

JOSÉ CEPEDELLO BOISO

TEORÍA POLÍTICA MASÓNICA EN ESPAÑA DURANTE
LOS SIGLOS XVIII Y XIX: EL MODELO PANTEÍSTA-
NATURALISTA DE JUAN MELÉNDEZ
VALDÉS Y RAMÓN BERCIAL

¡Adiós, inmensa fuente
de luz, astro divino! ¡Adiós, hermoso
rey de los cielos, símbolo glorioso
del Excelso!(...)

Juan Meléndez Valdés
Oda XIII, *Al sol*(145-148)

Dentro del naturalismo propio de la poesía de raíz ilustrada, pudiera parecer poco significativo el hecho de que Meléndez Valdés dedicara una de sus odas a un elemento esencial de esa naturaleza: el sol. Pero es innegable, al mismo tiempo, que el contenido simbólico de este poema remite a una concepción concreta sobre la estructura de esa naturaleza en la que el astro rey ocupa un lugar destacado. Retomando una tradición que hunde sus raíces en los primigenios cultos de las grandes civilizaciones antiguas, desde Egipto a Persia o desde la América precolombina a la India, Meléndez desarrolla en este poema algo más que un mero recurso retórico de orientación naturalista. Nos está exponiendo una forma de concebir la realidad, a través de una simbología omnipresente en la historia de la humanidad y que, en su época, pervivía con singular fuerza en el seno de grupos y sociedades secretas entre las que destacaba la masonería. A pesar de las justificadas dudas manifestadas por gran parte de los estudiosos de la obra de Meléndez Valdés, a la estela, en gran medida, de lo expuesto por Demerson¹ en su monumental estudio, creemos que el

¹ Demerson, Georges, *Don Juan Meléndez Valdés y su tiempo*, Madrid, Taurus, 1971.

gran número de elementos de raíz masónica que aparecen en los poemas filosóficos de nuestro autor hacen innegable pensar que, si bien no pueda ser demostrada documentalmente su pertenencia a alguna logia masónica, su conocimiento y simpatía intelectual por gran parte de los ejes centrales del pensamiento masón eran indudables. Años después, un médico militar de origen cántabro, Ramón Bercial, inicia su obra titulada, *Movimiento de la naturaleza*, con una también muy significativa dedicatoria “al sol”, bajo la forma de una oración de claros tintes masónicos. En este libro, además, Bercial se va a ocupar de establecer una concepción materialista del hombre y de la realidad en su totalidad, casi sin parangón en la filosofía española decimonónica. En el presente estudio vamos a realizar un análisis textual tanto de los poemas filosóficos de Meléndez Valdés como de la obra de Ramón Bercial que nos permitirá demostrar de qué forma se hacen presentes, en ambos, los elementos de raíz masónica y cómo sobre ellos construyen los dos autores hispanos su concepción de la realidad, tanto natural como social y política. En los dos casos, además, sus biografías vitales e intelectuales, marcadas por un claro *afrancesamiento*, permiten aventurar que sus relaciones con estos grupos fueron, cuando menos, estrechas. Sin embargo, dejamos a los historiadores la tarea de demostrar, si fuera posible, y con pruebas documentales fehacientes, el grado de implicación de ambos en las sociedades masónicas, ya que nuestra tarea se limita a un estudio de los contenidos ideológicos en los que se manifiesta el sello de las doctrinas masónicas. En esta línea, y aunque Valdés siempre intente no alejarse en demasía de la ortodoxia tanto religiosa como política imperante en su época, sus versos rezuman ecos de dos ejes del pensamiento masón: en religión, el panteísmo y, en política, el ideal de fraternidad universal. Este será el objetivo central de nuestro trabajo: indagar en las relaciones entre la concepción panteísta de la realidad y el ideal de fraternidad universal tal y como se manifiestan en los poemas filosóficos del poeta Juan Meléndez Valdés y en la obra de Ramón Bercial.

El *panteísmo naturalista*, inspirado entre otras en las teorías del filósofo J. Toland, era un eje central del pensamiento masón dieciochesco. Así aparece en la obra del *ideólogo*, seguidor de Condillac, a quien tanto admiraba Meléndez, Charles-François Dupuis. Y unas de las manifestaciones más claras de ese panteísmo eran los continuos himnos dedicados al sol que caracterizan los actos y rituales masóni-

cos. Dupuis, tanto en su *Abregé de l'origine de tous les cultes* (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. Y, aunque no hablemos de un influjo directo, sí que resulta evidente que la definición que da Dupuis de este *Univers-Dieu* se hace presente en la obra de Meléndez tanto en su *Oda al Sol*, como en sus *Odas: A la inmensidad de la naturaleza y bondad inefable de su autor, A la presencia de Dios y Al ser incomprendible de Dios*: “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”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-masonería³.

² Dupuis, Charles François, *Abregé de l'origine de tous les cultes*, París, H. Agasse, 1797, pág.2.

³ Benítez, Miguel, *La face cachée des Lumières. Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'âge classique*, Oxford, Voltaire Foundation, 1996, págs. 191-198.

En esta línea, en sus intentos de definir la esencia divina destacan los versos dedicados a la omnipresencia de Dios, esto es, al hecho de que Dios es una fuerza que impregna todo el Universo dándole orden, vida y sentido:

“Doquiera que los ojos
inquieto torno en cuidadoso anhelo,
allí, gran Dios, presente
atónito mi espíritu te siente.
Allí estás, y llenando
la inmensa creación (...)

Tu inmensidad lo llena
todo, Señor, y más (...)
Oda III, *La presencia de Dios* (1-6, 24-25)

(...) cuando su influjo y celestial presencia
dichoso estoy sintiendo;
en quien existe todo, en quien respira
fuerza y virtud recibe (...)
Oda VII, *Al ser incom. de Dios* (7-9)

En su intento por asimilar el panteísmo masón y mantenerse, al mismo tiempo, en la medida de lo posible, en la ortodoxia católica, Meléndez tiene, en el campo del estudio de la naturaleza, un referente hispano determinante: la obra del médico Andrés Piquer. En diversas obras, y en especial en unos comentarios a su propia traducción de los fragmentos de Hipócrates, uno de los grandes iconos del pensamiento hermético, característico de la mayor parte de las sociedades secretas modernas, Piquer, atraído por el panteísmo naturalista, pero temeroso de desembocar en él, y basándose en dos genios renacentistas como fueron Robert Fludd y el español Francisco Vallés, había defendido que Dios se hacía presente en la totalidad de lo natural bajo la forma de espíritu material o energía calórica que lo inundaba y vivificaba todo, pero que esto no agotaba la totalidad del ser divino sino que era tan sólo su manifestación en el universo natural⁴. Esta

⁴ Piquer, Andrés, *Las obras de Hipócrates más selectas traducidas en castellano*, Madrid, Joachin de Ibarra, 1769.

idea es la que da sentido a los versos ya citados de Meléndez: “Tu inmensidad lo llena/ todo, Señor, y más (...)”, en los que se muestra, de forma nítida, la misma postura en nuestro poeta que en Piquer. El espíritu divino se hace presente en la totalidad de lo material, pero Dios es algo “más”. Esta atracción por el panteísmo naturalista combinada, en todo momento, con un intento marcado por no abandonar la ortodoxia católica caracterizará todos los versos filosóficos de Meléndez Valdés.

En este sentido, la *Oda al Sol* es un ejemplo muy significativo de esta actitud. En primer lugar, resulta innegable el débito que el poema tiene con los numerosos *Himnos al sol*, característicos de la liturgia masónica. Pero, además, también es indudable que Meléndez quiere realizar una suerte de mixtura conceptual que le permita llevar a cabo este tipo de ritual, sin alejarse en demasía de la ortodoxia de Roma. Así, en principio, el sol es elevado casi a la categoría de divinidad principal:

“oh rey, oh dios del día”

“lumbera eterna, y con tu ardor recreas
cuanto vida y ser tiene.”

“¡Oh Padre! ¡oh rey eterno
de la naturaleza!”

“Adiós, inmensa fuente
de luz, astro divino! ¡Adiós, hermoso
rey de los cielos (...)”

Oda XIII (4, 51-52, 65-66, 145-148)

Y, de nuevo, Piquer le ofrece un modelo de comprensión física de la naturaleza para conseguir que esta divinización del astro no conlleve un alejamiento en exceso de la ortodoxia. Según Piquer, el espíritu de Dios se hacía presente en el Universo, de forma material, mediante un principio energético de raíz calórica que lo inunda todo. Y el origen físico, el mensajero material, de esta energía no era otro sino el sol. El sol no es directamente la divinidad sino la manifestación material a través de la cual Dios insufla el principio energético que da movimiento y vida a todo el Universo, tal y como aparece en los siguientes versos:

“Salud, oh sol glorioso,
adorno de los cielos y hermosura,
fecundo padre de la lumbre pura,”

“De ella la lumbre pura
toma que al mundo plácida derrama
la luna, y Venus su brillante llama”

Oda XIII (1-3, 113-115)

La “lumbre pura” es una clara referencia a esa energía pura que, inundándolo todo, se constituye como la fuerza que imprime el movimiento a la totalidad natural y que, como señalaba Piquer, es el origen último de todas las manifestaciones energéticas del Universo. Y, para evitar la excesiva divinización del sol, Meléndez no se olvida de incluir, al final de su oda, el carácter simbólico del sol en tanto que representación, tanto física como espiritual, de la verdadera divinidad:

“rey de los cielos, símbolo glorioso
del Excelso! (...)”

Pero, sin duda, que este enunciado, “símbolo glorioso del Excelso”, podría ser puesto en boca de cualquier representante de la masonería o sociedades afines de la época. El panteísmo es un rasgo característico de las sociedades secretas dieciochescas pero, en su seno, se advierten tendencias que van desde declaraciones panteístas extremas hasta concepciones plenamente acordes con la ortodoxia católica, respecto de la cual se observan diferencias y semejanzas, al mismo tiempo, precisamente en el campo de los símbolos. Una simbología marcada por las continuas referencias a las antiguas divinidades asimiladas, ahora, como símbolos del Dios cristiano. E, históricamente, en el lento proceso que condujo a las creencias religiosas a subsumir las diversas simbologías divinas inmanentes hasta desembocar en el dios único trascendente, es innegable que la última etapa viene representada por el sol. Y Meléndez respeta, al pie de la letra esta simbología en su poema. El sol, como símbolo de la divinidad, da “la lumbre pura” a las antiguas divinidades “la luna, y Venus”. Y estos tres elementos naturales están omnipresentes también tanto en la simbología masónica como en la católica. En primer lugar, el sol aparece en

casi la totalidad de los libros de reglas sobre cultos masónicos, pero también se hace presente como símbolo en las *potencias* doradas que adornan la cabeza de las representaciones católicas de Jesucristo, reflejos, sin duda, de los antiguos cultos a Mitra. Mientras que la Luna y Venus se multiplican en la liturgia masónica, en la figura, por ejemplo, de la *étoile flamboyante* en el caso de Venus, o en la media luna menguante coronada en sus extremos por los dos luceros venusianos, colocada a los pies en las imágenes católicas de la Virgen María. Es, precisamente, esta sinuosidad característica de los símbolos, es decir, su capacidad de hacerse visibles en concepciones religiosas aparentemente opuestas, pero de orígenes comunes, la que permite a Meléndez recurrir a símbolos con referencias masónicas indudables sin que esto suponga, de manera irremediable, un alejamiento de la doctrina oficial católica. Y es tal el peso que esta arcaica simbología ejerce sobre él que dedica unos versos a señalar el triunfo del dios sol sobre las antiguas diosas estelares que autores como Robert Graves relacionan con el paso de sociedades matriarcales, identificadas con la Luna y Venus como divinidades, a las sociedades patriarcales que coronan al sol como suprema deidad⁵:

“Mas tu beldad gloriosa
no retires: oscura
la luna alzar no osa
su faz; y en hondo olvido
cae Venus, cual si nunca hubiera sido”
Oda XIII (116-120)

Es en el uso de esta simbología en donde se hace patente que el lenguaje propio de la masonería aparece, una y otra vez, en los versos filosóficos de Meléndez Valdés. No puede ser fruto tan sólo de la casualidad que nuestro autor dedique un número importante de los poemas de este cariz justamente a la alabanza de los símbolos principales de estas sociedades secretas. Uno a uno, Valdés enhebra el elogio a *un lucero, el sol, las estrellas y la luna*, justamente los cuatro principales emblemas del panteón naturalista masón. En todo mo-

⁵ Graves, Robert, *Los mitos griegos I*, Madrid, Alianza Editorial, 2004, págs. 11-30.

mento, el enaltecimiento de la figura divina se presenta cargado de un fuerte componente naturalista y simbólico, en el que aparecen más nítidas las alegorías propias de la liturgia de las logias que las imágenes más características de la doctrina católica. Y en esta admiración simbólica por los fenómenos celestes resalta el culto a otro elemento esencial en el credo de un gran número de sociedades secretas desde la Antigüedad: el fuego. Los astros son símbolos privilegiados del poder de la divinidad porque son, siguiendo a Piquer, las vías de transmisión de la energía espiritual divina a su creación natural en forma de energía material de carácter ígneo. En todos los poemas dedicados a los distintos astros, podemos observar cómo Meléndez establece como eje central la supremacía natural que poseen por su capacidad de irradiar una materia sutil flamígera que penetrando todo el Universo es su fuente de movimiento y vida.

“Oh con qué inexhaustos fuegos
brillan todos! ¡Cuánto es rica
la vena de luz que ceba
sus llamas y los anima”

¿Cuál es vuestro ser? ¿En dónde
arde la inexhausta mina
que os inflama? ¿Qué es un fuego
que los siglos no amortiguan?
Oda II, *A un lucero* (29-32, 137-140)

“Siempre, lumbres sagradas,
Vosotras arderéis (...)”
Oda XVI, *A las estrellas* (161-162)

“Mas con excelsa lumbre
que el sol tu hermano de su trono de oro
te presta grato, del fulgente coro
las llamas obscureces”
Oda XXIII, *A la luna* (65-68)

Este poder de la materia ígnea irradiada por los astros se hace patente, por ejemplo, en fenómenos como las mareas que Meléndez describe de la siguiente forma:

“Y siempre saludable

al bajo mundo, en movimiento blando
 tus rayos van la atmósfera agitando;
 hasta el profundo seno
 del mar vasto, insondable,
 su ardor baja, y él lleno
 se derrama en la arena,
 y luego vuelve y su correr enfrena”
 Oda XXIII, *A la luna* (81-88)

Esta descripción es especialmente significativa ya que en ella Meléndez está manejando dos conceptos claves de la física moderna heredados, a través de la figura de Andrés Piquer, de naturalistas de la talla de Hermann Boerhaave, Descartes, su discípulo Hartsoeker, Joseph Black y, por supuesto, el mismo Newton, a quien, por otra parte, dedica continuas alabanzas en los mismos poemas, curiosamente también con referencias ígneas del tipo: “y el gran Newton, subido / a la mansión lumbrosa” (Oda IV, *A la verdad*, 85-86). Todos estos naturalistas hacen referencia a una sustancia ígnea que penetraba en todos los cuerpos dotándoles de movimiento. Newton incluso lanzó la hipótesis, que aparece reflejada en la descripción que Meléndez hace de las mareas, de que esta sustancia ígnea, expandida por todo el Universo, era la causa última de la misma gravedad. Por esta razón, Meléndez señala en sus versos cómo son los rayos de la luna, penetrándolo todo, los que provocan el movimiento de las aguas marinas. Este fluido era conocido en la época de Meléndez con el nombre de *calórico*. El *calórico* fue definido, por primera vez, de forma precisa como fluido imponderable o sutil por el naturalista holandés Hermann Boerhaave en sus *Elementa Chemiae* (1732) y fue defendido con ardor, entre otros, por el médico y químico escocés Joseph Black. Junto al éter lumínico, 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 impoderables o sutiles no eran sino un mecanismo metodológico para “explicar determinadas propiedades experimentales descubiertas en la electricidad, el magnetismo, la luz y el calor”⁶. Sin embargo, siguiendo el concepto de *materia sutil*, intuido por Newton y defendido por Des-

⁶ Ten, Antonio E., *La física ilustrada*, Madrid, Akal, 1991, pág. 50.

cartes 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”⁷. 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 »⁸. 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. En España, un seguidor de Lavoisier, François de Chabaneau, defiende esta teoría en uno de los libros de física y química más manejados en la época de Meléndez, sus *Elementos de Ciencias Naturales*.

Si en el plano físico las tendencias naturalistas y panteístas dominaban el credo de las sociedades secretas, en el ámbito social y político aparecen dos elementos claves: la fraternidad y la lucha contra la intolerancia y el fanatismo. En conexión con la armonía que debe presidir el orden natural, insuflada por Dios a través de la sustancia ígnea irradiada por los astros, esta misma armonía debería alcanzarse en la relaciones entre los humanos. De esta forma, Meléndez enlaza el deseo de alcanzar una unión fraterna entre todos los seres humanos del planeta con el hecho de que todos ellos se sientan llenos de ese fuego celeste, como principio natural impulsor de la armonía social:

“Hinche el corazón mío
de un ardor celestial que a cuanto existe

⁷ Descartes, René, *Le Monde ou Traité de la Lumière*, París, Charles Argot, 1677, pág. 423.

⁸ Hartsoeker, Nicolás de, *Conjectures physiques*, Amsterdam, H. Desbordes, 1706, págs. 269-270.

como tú se derrame”

Oda III, *La presencia de Dios* (73-75)

Sólo si todos los corazones se llenan de este *ardor celestial* que impregna todo el Universo se podrá alcanzar el ideal de fraternidad, perfectamente reflejado por Meléndez en los versos:

“Todos tus hijos somos:

el tártaro, el lapón, el indio rudo,

el tostado africano,

es un hombre, es tu imagen y es mi hermano”

Oda III, *La presencia de Dios* (77-80)

La armonía natural que impulsa la fraternidad exige estar en contra de actitudes discordantes como el fanatismo que perturba el flujo armónico de la sustancia ígnea divina. Y, precisamente, a este fanatismo, disruptivo de la armonía natural, religiosa, social y política, dedica Meléndez una de sus odas filosóficas. Aun cuando el poema carece de lo que hoy consideraríamos la imparcialidad debida, ya que se realiza desde la perspectiva de la religión católica como superación del fanatismo de otros credos, es indudable que ofrece un análisis certero de aspectos importantes de las actitudes fanáticas. Nuestro autor inicia el poema criticando con dureza cualquier concepción natural, religiosa, social o política que se sustente en la necesidad de provocar sufrimientos en ciertos seres humanos con la excusa de que es necesario para alcanzar el bien, tanto natural, como religioso, social o político. Con inusitada intuición, Meléndez identifica las guerras de religión con sacrificios rituales de expiación de culpas no bien resueltas por la comunidad social. A la falta de armonía se responde con actos que no solucionan sino que agravan aún más el problema. De igual forma que la sustancia ígnea, origen de todo el movimiento y la vida del Universo, si arde desbocada se convierte también en principio de destrucción y muerte. La crítica a lo que hoy denominamos integrismo o fundamentalismo religioso se hace patente en los versos:

“en la diestra la espada

y el Alcorán en la siniestra alzando,

“Muere, o cree” frenética clamando”

Oda XXI, *El fanatismo* (138-140)

A lo largo de estas breves reflexiones sobre la obra poética de tono filosófico de Meléndez, hemos descubierto, en el ámbito tanto natural, como religioso, social o político una serie de elementos conceptuales que manifiestan un alto grado de afinidad con el credo imperante en las sociedades masónicas de su época. Simbología astral, descripción de la divinidad con claros tintes panteístas, naturalismo físico basado en una sustancia armonizadora del Universo, fraternismo y crítica al fanatismo son indicios claros de las simpatías que Meléndez manifestaba por el pensamiento masón. Sin embargo, tampoco es desdeñable el hecho de que, en todo momento, nuestro autor se muestre reacio a alejarse de la ortodoxia católica, ahora bien, sin renunciar, tampoco, al uso reiterado de símbolos claramente identificadores de estas sociedades secretas, entre las cuales existía un número importante que intentaba mantener también como grupo la mayor fidelidad posible a la doctrina oficial de Roma. Decidir si nos encontramos ante una mera simpatía intelectual por ciertos contenidos teóricos o si, en realidad, es una actitud fruto de la pertenencia activa a alguna de las innumerables logias diseminadas por todo el país, al rebufo del espíritu afrancesado que caracterizaba al mismo Meléndez, exigiría el cotejo de pruebas documentales; hecho éste que, como ya señalamos, quedaba fuera de los límites del presente estudio. Lo que sí es significativo, para este trabajo, es que todos los elementos panteístas y naturalistas que hemos encontrado en la poesía de Meléndez Valdés conformen los ejes temáticos centrales del libro de Ramón Bercial y que, además, esa descripción de la realidad desemboque, también en el caso del médico cántabro, en una concepción política basada en la fraternidad universal y en la crítica de la intolerancia y el fanatismo⁹.

⁹ Es muy significativo, en este sentido, el título y el contenido de otra de las obras de Bercial, *El triunfo íbero y la muerte del fanatismo*, Imprenta de Sanchiz, Madrid, 1841. En sus páginas, nos relata que 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”. 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

Bercial va a iniciar su descripción materialista de la realidad, partiendo de una crítica al abstraccionismo y el espiritualismo de Condillac. 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'Holbach¹⁰, diversos escritos de literatura clandestina, relacionados muchos de ellos con la figura de d'Holbach¹¹, como el *Parité de la vie et de la mort*, el *J. Brunus Redivivus*, el *Traité des trois imposteur* o el *Essai de Métaphysique dans les principes de B. Spinoza* de Boulainvilliers¹² e, incluso, es probable que manejara la traducción

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.

¹⁰ La crítica al abstraccionismo es una constante en la obra de d'Holbach. Según sus propias palabras, "les langues se sont rempliées 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.

¹¹ 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.

¹² 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

de d'Holbach de las *Lettres Philosophiques* de J. Toland¹³. 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 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 Broussais¹⁴.

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"¹⁵.

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.

¹³ 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.

¹⁴ 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 éléments de la science de l'homme*, J.B. Bailliére, 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.

¹⁵ *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

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 realidad¹⁶. 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"¹⁷.

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*¹⁸. No como realidades

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.

¹⁶ 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.

¹⁷ *Movimiento...*, pág. 25.

¹⁸ *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

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"¹⁹.

Esta materia tiene dos rasgos esenciales: es *increada* y *eterna*²⁰. Todos aquellos que afirman que la materia es *creada* y *perecedera* han

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 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 a la matière".

¹⁹ *Movimiento...*, pág. 25.

²⁰ "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

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 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"²¹.

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"²².

El hombre no deja de ser materia organizada: "debemos pues la existencia a la materia"²³. 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"²⁴. Cuando un cuerpo se disgrega, "las

clandestina dieciochesca. Así, aparece en el *J. Brunus Redivivus*: "D'où résulte encore l'infinité et l'éternité du monde" (pág. 14); "Si c'es 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.

²¹ *Movimiento...*, pág. 27.

²² *Ibid.*, pág. 28. Cfr. D'Holbach, *op.cit.*, págs. 186 y 188.

²³ *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 a son organisation et aux matières dont la nature l'a composé", *op.cit.*, págs. 168-169.

²⁴ *Movimiento...*, pág. 28. Esta idea es el eje central del tratado anónimo, ya citado,

partes que lo componen habrán servido y servirán para la formación de infinitos seres"²⁵. 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"²⁶. Tampoco existe el vacío, ya que todo está ocupado por la materia²⁷. El principio del

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".

²⁵ *Movimiento...*, pág. 31.

²⁶ *Movimiento...*, pág. 32.

²⁷ 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 littéra-

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*:

"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"²⁸.

ture 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 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.

²⁸ *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

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*²⁹. No es necesario postular ningún principio distinto del material:

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* del abate Condillac”.

²⁹ 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, París, 1862, pág. 285. Sí 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”, Baudouin, París, 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 Benjamín 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 fluido 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).

"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"³⁰.

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 conocimiento³¹. La realidad material existe gracias al calórico y podemos conocerla gracias también al poder organizador del calórico³². En gran medida, Bercial establece el *calórico* como principio

³⁰ *Movimiento...*, pág. 36.

³¹ 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, París, 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, médicateurs 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, París, 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, París, 1809, t. II, págs. 5 y 7.

³² 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, aparece en el *Traité des trois imposteurs*,

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 estructura³³. 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 movimiento³⁴.

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.

³³ 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, París, 1828, pág. 62.

³⁴ 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,

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 (...) 4º De la inexistencia del vacío"³⁵.

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

"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 Hartsoeker 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.

³⁵ *Movimiento...*, pág. 55-56. En este punto, ya comentado con anterioridad, Bercial se separa de Chabaneau quien si 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).

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"³⁶.

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"³⁷.

"... todo es igual en el universo. Todos obedecen unas mismas leyes"³⁸.

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"³⁹.

³⁶ *Movimiento...*, pág. 63.

³⁷ *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, París, 1801.

³⁸ *Movimiento...*, pág. 58.

³⁹ *Ibid.*, págs. 57-58.

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 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"⁴⁰. En todo ser vivo hay que distinguir dos

⁴⁰ *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, París, 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: 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 la impresiones transmitidas"⁴¹.

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"⁴². 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"⁴³. 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 y el origen de ese

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.

⁴¹ *Movimiento...*, pág. 95.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *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 est 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 différentes parties, ou réveillées dans cet organe par des moyens qui paraissent agir immédiatement sur lui", Caille et Ravier, París, 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 Brooussais en su *Traité de physiologie appliquée à la pathologie* (J-B Baillière, París, 1834, págs. 57-100) serán la guías utilizadas por Bercial para *materializar* la descripción espiritualista del conocimiento y sus distintas facultades realizada por Condillac.

movimiento no está en el cerebro mismo, sino en el principio que provoca y coordina el movimiento de la materia cerebral. 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"⁴⁴. 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"⁴⁵.

La acción del sujeto, aunque orientada por el pensamiento, por su actividad intelectual, no depende 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"⁴⁶.

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

⁴⁴ *Ibid.*, pág. 113.

⁴⁵ *Ibid.*, pág. 20.

⁴⁶ *Ibid.*, pág. 120.

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"⁴⁷.

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"⁴⁸.

⁴⁷ *Ibid.*, pág. 58.

⁴⁸ *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:

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"⁴⁹. 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"⁵⁰.

"Concluons donc que la théologie et ses notions, bien loin d'être utiles su genre humain son les vraies sources des maux qui affligent la Terre", pág. 564.

⁴⁹ *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.

⁵⁰ *Movimiento...*, pág. 62.

"Como el hombre cifró la superioridad en la sensación, la colocó antes que la vida, y de aquí nació su error"⁵¹.

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"⁵².

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.

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"⁵³ 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

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*, pág. 61.

⁵³ *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.

"hacer dichosa la sociedad" y la teología, mientras tanto "debe sólo ocuparse en sí"⁵⁴, 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.

En definitiva, a lo largo de estas páginas hemos comprobado cómo existe un nexo temático que une los poemas filosóficos de Meléndez Valdés y la descripción física de la realidad de Ramón Bercial, a pesar de las disparidades existentes tanto en los mismos autores, un poeta ilustrado dieciochesco y un médico materialista decimonónico, como en el tenor de sus obras, odas poéticas, en un caso, frente a reflexiones filosóficas de base esencialmente científica y médica, en el otro. Ese núcleo común puede resumirse en los siguientes elementos: simbología astral, descripción de la divinidad con claros tintes panteístas, naturalismo físico basado en una sustancia armonizadora del Universo, fraternalismo y crítica al fanatismo y la intolerancia. Todos estos rasgos eran característicos del credo masónico de la época, por lo que consideramos que, desde el punto de vista del análisis textual, ha quedado demostrado que, tanto desde la mera simpatía intelectual, como pudiera ser el caso de Meléndez Valdés, como desde la adhesión más fiel, en el de Bercial, los principios básicos de la masonería desempeñaron un papel esencial en la evolución del pensamiento español durante los siglos XVIII y XIX.

⁵⁴ *Movimiento...*, pág. 59