera existencia del sujeto sea la espiritual. La caída provoca que, al mismo tiempo, el sujeto y el mundo aparezcan como algo estrictamente sensual y material, sin por ello negar que, como nos garantiza la fe, su verdadera realidad sea la espiritual. Por ello, para muchos, el espiritualismo de Condillac, basado únicamente en dos principios dogmáticos, no es sino, paradójicamente, la mejor manera de garantizar una concepción sensualista y materialista de la realidad, desligada por completo de principios teológicos que vayan más allá de la aceptación de los dos dogmas enunciados. Bastaría con eliminar esos dos principios, que, por otra parte, no cuentan con ningún respaldo sensiti-

<sup>2</sup> R. Yolton ha estudiado cómo, desde los primeros momentos, el pensamiento empirista francés, heredero de Locke, fue acusado de materialismo: "Locke and Materialism: the French Connection", en *Rev. Int. Phil.*, n.º 165, tomo II, 1988, págs. 229-253 y "French Materialist Disciples of Locke", en *Journal of the History of Philosophy*, January, 1987, págs. 229-253. Estas sospechas se mantendrían sobre la figura de Condillac, a pesar de su defensa a ultranza del espiritualismo.

<sup>3</sup> *Cours d'études pour l'éducation du Prince de Parme*, Du Villard Fils et Nouffer, Ginebra, 1780, Tomo III, págs. 240-244.

<sup>4</sup> Esta ruptura aparece claramente manifestada en el dualismo radical de Condillac que le lleva a afirmar "Tout se fait dans l'âme comme s'il n'y avait point de corps, et tout se fait dans le corps comme s'il n'y avait point d'âme", *Les Monadés*, the Voltaire Foundation, Oxford, pág. 176.

vo, para desembocar en el materialismo más extremo<sup>5</sup>.

En esta línea, uno de los objetivos fundamentales de la mayor parte de los autores españoles seguidores de Condillac fue evitar, en todo momento, las consecuencias materialistas que del sensualismo del abad francés pudieran derivarse<sup>6</sup>. Frente a esta tendencia general, sin embargo, no hay duda de que hubo otros autores que sí estuvieron dispuestos a desarrollar un sistema materialista con todas sus consecuencias<sup>7</sup>. Un ejemplo señero de esta actitud materialista lo encontramos en la obra *Movimiento de la naturaleza*<sup>8</sup>, escrita por un autor prácticamente desco-

<sup>5</sup> Estos mismos argumentos utiliza Jean Baptiste Aubry para señalar el materialismo que subyace en Condillac, en su obra, *Anti-Condillac: ou harangue aux idéologues modernes, sur l'âme de l'homme, ses facultés constitutives, l'origine et la certitude de ses connoissances, son immortalité et ses destinées*, Aubry & Moreau, Paris, An IX (1800). Aubry analiza sistemáticamente los fragmentos más representativos del pensamiento de Condillac en la búsqueda de cualquier atisbo de materialismo, tal y como había hecho con las obras de otros autores ilustrados en otro de sus libros anti-materialistas, *Questions aux Philosophes du jour sur l'âme et la matière*. Curiosamente, el autor que le parece más peligroso es Condillac, debido a dos razones fundamentales. En primer lugar, porque, como él mismo reconoce, en su *Anti-Condillac*, en su momento era considerado por muchos como "le père de la philosophie du siècle dernière" (pág. 6) y, en segundo lugar, porque, según palabras del propio Aubry, el sensualismo conduce inexorablemente al materialismo ("les erreurs des philosophes viennent de ses préjugés sur l'origine de nos sensations", pág. vii) por más que, en apariencia, Condillac defendiera, en todo momento, posturas radicalmente espiritualistas: "Locke et Condillac animés d'un noble et legitime orgueil, n'ont pas voulu ravalier ainsi notre âme au niveau de la matière, mais ils n'ont pas su l'en distinguer assez, puisqu'ils ont placé ses facultés, dans les organes des sens" (pág. iv) En España, encontramos los mismos argumentos en obras anti-materialistas como los del Marqués de Caraciolo, *Idioma de la razón contra los falsos filósofos modernos*, Madrid, Imprenta de Miguel Escribano, 1775 o de Francisco de Zavallos, *La falsa filosofía o el ateísmo, deísmo, materialismo y demás nuevas sectas*, Madrid, Imprenta de Antonio Sancha, 1775. En la actualidad, los estudiosos de Condillac mantienen viva la polémica. Para algunos, el espiritualismo de Condillac es incuestionable. Así, F. Heidsieck afirma que, a pesar de su sensualismo extremo, Condillac posee un sistema metafísico y unas ideas teológicas tradicionales, tal y como se manifiesta en su obra *Les Monadés*. Para Heidsieck, Condillac defiende una teología natural basada en la negatividad: el alma es todo lo que no es cuerpo y Dios, ente espiritual supremo, es, por tanto, también, todo aquello que no es materia ("La métaphysique de Condillac", en *Archives de Philosophie*, 48, 1985, págs. 643-652). Sin embargo, otros críticos, como F. Azouvi, han señalado que lo realmente importante en la teoría del abad es que, precisamente, esa *teología negativa* no es sino un recurso para establecer un empirismo radical y un sensualismo extremo que permita "tirer résolument de l'expérience tous les éléments nécessaires pour découvrir l'existence du corps", de tal manera que se puedan evitar, a la hora de describir el cuerpo y la materia, "les appels à Dieu" ("Genèse du corps propre chez Malebranche, Condillac, Lelarge de Lignac et Maine de Biran", en *Archives de Philosophie*, 45, 1982, págs. 85-107).

<sup>6</sup> Una muestra clara de este hecho son las palabras de Juan Justo García en el prólogo a su traducción española de los *Éléments* de Destutt de Tracy. Tras alabar el modelo epistemológico de Condillac y Tracy, J.J. García se ve obligado a afirmar, en referencia directa a las obras de orientación anti-materialista, ya citadas: "Mas no es justo que calle acerca de la nota grosera de *materialismo* con que o por ignorancia o por malicia se denigra la persona respetable del autor; como se desacreditó la de Condillac por los que faltos de razones para impugnar su doctrina defendieron su decrepito sistema con injurias y calumnias. Juzgo pues indispensable hacer sobre esto algunas ligeras reflexiones, las que basten a confundir tamaña calumnia, y a tranquilizar a los lectores despreocupados y menos instruidos", *Elementos de verdadera lógica, compendio o sea extracto de los elementos de ideología del senador Destutt-Tracy*, Imprenta de Don Mateo Repullés, Madrid, 1821, pág. ix.

<sup>7</sup> A pesar de que, en el caso español, la literatura materialista conservada es escasa, es evidente que las abundantes obras de carácter anti-materialista publicadas entre los siglos XVIII y XIX son un indicio claro, a nuestro entender, de la presencia de pensadores materialistas en nuestro suelo. Además de los textos de Caraciolo y Zavallos, ya citados, podemos ampliar la lista con obras como la de Rafael de Vélez, *Preservativo contra la irreligión*, Imprenta de Repullés, Sevilla, 1813, o la de F. De Alvarado, *Cartas críticas del Filósofo Rancio*, Imprenta de Aguado, Madrid, 1822-1825. Parece claro, por tanto, que la persecución implacable ejercida sobre la literatura materialista impidió que muchos textos de esta índole llegaran hasta nuestros días. El mismo Menéndez Pelayo señala, con tono airado: "...llegaron por sus pasos contados Locke y Condillac, y, por fin y corona de todo, el sensualismo se trocó en materialismo, y a principios del siglo XIX imperaron solos Condorcet, Destutt-Tracy y Cabanis", *Historia de los heterodoxos españoles*, Tomo II, B.A.C., Madrid, 1957, pág. 592.

<sup>8</sup> Ramón Bercial, *Movimiento de la naturaleza*, Imprenta de D. Miguel Burgos, Madrid, 1838. El hallazgo de este texto es una muestra clara de las dificultades de supervivencia de las obras de cariz materialista. El libro, sutilmente escondido, fue encontrado, por el autor de este artículo, cosido y encuadernado junto a los *Principios de Gramática General* de José Gómez Hermosilla, en un único tomo perteneciente al fondo antiguo de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla, sin que en el correspondiente catálogo existiera mención alguna sobre la existencia de la obra de Bercial. No es, sin embargo, casual que el libro de Bercial se encuadernara junto al de Hermosilla. Dos razones fundamentales moverían a aquel que encuadernó las dos obras juntas y ocultó una dentro de la otra, con la esperanza de que fuera

nocido: el médico Ramón Bercial. Son pocas las noticias que tenemos sobre Ramón Bercial. En el prólogo de su obra, él mismo nos relata, sin concretar la fecha, que era natural de Laredo y que estudió en el Colegio de Medicina y Cirugía de Madrid, mostrando especial predilección por las lecciones de anatomía y fisiología, materias en las que nos confiesa que se preocupó de estudiar el mayor número de “teorías contrarias”. Posteriormente, se enroló como médico militar para participar en la primera guerra contra el carlismo con el fin de luchar contra “los restos del despotismo” que intentaban “disputar la libertad española”. Estuvo destinado en los hospitales de Logroño, Viana, Vitoria y Santander. En otra de sus obras, *El triunfo íbero y la muerte del fanatismo*<sup>9</sup>, Bercial nos ofrece un relato más detallado de su deambular como médico militar por toda la geografía bélica carlista. Sin declararlo abiertamente, dado el hermetismo de la totalidad de las organizaciones de base masónica, señala que se ha unido a un grupo de luchadores que, en el ámbito de la medicina, se habían conjurado para enfrentarse al fanatismo, representado por los seguidores del pretendiente al trono. No es arriesgado conjeturar que Bercial se unió a alguna de las organizaciones de base masónica, y de influjo *afrancesado*, que se multiplicaron en suelo español durante las primeras décadas del siglo XIX y que fueron especialmente significativas en el caso de la profesión médica. En esta obra, además, se muestra como un partidario extremo de la figura de Napoleón, otro de los grandes modelos del pensamiento masón de la época, e incluso apuesta, con toda una serie de elogios sin medida, por declarar a Espartero como el Napoleón español. En definitiva, los pocos datos biográficos que poseemos sobre la figura de Bercial nos lo muestran como el arquetipo del médico masón *afrancesado* que está dispuesto a hacer un paréntesis en sus estudios médicos, a pesar de manifestar una absoluta admiración por ellos, para luchar contra el fanatismo carlista. En las páginas del presente artículo demostraremos, desde el punto de vista del análisis textual, cómo Bercial es un genuino representante, además, de una corriente muy concreta dentro del pensamiento masón de la época: la tendencia que se muestra como fisiologista, en el ámbito del estudio médico del ser humano y como materialista, en el campo de la reflexión filosófica sobre la estructura de la realidad en su conjunto.

En esta línea, en las páginas de su obra, *Movimiento de la naturaleza*, Bercial se va a ocupar de establecer una concepción materialista del hombre y de la realidad en su totalidad, partiendo, como él mismo señala, del sensualismo de Condillac<sup>10</sup>. La obra, además, se inicia con una muy significati

---

leída por sujetos interesados en el sensualismo y el materialismo. En primer lugar, el carácter eminentemente *condillaciano* de la Gramática de Hermosilla y, en un segundo término, el hecho de que, a pesar de versar sobre una materia, en principio, tan poco sospechosa de materialismo como es la Gramática General, su autor colocara al inicio de la misma la siguiente cita, de tintes indudablemente materialistas, extraída del libro *Elementos de ciencias naturales* de Francisco de Chabaneau: “El universo no nos presenta más que materia y movimiento. Por materia, o cuerpos, entendemos lo que es capaz de hacer cualquier impresión en nuestros sentidos. El movimiento es el que establece las relaciones que hay entre nuestros órganos y los entes que existen dentro y fuera de nosotros”, págs. 2 y 3, Imprenta de la Viuda de Ibarra, Madrid, 1790. Como comprobaremos a lo largo del presente trabajo, la obra de Chabaneau fue una de las fuentes de inspiración del propio Bercial.

<sup>9</sup> Imprenta de Sanchiz, Madrid, 1841.

<sup>10</sup> Como señala Tomás Carrera Artau, tanto el sensualismo de Condillac, como sus posibles consecuencias materialistas, eran temas de discusión comunes en la filosofía médica de la época. Respecto al influjo de Condillac y sus continuadores, los *ideólogos*, señala, al comentar un plan de estudios elaborado por la Universidad de Cervera con el fin de reformar los estudios de Medicina: “¿Cómo no ver en todo el dictamen, y especialmente en este último inciso, una predisposición favorable a la experimentación y una vía que conducirá, a la larga, hacia la filosofía de Condillac, del médico y filósofo Cabanis y de Destutt de Tracy? Comprobaremos, más adelante, que esta trinidad filosófica, aliada a veces con la más pura tradición hipocrática, imperará sobre nuestros médicos-filósofos durante la primera

va dedicatoria “al sol”<sup>11</sup>, bajo la forma de una oración de claros tintes masónicos. Partiendo de estos dos grandes pilares, el sensualismo de Condillac y su adhesión al credo masónico, Bercial va a desarrollar toda una concepción materialista sobre la naturaleza y el ser humano, casi sin parangón en la filosofía española decimonónica.

Para afianzar, desde el inicio, su descripción material de lo real, en una nota a pie de página, Bercial declara que su intención no es sino extraer las verdaderas consecuencias que se deducen de un desarrollo coherente del sistema de Condillac<sup>12</sup>. Por esta razón, critica el espiritualismo de Condillac, como el gran error que cometió el abad:

"Me veo precisado a combatir a un célebre observador de la naturaleza, a Condillac, que tanto respeto me infunde: cuyas ideas en general son por mí veneradas. Empero, como en el momento que se apartó de la senda natural

mitad del siglo XIX, y aún más allá". Y, en lo referente al materialismo médico, indica: "...procedentes de Francia, tomaron carta de naturaleza en España las apasionadas controversias sobre el *eclecticism* en Medicina, paralelamente al eclecticismo en Filosofía; sobre el *mecanicismo*, con su secuela el *materialismo*, frente al *animismo* y también el *vitalismo* y el *organicismo*", *Estudios sobre Médicos-Filósofos Españoles del siglo XIX*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1952, págs. 17 y 22, respectivamente. En esta línea, en 1829, el médico francés F.J.V. Broussais afirma en una de sus obras: "Nombre de jeunes médecins des écoles de Madrid, de Salamanque, de Valence et autres universités non moins célèbres, se sont rendus à Paris pour y contempler notre doctrine près de sa source et s'assurer si tout ce qui la constitue a réellement franchi les monts", *Examen des doctrines médicales et des systèmes de nosologie*, Delaunay, Bruselas, 1829, pág. 350.

<sup>11</sup> A lo largo de estas páginas descubriremos que el materialismo de Bercial no le conduce al ateísmo sino a un panteísmo naturalista, inspirado en J. Toland y en la obra del ideólogo, seguidor de Condillac, Charles-François Dupuis. Dupuis, tanto en su *Abregé de l'origine de tous les cultes*, H. Agasse, Paris, an IV (1797), como en una *Lettre sur le dieu soleil*, defendía que el Sol era una divinidad universal a través de la cual el ser humano había rendido culto desde tiempos inmemoriales a la Naturaleza o a lo que Dupuis también llama Univers-Dieu. Según Dupuis, antes de las manipulaciones religiosas llevadas a cabo con fines políticos, el culto natural del ser humano iba dirigido a la propia Naturaleza. La definición que da Dupuis de este Univers-Dieu parece, en gran medida, una de las fuentes de inspiración de Bercial a la hora de delimitar su concepción del *calórico*, como elemento material esencial de la naturaleza: "Le mot Dieu paraît destiné à exprimer l'idée de la force universelle et éternellement active, qui imprime le mouvement à tout dans la nature, suivant les lois d'une harmonie constante et admirable, qui se développe dans les diverses formes que prend la matière organisée, qui se mêle à tout, anime tout, et qui semble être une dans ses modifications infiniment variées, et n'appartenir qu'à elle-même. Telle est la force vive que renferme en lui l'univers ou cet assemblage régulier de tous les corps, qu'une chaîne éternelle lie entr'eux, et qu'un mouvement perpétuel roule majestueusement au sein de l'espace et du temps sans bornes", *Abregé de l'origine de tous les cultes*, pág. 2. De la misma manera, Toland, según Miguel Benítez, "identifie Dieu avec l'univers infini et éternel ou, plus spécifiquement, avec la force ou l'énergie intelligente qui l'anime (...). Cette intelligence est « l'ignis aethereus », un « feu plus mobile que la pensée et beaucoup plus subtil que toute autre matière » (f. 13 : Diat.6), qui est présent partout et qui imprègne la substance entière de l'univers en faisant avec elle une seule chose". Benítez considera que este panteísmo naturalista era propio de ciertas sociedades secretas de los siglos XVIII y XIX, entre las que, por supuesto, destacaría la franc-masonería, "Sociétés secrètes philosophiques à l'aube des Lumières: panteïstes et naturalistes", en *La face cachée des Lumières. Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'âge classique*, Voltaire Foundation, Oxford, 1996, págs. 191-198.

<sup>12</sup> La admiración de Bercial por Condillac proviene, en gran medida, de sus lecturas médicas. Al igual que en otras disciplinas, una constante en la literatura médica francesa del momento es el intento de renovar los métodos de estudio de la medicina aplicando el modelo epistemológico defendido por Condillac. Así, aparece, entre otros, en la obra de Pierre-Jean-Georges Cabanis, *Coup d'oeil sur les révolutions et sur la réforme de la médecine*, Crapart, Caille & Ravier, Paris, 1804, págs. 280-286 y en la de Philippe Pinel, *Nosographie philosophique ou La méthode de l'analyse appliquée à la médecine*, J.A. Brosson, Paris, 1810. En España, ya en 1725, Feijóo, en una *Apología* de la *Medicina Sceptica* del doctor Martín Martínez, había defendido la necesidad de abandonar el método aristotélico en medicina y, para ello, postulaba que los médicos debían instruirse en los modernos métodos filosóficos con el fin de establecer unas sólidas bases que permitieran renovar su disciplina. Como en Francia, muchos médicos españoles encontraron en la *Logique* de Condillac, completada posteriormente por la *Idéologie* de su discípulo Tracy, el modelo epistemológico más idóneo para cumplir tal tarea. La muestra más significativa de ello es la obra de uno de los estudiosos de la medicina más representativos de la España del siglo XIX, Antonio Hernández Morejón, titulada precisamente *Ideología clínica o De los fundamentos filosóficos para la enseñanza de la Medicina y Cirugía*, Madrid, 1821.

erró, me veo obligado a desvanecer este error"<sup>13</sup>.

Para desmontar la concepción espiritualista de Condillac, Bercial se dedica a mostrar las incoherencias de tal afirmación, a partir de un análisis de la *Lógica* de Condillac; concretamente de las páginas dedicadas en la obra al estudio del fenómeno sensitivo. Utilizando la versión de Bernardo María de la Calzada, afirma que es incoherente establecer un sistema cognoscitivo en el que todo deriva de la sensación, en el que todo el resto de las facultades cognoscitivas y de la actividad volitiva del sujeto no es sino transformación de la sensación, para luego afirmar que "observando los objetos sensibles, nos elevamos naturalmente al conocimiento de los objetos que no tocan nuestros sentidos"<sup>14</sup>. Si todo nuestro conocimiento deriva de la sensación, y toda idea no es sino *sensation transformée*, se pregunta Bercial "¿Cómo hemos de juzgar de la existencia de una cosa de que no tenemos idea? ¿Cómo nos han de conducir los efectos a juzgar de las cosas que no vemos?"<sup>15</sup>. El mismo razonamiento que hacemos en el nivel de la idea, lo podemos realizar respecto del juicio "si no podemos tener idea de una cosa que no toca nuestros sentidos, tampoco podremos juzgar de ella"<sup>16</sup>. En consecuencia, según Bercial, sólo una concepción materialista de la realidad puede ser un desarrollo coherente de una teoría sensualista del conocimiento. El espiritualismo de Condillac, piensa, no es sino una forma de salvar un principio teológico que se acepta como dogma: la espiritualidad e inmortalidad del alma.

De ahí que Bercial, siguiendo la exigencia *ideológica*, establecida por el discípulo de Condillac, Destutt de Tracy, según la cual toda disciplina filosófica debe asentarse en un previo análisis de las ideas, esto es, de los mecanismos cognoscitivo-volitivos del ser humano, dedica parte de su obra a mostrar este enlace necesario entre el sensualismo, como teoría del conocimiento y el materialismo, como teoría de la realidad. Comienza criticando el pensamiento especulativo y abstracto que, según él, tiene como principal consecuencia negativa el llevarnos a afirmar la existencia de realidades que no son tales, en la medida en que no han sido percibidas por los sentidos. Se pregunta, así, cómo Condillac, tan enemigo de los conceptos abstractos y de las esencias, pudo concluir que existían seres tan abstractos y esenciales como los espirituales. Y, con la finalidad de *desenmascarar* el espiritualismo del abad, sintetiza en pocas líneas la teoría *condillaciana* del conocimiento, para luego mostrar la inconsistencia de alguna de sus conclusiones:

"Increíble parece a primera vista que el hombre (...) olvidando que sus ideas son efecto de las impresiones que los cuerpos han hecho en sus sentidos, que si éstos no la transmiten al sensorio no hay ideas y, por consiguiente, que no podemos tenerlas de cosas que no nos hayan impresionado; *increíble parece, repito, la producción de tantos sueños fantásticos,*

<sup>13</sup> *Movimiento de la Naturaleza*, pág. 32. En este intento de desmontar el error de Condillac, resuenan, sin duda, los ecos del pensamiento del Barón de d'Holbach quien, en su *Système de la nature*, había afirmado que "Les hommes se tromperont toujours quand ils abandonneront l'expérience pour des systèmes enfantés par l'imagination. L'homme est l'ouvrage de la nature, il existe dans la nature, il est soumis à ses lois, il ne peut s'en affranchir (...) Pour un être formé par la nature et circonscrit par elle, il n'existe rien au delà du grand tout dont il fait partie et dont il éprouve les influences", en *Œuvres philosophiques complètes II*, Éditions Alive, París, 1999, pág. 167.

<sup>14</sup> *Movimiento...*, pág. 23.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.* En parecidos términos se había expresado d'Holbach: "Les êtres que l'on suppose au dessus de la nature ou distingués d'elle-même, seront toujours des chimères dont il ne nous sera jamais possible de nous former des idées véritables, non plus que du lieu qu'elles occupent et de leur façon d'agir", *op.cit.*, pág. 167.

donde se han extraviado las imaginaciones acaloradas, inventando al parecer teorías y entes abstractos"<sup>17</sup>.

Bercial afirma que, en el fondo, todo se debe a un intento de no contradecir el dogma cristiano acerca de la existencia de Dios. Todo el desarrollo de esas abstracciones absurdas acerca de las esencias y de la vida espiritual no es sino una forma de justificar "la causa de la creación"<sup>18</sup>. Por ello, Bercial piensa que Condillac, con el único fin de no atacar el dogma esencial del cristianismo, se convirtió "él mismo en creador de absurdos"<sup>19</sup>. El pensamiento abstracto sólo logra nombres, pero "desde el momento que quiso explicar sus abstractos productos, tuvo que materializarlos para comprenderlos (...) hizo de los nombres seres"<sup>20</sup>. De nuevo, piensa que aquí Condillac vuelve a contradecirse, pues, en repetidas ocasiones había afirmado que las abstracciones eran meros nombres cuya única certeza debía siempre derivarse de su enlace cierto y sin ningún tipo de discontinuidad con la sensación original.

Para realizar esta crítica al abstraccionismo, sin base sensitiva, y al espiritualismo de Condillac y mutarlo en materialismo, Bercial utiliza diversas fuentes de inspiración. Por un lado, desde un punto de vista filosófico, las obras fundamentales del materialismo francés dieciochesco, entre las que destacan el *Système de la Nature* del Barón de d'Holbach<sup>21</sup>, diversos escritos de literatura clandestina, relacionados muchos de ellos con la figura de d'Holbach<sup>22</sup>, como el *Parité de la vie et de la mort*, el *J. Brunus Redivivus*, el *Traité des trois imposteurs* o el *Essai de Métaphisique dans les principes de B. Spinoza* de Boulainvilliers<sup>23</sup> e, incluso, es probable que manejara la traducción de d'Holbach de las *Lettres Philosophiques* de J. Toland<sup>24</sup>. En segundo lugar, es clave el influjo del ideólogo Cabanis, médico y filósofo francés defensor de un fisiologismo extremo. Y, por último, debido a sus estudios de medicina, maneja literatura científica especializada, entre la que cabe destacar el libro ya citado de

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*, pág. 24.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*, pág. 25.

<sup>21</sup> La crítica al abstraccionismo es una constante en la obra de d'Holbach. Según sus propias palabras, "les langues se sont remplis de mots abstraits auxquels l'on attache des idées vagues et confuses, et dont, quand on veut les examiner, l'on ne trouve aucun modèle dans la nature, ni d'objets auxquels on puisse les attacher (...) penser à des objets qui n'ont agi sur aucuns de nos sens, c'est penser à des mots, c'est rêver à des sons; c'est chercher dans son imagination des objets auxquels on puisse les attacher. Assigner des qualités à ces mêmes objets, c'est sans doute redoubler d'extravagance", *Système de la Nature*, págs. 272-273.

<sup>22</sup> La relación entre la filosofía de d'Holbach y la literatura clandestina ha sido estudiada detenidamente por Pierre Naville, *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII siècle*, Gallimard, París, 1967, págs. 140-172.

<sup>23</sup> En todas estas obras hay un marcado sensualismo y una crítica extrema a la posibilidad de dotar de entidad a las abstracciones. Así, lo podemos observar en los siguientes fragmentos de las mismas. "L'existence des formes substantielles, entant qu'elles sont générales et distinctes de la matière, est contradictoire; car il n'y a rien de général dans la nature; tout y est singulier, individu et unité, ainsi que le montre l'expérience (...) à l'aide de la raison nous détruisons ces phantômes de l'imagination", *Parité de la vie et de la mort*, en *Pièces Philosophiques*, Hachette, París, 1972 (reproducción de la edición de 1771), pág. 97. "l'expérience est le seul guide auquel nous puissions nous confier. Sans l'expérience des choses que nous voulons traiter, nous ne faisons que balbutier; de-là cette foule d'erreurs qu'on voit régner dans les ouvrages de Métaphysique. Celui qui traite des prétendus sujets qu'il croit voir hors de la nature (...) raisonne d'après les préjugés de ses Pères ou les siens, répète des mots qu'il tient de son Précepteur", *J. Brunus Redivivus*, en *Pièces Philosophiques*, París, Hachette, 1972 (reproducción de la edición de 1771), pág. 4. "Il est donc évident que toutes les raisons dont le commun des hommes a coutume de se servir, lorsqu'il se mêle d'expliquer la nature, ne sont que des façons d'imaginer qui ne prouvent rien moins que ce qu'il prétend; l'on donne à ces idées des noms comme si elles existaient ailleurs que dans un cerveau prévenu; on devrait les appeler, non des êtres, mais des pures chimères", *Traité des trois imposteurs*, 1795, pág. 18.

<sup>24</sup> J. Toland, *Lettres philosophiques*, Londres, 1768. Toland critica con dureza "l'abus des mots dans la Philosophie (...) quand on prend des notions abstraites pour des êtres réels", pág. 203.

François de Chabaneau, *Elementos de Ciencias Naturales*, así como tratados fundamentales de fisiología médica francesa de las escuelas de Montpellier y París de autores de la talla de Bordeu, Lacaze, Bichat, Pinel, Richerand, Barthez y Broussais<sup>25</sup>.

En esta línea, según Bercial, del desarrollo estricto del sensualismo de Condillac, hay que concluir que todas nuestras ideas, y con ellas el resto de las facultades cognoscitivas, desde el juicio a la abstracción, no son sino nombres:

"¿Pero qué es en el fondo la realidad que una idea general tiene en nuestra alma? No es más que un nombre"<sup>26</sup>.

Lo único que diferencia a unos nombres de otros es su origen sensitivo. Todos aquellos que sean efecto de un desarrollo coherente de las operaciones de las ideas, a partir de una afección sensitiva original, pueden ser una base firme para realizar suposiciones, hipótesis válidas, nunca afirmaciones radicalmente ciertas, acerca de la naturaleza, de la realidad<sup>27</sup>. Ahora bien, todas aquellas en las que ese hilo sensitivo se rompa y sean creación exclusiva del espíritu no son más que palabras, es decir, suposiciones falsas por principio. Todas mis afirmaciones acerca de la realidad sólo serán suposiciones con alguna probabilidad de ser ciertas si partimos de los datos de los sentidos, esto es, de la observación directa de mis afecciones sensitivas y, nada más. Sólo la vía sensitiva es instrumento válido para el desarrollo cierto del conocimiento humano y, con él, de la filosofía y de la ciencia:

"Es pues imposible adquirir ideas ciertas y evidentes sin concretarnos sólo a la naturaleza, analicemos sus fenómenos, observémoslas bien, y así conoceremos los medios de que se vale para la formación de sus productos"<sup>28</sup>.

Por tanto, observamos cómo Bercial respeta el esquema metodológico de la *ideología*, pues va a fundamentar, tanto su concepción de la realidad como del hombre, en el desarrollo coherente de la teoría de las ideas de base sensualista. Precisamente, lo que critica en Condillac, es que haya sido capaz de establecer las bases más firmes para el desarrollo del conocimiento, pero que no haya tenido el valor de llevarlas hasta sus últimas consecuencias<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Como señala, T. Carrera y Artau, la medicina española del momento estaba profundamente marcada por las ideas de todos estos autores: sus obras eran utilizadas como manuales de referencia en los estudios de medicina y un gran número de estudiantes viajaba a París y Montpellier para perfeccionar sus conocimientos de anatomía, fisiología o patología clínica, *op.cit.*, pág. 19-24. La crítica al abstraccionismo aparece, fundamentalmente, en Paul-Joseph Barthez, en su obra *Nouveaux élémens de la science de l'homme*, J.B. Baillière, París, 1858 (1ª ed. 1778), pág. 5 y en F.J.V. Broussais quien, tras mostrar su admiración por Condillac, señala que los principales obstáculos que ha tenido la ciencia médica para avanzar eran debidos a "les illusions et chimères de l'ontologie", *De l'irritation et de la folie*, Delaunay, París, 1828, pág. xxxi.

<sup>26</sup> *Movimiento...*, pág. 25. Este nominalismo aparece claramente definido en la obra de J. Toland: "En effet, la rondeur n'est point le nom d'un être réel, c'est seulement un mot destiné à exprimer la façon d'être particulière d'un certain corps. Le chaud et le froid, les sons, les odeurs, les couleurs ne sont pas même les façons d'être ou les postures des choses, ce ne sont que des noms", pág. 193-194.

<sup>27</sup> Para Bercial, toda la ciencia debe ser una ciencia de hipótesis, lo cual no le resta valor, sino que, muy al contrario, se lo aumenta, ya que mediante suposiciones, según él, es como realmente avanza la ciencia, mientras que son la afirmaciones radicales sobre esencias, las que la estancan: "...no podemos juzgar de las causas que no vemos por los efectos que notamos, lo único que se puede es hacer suposiciones que casualmente serán ciertas o falsas", pág. 32. Esta misma idea es defendida por el autor del tratado *Parité de la vie et de la mort*, págs. 11-17 y por Broussais, en el "Préface" de su obra, ya citada, *De l'irritation et de la folie*. Igualmente es sostenida por J. Toland, pág. 257.

<sup>28</sup> *Movimiento...*, pág. 25.

<sup>29</sup> Por esta razón, sus grandes modelos para criticar la filosofía de Condillac van a ser el *Système de la Nature* de d'Holbach, así como sus dos más importantes traducciones, el *Human Nature* de Hobbes,

De esta observación directa y del análisis de las ideas, se deduce, necesariamente, según Bercial, que las dos únicas causas que actúan en la realidad son *la materia y el movimiento*<sup>30</sup>. No como realidades esenciales ciertas, sino como aquellas suposiciones que, debido al respaldo sensitivo que poseen, podemos aceptar que manifiestan un mayor grado de probabilidad de ser válidas. El materialismo es la única hipótesis, con visos de certeza, que podemos hacer sobre la realidad, si, verdaderamente, aceptamos, con todas sus consecuencias, los postulados sensualistas. Sólo el descontrolado uso de la abstracción ha conducido al hombre a pensar que existe una realidad de la que no tenemos noticias sensitivas directas.

El materialismo de Bercial se manifiesta en sus formas más radicales:

"Todo cuando existe es materia (...) cuanto existe en el universo forma parte del todo material"<sup>31</sup>.

Esta materia tiene dos rasgos esenciales: es *increada y eterna*<sup>32</sup>. Lo importante, para nuestro trabajo, es que Bercial apoya su afirmación en su interpretación del *sensualismo* de Condillac. Todos aquellos que afirman que la materia es *creada y perecedera* han llegado a esa afirmación por no respetar los modos de conocimiento humano y entregarse a la abstracción y, lo que es peor, a la corporeización y posterior espiritualización de esas realidades abstractas, que no eran sino palabras.

"Si el hombre no hubiese abusado de las palabras, y hubiera explicado sus ideas con exactitud, tomando siempre por bases cosas evidentes, positivas

traducido al francés en 1772, y las *Lettres philosophiques* de J. Toland, ya que, como señala P. Naville, "Hobbes donne au matérialisme moderne la première forme cohérente et apprend à tirer du sensualisme toutes les conclusions inévitables", *op.cit.*, pág. 220. Incluso el propio título de la obra de Bercial, *Movimiento de la naturaleza* no parece, en gran medida, sino una variante del *Système de la Nature* de d'Holbach.

<sup>30</sup> *Movimiento...*, pág. 26. Esta afirmación, de hondas raíces *cartesianas*, en la que Bercial va a asentar su materialismo radical, parece extraída tanto del inicio de la obra de Chabaneau ("el universo no nos presenta más que materia y movimiento") como del propio d'Holbach: "L'Univers, ce vaste assemblage de tout ce qui existe, ne nous offre partout que de la matière et du mouvement", *Système de la Nature*, pág. 172 (*vid.* Pierre Naville, *op.cit.*, págs. 227-243). D'Holbach reconoce que su fuente de inspiración ha sido la física expuesta por Descartes en su *Le Monde ou Traité de la Lumière*: "Pour former l'univers, Descartes ne demandait que de la matière et du mouvement", pág. 182. Este libro, por otra parte, ha sido considerado por un gran número de autores como una de las fuentes del materialismo moderno, aunque habría que citar también el influjo de Newton, Leibniz, Toland y, en especial, de Hobbes (*vid.*, P. Naville, *op.cit.*, pág. 231 y Javier Moscoso, *Materialismo y religión. Ciencias de la vida en la Europa Ilustrada*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2000, pág. 13). Respecto a los escritos clandestinos, destaca el *Parité de la vie et de la mort* en el que se afirma que todo en el Universo está compuesto por la "matière mobile" (pág.9). Sobre la importancia de estos dos conceptos en la literatura clandestina francesa ilustrada, puede consultarse el documentado artículo de Miguel Benítez, "Anatomie de la matière: matière et mouvement dans le naturalisme clandestin du XVIII<sup>e</sup> siècle en France", en *La face cachée des Lumières. Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'âge classique*, Voltaire Foundation, Oxford, 1996, págs. 343-369. En todos estos escritos es notable, además, el influjo de la filosofía de J. Toland y sus *Lettres Philosophiques*, traducidas por el propio d'Holbach en 1768. En este tratado, Toland dedica toda la Cinquième Lettre a "prouver que le mouvement est essentiel à la matière".

<sup>31</sup> *Movimiento...*, pág. 25.

<sup>32</sup> "L'éducation du néant, ou la *Création*, n'est qu'un mot qui ne peut nous donner une idée de la formation de l'univers (...). Ainsi, lorsqu'on demandera d'où est venue la matière, nous dirons qu'elle a toujours existé. Si l'on demande d'où est venu le mouvement dans la matière, nous répondons que par la même raison elle a dû se mouvoir de toute éternité", d'Holbach, *op.cit.*, págs. 181-182. En una nota a pie de página, d'Holbach califica el concepto de creación como una *subtilité théologique*. El tema de la eternidad de la materia es un punto común en la literatura francesa clandestina dieciochesca. Así, aparece en el *J. Brunus Redivivus*: "D'où résulte encore l'infinité et l'éternité du monde" (pág. 14); "Si c'est pour un bien que le monde existe, il a dû exister éternellement" (pág. 73) y en el *Essai de Métaphysique* de Boulainvilliers. En muchos de estos escritos es palpable, de nuevo, el influjo de Toland quien, en la traducción de d'Holbach de sus *Lettres*, defendía que "dans la nature toute la matière ainsi que toutes les particules ont toujours été en mouvement et ne peuvent jamais en être privées", pág. 191.

y que sus sentidos palpase, ¿le habrían conducido sus errores a donde le llevaron? ¿Cómo pudo olvidar jamás que nada se hace de la nada? (...) no hubiera creído entonces que todo es perecedero en el universo. Yo le digo que, esencialmente hablando, todo es eterno, nada perece<sup>33</sup>.

Toda la realidad está formada por cuerpos, cuyo principio esencial es la especial organización que, en cada uno de ellos, toma la materia. Los seres no son sino agregados de materia organizada. Tanto su nacimiento como su desaparición no es sino producto de la agregación y la disgregación de la materia que los compone:

"Todo ser consta de cuerpos que se le han agregado; necesita irremediablemente atraerlos de otra parte para su existencia, y para dejar de existir, diseminarlos. A este sencillo mecanismo están reducidos todos los trabajos naturales: agregación en unas partes, separación en otros<sup>34</sup>.

El hombre no deja de ser materia organizada: "debemos pues la existencia a la materia"<sup>35</sup>. Tanto el hombre como el resto de los seres sólo nacen y mueren relativamente ya que la totalidad de lo natural "siempre resulta el mismo todo"<sup>36</sup>. Cuando un cuerpo se disgrega, "las partes que lo componen habrán servido y servirán para la formación de infinitos seres"<sup>37</sup>. Por lo tanto, desde la perspectiva de la totalidad de lo natural, todo es relativo: el nacimiento, la muerte y el movimiento mismo, ya que "el movimiento realmente no existe"<sup>38</sup>. Tampoco existe el vacío, ya que todo está ocupado por la materia<sup>39</sup>. El principio

<sup>33</sup> *Movimiento...*, pág. 27.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pág. 28. Cfr. D'Holbach, *op.cit.*, págs. 186 y 188.

<sup>35</sup> *Movimiento...*, pág. 31. En palabras de d'Holbach: "L'homme est un être purement physique"; "(...) l'homme (...) n'agit jamais que d'après les lois propres à son organisation et aux matières dont la nature l'a composé", *op.cit.*, págs. 168-169.

<sup>36</sup> *Movimiento...*, pág. 28. Esta idea es el eje central del tratado anónimo, ya citado, *Parité de la vie et de la mort*, publicado en 1771, con el apoyo de d'Holbach. Las dos copias manuscritas que existen de la obra atribuyen la misma a un médico predicante de Nantes llamado Gaultier. Al igual que Bercial, su autor afirma: "il faut que la substance qui se corrompt soit la même que celle qui s'engendre; il faut que celle qui est morte ne diffère point de celle qui est vivante; il faut, par une suite nécessaire, que la vie et la mort soient une seule et même chose, puisqu'elles ne sont que des modifications d'une seule et même substance", pág. 10. El gran número de coincidencias, así como las puntuales desavenencias, entre este texto y la obra de Bercial nos permiten afirmar que éste lo manejó a la hora de redactar su obra. Entre las coincidencias podemos destacar: carácter relativo del nacimiento y la muerte, establecimiento de un principio general de la vida (l'humide radical en el *Parité...* y el *calórico* en Bercial), negación del vacío, concepción del hombre como materia organizada, descripción fisiológica del conocimiento, carácter subjetivo del conocimiento y distinción entre el principio vital y el principio del conocimiento. La principal desavenencia estriba en la defensa de Bercial de una materia sutil como sustrato último del Universo, mientras que el autor del *Parité*, como veremos más adelante, critica con dureza este concepto. La identidad entre la vida y la muerte también aparece en d'Holbach (pág. 189) quien, en una nota a pie de página, atribuye el origen de esta concepción a Empédocles, del que cita el siguiente texto: "Il n'y a ni naissance ni mort pour chacun des mortels; mais seulement une combinaison, et une séparation de ce qui était combiné, et c'est ce que parmi les hommes l'on appelle naissance et mort". Aunque d'Holbach no menciona la fuente, la cita es atribuida a Empédocles por Plutarco (*Adv.Col.* 1111F) y Aecio (I, 301). También Toland defendía que, cuando un ser vivo muere "se mêle et s'incorpore avec une infinité d'êtres", pág. 213, al igual que hace Boulainvilliers, en su *Essai de Métaphysique*: "Il s'ensuit que je ne mourrait pas tout entier (...) puisque je n'en ai aucune de l'existence précédente de toutes les parties de matières dont je suis à présent composé, lesquelles existaient aussi réellement, avant que je fusse, qu'elles existeront après que je ne serai plus".

<sup>37</sup> *Movimiento...*, pág. 31.

<sup>38</sup> *Movimiento...*, pág. 32.

<sup>39</sup> La negación del vacío es un elemento común en la literatura clandestina francesa del siglo XVIII, tal y como aparece en el *Parité de la vie et de la mort*, págs. 105-106 o, como señala Miguel Benítez, en otros tratados como la *Dissertation sur la formation du monde*. Según Benítez, la negación del vacío es una herencia tanto de Descartes, como del *plenismo* de Hobbes, así como consecuencia del materialismo radical; si todo es materia en el Universo no cabe la existencia del vacío, esto es, de la no-materia. "Naturalisme et atomisme: le refus des atomes et du vide dans la littérature clandestine", en *op.cit.*, págs. 370-389. Pero la razón fundamental para la negación del vacío es la que defiende el autor del *Parité de*

del movimiento no puede ser, por tanto, sino un cuerpo que "esté en comunicación continua con todas sus partes, que todos los demás cuerpos se hallen impregnados en él". En línea con la química de Lavoisier, Bercial denomina a este cuerpo, *calórico*<sup>40</sup>:

"El calórico es un cuerpo infinitamente sutil que se encuentra en todas partes, que tiene empapados dentro de sí todos los demás, alcanzando su presencia hasta las moléculas más pequeñas, que da la forma a todos los seres"<sup>41</sup>.

---

*la vie et de la mort*, en consonancia con J. Toland. Según Toland, defender el vacío conlleva apostar por el carácter inerte de la materia: "La croyance du vuide est une des conséquences erronées sans nombre qui sont résultées de la définition de la matière par la seule étendue, de ce qu'on l'a supposée dépourvue d'action", pág. 197.

<sup>40</sup> Lavoisier concibe este cuerpo como uno de los denominados *fluides imponderables*. El *calórico* fue definido, por primera vez, de forma precisa como fluido imponderable o sutil por el naturalista holandés Hermann Boerhaave en sus *Elementa Chemicæ* (Joannis Rudolphi Imhof, Tübingen, 1732) y fue defendido con ardor, entre otros, por el médico y químico escocés Joseph Black. Junto al éter luminico, el flogisto y los fluidos eléctricos y magnéticos dominaron las principales concepciones científicas acerca de la realidad, desde mediados del siglo XVIII hasta bien entrado el siglo XIX. Según Antonio E. Ten, los fluidos imponderables o sutiles no eran sino un mecanismo metodológico para "explicar determinadas propiedades experimentales descubiertas en la electricidad, el magnetismo, la luz y el calor" (*La física ilustrada*, Madrid, Akal, 1991, pág. 50). Sin embargo, siguiendo el concepto de *materia sutil*, intuido por Newton y defendido por Descartes y su discípulo Hartsoeker, un número importante de científicos consideraba que los variados fluidos sutiles eran, en el fondo, distintas manifestaciones de una sustancia única, que debía ser entendida como el componente esencial de la realidad material. El propio Descartes había identificado esta *primera materia* con el fuego y la había descrito en términos muy semejantes a Lavoisier: "Je conçois le premier, qu'on peut nommer l'Élément du Feu, comme une liqueur la plus subtile et la plus pénétrante qui soit au Monde (...) cet Élément du Feu remplit les intervalles qui sont entre les parties de l'air", *Le Monde ou Traité de la Lumière*, Charles Argot, París, 1677, pág. 423. De la misma manera, Hartsoeker afirma que el Primer Elemento « n'es autre chose que le Feu tout pur, repandu partout l'Univers (...) pénètre ce corps de toutes parts (...) pour remplir les intervalles que les parcelles laissent entr'eux ». *Conjectures physiques*, H. Desbordes, Amsterdam, 1706, págs. 269-270. Durante gran parte del siglo XVIII, el flogisto fue considerado como esta sustancia única, hasta que fue "derrotado" por el *calórico* defendido por Lavoisier y sus seguidores. Bercial, siguiendo a Chabaneau y sus *Elementos de Ciencias Naturales*, también señala la existencia de otros dos fluidos imponderables; el luminico y el eléctrico (no cita el cuarto establecido por Chabaneau, el magnético), pero acaba concluyendo que todos ellos no son sino diversas manifestaciones de una sustancia única, el *calórico*: "Estoy firmemente persuadido de que el calórico es esencialmente un solo cuerpo aunque se haga sensible de tres modos a nuestros sentidos", *Movimiento...*, pág. 37.

<sup>41</sup> *Movimiento...*, pág. 38. La definición es una fiel plasmación de la ofrecida por Lavoisier en su *Traité Élémentaire de Chimie*: "Il est difficile de concevoir ces phénomènes sans admettre qu'ils sont l'effet d'une substance réelle et matérielle, d'un fluide très subtil, qui s'insinue à travers les molécules de tous les corps et qui les écarte (...) Nous avons en conséquence désigné la cause de la chaleur, le fluide éminemment élastique qui la produit, par le nom de *calorique*", en *Œuvres de Lavoisier*, t. I, Impr. Impériale, París, 1864, pág. 19. No hay que olvidar, por otra parte, que, como declara en su *Discours Préliminaire*, Lavoisier no intentó en esta obra sino perfeccionar el lenguaje de la química, aplicando el esquema metodológico descrito por Condillac en su *Logique*. Al igual que la obra de Condillac, la química de Lavoisier contó en España con un gran número de seguidores. A finales del siglo XVIII, debido a sus aplicaciones militares, la Monarquía española incentivó el estudio de la química con diversas medidas que favorecerán los contactos con Francia. En primer lugar, para mejorar la enseñanza de esta disciplina en España, se produce una contratación masiva de científicos y técnicos franceses de la escuela de Lavoisier. De esta forma, recomendados por el propio Lavoisier llegan a España, entre otros, Louis-Joseph Proust y François de Chabaneau, para impartir estos estudios en el Seminario de Vergara. Además, químicos españoles como Carbonell y Aréjula son pensionados para perfeccionar sus conocimientos en Francia en diversos laboratorios de la escuela de Lavoisier. Por otra parte, se publican traducciones de los textos más representativos de la nueva química, como la versión española de Juan Manuel Munárriz del *Tratado elemental de química* de Lavoisier, Imprenta Real, Madrid, 1798 o la traducción de P. Gutiérrez Bueno del *Método de la nueva nomenclatura química*, obra conjunta de L.G. Morveau, C. Berthollet, A.F. Fourcroy y A. Lavoisier, Antonio Sancha, Madrid, 1788, entre otras. Incluso, llegan a aparecer revisiones críticas de la obra de Lavoisier como la realizada por Juan Manuel de Aréjula en su *Reflexiones sobre la nueva nomenclatura química*, Antonio Sancha, Madrid, 1788. Hay que señalar, por último, que, en todo momento, esta admiración por Lavoisier representaba una herencia más del influjo de Condillac en España. Lo que se aprecia en Lavoisier es su capacidad para aplicar en la química los principios filosóficos de Condillac. Así, se observa en el *Discurso Preliminar* con el que Munárriz inicia su traducción del *Traité Elemental de Chimie*. En palabras de Munárriz, lo que le atrajo de la obra de Lavoisier es que "trabajando en ello conocí, mejor que nunca, la evidencia de los principios establecidos en la *Lógica* y otras obras del Abate Condillac", por lo que, para una mejor comprensión del libro, considera necesario "concluir este Discurso preliminar, copiando literalmente algunos pasajes de la *Lógica*

Toda la realidad natural puede explicarse a partir de la materia increada y eterna cuyo movimiento interno es insuflado por otra realidad material: *el calórico*<sup>42</sup>. No es necesario postular ningún principio distinto del material:

"La materia en movimiento constituye la naturaleza, sin él sería inerte e informe, porque todos los cuerpos estarían en perpetuo reposo. Estando en descanso los cuerpos, o más bien, habiendo recobrado el equilibrio ¿quién los sacaría de él? *Nadie*. Una vez verificado el reposo, no podría comenzar el movimiento: luego es evidente que nunca empezó, luego siempre ha existido la naturaleza"<sup>43</sup>.

El calórico, como realidad material, permite explicar la unidad entre el aspecto cognoscitivo y el aspecto corporal en el hombre, sin necesidad de postular ningún principio espiritual. Para Bercial, el calórico es el substrato último de la estructura de los cuerpos y, al mismo tiempo, la base de la estructura cognoscitiva de los sujetos, pues es el fundamento de la organización del cerebro, realidad material en que se desarrolla el conocimiento<sup>44</sup>. La realidad material existe gracias al calórico y podemos conocerla gracias también al poder organizador del calórico<sup>45</sup>. En gran medida, Bercial establece el *calórico*

---

del abate Condillac".

<sup>42</sup> La naturaleza material del *calórico* fue objeto de una intensa polémica en su época. El propio Lavoisier, instigado por su compañero Laplace, duda en diversas partes de sus obras sobre la naturaleza del calórico: "Les physiciens son partagés sur la nature de la chaleur. Plusieurs d'entre eux la regardent comme un fluide répandu dans toute la nature (...) D'autres physiciens pensent que la chaleur n'est que le résultat des mouvements insensibles des molécules de la matière", "Mémoire sur la chaleur", en *Mémoires de chimie et de physique, Oeuvres de Lavoisier*, t. II, Impr. Impériale, Paris, 1862, pág. 285. Si que defienden, de forma clara, la materialidad del calórico algunos miembros de la escuela de Lavoisier, como Antoine François Fourcroy quien, en su *Système des connaissances chimiques*, señala que "ce qu'on nomme chaleur, est l'expression d'une sensation produite par un corps particulier", Badouin, Paris, 1800, pág. 122. Frente a Fourcroy, otros negaban el carácter material del calórico, al defender que éste no era un cuerpo concreto, sino la materialización de los efectos observables del movimiento de las partículas de los cuerpos. Esta tesis, que acabó imponiéndose a lo largo del siglo XIX, fue defendida, durante el XVIII, por Benjamin Thompson, conde de Rumford, y por el químico inglés Humphry Davy (Desiderio Papp, *Historia de la física*, Espasa-Calpe, Madrid, 1961, págs. 155-160). Por el contrario, en su defensa de la materialidad del calórico, Bercial parece seguir el modelo defendido por Fourcroy y, en España, por Chabaneau. El físico francés, tras definir el *calórico* como "un fluído tan sutil, que con más o menos facilidad penetra los poros de todos los cuerpos" (pág. 141) se pregunta, si "la sensación de calor es meramente efecto del movimiento vibratorio, o agitación intestina de las moléculas de los cuerpos; o si es efecto de una especie particular de materia" (pág. 139), para concluir que "lo que se llama calor no parece que es efecto sencillo del movimiento intestino, sino antes bien de cualquiera otro principio simple o compuesto (pág. 141). De igual forma, para Chabaneau, el calórico es el principio del movimiento ya que "de aquí procede, como lo hemos apuntado, un movimiento continuo entre todas las partes de la materia" (pág. 150).

<sup>43</sup> *Movimiento...*, pág. 36.

<sup>44</sup> El calórico es defendido como el componente esencial del ser humano por un importante sector de la doctrina médica francesa del momento, tal y como aparece en el *Manuel de chimie médicale* de J-S-E Julia de Fontenelle quien, tras definir el calórico en la línea de Lavoisier, afirma que "Plusieurs physiologistes regardent le calorique comme la cause immédiate de la vie", Béchet, Paris, 1824, pág. 54. Entre estos fisiologistas, podemos destacar a F.J.V. Broussais y al médico mallorquí, afinado en Francia, M-J-B. Orfila. Broussais, afirma que "le calorique, quelle que soit sa nature, est le premier et le plus important des stimulans; et s'il cesse d'animer l'économie, les autres perdent leur action sur elle (...) si le calorique manque pendant un certain temps, tous les phénomènes conservateurs, réparateurs, médiateurs de l'économie cessent (...) le calorique met en jeu la puissance inconnue qui compose les organes", *Examen des doctrines médicales et des systèmes de nosologie*, Delaunay, Bruselas, 1829, págs. i y ii. Por su parte, Orfila lo define como "un fluide extrêmement subtil, faisant partie constituante de tous les corps", en sus *Éléments de chimie appliquée à la médecine et aux arts*, t. I, Crochard, Paris, 1919, pág. 20. También J-B Lamarck, en su *Philosophie zoologique*, defiende la existencia del *calórico* como causa del movimiento y de la vida en los seres vivos, junto a la electricidad: "Sans doute, il nous serait impossible de reconnaître la causa excitatrice des mouvements organiques, si les fluides subtiles, invisibles, incontenables et sans cesse en mouvement que la constituent", "le calorique et le fluide électrique, ce sont les agents directs qui produisent l'orgasme et les mouvements intérieurs qui, dans les corps organisés, y constituent et y entretiennent la vie", Dentu, Paris, 1809, t. II, págs. 5 y 7.

<sup>45</sup> La consideración del fuego como materia sutil que permite unificar la realidad y el conocimiento es un tema común en un gran número de textos de la literatura clandestina francesa del siglo XVIII. Así,

como principio original tanto de los cuerpos como del conocimiento y como realidad que permite explicar la relación entre sensación en tanto que afección del sujeto y en tanto que producto de la acción de un cuerpo. Podemos confiar en que la sensación, al afectarnos, nos está comunicando la realidad del cuerpo que nos provocó la afección, porque ambas realidades, sensación y cuerpo, tienen una base común: el calórico.

Toda la realidad se reduce al continuo fluir del calórico a través de la materia, que constituye la naturaleza en su totalidad. El proceso del conocimiento y de la acción humanos no es sino ese continuo fluir entre el calórico externo al sujeto y el calórico que conforma su estructura<sup>46</sup>. En el fondo, no existen los cuerpos sino el eterno fluir del calórico, manifestado en las acciones y reacciones continuas que los cuerpos realizan unos sobre otros. Pero, volvemos a insistir, el calórico no es un principio espiritual, sino material: es la materia misma en movimiento<sup>47</sup>.

De esta forma, Bercial describe la estructura exclusivamente material del universo, de la siguiente forma:

"El orden general del universo depende: 1º. Del contacto recíproco en que se hallan todas las partes de la materia (...) 2º. De la velocidad del movimiento (...) 3º. De la figura que tienen todas las moléculas elementales (...)

---

aparece en el *Traité des trois imposteurs*, en donde se afirma: "Il est certain qu'il y a dans l'Univers un fluide très subtil ou une matière très déliée et toujours en mouvement dont la source et dans le soleil, le reste est répandu dans les autres corps plus ou moins selon leur nature ou leur consistance (...) Enfin ce feu renfermé dans le corps le rend capable de sentiment, et c'est ce qu'on appelle l'âme, ou ce qu'on nomme les esprits animaux, qui se répandent dans toutes les parties du corps", pág. 81. Sin llegar a definirlo en términos tan precisos, en el *J. Brunus Redivivus* se defiende el fuego como fuente de todo movimiento tanto en los seres inorgánicos, como en los orgánicos (pág. 50 y 54). También Fourcroy, en sus *Doutes sur la religion*, señala que el alma es material y que está compuesta de "un feu dont la nature est moins corruptible que celle des autres corps", doute XVIII.

<sup>46</sup> La diferenciación entre *calórico externo* e *interno* aparece en Chabaneau, págs. 139-160 y, en el campo específico de la fisiología es defendida por Broussais: "En effet, ce sont eux qui occasionent les dégagements du calorique, et le calorique, produit dans l'intérieur des tissus par cette cause, est, pour ces mêmes tissus, un excitant qui les stimule de la même manière que le calorique extérieur", *De l'irritation et de la folie: ouvrage dans lequel les rapports du physique et du moral son établis sur les bases de la médecine physiologique*, Mademoiselle Delaunay, Paris, 1828, pág. 62.

<sup>47</sup> En este punto, Bercial sigue muy detenidamente las reflexiones sobre el concepto de materia sutil de sus dos principales fuentes de inspiración: d'Holbach y el tratado *Parité de la vie et de la mort*. D'Holbach se resiste a esencializar la causa del movimiento en una materia sutil porque, según él, esto supone establecer una causa exterior para un movimiento que es, en todo caso, inherente a la materia misma (pág. 179). Sin embargo, en diversas partes de su *Système* parece olvidar esa crítica inicial y se decide por *materializar* el principio del movimiento y apuesta por el "feu élémentaire" (págs. 183-187) o incluso por el *phlogistique* (págs. 241-242) como causa última del mismo. Más implacable en su crítica se muestra el autor del *Parité*. Para éste, "l'inertie de la matière était une condition absolue de l'existence de toute Religion" (pág. 102) ya que éstas se basan en la negación de la inherencia del movimiento de la materia. Por ello, para explicar el movimiento, sin negar el carácter inerte de la materia, los filósofos inventaron una causa externa que acabó siendo identificada por la religión con el espíritu y, en último término, con Dios. En su opinión, el Primer Elemento de Descartes y Hartsoecker sigue siendo una interpretación inercial de la materia ya que, por más que el principio del movimiento parezca poseer un carácter material, en realidad acaba siendo definido como una realidad externa a la naturaleza misma, por lo que no es, paradójicamente, sino un intento de justificar, desde un punto de vista pseudo-científico, el dogma religioso sobre la estructura inerte de la materia. En este sentido, el autor del *Parité*. . . no encuentra diferencia alguna entre este Primer Elemento y el alma del mundo de los estoicos, por más que el primero se defina como material y el segundo como un ser real distinto de la materia misma: "la ruse ne lui réussit pas, parce qu'on reconnut l'âme du monde des Stoïciens et ce que le P. Mallebranche appelle Dieu, dans ce Premier Élément" (pág. 101). De ahí que insista en la necesidad de *materializar* la explicación del movimiento de tal manera que cualquier reflexión sobre el mismo no ataque la inherencia esencial del movimiento en la materia: "Nous ne voyons rien au delà des corps, lors donc qu'on s'éleve au dessus, ce n'est plus qu'erreur et illusion" (pág. 103), Bercial, atendiendo a estas críticas, insiste mucho en que el calórico es, en todo caso, un principio puramente material, inherente a la materia misma, y no un elemento aparentemente material, pero que acaba siendo definido como una realidad que está más allá de esa materia. Más aún, Bercial afirma que el calórico es tan sólo una hipótesis que permite explicar el movimiento de la materia, sin salir de la materia misma.

4º De la inexistencia del vacío<sup>48</sup>.

Al igual que la naturaleza es una entidad plenamente material, exactamente lo mismo ocurre con el hombre. Para fundamentar mejor su afirmación sobre la realidad, Bercial no se limita a criticar el espiritualismo de Condillac, sino que delinea la suposición o hipótesis que considera más acertada sobre la estructura cognoscitivo-volitiva del hombre. Es decir, la búsqueda de coherencia en los principios *ideológicos* de Condillac, le conduce a una nueva visión sobre la realidad humana, sobre la *psicología*, que se fundamenta, de nuevo, en el materialismo. El hombre, como la realidad, sólo es materia y movimiento:

"Del mismo modo que recurrí a la materia para conocer el principio universal, analizaré el organismo para ver si nos enseña el principio que anima al hombre, porque el hombre pertenece a la naturaleza y a la materia como los demás seres, y no puede menos de reconocer las mismas causas y efectos"<sup>49</sup>.

En consecuencia, las leyes que rigen la vida humana no se diferencian un ápice de las que rigen la vida del resto de los seres:

"Las mismas leyes que impelen la sangre a la parte inferior del cuerpo, la obligan a subir a la cabeza; y las mismas reconoce el agua cuando se licúa cayendo de la atmósfera, que cuando se eleva en vapor. En ambos casos, todo responde a una impulsión mecánica"<sup>50</sup>.

"... todo es igual en el universo. Todos obedecen unas mismas leyes"<sup>51</sup>.

El ser humano no es, pues, sino cuerpo, materia y el estudio, por tanto, del mismo debe limitarse a analizar las leyes de organización de esa materia. Todo en él, hasta las operaciones intelectivas, es resultado de la especial organización de la materia que lo compone:

"El hombre (...) está compuesto de una complicada organización, cuya estructura de distintos modos enlazada para formar los diversos órganos que lo componen es la más fina y delicada (...) el pensamiento, es resultado del modo de ser de su organismo"<sup>52</sup>.

Para poder eliminar el espiritualismo, en que desembocó el sensualismo de Condillac, Bercial sigue, desde el punto de vista filosófico a Tracy y a Cabanis y, desde un punto de vista médico a los principales autores del *vitalismo* francés y defiende que, junto a la sensación como principio del conocimiento, hay que establecer otro principio, del que tengamos tanta certeza como de la sensación, como principio de la vida. Según Bercial, si sólo establecemos un

<sup>48</sup> *Movimiento...*, pág. 55-56. En este punto, ya comentado con anterioridad, Bercial se separa de Chabaneau quien sí defendía la existencia del vacío, aunque, eso sí, en la línea con el *plenismo* de Descartes, asimilándolo al concepto de espacio (*Elementos de Ciencias Naturales*, pág. 3).

<sup>49</sup> *Movimiento...*, pág. 63.

<sup>50</sup> *Ibid.*, pág. 71. La posibilidad de unificar los métodos de las ciencias físicas y fisiológicas era objeto de una dura polémica en la medicina francesa del momento. Frente a Cabanis o Broussais que defienden la unificación, se sitúan autores como Xavier Bichat que la niegan: "Par là même que les phénomènes et les lois sont si différents dans les sciences physiques et physiologiques, ces sciences elles-mêmes doivent essentiellement différer", *Anatomie générale appliquée à la physiologie et à la médecine*, Brosson & Gabon, Paris, 1801.

<sup>51</sup> *Movimiento...*, pág. 58.

<sup>52</sup> *Ibid.*, págs. 57-58.

principio de conocimiento, la actividad humana queda reducida a su aspecto ideal y, de esta forma, es fácil concluir, como hiciera Condillac, que las sensaciones son en realidad entidades espirituales. Junto a las sensaciones hay que establecer un principio vital que no es sino "estímulo y movimiento"<sup>53</sup>. En todo ser vivo hay que distinguir dos funciones: las funciones cognoscitivas y las vitales. Pero, lo importante es que, ambas, residen en el cuerpo y no en el alma.

Bercial define, detenidamente, los elementos de que consta cada una de estas funciones, En primer lugar, las funciones cognoscitivas se inician con la *sensación*:

"Estas funciones, llamadas de inteligencia, residen en la masa cerebral, y para que tengan lugar es necesario que sientan las partes encargadas de ellas las impresiones transmitidas"<sup>54</sup>.

La sensación es definida como aquella "idea que adquiere el sensorio cuando se transmite hasta él la impresión que un estímulo cualquiera ha producido en un órgano"<sup>55</sup>. El desarrollo de las sensaciones, mediante su transformación, da lugar al resto de las operaciones cognoscitivas que, en el fondo, no son sino "movimientos de la materia cerebral"<sup>56</sup>. Todos los procesos cognoscitivos responden al fisicalismo más extremo. Por ello, Bercial concluirá que el principio vital es anterior al cognoscitivo. En último término, las transformaciones cognoscitivas de la sensación no son sino movimientos cerebrales

<sup>53</sup> *Ibid.*, pág. 9. El *vitalismo* que encuentra su origen filosófico en las críticas realizadas a Condillac por sus discípulos Destutt de Tracy y su compañero y amigo Cabanis, se convertirá en uno de los rasgos definitorios de la mayor parte de las doctrinas médica francesas de finales del siglo XVIII y principios del XIX. Surgieron dos grandes escuelas con hondas repercusiones, ambas, en los médicos filósofos españoles: las escuelas de Montpellier y París, ya citadas. El *vitalismo* fue, en un principio, la marca distintiva de la Escuela de Montpellier con autores como Bordeu, quien, en su *Dissertatio physiologica de sensu generice considerato* habla ya de una "force vitale nouvelle" que guía y dirige las actividades del cuerpo. Tras la obra de Bordeu, el principio vital fue definido paulatinamente por Louis de Lacaze y A. B. Richerand, por sólo citar los nombres más representativos. Richerand llega a afirmar, en una cita que Bercial coloca al inicio de su obra que "l'hypothèse du principe vital est à la physique des corps animés ce qu'est l'attraction à l'astronomie", *Nouveaux éléments de Physiologie*, Caille et Ravier Libraires, Paris, 1820, pág. 91. Sin embargo, a pesar de que Bercial sólo cite expresamente a Richerand, a la hora de delimitar los rasgos del principio vital, nuestro autor tiene más presentes las visiones más *fisicalistas* o materialistas de los autores de la Escuela de París, como Cabanis, P.J. Barthez y Broussais. Barthez, en su obra *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, define el principio vital, no como una realidad abstracta, sino como una facultad establecida a partir de la combinación de los movimientos de la materia que compone el organismo de los seres vivos, J.B. Baillière, Paris, 1858 (1ª ed. 1778), pág. 97. Al igual que Bercial, Barthez insiste en que se trata de una hipótesis deducida partir de la observación de unos efectos y, en ningún caso, una abstracción que pueda ser revestida de una entidad extracorporal o, en último término, ser identificada con el alma. Un detenido análisis de los *Nouveaux éléments...* de Barthez nos muestra un gran número de coincidencias entre ambos autores: carácter hipotético de la ciencia, negación de la corporeización o espiritualización de las abstracciones, anti-animismo, disolución del alma en las funciones del cuerpo. Por estas razones, Barthez, al igual que Broussais, fue acusado de materialismo ante un tribunal eclesiástico en Roma y ante el Parlamento de Toulouse.

<sup>54</sup> *Movimiento...*, pág. 95.

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> *Ibid.*, pág. 109. En parecidos términos, se había expresado d'Holbach: "L'on appelle sens les organes visibles de notre corps par l'intermède desquels le cerveau es modifié (...) Les noms de sensations, de perceptions, d'idées ne désignent que des changements produits dans l'organe intérieur à l'occasion des impressions que font sur les organes extérieurs les corps qui agissent sur eux", *op.cit.*, pág. 232. Igualmente, se manifiesta otra de las fuentes de Bercial, Cabanis quien, en sus *Rapports du physique et du moral de l'homme*, afirmaba: "les opérations de l'âme ou de l'esprit résultent aussi des mouvements exécutés par l'organe cérébral; et ses mouvements exécutés par l'organe cérébral, ou reçues et transmises par les extrémités sentantes des nerfs dans les différents parties, ou réveillées dans cet organe par des moyens qui paraissent agir immédiatement sur lui", Caille et Ravier, Paris, 1815, pág. 34. Tanto la obra de D'Holbach como la de Cabanis, así como, desde un punto de vista más estrictamente fisiológico, la descripción que de los sentidos hace Broussais en su *Traité de physiologie appliquée à la pathologie* (J-B Baillière, Paris, 1834, págs. 57-100) serán la guías utilizadas por Bercial para *materializar* la descripción espiritualista del conocimiento y sus distintas facultades realizada por Condillac.

y el origen de ese movimiento no está en el cerebro mismo, sino en el principio que provoca y coordina el movimiento de la materia cerebral.

Tras la sensación, Bercial va describiendo cómo se desarrollan el resto de las operaciones cognoscitivas, teniendo, de nuevo, como guía, la *Lógica* de Condillac. Tan sólo va retocando, en cada caso, aquellas afirmaciones de Condillac en las que éste deja la puerta abierta al espiritualismo. Lo observamos, por ejemplo, en la descripción fisicalista que hace de la *memoria*:

"Bien pronto fija la vista [el niño] en los objetos, y sigue sus movimientos; oye ruido y presta atención hacia el lado de dónde surgió el sonido: esto es, que *aquella parte de la materia cerebral se mueve del mismo modo que se movió cuando había recibido aquellas mismas impresiones*"<sup>57</sup>.

Las ideas y sus transformaciones son, en todo momento, resultado del movimiento de la materia: "...como producen los mismos efectos que antes, necesariamente dan por resultado en el órgano de la sensación las mismas ideas"<sup>58</sup>. La memoria es, por tanto, una realidad plenamente corporal y sus leyes son las leyes del movimiento de la materia:

"De este modo va diseñándose la memoria que no es otra cosa que la repetición de movimientos que han ejecutado otras veces los órganos sensoriales"<sup>59</sup>.

De la misma manera, a través tan sólo de movimientos cerebrales se explica el resto de las facultades. Entre ellas, la del juicio: "...la impresión de los unos [cuerpos] produce diferentes movimientos en el cerebro de los que causan los otros; así empieza a formar juicios"<sup>60</sup>.

En resumen, la totalidad de la actividad cognoscitiva del sujeto no es sino "el conocimiento que conserva en sí la masa cerebral mientras ejecuta movimientos resultantes de las impresiones que recibe o ha recibido, conocimiento unido a la acción"<sup>61</sup>. La teoría del conocimiento de Bercial establece que el conocimiento no es sino continuos movimientos cerebrales, inspirados por movimientos del sistema nervioso que, a su vez, están inspirados por movimientos en las cosas. Todas las relaciones del hombre con su entorno se reducen a un juego de movimientos, ocasionado por acciones y reacciones continuas. Para Bercial, en último término, todo se reduce a acción: "La naturaleza no puede detenerse, está (...) constantemente en continua acción (...) en perpetuo movimiento"<sup>62</sup>.

Es aquí donde Bercial, manteniendo su orientación materialista, corrige la perspectiva de Condillac. Para Condillac, todo conocimiento surge de la acción y desemboca en la acción, pero él, en sí, no es acción, sino espíritu. Según Bercial, el conocimiento tiene su origen en la acción, desemboca en la acción y él mismo es acción, esto es, materia y movimiento.

Si la actividad cognoscitiva depende del movimiento de la materia, igualmente la actividad volitiva y la acción misma del sujeto dependen de éste. Bercial vuelve a criticar el espiritualismo de Condillac. La acción del sujeto, aunque orientada por el pensamiento, por su actividad intelectual, no depende

<sup>57</sup> *Movimiento...*, pág. 109.

<sup>58</sup> *Ibid.*, pág. 110.

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> *Ibid.*, pág. 113.

<sup>62</sup> *Ibid.*, pág. 20.

directamente de él, sino de los movimientos materiales en que consiste. No hay ningún principio espiritual, extraído a partir de una sublimación de la actividad intelectual del sujeto, que guíe nuestras acciones. Como en el resto de los seres, nuestras acciones pueden ser explicadas, atendiendo tan sólo a las leyes de la materia:

"...¿no podemos asegurar que el desarrollo de la materia es quien desenvuelve el pensamiento? ¿Y queremos que dependa de él nuestra libertad? Nunca es libre si se opone a la naturaleza"<sup>63</sup>.

No existe ninguna diferencia cualitativa entre el hombre y el resto de los seres, a partir de la cual poder establecer que el hombre es un ser elegido, con una parte espiritual que le capacita para entrar en contacto con el supuesto creador de la naturaleza. El hombre es un ser más; un mero producto de la agregación y disgregación de materia producidas por la acción del calórico. El norte de su actuación no tiene que estar, por tanto, en la búsqueda de esa realidad espiritual, sino en la capacidad para coordinar su acción con el movimiento y la acción de los seres que le rodean:

"Empero, no debe mostrarse orgulloso el hombre por la elevación que a su inteligencia ha concedido la naturaleza (...) bórrese para siempre toda idea de superioridad en su presuntuosa mente (...) pues todo es igual en el Universo. Todos obedecen a unas mismas leyes"<sup>64</sup>.

No hay nada espiritual en el hombre. En el fondo, el establecimiento del espiritualismo no ha sido sino un invento de los dominadores para subyugar a los dominados. En otras palabras, el mundo espiritual no es sino una creación política con un fin claro: el control de los sujetos. Los que han intentado dominar la acción de los demás, han creado ese aspecto espiritual de los seres humanos y, después, determinando las normas de su desarrollo, les han impuesto las conductas que más les interesaban para perpetuar su poder. El espíritu es una creación esencialmente moral y política cuya finalidad es imponer modelos de conducta que permitan el mantenimiento de las estructuras sociales establecidas:

"Sin embargo, los inventores de las mañas falsas, poseídos siempre de ideas dominadoras, vilipendiaron a sus semejantes, sometiéndolos a su imperio (...) así han abolido la especie humana, así se han erigido en señores, engañando a todos y sometiéndolos al yugo de sus oscuras sombras"<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> *Ibid.*, pág. 120.

<sup>64</sup> *Ibid.*, pág. 58.

<sup>65</sup> *Ibid.*, pág. 59. La crítica a la religión es un elemento común en la literatura clandestina desde el siglo XVII tal y como aparece en uno de los tratados más representativos y que más influencia tendrá en escritos posteriores, el *Theophrastus Redivivus* (Marcelino Rodríguez Donís, "El ateísmo en el *Theophrastus Redivivus*", en *Thémata*, 21, 1999, págs. 243-261). Este espíritu crítico se mantendrá en d'Holbach y en la literatura clandestina francesa del siglo XVIII. Así, se observa en el *Traité des trois imposteurs*, en el que se defiende que la religión es un "phantôme de l'imagination" (pág. 25) que surge de la ignorancia y el miedo del pueblo y es utilizado por los poderosos para mantenerse en el poder: "Si le peuple pouvait comprendre en quel abîme l'ignorance le jette, il secouerait bientôt le joug de ses indignes conducteurs", págs. 2-3. En parecidos términos, se expresa el autor del *J. Brunus Redivivus*: "la durée et le pouvoir d'une Religion n'étant fondés que sur l'aveuglement des peuples", pág. 8. D'Holbach, por su parte, dedica toda la 2ª parte de su *Système de la Nature* a la crítica de la religión y la teología, en términos aún más duros que el propio Bercial: "Concluons donc que la théologie et ses notions, bien loin d'être utiles au genre humain son les vraies sources des maux qui affligent la Terre", pág. 564.

En último término, al ser materia y movimiento, la mejor forma de actuación del hombre es aquella en la que éste se ajuste a las leyes de la materia y el movimiento natural: "obedeciendo a la naturaleza es el hombre libre"<sup>66</sup>. Si obedece a ese supuesto espíritu, no hace sino obedecer a aquellos que lo crearon. El hombre obedece a la naturaleza cuando busca el placer y huye del dolor. Y en esta búsqueda no tiene porqué supeditarse a ninguna supuesta ley natural inexistente. Si el placer y el dolor son lo natural en el hombre; toda su actuación debe guiarse por ellos. Obedecer la ley natural es obedecer, en realidad, a sus creadores y someterse a sus modelos conductuales. Sólo la verdadera *Naturaleza material* y no una supuesta *ley natural*, de carácter espiritual, puede constituirse como la base de un sistema político que defendiera, de forma real, la libertad del ser humano.

En consecuencia, siempre con la intención de evitar desembocar en el espiritualismo, Bercial establece que la acción, el principio vital, es superior y anterior en el hombre al principio cognoscitivo. Si la naturaleza es acción, la vida humana debe estar guiada, no por supuestos espíritus y leyes naturales, sino por la acción de la naturaleza misma. La vida, entendida en todo momento como movimiento de la materia, es anterior a la sensación y la sensación misma, y el resto de los procesos cognoscitivos, se desarrollan en ella. Según Bercial, una de las causas, por las que Condillac derivó hacia posturas espiritualistas, fue precisamente por considerar que la sensación era anterior a la acción:

"El hombre es viviente y sensible [pero] es imposible sentir sin vivir, mas continuamente vemos que se puede vivir sin sentir"<sup>67</sup>.

"Como el hombre cifró la superioridad en la sensación, la colocó antes que la vida, y de aquí nació su error"<sup>68</sup>.

Antes de iniciar los procesos cognoscitivos el hombre necesita, como sustento, una fuerza interior que permita unificar los elementos materiales que conforman su estructura:

"Todos los seres necesitan para vivir un movimiento interior que mantenga el enlace debido entre las partes del organismo: sin movimiento no hay vida, y sin causa motriz no hay movimiento"<sup>69</sup>.

Pero, de ninguna manera, podemos pensar que este principio vital sea espiritual, sino que debe ser tan material como la materia en la que produce el movimiento. Por lo tanto, toda la realidad cognoscitiva y vital del sujeto se puede y debe explicar apelando tan sólo a las leyes de la naturaleza, esto es, a las leyes de la materia y el movimiento.

Así pues, Bercial, partiendo del sensualismo de Condillac, desemboca en una concepción del mundo radicalmente materialista. Ahora bien, la figura de Condillac era de tal magnitud en su época que, en todo momento, va erigiendo

---

<sup>66</sup> *Movimiento...*, pág. 129. En su reflexiones sobre la libertad humana, Bercial parece tener como referente el cap. XI de la Primera parte del *Système de la Nature* de d'Holbach titulado "*Du système de la liberté de l'Homme*". En este capítulo d'Holbach defiende un hedonismo enraizado en las verdaderas leyes de la naturaleza basadas en la materia y el movimiento y no en una supuesta *ley natural* de carácter espiritual. Un concepto muy parecido de la libertad aparece en el *J. Brunus Redivivus*, págs. 32-34 y 45 y en el *Traité des trois imposteurs*, pág. 19.

<sup>67</sup> *Movimiento...*, pág. 62.

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> *Ibid.*, pág. 61.

su sistema filosófico, a la luz de los postulados del abad francés, corrigiendo, eso sí, continuamente, todas aquellas afirmaciones que pudieran derivar hacia posturas espiritualistas. Pero, en lo demás, sigue fielmente el método *ideológico*. Parte de un modelo del conocimiento humano, el sensualista, y, a partir de él va a acceder a su idea del hombre y del mundo en su totalidad. Es decir, de una *ideología* extrae una *psicología* y una *ontología* y, de éstas, una *cosmología* y una *moral*. Exactamente, el mismo esquema delineado por Eximeno en sus *Institutiones*<sup>70</sup>. Sólo con una diferencia radical, en una concepción materialista de la realidad parece que sobra la sexta de las disciplinas filosóficas señaladas por Eximeno: la *teología*. Sin embargo, esto no es exactamente así, pues Bercial defiende la existencia de las religiones y de la *teología*. Ahora bien, no entendida ya como teoría filosófica sobre la existencia de la Divinidad, sino como teoría de la religión misma.

En consonancia con una máxima general del credo masónico, en sus múltiples vertientes, para Bercial, los perjuicios derivados de la religión no se deben a la religión en sí, que él considera como "una de las primeras bases sociales", sino de los abusos que han hecho algunos sujetos, al comprobar el gran poder que ejercía sobre la gente. La religión ha sido utilizada, de manera fraudulenta e interesada, como un arma de control político. El interés que han demostrado ciertos filósofos por colocar la teología en la base de la filosofía y, con ello, en la base del resto de las disciplinas filosóficas, no es sino un intento de delimitar esa teología a su antojo y, en consecuencia, determinar, por completo, los modelos de conocimiento y comportamiento de la sociedad en pleno: "están aún muy recientes las heridas que en los últimos siglos abriera la dominación ontológica"<sup>71</sup>. Según Bercial, esa fuerza de la religión debería ocuparse no de la dominación de los sujetos, sino muy al contrario de la dicha de la sociedad. Pero, mientras esto no se consiga, "la teología y la filosofía deben estar separadas por un impenetrable muro". De tal forma, que la filosofía se ocupe de "hacer dichosa la sociedad" y la teología, mientras tanto "debe sólo ocuparse en sí"<sup>72</sup>, es decir, debe dedicarse a liberarse del engaño y la falsedad que ha ido acumulando durante siglos, bajo los designios de aquellos que, ofreciéndose como liberadores, no intentaban sino subyugar al resto de los hombres.

\* \* \*

José Cepedello Boiso  
Carretera de Su Eminencia, 28,  
Edificio Cuba, 1, 4ºB  
41006-Sevilla  
jcepboi@upo.es

<sup>70</sup> En su obra *Institutiones philosophica*, Typographia Regia, Madrid, 1789, el jesuita valenciano A. Eximeno intenta establecer un compendio general sobre la metodología a seguir en el estudio de cualquier disciplina. Para ello, sigue con absoluta fidelidad las obras de Condillac, junto con algunas aportaciones de su discípulo Destutt de Tracy. Este texto será el modelo que seguirá Jovellanos a la hora de redactar sus diversas *Memorias* sobre educación que se convertirán durante toda la primera mitad del siglo XIX en una de las bases teóricas esenciales de gran parte de la legislación educativa española, sobre todo en los períodos de gobierno liberal.

<sup>71</sup> *Movimiento...*, pág. 61. Esta idea aparece, entre otros, en el *J. Brunus Redivivus*: "Les Prêtres (...) pour pallier leur violence, ils ne manquent pas de confondre la Philosophie avec la prétendue science qu'ils appellent Théologie", pág. 8.

<sup>72</sup> *Movimiento...*, pág. 59