

La influencia de Condillac y los ideólogos en la teoría del derecho española decimonónica

José CEPEDELLO BOISO
Universidad Pablo de Olavide de Sevilla

Como ha señalado José Luis Abellán (1984: 181-183), el componente sensualista, traído directamente de Francia por los afrancesados, es una de las bases fundamentales para entender las nuevas tendencias en el pensamiento español en el campo de la moral y la política. Según Abellán, las ideas sensualistas de Condillac y Tracy son compartidas por la mayor parte de los autores decimonónicos de espíritu liberal y progresista: desde los constitucionalistas de Cádiz a los representantes más señeros del pensamiento político español de los distintos periodos liberales, fundamentalmente, del trienio liberal (1820-1823). En el presente estudio, vamos a analizar cómo se manifiesta ese componente sensualista en distintos textos representativos del pensamiento moral y político de la época.

En primer lugar, dentro del grupo de los afrancesados *revolucionarios*, esto es, de los españoles que vivieron desde dentro la Revolución Francesa y que entraron, por ello, en contacto directo con algunos miembros destacados del pensamiento *ideológico*, vamos a analizar el influjo sensualista en uno de sus representantes más significativos: el abate Marchena. Dedicado, en gran medida, a los avatares de la vida política, escasas son las páginas en las que el abate se ocupa de la reflexión filosófica. Sin embargo, en aquellas en las que lo hace, se muestra totalmente acorde con el pensamiento de Condillac, cuyos planteamientos filosóficos sigue casi al pie de la letra. Los pocos textos de reflexión filosófica del abate español los encontramos en unos artículos que publicó en *El Observador* (Marchena, 1990), en 1787. En el primero de estos artículos, Marchena reniega de la metafísica especulativa y abstrusa y confiesa su admiración por la filosofía de Locke y Condillac a quienes debe, según él mismo indica, todos sus principios sobre filosofía moral:

Pero háblenme de *sensaciones*, de *placer y dolor*, del *modo de abstraer*, del *modo analítico*, que soy capaz de estar me con la boca abierta las horas perdidas, y más si se me habla según el sistema de dos Monsiures amigos míos, Mr Loke y Mr. Condillac, de quienes muchos de mis lectores tendrán largas noticias. Con tales principios ¿qué progresos podré haber hecho en las ciencias morales? (Marchena, 1990: 52)

Siguiendo a Locke y Condillac, niega la existencia de las ideas innatas y establece el *status* epistemológico que el segundo otorga a la sensación: es la fuente de todo conocimiento y, más aún, todas las facultades cognoscitivas, por el principio de la sensación transformada, se reducen a ella:

La brillante paradoja de las ideas innatas desapareció delante de los triunfantes razonamientos del célebre Locke (...) No tardarán mucho (...) en acceder a las rigurosas demostraciones del Abate Condillac, que reduce todas las operaciones de nuestra alma a sola la sensación. (Marchena, 1990: 62)

Como indicara Condillac, la moral se basa en el “amor de sí mismo, móvil de todas las operaciones del hombre” (Marchena, 1990: 62). Este amor propio no consiste sino en “buscar el placer y huir del dolor” (Marchena, 1990: 63). A partir de aquí, va más allá del propio Condillac, al establecer una moral basada estrictamente en el cumplimiento de los placeres físicos: “Si todas las operaciones de nuestra alma son sensación, todos nuestros placeres vendrán a reducirse en último análisis a placeres de sensación: esto es, a placeres físicos”. Niega, por lo tanto, la existencia de otros placeres que no sean los de sensación y critica los denominados *placeres morales*. Para negar estos placeres morales, parte del principio *condillaciano* de la *sensation transformée*. Los supuestos placeres morales serían fruto de la comparación y posterior abstracción de los placeres físicos. Pero, en la medida en que la comparación y la abstracción como facultades cognoscitivas no son sino *sensation transformée*, los placeres morales no dejan de ser sino transformaciones de los placeres físicos y reducibles, por tanto, en último término a ellos: “los podremos llamar a todos físicos, puesto que la comparación es sensación” (Marchena, 1990: 63).

En todo caso, el origen del actuar humano se encuentra en la exigencia de cumplir las necesidades que le acucian. El hombre debe cumplir sus necesidades para lograr el perfecto equilibrio interior que le permita alcanzar el mayor placer (físico) y el menor dolor. De tal forma que el criterio que orienta su acción no es otro que la *utilidad*. Utilidad que se define en todo momento en relación con el concepto de placer: “Me es útil todo aquello que me puede traer algún placer de cualquier género que sea, o que me puede obviar algún dolor” (Marchena, 1990: 64). La idea misma que me hago de los objetos exteriores es fruto siempre de la utilidad que me puedan reportar, de la medida en que puedan ayudarme a cubrir necesidades y, de esta forma, alcanzar el placer y huir del dolor: “el hombre no ama jamás los objetos exteriores por sí mismos, sino que sólo ama en ellos las cualidades que le son útiles” (Marchena, 1990: 66). Ningún otro pronunciamiento encontramos en la obra de Marchena sobre los principios filosóficos de la moral y el comportamiento humano, sin embargo, las pocas líneas que hemos analizado nos muestran que estaba plenamente convencido de la verdad del contenido de los postulados *condillacianos*, llegando incluso a establecer conclusiones más cercanas a autores materialistas como d'Holbach o Helvétius, que el propio Condillac, difícilmente hubiera aceptado.

Un tratamiento más detenido y más crítico encontramos en las distintas obras sobre moral y política que vamos a estudiar a continuación. Los textos decimonónicos en los que la impronta de Condillac aparece, de forma más clara, son los siguientes: *Elementos de Filosofía Moral*, de Miguel Martel; *Lecciones de derecho público constitucional* de Ramón de Salas; *Sistema de moral o teoría de los deberes* de Prudencio María Pascual y *Sistema de la ciencia social* de Toribio Núñez.

Ya en 1820, Toribio Núñez señalaba la importancia decisiva de las aportaciones de los *ideólogos*, con Condillac a la cabeza, en el desarrollo de los estudios epistemológicos, como base ineludible para la renovación de los planteamientos morales y políticos: “Agradecemos a Locke y Condillac la evidencia que dieron a la utilidad del análisis, y a sus cooperadores, Degerando y Destut-Thracy, el corto desarrollo que añadieron a las investigaciones de los restauradores del arte de pensar” (Núñez, 1820: 5). Sin embargo, si bien las bases epistemológicas de la nueva *ciencia social* se halla en los *ideólogos*, Núñez

considera que, no obstante, no fueron capaces de desarrollarla en sí, ya que, en su opinión, fue otro pensador, Bentham, el que supo sacar el máximo rendimiento a los postulados de Locke, Condillac y los *ideólogos*. Aquello que impidió que Condillac y los *ideólogos* desarrollaran con acierto la nueva *ciencia social* fue precisamente su *sensualismo* extremo. Para Núñez, este sensualismo sólo es válido para las ciencias que él denomina *objetivas*, que estudian “las leyes de los cuerpos físicos y aún de la economía política o industria popular” (Núñez, 1820: 139), pero es inaceptable si lo aplicamos a las ciencias que denomina humanas, ya que “para la ciencia social apreciándose sólo del sistema de Locke cuando dice relación con el análisis y mecanismo del lenguaje, es menester abandonar su sensualismo y más aún el de Condillac y Destutt-Trhacy” (Núñez, 1820: 139). Curiosamente, llega a esta conclusión porque, al analizar los orígenes filosóficos de Bentham, encuentra que éstos se hayan en Locke, Condillac y los *ideólogos*, en conceptos como *necesidad*, *satisfacción* y *utilidad*, entre otros. Pero, al mismo tiempo, siempre teme las “nefastas” consecuencias que en el campo de la moral y la política se deducen del sensualismo:

[...] lo que es en la parte lógica (...) me ha sido preciso recurrir para completar, e indagar el origen de las ideas de Bentham, a las luces de todos los metafísicos y moralistas (...) y los citados Locke, Condillac y Tracy, los que más influyen en Bentham y *con los cuales hay que tener cuidado por su sensualismo*. (Núñez, 1820: 138)

De ahí que admire en Bentham su capacidad para obtener los mayores beneficios del método *ideológico* en la moral y en la política, sin caer en los excesos a los que conduciría un coherente desarrollo de las teorías de Condillac y Tracy. De esta manera, podemos observar uno de los hechos característicos de la recepción del sensualismo de Condillac y de la *ideología* en España. Se aceptan los principios *ideológicos*, siempre y cuando no se extraigan de ellos las consecuencias inevitables en el plano moral y político, pues esto supondría un cambio excesivamente radical en los modelos de comportamiento y actuación política de la época.

En el mismo sentido se manifiesta Ramón Salas en su obra *Lecciones de Derecho Público Constitucional*. Salas delinea cuál sería el modelo social que se extraería de una aplicación estricta de los postulados de Condillac. Según el modelo cognitivo-volitivo que establece Condillac, en el seno de la sociedad reinaría *la libertad*. Mediante el ejercicio de esa libertad, los sujetos se ocuparían en la búsqueda “de placeres, esto es, de sensaciones agradables” y en la “huida de las penas, esto es, de sensaciones desagradables” (Salas, 1821: 51). Toda la sociedad debería organizarse para garantizar el ejercicio de esta libertad ya que, según Condillac, piensa Salas, “el hombre que fuera completamente libre, es decir, que pudiera hacer todos sus deseos, sería completamente feliz” (Salas, 1821: 52). Este es el modelo que, según Salas, se obtiene del sensualismo de Condillac; una sociedad de sujetos libres que adaptan su actuación libre para la consecución del placer y la huida del dolor. Pero, esto es una suerte de *hedonismo libertario* que Salas, como Toribio Núñez, no puede aceptar.

A consecuencia de la argumentación citada, Salas, por encima de la libertad, coloca un concepto: *la ley*. El sujeto no es radicalmente libre, como se deduciría de los postulados de Condillac, aunque el mismo Condillac nunca llegara a afirmar tal cosa; la libertad del sujeto es ilimitada “siempre que la ley no pone estorbos al ejercicio de su voluntad” (Salas,

1821: 52). Salas justifica que la ley deba estar por encima de la libertad en una razón antropológica: el verdadero fin del hombre no es la libertad, sino un concepto tan ambiguo como la felicidad: “la libertad (...) no es más que un medio para conseguir aquella, si la felicidad se pudiera lograr sin la libertad, nada esta importaría” (Salas, 1821: 55). La sujeción de la libertad a la felicidad es tal que llega a defender el establecimiento de regímenes dictatoriales, si éstos logran que sus súbditos sean *felices*: “Lo que importa no es que un pueblo sea libre, sino que sea feliz” (Salas, 1821: 56); “[...] siempre que la libertad esté en oposición con la felicidad debe ser sacrificada a ésta” (Salas, 1821: 59). En la misma línea se manifiesta Prudencio María Pascual en su obra, *Sistema de la moral o teoría de los deberes*. No obstante, en éste hay que destacar el especial hincapié que hace en la necesidad de fundamentar todos los tratados de moral y política en un sólido análisis sobre los modos y formas del pensamiento y de la voluntad, esto es, en un estudio previo de los mecanismos cognoscitivo-volitivos del hombre (Pascual, 1821: VI). Sin embargo, posteriormente no cumple su propósito inicial y se limita a un rutinario repaso histórico de los sistemas morales más destacables de la antigüedad.

Quien si logra desarrollar un tratado de moral con sólidas bases en una teoría del conocimiento y de la acción, inspirada, entre otros, en el sensualismo de Condillac y, sobre todo, en los *Éléments* de Tracy, es Miguel Martel en su libro, *Elementos de Filosofía Moral*. El primer capítulo de su obra se titula “Prenociones fisiológicas”, en donde intenta analizar *ideológicamente* los dos extremos en los que, para él, debe basarse toda teoría moral: la psicología o teoría del alma y la teología natural o teoría sobre la existencia de Dios. La mejor base para todo tipo de estudios es la *ideología*, debiendo descartarse definitivamente cualquier introducción en el estudio de la metafísica tradicional. Inspirándose directamente en el plan de trabajo establecido por Destutt de Tracy en sus *Éléments*¹, establece la siguiente guía metodológica previa para su indagación moral, política y jurídica:

De esta suerte puede evitarse a los cursantes un año de estudio de Metafísica, debiendo enseñarse en la lógica y gramática general, todo lo correspondiente a la generación y análisis de ideas y omitirse todas las cuestiones abstractas e inútiles, con que se ha embrollado esta parte de la Filosofía. (Martel, 1840: 3)

La confianza en la utilidad y verdad del método *ideológico* le lleva a criticar a todos aquellos que han intentado ir más allá de las ideas, de los mecanismos cognoscitivo-volitivos del hombre, en busca de las supuestas esencias de las cosas. En este sentido, critica, al mismo tiempo, a espiritualistas, como Berkeley, y a los materialistas. Según Martel, afirmaciones del tipo “...el principio de la facultad de pensar es un atributo de la materia” (Martel, 1840: 5) son tan metafísicas como las de la antigua escolástica. Por ello, siguiendo a Condillac y Tracy establece que el único método válido es aquel que se limita al análisis de ideas, esto es, la *ideología*: “[...] yo procuraré investigar esta importante verdad, por la única senda que puede conducir a ella, *el análisis de las ideas*” (Martel, 1840: 5).

¹ El texto en el que Tracy establece la estructura básica de su obra parece ser la inspiración directa de las palabras de Martel: “on fit réellement un cours d'idéologie, de grammaire, et de logique, qui, en enseignant la philosophie du langage, servit d'introduction au cours de morale privée et publique” (Tracy, 1817: XXIV).

Para este estudio del desarrollo de los procesos cognoscitivo-volitivos en el hombre el mejor camino, como indicara Tracy², es la introspección personal (Martel, 1840: 5). Martel describe el proceso cognitivo-volitivo de actuación del sujeto siguiendo, estrictamente, los postulados sensualistas e *ideológicos*. Las sensaciones, o afecciones de los cuerpos, modifican nuestra conformación psíquica produciendo estados de placer y dolor. Ante estos estados, el sujeto tras un análisis cognitivo de la cadena de operaciones desencadenadas por la sensación original, se decide a actuar con el fin de perpetuar el placer y evitar el dolor. Martel hace especial hincapié en reseñar la doble consecuencia de las sensaciones en la medida en que son origen tanto de la vida cognitiva como volitiva del sujeto. Igualmente, señala, a pesar de la diferenciación, la esencial unidad de ambos procesos:

A la impresión de un cuerpo extraño, siente, esto es, se halla modificado de una manera agradable o dolorosa. A este estado más o menos duradero sucede una aversión [*proceso volitivo*]. En estas mismas afecciones observa que compara, juzga, establece principios, saca consecuencias, combina unas ideas con otras, renueva las que tuvo en una ocasión semejante [*proceso cognitivo*]. (Martel, 1840: 6)

En todo este proceso, Martel va más allá de Condillac, y se basa en Tracy para establecer la existencia de un principio activo como origen de toda la actividad del sujeto. La diferencia entre Martel y Tracy estriba en que mientras que Martel espiritualiza ese principio activo y lo identifica con el alma, Tracy se limita a reseñar la necesidad de suponer la acción, la actividad, como origen de todos los procesos e indicar que la fuente de esa fuerza activa podría asentarse en el *yo*. Pero, Tracy no da a ese *yo* nunca una entidad concreta, ni espiritual, ni material; simplemente lo establece como hipótesis, como un supuesto sustentáculo de la fuerza vital del sujeto, sobre todo, con la finalidad de establecer un vértice que unifique todas sus operaciones en la acción. Tracy acaba identificando el *yo* con la voluntad. El *yo*, en Tracy, no es sólo principio reunificador de mis operaciones, sino *resistencia* a lo externo manifestada en el desarrollo de la facultad de sentir y de la facultad de querer, esto es, manifestada en los procesos cognoscitivos y volitivos del sujeto. El propio Martel, posteriormente, afirmará que, si bien ha identificado el principio activo con el alma, no tenemos un conocimiento directo de ello, sino sólo de sus manifestaciones y que, por tanto, esa identificación entre alma y principio activo no deja de ser una hipótesis. Comparemos los textos en los que Martel y Tracy definen ese principio activo unificador, que para Martel es, sobre todo, unificador y, para Tracy, fundamentalmente, activo:

[...] un principio interior (...) y en cuya virtud y fuerza maravillosa puede decir: yo siento, percibo, comparo, juzgo, reflexiono, etcétera. (Martel, 1840: 6)

[...] ma volonté c'est *moi*, et que ce qui résiste a ma volonté est autre chose que *moi* [...] quand un être organisé de manière à vouloir et à agir sent en lui une volonté et une action, et en même temps une résistance à cette action voulue et sentie, il est assuré de son existence. (Tracy, 1817: 139)

² “...non pas vous enseigner, mais vous faire remarquer tout ce qui se passe en vous quand vous pensez, parlez, et raisonnez” (Tracy, 1817 : 7). La descripción de estos tres actos psíquicos del individuo da lugar a las tres ciencias; objeto cada una de ellas de uno de los tomos de la obra de Destutt: la *ideología*, descripción del pensar, la gramática, descripción del hablar, y la lógica, descripción del razonar.

El método que debe guiar los estudios morales es el empirista y, más concretamente, el análisis sensualista de las ideas propuesto por Condillac y los *ideólogos*: “[...] debían conocer la fuerza de la antigua proposición sentada en los libros por Aristóteles: *nihil est...*, proposición analizada con la mayor exactitud por el profundo Locke y después por Condillac y otros sabios fisiologistas” (Martel, 1840: 30). Ahora bien, manteniéndose, cómo no, en su espíritu contradictorio, en su constante lucha entre *ideología* y cristianismo, entre renovación y respeto a la tradición, a pesar de reconocer que la *ideología* es la mejor base metodológica para el establecimiento de la ciencia moral, considera que no se pueden extraer todas las consecuencias morales del método *ideológico*, sino que hay que poner ciertos límites. Por esta razón, afirma que es peligrosa esa moral establecida por algunos “otros que pretenden interesar al hombre por motivos tomados de su propia naturaleza, esto es, de sus necesidades y de los medios de satisfacerlas, de sus propias pasiones y deseos” (Martel, 1840: 30). Con este *otros*, Martel esté probablemente pensando no en el propio Condillac, sino más bien en Helvétius o Cabanis, quienes van más allá que el abad a la hora de extraer todas las consecuencias morales de los planteamientos *ideológicos*. De nuevo vemos, como ese *hedonismo libertario* que se extrae de los postulados *ideológicos* y que aparece, más que en el propio Condillac, en filósofos como Helvétius, d'Holbach y, dentro de la *ideología*, en Cabanis, resulta excesivo para la mayor parte de los pensadores hispanos, incluso para los más convencidos de la validez del método *ideológico*.

Tras establecer las bases metodológicas de la investigación moral, Martel se dedica a analizar los móviles del obrar humano. En la línea del pensamiento sensualista *condillaciano*, y siguiendo la exposición que del mismo hace Tracy en el primer tomo de sus *Éléments* (Tracy, 1817: XIII-XIV), establece que los principios de toda actividad humana son *el placer y el dolor*. El hombre siempre actúa movido por una tendencia que se manifiesta en dos sentidos complementarios: “el amor del placer y la repugnancia del dolor” (Martel, 1840: 44). El hombre toma conciencia de ambos a través de las impresiones que recibe del mundo exterior. Éstas provocan una serie de reacciones en su estructura cognitivo-volitiva, que pueden ser de dos tipos, “unas conformes a la naturaleza de su máquina, otras contrarias que la turban y descomponen” (Martel, 1840: 44). Las primeras provocan una sensación agradable, el placer, y las segundas, desagradable, el dolor. Toda la finalidad de la estructura cognoscitivo-volitiva del sujeto será conseguir que se reproduzcan las primeras y que desaparezcan las segundas. La búsqueda del placer y la huida del dolor son la consecuencia inevitable del sistema sensualista, hasta tal punto que Martel llega a afirmar que “ésta es la condición general de todo ser sensible” ya que, siguiendo el principio de la *sensation transformée*, placer y dolor son “la sensibilidad misma” (Martel, 1840: 45).

Martel también defiende el concepto de *utilidad*. Aquellas cosas que nos procuran placer las consideramos útiles. En gran medida, medimos todas las cosas desde nosotros mismos en razón de la utilidad que nos reporta, es decir, las cosas *son* para nosotros en la medida en que nos reportan placer o nos causan dolor. Así, “bueno, útil, agradable es el objeto que excitó aquella sensación [el placer] y malo, perjudicial, desagradable es el objeto que ocasiona esta sensación [el dolor]” (Martel, 1840: 45). La entidad y realidad misma de las cosas se mide en razón de su utilidad, del papel que juegan en nuestra

mecánica de placer y dolor y no en razón de su supuesta esencia. Además, toda esta actividad volitiva tiene una finalidad, también señalada por Condillac, la *conservación*. El apego al placer y a las cosas *útiles* que nos lo causan y el rechazo del dolor y de las cosas *inútiles* o perjudiciales que nos lo ocasionan es el mejor camino para lograr el mantenimiento del cuerpo en sus constantes vitales y, más aún, para intentar alcanzar su perfeccionamiento progresivo. Sin embargo, inmediatamente, Martel inicia su labor limitadora del modelo *ideológico*, descrito de forma tan coherente, y coloca por encima del placer una nueva idea; la idea de *orden*: “El placer no es un bien sino en cuanto es conforme al orden” (Martel, 1840: 46). La necesidad de un orden moral, impreso en el hombre por la ley natural, de origen divino, exige que el sujeto, en su actuar, no se limite tan sólo a buscar el placer y huir del dolor, sino que debe intentar que sus actos, por encima de la dinámica placer/dolor, logren “la conformidad (...) con las leyes inmutables (...) de su criador” (Martel, 1840: 46). En estas coordenadas, Martel se aleja de Condillac y se acerca al *sensualismo mitigado* de Laromiguière, al establecer que la moral basada en el placer sólo es admisible si, junto a los placeres sensuales antes descritos, establecemos otros dos órdenes que los modulan y limitan: *los placeres intelectuales*, basados en la contemplación de las ideas y los *placeres morales*, basados en las acciones virtuosas, esto es, en los actos acordes con la ley natural.

Cuando Martel se dedica a analizar la forma cómo se modulan o relacionan placeres y necesidades en el hombre, sigue de nuevo fielmente a Condillac. La estructura cognitivo-volitiva del sujeto se ve modificada continuamente por las sensaciones. Estas modificaciones provocan una serie de actitudes en el sujeto, según sea el grado de actividad o expectativa que promuevan en el mismo para intentar alcanzar el placer y ver cubierta la necesidad correspondiente. Así, describe los principales *sentimientos* del hombre dentro de esta dinámica placer/necesidad, siguiendo, prácticamente, el esquema establecido por Condillac en su *Logique*. Martel distingue entre: *apetito* o inclinación a las sensaciones agradables y repugnancia a las desagradables; *afecto*, aquellos casos en que la inclinación es vehemente; *pasión*, cuando es habitual; *deseo*, o tendencia hacia un bien que no se posee y *esperanza*, o amor a un bien que no gozamos, pero que juzgamos que podemos gozar en un futuro. Todas estas actitudes volitivas dependen, estrictamente, del mecanismo de la sensibilidad (Martel, 1840: 52). Ahora bien, aunque es cierto que “...es tan natural al hombre tenerlas como ser sensible” (Martel, 1840: 53), esto no quiere decir que, en toda su actuación, deba guiarse por ellas, sino que, y de nuevo vemos actuar el mecanismo corrector del *sensualismo*, deben ser reconducidas por “una ley eterna, inmutable y santa que las ha ordenado a fines honestos” (Martel, 1840: 55).

A pesar de haber establecido el carácter innato, una vez que había negado la posibilidad de ideas innatas, de la ley natural, Martel va a intentar fundamentar ésta *ideológicamente*. La moralidad del hombre se basa en su capacidad de pensar, de relacionar ideas: “es preciso suponer para establecer la idea de moralidad que el hombre es un ser capaz de pensar, incluyendo en esta palabra todas las operaciones de la inteligencia” (Martel, 1840: 79). No es posible, en consecuencia, establecer una moral a partir, simplemente, de postulados trascendentales basados en principios metafísicos o teológicos, que no tengan en cuenta la estructura psíquica del sujeto que es, en último término, el que actúa. Toda moral deberá basarse en la psicología y ésta en la *ideología* o análisis de las ideas. La *ideología* nos muestra que todas nuestras ideas son adquiridas y “surgen

necesariamente de las acciones concretas” (Martel, 1840: 70). Se podría pensar que la moral del hombre deberá basarse, al igual que las ideas, en el acto concreto. Sin embargo, la *ideología* no sólo es la base de la psicología, sino también de la teología. Por esta razón, señala Martel, es precisamente a partir del análisis de nuestros mecanismos cognitivo-volitivos como llegamos a la noción de ley natural, así como a la noción de Dios, porque “para formar la idea de ley necesita percibir, atender, comparar, abstraer y reflexionar” (Martel, 1840: 79). De esta forma, la estructura cognoscitivo-volitiva del sujeto cumple dos funciones: respecto del cuerpo, permite adecuar la actuación del mismo a la realidad para lograr su conservación; respecto del alma permite que ésta descubra en sí la ley natural, impresa por Dios, que debe reconducir la acción radicalmente libre del cuerpo, en pro de esa ley superior, cuyo origen, no obstante, no deja de ser incierto. Martel insiste una y otra vez en la imposibilidad de dudar de la existencia de todo aquello que el mismo *sensualismo* pone, continuamente, en duda: la existencia del mundo exterior, la del alma y la de Dios. Y, al igual que Condillac, las justificaciones de la existencia de los tres polos no son precisamente lo más fuerte de su teoría. La existencia del mundo exterior sólo se justifica como causa necesaria de las sensaciones, mientras que la única explicación que le queda para probar la existencia del alma y Dios es el ocasionalismo. Todo lo que podemos observar directamente son los procesos cognoscitivo-volitivos que tienen lugar en el sujeto tras la afección provocada por la sensación, pero debemos suponer, por un lado, que esa afección ha sido provocada por algo, aunque no sepamos explicarlo racionalmente, y que todos los procesos no son sino ocasión para que el alma se descubra a sí misma y, a través de ese redescubrimiento, llegue a la idea de Dios. Sólo la aceptación de estas dos suposiciones indemostrables permitirá huir de los dos polos que el mismo Martel señala como más peligrosos en moral: el escepticismo, si dudamos de que las afecciones tienen su causa en un realidad exterior o el materialismo, si, admitida la existencia de la realidad corporal, negamos el ocasionalismo y pensamos que, en realidad, el alma no es sino la forma de explicar los procesos cognoscitivo-volitivos que tienen lugar en el cuerpo, única realidad verdaderamente existente. Según Martel y, en gran medida también Condillac, la única forma de evitar que el *sensualismo* derive en escepticismo o materialismo es aceptar las supuestas pruebas de la existencia de la realidad exterior, del alma y de Dios.

El último objeto de estudio de Martel en su obra es *la libertad*. Como ha ido haciendo a lo largo del libro, intenta conjugar el concepto de libertad que se deriva de los postulados sensualistas, con la necesidad de reconducir esa libertad bajo la primacía de la ley natural. Con este objetivo, distingue entre dos tipos de libertad: la *física* y la *moral*. Si nos limitásemos a la física, desembocaríamos en el materialismo y el hombre mismo no sería sino un cuerpo más, reducido sólo a su conformación material: “Si la moralidad de las acciones humanas consistiese en su conformidad inevitable y necesaria con el orden físico, como han imaginado algunos, llamaríamos moral la acción de la piedra que gravita sobre su centro” (Martel, 1840: 80). La libertad necesita un marco más amplio para su ejercicio, el de la ley natural, que permite convertir lo que son acciones meramente físicas en morales. En último término, el orden que debe guiar la acción moral libre del sujeto debe ser “inmutable, fijo y tan invariable como el físico” (Martel, 1840: 84) y no puede establecerse sin suponer la idea de un legislador que ha establecido ese orden. De esta forma, Martel traiciona los principios sensualistas originales, siempre con la finalidad de no llegar a las conclusiones de esos *otros*, es decir, de Helvétius, d’Holbach y Cabanis, para acabar postulando que, en último término, la moral y toda su doctrina, aunque se apoye en

el análisis de las ideas, consiste esencialmente en, a partir de él, acceder al conocimiento de Dios y sus leyes inmutables: “Dios estableció un orden inmutable, a cuya observancia quiso que el hombre dirigiera todas sus acciones” (Martel, 1840: 94).

En resumen, toda la obra de Martel se mueve en el campo del pensamiento sensualista francés. Martel intenta, siguiendo los principios establecidos por Condillac y el método delineado por Tracy, en sus *Éléments*, extraer todas las consecuencias positivas del método *ideológico* en el campo de las ciencias morales; pero, sin llegar, en ningún momento a posiciones como las de Cabanis. Al mismo tiempo, prefiere mantenerse dentro de la ortodoxia original *ideológica*, de Condillac y Tracy, a avanzar hacia las posturas *sentimentalistas* de Laromiguière, del que sólo toma algunos aspectos residuales. Esta resistencia a avanzar hacia las posturas del *sensualismo* mitigado, le conduce a toda una serie de contradicciones que hemos ido desgranando en nuestro texto, muchas de las cuales, sin duda, ya estaban en el propio Condillac, con la finalidad en todo momento de no desembocar en el materialismo o el escepticismo. Lo que hay que destacar, en todo caso, en los distintos autores, de raíz sensualista, es ese miedo constante al materialismo. Miedo que determina, tanto o más que el sensualismo mismo, toda su doctrina. Prácticamente, todos los autores, al mismo tiempo que van aceptando las premisas *ideológicas*, van ideando de qué forma lograr que ese acatamiento no desemboque en materialismo. Y si esa censura se hace débil en el campo de la *ideología* y de la psicología, alcanza sus más altas cotas en el campo de la moral, la política y las leyes; pues es donde los postulados sensualistas pueden tornarse más peligrosos.

Bibliografía

- ABELLÁN José Luis (1984). *Historia crítica del pensamiento español*, t. 4. Madrid: Espasa-Calpe.
- MARCHENA José (1990). *Obra española en prosa*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- MARTEL Miguel (1840). *Elementos de Filosofía Moral*. Madrid: Imprenta de Yenes.
- NÚÑEZ Toribio (1820). *Sistema de la ciencia social*. Salamanca: Imprenta Nueva.
- PASCUAL Prudencio María (1821). *Sistema de la Moral o la teoría de los deberes*. Valencia: Oficina de José Ferrer de Orga.
- SALAS Ramón (1821). *Lecciones de Derecho Público Constitucional*. Madrid: Imprenta del Censor.
- TRACY Destutt (1817). *Éléments d'idéologie, I: Idéologie proprement dite*. París: Mme Courcier.