

LENIN

MATERIALISMO Y EMPIRIOCRITICISMO



Ediciones Bandera Roja
noviembre 2022

¡Proletarios de todos los países, uníos!

LENIN



MATERIALISMO Y EMPIRIOCRITICISMO

Notas críticas sobre una filosofía reaccionaria^[6]

Escrito en mayo-junio de 1908.
Publicado por primera vez en
1925 en *Recopilación de Lenin*, III.

Se publica de acuerdo
al manuscrito.

MATERIALISMO Y EMPIRIOCRITICISMO

DIEZ PREGUNTAS AL DISERTANTE^[1]

1. ¿Admite el disertante que la filosofía del marxismo es el *materialismo dialéctico*?

En caso de negarlo, ¿por qué no analizó siquiera una sola vez las innumerables declaraciones de Engels al respecto?

En caso afirmativo, ¿por qué los machistas denominan a su "revisión" del materialismo dialéctico "filosofía del marxismo"?

2. ¿Admite el disertante la división fundamental, en *materalismo* e *idealismo*, que hace Engels de los sistemas filosóficos, mientras que ubica en una posición intermedia entre uno y otro -- oscilando entre ambos -- a la *línea* de Hume en la filosofía moderna (denominando a esta línea "agnosticismo") y al kantismo (al que considera como una variedad del agnosticismo)?

3. ¿Admite el disertante que en la base de la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico está la admisión del mundo exterior y el reflejo de este último en el cerebro humano?

4. ¿Admite el disertante como justos los razonamientos de Engels sobre la transformación de las "cosas en sí" en "cosas para nosotros"?

5. ¿Admite el disertante como justa la afirmación de Engels de que "la unidad real del mundo consiste en su materialidad"? (*Anti-Dühring*, 2ª ed. alemana, 1886, pág. 28, I, sección IV "Esquemática del mundo".)

6. ¿Admite el disertante como justa la afirmación de Engels de que "materia sin movimiento es tan inconcebible como movimiento sin materia"? (*Anti-Dühring*, 2ª ed. alemana, 1886, pág. 45, VI "Filosofía de la naturaleza, Cosmología, Física y Química".)

7. ¿Admite el disertante que las ideas de causalidad, de necesidad y de sujeción a la ley, etc. son un reflejo de las leyes de la naturaleza, de un mundo real, en la conciencia humana? ¿O Engels no tenía razón al afirmarlo? (*Anti-Dühring*, págs. 20-21, III "Apriorismo", y págs. 103-104, XI "Libertad y necesidad".)

8. ¿Sabe el disertante que Mach expresó su concordancia con el líder de la escuela inmanentista, Schuppe, e incluso le dedicó su último y principal trabajo filosófico? ¿Cómo explica el disertante esta adhesión de Mach a la filosofía notoriamente idealista de Schuppe, defensor del *clericalismo* y, en general, notorio reaccionario en filosofía?

9. ¿Por qué el disertante guardó silencio sobre lo "sucedido" con el menchevique Iushkévich, su camarada de ayer (en *Ensayos*) que (después de haberlo hecho con Rajmétov^[2]) hoy declara *idealista* a Bogdánov^[3]? ¿Sabe el disertante que Petzoldt, en su último libro colocó entre los idealistas a muchos discípulos de Mach?

10. ¿Confirma el disertante que el machismo no tiene nada en común con el bolchevismo, que Lenin ha protestado reiteradas veces contra el machismo^[4], que los mencheviques Iushkévich y Valentínov^[5] son empiriocriticistas "puros"?

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN

Toda una serie de escritores que pretenden ser marxistas han emprendido en nuestro país, en el año que corre, una verdadera campaña contra la filosofía del marxismo. En menos de medio año han visto la luz cuatro libros, consagrados fundamental y casi exclusivamente a atacar el materialismo dialéctico. Entre ellos, y en primer lugar, figura el titulado *Ensayos sobre* [¿contra, es lo que debería decir] *la filosofía del marxismo*, San Petersburgo, 1908, una colección de artículos de Basárov, Bogdánov, Luna-charski, Berman, Helfond, Iushkévich y Suvórov; luego, vienen los libros de Iushkévich, *El materialismo y el realismo crítico*; Berman, *La dialéctica a la luz de la moderna teoría del conocimiento*, y Valentínov, *Las construcciones filosóficas del marxismo*.

Todos estos individuos no pueden ignorar que Marx y Engels, decenas de veces, dieron a sus concepciones filosóficas el nombre de materialismo dialéctico. Y todos estos individuos, unidos -- a pesar de las profundas diferencias que hay entre sus ideas políticas -- por su hostilidad al materialismo dialéctico, pretenden, al mismo tiempo, hacerse pasar en filosofía ¡por marxistas! La dialéctica de Engels es un

"misticismo", dice Berman. Las ideas de Engels se han quedado "anticuadas", exclama Basárov de pasada, como algo que no necesita demostración; el materialismo se da por refutado por nuestros valientes paladines, quienes se remiten orgullosamente a la "moderna teoría del conocimiento", a la "novísima filosofía" (o al "novísimo positivismo"), a la "filosofía de las modernas ciencias naturales" e incluso a la "filosofía de las ciencias naturales del siglo XX". Apoyándose en todas estas supuestas novísimas doctrinas, nuestros destructores del materialismo dialéctico llegan intrépidamente hasta el fideísmo neto[*][7] (¡en Lunacharski se ve esto con mayor claridad, mas no es él solo, ni mucho menos[8]!), pero pierden de pronto toda audacia y todo respeto por sus propias convicciones cuando tienen que precisar nítidamente su actitud hacia Marx y Engels, de hecho una abjuración completa del materialismo dialéctico, es decir, del marxismo. De palabra, subterfugios sin fin, intentos de eludir la esencia de la cuestión, de encubrir su apostasía y colocar en el lugar del materialismo en general a uno cualquiera de los materialistas, negativa rotunda a hacer un análisis directo de las innumerables declaraciones materialistas de Marx y Engels. Es un verdadero "alzamiento sumiso", según la justa expresión de un marxista. Es el revisionismo filosófico típico, pues los revisionistas son los únicos que han adquirido un triste renombre por haber abjurado de las concepciones fundamentales del marxismo y por haberse mostrado timoratos o incapaces para, en forma franca, directa, decidida y clara, "liquidar cuentas" con los puntos de vista abandonados. Cuando los ortodoxos han tenido que manifestarse contra

* Fideísmo: doctrina que pone a la fe en lugar del conocimiento o, por extensión, que atribuye a la fe una determinada importancia.

ciertas concepciones envejecidas de Marx (como, por ejemplo, Mehring respecto a ciertas tesis históricas), lo han hecho siempre con tanta precisión y de forma tan detallada, que nadie ha encontrado jamás en sus trabajos la menor ambigüedad.

Por cierto, en los *Ensayos "sobre" la filosofía del marxismo* hay una frase que se parece a la verdad. Esta frase, de Lunacharski, dice: "Nosotros [es decir, evidentemente, todos los colaboradores de los Ensayos], puede ser que nos equivoquemos, pero indagamos" (pág. 161). Que la primera parte de esta frase contiene una verdad absoluta y la segunda una verdad relativa, intentaré demostrarlo con todo detalle en el libro que ofrezco a la atención del lector. Por el momento me limitaré a hacer observar que si nuestros filósofos no hablaran en nombre del marxismo, sino en el de algunos "indagadores" marxistas, testimoniarían un mayor respeto hacia sí mismos y hacia el marxismo.

Por lo que se refiere a mí, también yo soy, en filosofía, "indagador". En estos apuntes me he propuesto como tarea indagar qué es lo que ha hecho desvariar a esas gentes que predicán, bajo el nombre de marxismo, algo increíblemente caótico, confuso y reaccionario.

El Autor

Septiembre, 1908

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

La presente edición, si se exceptúan algunas correcciones del texto, no se diferencia de la anterior. Confío en que no carecerá de utilidad, independientemente de la polémica con los "machistas" rusos, como manual que ayude a conocer la filosofía del marxismo, el materialismo dialéctico, así como las conclusiones filosóficas que se deducen de los recientes descubrimientos de las ciencias naturales. Por lo que se refiere a las últimas obras de A. A. Bogdánov, que no he tenido la posibilidad de conocer, el artículo del camarada V. I. Nevski, que se inserta a continuación^[9], aporta las indicaciones necesarias. El camarada V. I. Nevski, en su labor, no sólo como propagandista en general, sino como colaborador activo de la Escuela del Partido en particular, ha tenido la plena posibilidad de persuadirse de que, bajo la capa de la "cultura proletaria", A. A. Bogdánov sustentan concepciones burguesas y reaccionarias.

N. Lenin

2 de septiembre, 1920

A MANERA DE INTRODUCCIÓN

COMO REFUTABAN EL MATERIALISMO CIERTOS "MARXISTAS" EN 1908 Y COMO LO REFUTABAN CIERTOS IDEALISTAS EN 1710

Todo aquel que esté aunque sea algo familiarizado con la literatura filosófica, debe saber que difícilmente se encontrará un solo profesor contemporáneo de filosofía (y de teología) que no se dedique, de manera directa o indirecta, a refutar el materialismo. Centenares y miles de veces se ha proclamado al materialismo refutado, y hoy se le continúa refutando por centésima y milésima vez. Nuestros revisionistas se dedican todos ellos a impugnar el materialismo, aun cuando aparentan impugnar propiamente sólo al materialista Plejánov y no al materialista Engels, ni al materialista Feuerbach, ni las concepciones materialistas de J. Dietzgen, y, además, aparentan refutar el materialismo desde el punto de vista del "novísimo" y "contemporáneo" positivismo, de las ciencias naturales, etc. Sin aducir citas, que todo interesado encontrará por centenares en las obras mencionadas más arriba, recordaré los argumentos con los que Basárov, Bogdánov, Iushké-

vich, Valentínov, Chernov[*] y otros machistas arremeten contra el materialismo. En razón a su sencillez y brevedad, y por haber adquirido ya carta de naturaleza en la literatura rusa, usaré en el texto el término "machistas", con significación idéntica a la de "empiriocriticistas". Que Ernst Mach es en la actualidad el representante más popular del empiriocriticismo, es un hecho generalmente reconocido en la literatura filosófica[**], y las desviaciones de Bogdánov y Iushkévich con respecto al machismo "puro" tienen una significación completamente secundaria, como será demostrado más adelante.

Los materialistas, se nos dice, reconocen algo que es impensable e incognoscible: la "cosa en sí", la materia "fuera de la experiencia", fuera de nuestro conocimiento. Caen en un verdadero misticismo, admitiendo que hay algo existente más allá, algo que trasciende los límites de la "experiencia" y del conocimiento. Cuando dicen que la materia, obrando sobre los órganos de nuestros sentidos, suscita las sensaciones, los materialistas toman como base "lo desconocido", la nada, pues ellos mismos declaran a nuestros sentidos como la única fuente del conocimiento. Los materialistas caen en el "kantismo" (Plejánov, al admitir la existencia de las "cosas en sí", es decir, de cosas existentes fuera de nuestra conciencia), "doblan" el mundo, predicán el "dualismo", puesto que, más allá de los fenómenos, admiten además la cosa en sí; tras los datos directos de los sentidos admiten algo más, un fetiche, un "ídolo", un absoluto, una fuente de "metafí-

* V. Chernov: *Estudios filosóficos y sociológicos*, Moscú, 1907. El autor es un partidario de Avenarius y un enemigo del materialismo dialéctico tan ardiente como Basárov y Cía.

** Ver, por ejemplo, *Dr. Richard Höningwald: Über die Lehre Hume's von der Realität der Aussendinge (La doctrina de Hume sobre la realidad del mundo exterior)*, Balin, 1904, pág. 26.

sica", un "alter ego" de la religión ("la sagrada materia", como dice Basárov).

Tales son los argumentos de los machistas contra el materialismo, argumentos que repiten y vuelven a repetir los precitados autores, cada cual a su manera.

A fin de comprobar si estos argumentos son nuevos y si verdaderamente van dirigidos sólo contra un materialista ruso "que ha caído en el kantismo", aportaremos unas citas detalladas de la obra de un antiguo idealista, George Berkeley. Esta referencia histórica es tanto más necesaria en la introducción de nuestros apuntes, cuanto que tendremos que referir nos en adelante más de una vez a Berkeley y a su dirección filosófica, pues los machistas dan una falsa idea tanto de la actitud de Mach hacia Berkeley, como de la esencia de la línea filosófica de Berkeley.

La obra del obispo George Berkeley, editada en 1710 bajo el título de *Tratado de los principios del conocimiento humano* *, empieza con el siguiente razonamiento: "Para todo el que examine los objetos del conocimiento humano, es evidente que representan, bien ideas efectivamente impresas en los sentidos, bien ideas percibidas al observar las emociones y los actos de la mente, o bien, por último, ideas formadas con ayuda de la memoria y de la imaginación. . . Por medio de la vista me formo las ideas sobre la luz y los colores, sobre sus diferentes gradaciones y variedades. Por medio del tacto percibo lo duro y lo blando, lo caliente y lo frío, el movimiento y la resistencia. . . El olfato me da los olores; el gusto, la sensación del sabor; el oído, los sonidos . . .

* *George Berkeley: Treatise concerning the Principles of human Knowledge (Tratado de los principios del conocimiento humano)* , vol. I de las *Obras Completas*, ed. de A. Fraser, Oxford, 1871.

Puesto que varias de estas ideas se observan unidas unas a otras, se les da un nombre común y se las considera como una cosa. Se observa, por ejemplo, la combinación (to go together) de un determinado color, sabor, olor, forma, consistencia, y se reconoce este conjunto como una cosa y se le designa con la palabra *manzana*; otros conjuntos de ideas (collections of ideas) forman una piedra, un árbol, un libro y demás cosas sensibles. . ." (§ 1).

Tal es el contenido del primer párrafo de la obra de Berkeley. Necesitamos retener en la memoria que el autor toma como base de su filosofía "lo duro, lo blando, lo caliente, lo frío, los colores, los sabores, los olores", etc. Para Berkeley las cosas son "conjuntos de ideas", y por ideas entiende precisamente las cualidades o sensaciones antes enumeradas, por ejemplo, y no pensamientos abstractos.

Berkeley dice más adelante que aparte de estas "ideas u objetos del conocimiento" existe aquello que las percibe: "la mente, el espíritu, el alma o el yo " (§ 2). De suyo se comprende -- concluye el filósofo -- que las "ideas" no pueden existir fuera de la mente que las percibe. Para convencerse de esto, basta analizar el sentido de la palabra: existir. "Cuando digo que la mesa sobre la que escribo existe, esto quiere decir que la veo y la siento; y si yo saliese de mi habitación, seguiría diciendo que la mesa existe, comprendiendo por esto que podría percibirla si yo estuviese en mi habitación". . . Así habla Berkeley en el § 3 de su libro y aquí es donde empieza la polémica con los que califica de materialistas (§§ 18, 19 y otros). Para mí es perfectamente incomprensible - - dice -- cómo puede hablarse de la existencia absoluta de las cosas sin relacionarlas con alguien que las perciba. Existir significa ser percibido (their, es decir, de las cosas, *esse is percipi*, § 3: máxima de Berkeley, citada

en los manuales de historia de la Filosofía.) "A la verdad, prevalece entre las gentes por extraño modo la opinión de que las casas, las montañas, los ríos, en una palabra, los objetos sensibles tienen una existencia, natural o real, distinta de la que tienen en la mente que las percibe" (§ 4). Esta opinión es una "contradicción manifiesta", dice Berkeley. "Pues ¿qué son dichos objetos sino las cosas que percibimos por medio de los sentidos? ¿Y qué percibimos nosotros más que nuestras propias ideas o sensaciones (ideas or sensations) ¿Y no es sencillamente absurdo creer que puedan existir ideas o sensaciones, o combinaciones de ideas y de sensaciones, sin haber sido percibidas?" (§ 4).

Berkeley reemplaza ahora la expresión "colecciones de ideas" por la expresión, que para él es equivalente, de *combinaciones de sensaciones*, acusando a los materialistas de tener una "absurda" tendencia a ir todavía más lejos, a buscar un origen para este complejo. . . , es decir, para esta combinación de sensaciones. En el § 5 se acusa a los materialistas de afanarse en una abstracción, porque separar la sensación del objeto, en opinión de Berkeley, es una abstracción vacía. "En verdad -- dice al final del § 5, omitido en la segunda edición --, el objeto y la sensación no son más que una sola y misma cosa (are the same thing) y no pueden por eso ser abstraídos el uno de la otra". "Pero diréis -- escribe Berkeley - - que las ideas pueden ser copias o reflejos (resemblances) de las cosas que existen fuera de la mente en una sustancia desprovista de pensamiento. Yo respondo que las ideas no pueden parecerse más que a las ideas; un color o una figura no pueden parecerse más que a otro color, a otra figura. . . Y pregunto: ¿podemos o no percibir estos su puestos originales o cosas exteriores, de las que nuestras ideas serían copias o representaciones? Si respondéis que sí, serán

entonces ideas, con lo que la razón estará de nuestra parte; si decides que no, yo me dirigiré a quienquiera que sea y le preguntaré si tiene sentido afirmar que un color se parece a algo que sea invisible, que lo duro o lo blando se parece a algo que no se pueda palpar, etc." (§ 8).

Los "argumentos" de Basárov contra Plejánov en cuanto a si pueden existir las cosas fuera de nosotros al margen de la acción que ejercen sobre nosotros, no se diferencian en nada, como ve el lector, de los argumentos aducidos por Berkeley contra unos materialistas que se abstiene de nombrar. Berkeley considera la idea de la existencia "de la materia o sustancia corpórea" (§ 9) como una "contradicción", como un "absurdo" tal, que no vale la pena perder el tiempo en rebatirla. "Pero -- dice él -- en vista de que la doctrina (tenet) sobre la existencia de la materia, al parecer, ha arraigado tan profundamente en las mentes de los filósofos y acarrea tantas conclusiones funestas, prefiero parecer prolijo y machacón antes de omitir nada que pueda desenmascarar y desarraigar por completo este prejuicio" (§ 9).

Ahora veremos cuáles son las funestas conclusiones de que habla Berkeley. Terminemos antes con sus argumentos teóricos contra los materialistas. Negando la existencia "absoluta" de los objetos, o sea la existencia de las cosas fuera del conocimiento humano, Berkeley expone directamente las concepciones de sus enemigos de forma que hace ver como si admitiesen la "cosa en sí". En el § 24 Berkeley escribe en cursiva que esta opinión que él refuta reconoce "*la existencia absoluta de objetos sensibles en sí* (objects in themselves) *o fuera de la mente*" (págs. 167-168 de la edición citada). Las dos líneas fundamentales de las concepciones filosóficas quedan aquí consignadas con la franqueza, la claridad y la precisión que distingue a los filósofos

clásicos de los inventores de "nuevos" sistemas en nuestro tiempo. El materialismo: reconocimiento de los "objetos en sí" o fuera de la mente; las ideas y las sensaciones son copias o reflejos de estos objetos. La doctrina opuesta (el idealismo): los objetos no existen "fuera de la mente"; los objetos son "combinaciones de sensaciones".

Esto fue escrito en 1710, es decir, catorce años antes del nacimiento de Immanuel Kant; ¡y nuestros machistas -- basándose en una filosofía que juzgan "novísima" -- descubren que el reconocimiento de las "cosas en sí" es resultado de la contaminación o de la perversión del materialismo por el kantismo! Los "nuevos" descubrimientos de los machistas son el resultado de su asombrosa ignorancia de la historia de las direcciones filosóficas fundamentales.

Su siguiente "nueva" idea consiste en que los conceptos de "materia" o de "sustancia" son vestigios de antiguas concepciones desprovistas de espíritu crítico. Mach y Avenarius, según los machistas, han hecho avanzar el pensamiento filosófico, han profundizado el análisis y han eliminado estos "absolutos", estas "sustancias inmutables", etc. Tomad a Berkeley, para comprobar en su primera fuente semejantes asertos, y veréis que se reducen a pretenciosas invenciones. Berkeley afirma de manera bien terminante que la materia es "nonentity" (sustancia inexistente, § 68), que la materia es nada § 80). "Podéis -- ironiza Berkeley a cuenta de los materialistas --, si esto os place, emplear la palabra 'materia' en el mismo sentido en que otros emplean la palabra 'nada'" (págs. 196-197, ed. cit.). Al principio -- dice Berkeley -- se creyó que los colores, olores, etc. "existen realmente"; más tarde renunció a tal concepción y se reconoció que existen sólo en dependencia de nuestras sensaciones. Pero esta eliminación de los viejos conceptos erróneos no se ha llevado

hasta su fin: queda la noción de "sustancia" (§ 73): el mismo "prejuicio" (pág. 195) definitivamente desenmascarado por el obispo Berkeley ¡en 1710! En 1908 se ven entre nosotros graciosos que creen seriamente en las afirmaciones de Avenarius, Petzoldt, Mach y Cía., de que sólo el "novísimo positivismo" y las "novísimas ciencias naturales" han logrado eliminar estos conceptos "metafísicos".

Estos mismos graciosos (Bogdánov entre ellos) aseguran a los lectores que precisamente la nueva filosofía ha demostrado el error de la "duplicación del mundo" en la doctrina de los materialistas, perpetuamente rebatidos, que hablan de no sabemos qué "reflejo" en la conciencia humana de las cosas existentes fuera de ella. Los autores precitados han escrito un sinfín de frases emocionantes sobre esta "duplicación". Por olvido o por ignorancia han dejado de añadir que estos nuevos descubrimientos ya habían sido hechos en 1710.

"Nuestro conocimiento en cuanto a ellas [en cuanto a las ideas o las cosas] -- escribe Berkeley -- ha sido extraordinariamente oscurecido, embrollado y desviado hacia errores muy peligrosos por la hipótesis de la doble (twofold) existencia de los objetos sensibles, a saber: la existencia *inteligible* o existencia en la mente y la existencia *real*, fuera de la mente" (es decir, fuera de la conciencia). También Berkeley se burla de esta opinión "absurda", que admite la posibilidad de ¡pensar lo impensable! El origen de tal "absurdo" está, naturalmente, en la distinción entre "cosas" e "ideas" (§ 87), en la "admisión de los objetos exteriores". Esta misma fuente engendra, como lo descubrió Berkeley en 1710 y como lo ha vuelto a descubrir Bogdánov en 1908, la fe en los fetiches e ídolos. "La existencia de la materia -- dice Berkeley -- o de los cuerpos no perceptibles, no ha sido solamente el principal

punto de apoyo de los ateístas y fatalistas; la idolatría en todas sus diversas formas también reposa sobre este principio" (§ 94)

Ya hemos llegado a las "funestas" conclusiones de la "absurda" doctrina de la existencia del mundo exterior, que obligaron al obispo Berkeley no sólo a refutar teóricamente esta doctrina, sino a perseguir con ardor como a enemigos a todos sus adeptos "Todas las construcciones impías del ateísmo y de la negación de la religión han sido erigidas -- dice -- sobre la doctrina de la materia o de la sustancia corpórea. . . No es necesario decir qué gran amiga han encontrado los ateístas de todos los tiempos en la sustancia material. Todos sus sistemas monstruosos dependen de ella en manera tan evidente y tan necesaria, que su edificio se hundirá indefectiblemente tan pronto como sea arrancada esta piedra angular. No vale la pena, por tanto, conceder una atención particular a las doctrinas absurdas de las diferentes sectas miserables de los ateístas" (§ 92, págs. 203-204, ed. cit.).

"La materia, una vez que sea eliminada de la naturaleza, se llevará consigo tantas nociones escépticas e impías como innúmeras discusiones y cuestiones embrolladas ["el principio de la economía del pensamiento", ¡descubierto por Mach en los años del 70!; "la filosofía como concepción del mundo basada en el principio del mínimo esfuerzo", ¡expuesta por Avenarius en 1876!], que han sido para los teólogos y filósofos un gran estorbo; la materia ha ocasionado tanto infructuoso trabajo al género humano que, aun cuando los argumentos que hemos aducido contra ella fuesen reconocidos no del todo convincentes (por mi parte los considero completamente evidentes), no por eso estaría yo menos convencido de que todos los amigos de la verdad, de la paz

y de la religión tienen fundamento para desear que dichos argumentos sean aceptados como suficientes" (§ 96).

¡El obispo Berkeley razonaba de una forma franca, de una forma simplona! En nuestro tiempo, esas mismas ideas sobre lo "económico" que sería eliminar la "materia" de la filosofía, se presentan bajo una forma mucho más artificiosa y embrollada por el empleo de una terminología "nueva", destinada a hacerlas aparecer ante las gentes ingenuas ¡como una filosofía "novísima"!

Pero Berkeley no sólo hablaba con franqueza de las tendencias de su filosofía, sino que se esforzaba también en cubrir su desnudez idealista, en presentarla como exenta de todo absurdo y como aceptable para el "buen sentido". Con nuestra filosofía -- decía él, defendiéndose por instinto de la acusación de lo que hoy llamaríamos idealismo subjetivo y solipsismo --, con nuestra filosofía "no nos privamos de cosa alguna en la naturaleza" (§ 34). La naturaleza subsiste, subsiste también la diferencia entre las cosas reales y las quimeras, pero "unas y otras existen por igual en la mente" "Yo no discuto la existencia de cualquier cosa que podamos conocer por medio de los sentidos o de la reflexión. De que las cosas que veo con mis ojos y toco con mis manos, existen, y existen realmente, no tengo la menor duda. La única cosa cuya existencia negamos es aquella que los *filósofos* [la cursiva es de Berkeley] llaman materia o sustancia corpórea. Y el negarla no ocasiona ningún perjuicio al resto del género humano, que, me atrevo a decirlo, jamás la echará de menos. . . Al atea le es realmente necesario este fantasma de nombre vacío, para fundamentar su impiedad". . .

Este pensamiento se halla expresado con mayor claridad aún en el § 37, donde Berkeley contesta a la acusación de que su filosofía destruye las sustancias corpóreas: "Si la

palabra *sustancia* hay que comprenderla en el sentido usual (vulgar), es decir, como una combinación de cualidades sensibles, como extensión, solidez, peso, etc., no se me puede acusar de destruirlas. Pero si la palabra *sustancia* hay que entenderla en el sentido filosófico -- como base de los accidentes o de las cualidades [existentes] fuera de la mente --, entonces reconozco, en efecto, que la destruyo, si se puede hablar de destruir aquello que nunca ha existido, que no ha existido ni siquiera en la imaginación".

El filósofo inglés Fraser, idealista y partidario del berkeleyismo, que ha editado, glosándolas, las obras de su maestro, no en balde llama a la doctrina de Berkeley "realismo natural" (pág. X de la ed. cit.). Esta curiosa terminología debe ser anotada sin falta, porque expresa verdaderamente la intención de Berkeley de aparentar estar adscrito al realismo. Muchas veces nos encontraremos en adelante con los "novísimos" "positivistas", que repiten en otra forma, con otro artificio retórico, la misma maniobra o la misma falsificación. ¡Berkeley no niega la existencia de las cosas reales! ¡Berkeley no rompe con la opinión de la humanidad entera! Berkeley niega "sólo" la doctrina de los filósofos, es decir, la teoría del conocimiento que fundamenta seria y resueltamente todos sus razonamientos sobre el reconocimiento del mundo exterior y de su reflejo en la conciencia de los hombres. Berkeley no niega las ciencias naturales, que estuvieron siempre y están fundadas (la mayor parte de las veces inconscientemente) sobre esta teoría, es decir, sobre la teoría materialista del conocimiento. "Nosotros podemos -- leemos en el § 59 --, basándonos en nuestra experiencia [Berkeley: filosofía de la "experiencia pura"*] con-

* Fraser insiste en su prefacio en que Berkeley, lo mismo que Locke, "apela exclusivamente a la experiencia" (pág. 117).

niente a la coexistencia y a la sucesión de las ideas en nuestra mente. . . , hacer predicciones bien fundadas de lo que experimentaríamos [o veríamos] si estuviésemos situados en condiciones muy diferentes a las en que nos encontramos en el momento presente. En esto consiste el conocimiento de la naturaleza, que [¡oídló bien!] puede conservar en buena lógica, conforme a lo que anteriormente se dijo, su significación práctica y su certidumbre".

Consideraremos al mundo exterior, a la naturaleza, como una "combinación de sensaciones", suscitadas en nuestra mente por la divinidad. Admitid esto, renunciad a buscar fuera de la conciencia, fuera del hombre los "fundamentos" de estas sensaciones y yo reconoceré, en el marco de mi teoría idealista del conocimiento, *todas* las ciencias naturales, toda la significación práctica y la certidumbre de sus conclusiones. Necesito precisamente ese marco y sólo ese marco para mis conclusiones en favor "de la paz y de la religión". Tal es el pensamiento de Berkeley. Con este pensamiento, que expresa con justeza la esencia de la filosofía idealista y su significación social, volveremos a encontrarnos más adelante, cuando hablemos de la actitud del machismo ante las ciencias naturales.

Y ahora anotemos otro descubrimiento novísimo, tomado del obispo Berkeley, en el siglo XX, por el novísimo positivista y realista crítico P. Iushkévich. Este descubrimiento es el "empirio-simbolismo". "La teoría favorita" de Berkeley -- dice Fraser -- es la teoría del "simbolismo natural universal" (pág. 190 de la ed. cit.) o del "simbolismo de la naturaleza" (Natural Symbolism). ¡Si estas palabras no se encontrasen en la edición publicada en 1871, se podría sospechar que el filósofo fideísta inglés Fraser había plagiado al

matemático y físico Poincaré, contemporáneo nuestro, y al "marxista" ruso Iushkévich!

La teoría misma de Berkeley, que suscita la admiración de Fraser, está expuesta por el obispo en los siguientes términos:

"La conexión de las ideas [no olvidéis que para Berkeley las ideas y las cosas son uno y lo mismo] no implica la relación de *causa a efecto*, sino solamente la relación de la marca o *signo* a la cosa *designada* " (§ 65). "De aquí resulta evidente que las cosas que desde el punto de vista de la categoría de causa (under the notion of a cause), que contribuye o ayuda a la producción del efecto, son totalmente inexplicables y nos llevan a grandes absurdos, pueden ser explicadas de un modo muy natural . . . si se las considera únicamente como marcas o signos que sirven para nuestra información" (§ 66). Se comprende, según la opinión de Berkeley y Fraser, que quien nos informa por medio de estos "empiriosímbolos" no es nadie más que la divinidad. En cuanto a la significación gnoseológica del *simbolismo* en la teoría de Berkeley, consiste en que el simbolismo debe reemplazar a la "doctrina" "que pretende explicar las cosas por causas corpóreas" (§ 66).

Nos encontramos en presencia de dos direcciones filosóficas en la cuestión de la causalidad. Una "pretende explicar las cosas por causas corpóreas": manifiestamente, está ligada a aquella "absurda" "doctrina de la materia" refutada por el obispo Berkeley. La otra reduce la "noción de causa" a la noción de la "marca o signo" que sirve "para nuestra información" (suministrada por Dios). Volveremos a encontrar estas dos direcciones adaptadas a la moda del siglo XX, al analizar la posición del machismo y del materialismo dialéctico ante esta cuestión.

Además, en cuanto a la cuestión de la realidad, hay que anotar todavía que Berkeley, negándose a reconocer la exis-

tencia de las cosas fuera de la conciencia, se esfuerza en encontrar criterios para distinguir lo real y lo ficticio. En el § 36, dice que las "ideas" que la mente humana evoca a su antojo "son pálidas, débiles, inestables, en comparación de las que percibimos por los sentidos. Estas últimas ideas, estando impresas en nosotros según ciertas reglas o leyes de la naturaleza, atestiguan la acción de una inteligencia más poderosa y sabia que el entendimiento humano. Estas ideas tienen, como se dice, una *realidad* mayor que las primeras; esto significa que son más claras, más ordenadas, más precisas y que no son ficciones de la mente que las percibe". . . En otro lugar (§ 84) Berkeley trata de ligar la noción de lo real a la percepción de sensaciones idénticas por numerosas personas a la vez. Por ejemplo, cómo decidir esta cuestión: la transformación de agua en vino que, supongamos, alguien nos relata, ¿es real? "Si todos los que se sientan a la mesa hubiesen visto el vino, si hubiesen percibido el olor, si lo hubiesen gustado y bebido y si hubiesen experimentado sus efectos, la realidad de ese vino estaría, en mi opinión, fuera de toda duda". Y Fraser explica: "La conciencia simultánea entre diferentes personas con ideas *sensibles* iguales, a diferencia de la conciencia puramente individual o personal de los objetos y emociones *imaginarios*, está considerada aquí como prueba de la *realidad* de las ideas de la primera categoría".

De aquí se deduce que el idealismo subjetivo de Berkeley no hay que comprenderlo como si ignorase la diferencia entre la percepción individual y la colectiva. Por el contrario, sobre esta diferencia intenta levantar el criterio de la realidad. Explicando las "ideas" por la acción de la divinidad sobre la mente humana, Berkeley llega así al idealismo objetivo: el mundo no es mi representación, sino el resultado de una

causa espiritual suprema, que crea tanto las "leyes de la naturaleza" como las leyes que diferencian las ideas "más reales" de las menos reales, etc.

En otra obra titulada: *Tres diálogos entre Hylas y Filón* (1713), en la que Berkeley intenta exponer sus puntos de vista en forma singularmente popular, formula la oposición entre su doctrina y la materialista de la siguiente manera:

"Afirmo como vosotros [los materialistas] que puesto que algo actúa sobre nosotros desde fuera, debemos admitir la existencia de fuerzas que se encuentran fuera [de nosotros], fuerzas pertenecientes a un ser diferente de nosotros . . . Pero lo que nos separa es la cuestión de saber de qué orden es ese ser poderoso. Yo afirmo que es el espíritu, vosotros que es la materia o no sé qué (y puedo añadir que vosotros tampoco lo sabéis) tercera naturaleza". . . (pág. 335 de la ed. cit.).

Fraser comenta: "Ese es el nudo de toda la cuestión. Según los materialistas, los fenómenos sensibles son debidos a una *sustancia material* o a una 'tercera naturaleza' desconocida; según Berkeley, a la Voluntad Racional; según la opinión de Hume y de los positivistas, su origen es desconocido en absoluto y no podemos más que generalizarlos, como hechos, por vía inductiva, siguiendo la costumbre".

El discípulo inglés de Berkeley, Fraser, aborda aquí, desde su punto de vista consecuentemente idealista, las mismas "líneas" fundamentales de la filosofía que con tanta claridad han sido caracterizadas por el materialista Engels. En su obra *Ludwig Feuerbach*, Engels divide a los filósofos en "dos grandes campos": el de los materialistas y el de los idealistas. Engels -- que toma en consideración teorías de ambas direcciones mucho más desarrolladas, variadas y ricas de contenido que las que toma en cuenta Fraser -- ve la diferencia funda-

mental entre ellos en que, para los materialistas, la naturaleza es lo primario y el espíritu lo secundario, mientras que para los idealistas es todo lo contrario. Engels sitúa entre unos y otros a los adeptos de Hume y Kant, por negar la posibilidad de conocer el mundo o, cuando menos, de conocerlo por completo, llamándoles *agnósticos*.^[10] En su *Ludwig Feuerbach* no aplica Engels este último término más que a los partidarios de Hume (llamados por Fraser "positivistas", como a ellos mismos les gusta intitularse); pero en el artículo "Sobre el materialismo histórico" Engels habla directamente del punto de vista del "*agnóstico neokantiano*"^[11], considerando al neokantismo como una variedad del agnosticismo*.

No podemos detenernos aquí en esta reflexión admirablemente justa y profunda de Engels (reflexión de la que los machistas hacen caso omiso impudicamente). Sobre esto se tratará más adelante con detalle. Nos limitaremos, por ahora, a señalar esta terminología marxista y esta coincidencia de los extremos: del punto de vista del materialista consecuente y del punto de vista del idealista consecuente en cuanto a las direcciones filosóficas fundamentales. Para ilustrar estas direcciones (a las cuales habremos de referirnos constantemente en lo sucesivo) indicaremos en forma breve los puntos de vista de los más grandes filósofos del siglo XVIII, que siguieron un camino diferente al de Berkeley.

He aquí los razonamientos de Hume en sus *Investigaciones sobre el entendimiento humano* en el capítulo (XII) dedicado a la filosofía escéptica: "Se puede considerar evidente que los hombres son propensos, por instinto o predis-

* *Fr. Engels, Über historischen Materialismus, Neue Zeit* [12], año, XI, tomo I (1892-1893), núm. 1, pág. 18. La traducción del inglés es de Engels mismo. La traslación rusa que figura en la recopilación *El materialismo histórico* (San Petersburgo, 1908) no es exacta.

posición natural, a fiarse de sus sentidos y que, sin el menor razonamiento, o incluso antes de recurrir al razonamiento, siempre suponemos la existencia de un mundo exterior (external universe), que no depende de nuestra percepción y que existiría aun cuando desapareciésemos o fuésemos destruidos nosotros y todos los otros seres dotados de sensibilidad. Incluso los animales están guiados por una opinión de este género y conservan esta fe en los objetos exteriores en todos sus pensamientos, designios y acciones. . . Pero esta opinión universal y primaria de todos los hombres es prontamente rebatida por la más superficial (slightest) filosofía, que nos enseña que a nuestra mente no puede ser nunca accesible nada más que la imagen o la percepción y que los sentidos son tan sólo canales (inlets) por los que estas imágenes son transportadas, no siendo capaces de establecer ninguna relación directa (intercourse) entre la mente y el objeto. La mesa que vemos parece más pequeña si nos alejamos de ella, pero la mesa real, que existe independientemente de nosotros, no cambia; por consiguiente, nuestra mente no ha percibido otra cosa que la imagen de la mesa (image). Tales son los dictados evidentes de la razón; y ningún hombre que reflexione, nunca ha dudado que los objetos [existentes] a que nos referimos al decir: 'esta mesa', 'este árbol', sean otra cosa que percepciones de nuestra mente. . . ¿Con que argumento puede probarse que las percepciones en nuestra mente deben ser suscitadas por objetos exteriores completamente diferentes de estas percepciones, aunque semejantes a ellas (si esto es posible), y que no pueden ser debidos, bien a la energía de nuestra propia mente, bien a la sugestión de algún espíritu invisible y desconocido, o bien a cualquier otra causa aún más desconocida? . . . ¿Cómo puede resolverse esta cuestión? Evidentemente, por medio de la ex-

perencia, como todas las demás cuestiones de este género. Pero la experiencia calla sobre este punto y no puede menos de callar. La mente no tiene nunca ante sí ninguna cosa que no sean las percepciones y en modo alguno está en condiciones de realizar experiencias, cualesquiera que sean, referentes a la correlación entre las percepciones y los objetos. Por lo tanto, la hipótesis de la existencia de semejante correlación está privada de todo fundamento lógico. Recurrir a la veracidad del Ser Supremo para demostrar la veracidad de nuestros sentidos, es ciertamente dar un rodeo completamente imprevisto. . . Tan pronto como pongamos en duda la existencia del mundo exterior, difícilmente podríamos encontrar argumentos con que poder probar la existencia de tal Ser"*..

Y lo mismo dice Hume en el *Tratado de la naturaleza humana*, parte IV, sección II: "Sobre el escepticismo con respecto a los sentidos". "Nuestras percepciones son nuestros únicos objetos" (pág. 281 de la traducción francesa de Renouvier y Pillon, 1878). Hume llama escepticismo a la negativa de explicar las sensaciones por la influencia de las cosas, del espíritu, etc., a la negativa de referir las percepciones al mundo exterior, por una parte, y a la divinidad o a un espíritu desconocido, por otra. Y el autor del prefacio a la traducción francesa de Hume, F. Pillon, filósofo que pertenece a una dirección emparentada a la de Mach (como veremos más adelante), dice justamente que para Hume el sujeto y el objeto se reducen a "grupos de percepciones diferentes", a "elementos de la conciencia, a impre-

* David Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding, Essays and Treatises* (*Investigaciones sobre el entendimiento humano, Ensayos y estudios*), t. II, págs. 124-126, Londres, 1882.

siones, ideas, etc." y que no debe tratarse más que del "agrupamiento y combinación de estos elementos"[*]. De la misma manera el inglés Huxley, discípulo de Hume y creador de la expresión exacta y justa de "agnosticismo", subraya en su libro sobre Hume que este último, al considerar las "sensaciones" como "estados primarios e irreductibles de la conciencia", no es del todo consecuente en la cuestión de si hay que explicar el origen de las sensaciones por la influencia de los objetos sobre el hombre o por la fuerza creadora de la mente. "El [Hume] admite el realismo y el idealismo como dos hipótesis igualmente probables**. Hume no va más allá de las sensaciones. "Los colores rojo y azul, el olor de la rosa, son percepciones simples . . . La rosa roja nos da una percepción compleja (complex impression), que puede descomponerse en percepciones simples de color rojo, de olor a rosa, etc." (ob. cit. págs. 64-65). Hume admite "la posición materialista" y la "idealista" (pág. 82): la "colección de percepciones" puede ser engendrada por el "yo" de Fichte, puede ser "la imagen o a lo menos el símbolo" de algo real (real something). Así interpreta Huxley a Hume.

En cuanto a los materialistas, el jefe de los enciclopedistas, Diderot, dice de Berkeley: "Se llama *idealistas* a los filósofos que, no teniendo conciencia más que de su existencia y de la existencia de las sensaciones que se suceden dentro de ellos mismos, no admiten otra cosa. ¡Sistema extravagante que no podría, me parece, deber su origen más que a unos ciegos! Y este sistema, para vergüenza del espíritu

* *Psychologie de Hume. Traité de la nature humaine*, etc. Trad. par Ch. Renouvier et F. Pillon. París, 1878. Introduction, p. X.

** *Th. Huxley, Hume*, Londres, 1879, pág. 74.

humano, para vergüenza de la filosofía, es el más difícil de combatir, aunque es el más absurdo de todos"[*]. Y Diderot, llegando casi al punto de vista del materialismo contemporáneo (de que no bastan los argumentos y silogismos para refutar el idealismo y de que no se trata aquí de argumentos teóricos), destaca la semejanza entre los postulados del idealista Berkeley y los del sensualista Condillac. Este último debía, en opinión de Diderot, haberse impuesto la tarea de refutar a Berkeley, a fin de precaver semejantes conclusiones absurdas, sacadas de la doctrina que ve en las sensaciones el único origen de nuestros conocimientos.

En la *Conversación entre D'Alembert y Diderot*, este último expone sus puntos de vista filosóficos de la siguiente manera: ". . . Suponed que un clavicordio posee sensibilidad y memoria y decidme si no podría repetir por sí solo las melodías que hayáis ejecutado sobre sus teclas. Nosotros somos instrumentos dotados de sensibilidad y de memoria. Nuestros sentidos son otras tantas teclas que la naturaleza que nos rodea golpea y que a menudo suenan por sí mismas; y he aquí, a mi juicio, lo que ocurre con un clavicordio, organizado como vos y yo". D'Alembert responde que un clavicordio así debería tener la facultad de procurarse el sustento y procrear pequeños clavicordios. -- Sin duda, replica Diderot. Pero veamos un huevo. "Esto es lo que derriba todas las doctrinas de la teología y todos los templos de la tierra. ¿Qué es este huevo? Una masa insensible antes que el germen se haya introducido en él: y después que se ha introducido el germen, ¿qué es, entonces? Una masa insensible, ya que ese germen no es en sí más que un

* *Oeuvres complètes de Diderot*, éd. par J. Assézat, París, 1875, vol. I, p. 304.

fluido inerte y grosero. ¿Cómo pasará esta masa a otra organización, a la sensibilidad, a la vida? Por medio del calor. ¿Quién producirá el calor? El movimiento". El animal salido del huevo posee todas vuestras afecciones, realiza todas vuestras acciones. "¿Pretendéis, con Descartes, que es una pura máquina imitativa? Entonces se burlarán de vos hasta los niños, y los filósofos os replicarán que si esto es una máquina, vos seréis otra. Si reconocéis que entre el animal y vos no hay diferencia más que en la organización, demostraréis buen sentido y juicio y tendréis razón; pero entonces se argüirá contra vos que con una materia inerte, dispuesta de cierta manera, impregnada de otra materia inerte, de calor y de movimiento, se obtiene sensibilidad, vida, memoria, conciencia, pasiones, pensamientos". Una de dos -- continúa Diderot --: o admitir en el huevo la existencia de algún "elemento oculto" que en forma desconocida ha penetrado en él, en una determinada fase de su desarrollo; pero se ignora si el elemento ocupa espacio, si es material o ha sido creado expresamente. Esto es contrario al buen sentido y nos lleva a las contradicciones y al absurdo. O bien nos queda por hacer "una sencilla suposición que todo lo explica, a saber, que la sensibilidad es una propiedad general de la materia o un producto de su organización". Y Diderot responde a la objeción de D'Alembert de que esa suposición admite una propiedad que, en el fondo, no es compatible con la materia:

"¿Y de dónde sabéis que la sensibilidad es esencialmente incompatible con la materia, vos que no conocéis la esencia de las cosas en general, ni la esencia de la materia, ni la esencia de la sensibilidad? ¿Acaso entendéis mejor la naturaleza del movimiento, su existencia en un cuerpo, su comunicación de un cuerpo a otro?" D'Alembert: "Sin cono-

cer la naturaleza de la sensibilidad, ni la de la materia, veo que la sensibilidad es una cualidad simple, única, indivisible e incompatible con un sujeto o substrato (suppot) divisible". Diderot: "¡Galimatías metafísico-teológico! ¿Cómo? ¿Es que no veis que todas las cualidades, todas las formas sensibles de que está revestida la materia son esencialmente indivisibles? No puede haber mayor o menor grado de impenetrabilidad. Hay la mitad de un cuerpo redondo, pero no hay la mitad de la redondez". . . "Sed físico y con vendréis en la producción de un efecto cuando lo veáis producido, aunque no podáis explicar la concatenación entre la causa y el efecto. Sed lógico y no sustituiréis una causa que es y que lo explica todo con otra causa que no se concibe, cuya ligazón con el efecto se concibe menos aún, que engendra una multitud infinita de dificultades y que no resuelve ninguna". D'Alembert: "Pero ¿y si yo prescindo de esta causa?" Diderot: "No hay más que una sustancia en el universo, en el hombre, en el animal. El organillo es de madera, el hombre es de carne. El canario es de carne, el músico de carne diferentemente organizada; pero uno y otro son de la misma procedencia, de la misma formación, tienen las mismas funciones y el mismo fin". D'Alembert: "¿Y cómo se establece el acorde de los sonidos entre vuestros dos clavicordios?" Diderot: ". . . El instrumento sensible o animal ha comprobado en la experiencia que, al emitir tal sonido, se producía determinado efecto fuera de él, que otros instrumentos sensibles parecidos a él u otros animales semejantes se acercaban, se alejaban, pedían, ofrecían, le hacían daño, le acariciaban, y esos efectos se han asociado en su memoria y en la de los otros con la formación de dichos sonidos; y notad que no hay en las relaciones entre los hombres más que sonidos y acciones. Y para dar a mi

sistema toda su fuerza, fijaos además que está sujeto a la misma dificultad insuperable que ha propuesto Berkeley contra la existencia de los cuerpos. Ha habido un momento de delirio, en que el clavicordio sensible ha llegado a pensar que era el único clavicordio que había en el mundo y que toda la armonía del universo se producía en él"[*].

Esto fue escrito en 1769. Nuestra corta referencia histórica termina aquí. Volveremos a encontrar más de una vez en el análisis del "novísimo positivismo" ese "loco clavicordio" y la armonía del universo que se produce en el interior del hombre.

Limitémonos de momento a esta sola conclusión: los "novísimos" machistas no han aducido contra los materialistas ni un solo argumento, literalmente ni uno solo, que no se pueda encontrar en el obispo Berkeley.

Añadiremos a título de curiosidad que uno de estos machistas, Valentínov, sintiendo vagamente lo falso de su posición, se ha esforzado en "borrar las huellas" de su afinidad con Berkeley y lo ha hecho de una manera bastante divertida. En la página 150 de su libro leemos: ". . . Cuando al hablar de Mach se trae el recuerdo de Berkeley, preguntamos: ¿de qué Berkeley se trata? ¿Del Berkeley que tradicionalmente se considera [Valentínov quiere decir: es considerado] como solipsista, o del Berkeley que defiende la presencia directa y la providencia de la divinidad? En general [?], ¿se habla de Berkeley como del obispo filosofante, destructor del ateísmo, o de Berkeley como analítico profundo? Con Berkeley como solipsista y con el propagador de la metafísica religiosa, Mach, realmente, no tiene nada de común". Valentínov embrolla la cuestión, no sabiendo darse clara cuenta de por

* Obra citada, t. II, págs. 114-118.

qué se ha visto obligado a defender al idealista Berkeley, a este "analítico profundo", contra el materialista Diderot. Diderot puso con toda diafanidad frente a frente las direcciones filosóficas fundamentales. Valentínov las confunde y nos consuela de este divertido modo: ". . . No consideraríamos -- escribe -- como un crimen filosófico la 'afinidad' de Mach con las concepciones idealistas de Berkeley, aun cuando en realidad existiese" (149). Confundir las dos direcciones fundamentales, inconciliables, de la filosofía: ¿qué hay de "criminal" en ello? Justamente a esto se reduce toda la profunda sabiduría de Mach y Avenarius. Pasamos al análisis de esta profunda sabiduría.

CAPÍTULO I

LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO DEL EMPIRIOCRITICISMO Y LA DEL MATERIALISMO DIALECTICO. I

1. Las sensaciones y los complejos de sensaciones

Los postulados fundamentales de la teoría del conocimiento de Mach y Avenarius están expuestos con franqueza, sencillez y claridad en sus primeras obras filosóficas. Es a estas obras a las que vamos a referirnos, dejando para más adelante el examen de las correcciones y depuramientos a que procedieron más tarde estos escritores.

"El cometido de la ciencia -- escribía Mach en 1872 -- puede consistir sólo en lo siguiente: -- 1. Investigar las leyes de relación entre las representaciones (Psicología). -- 2. Descubrir las leyes de relación entre las sensaciones (Física). -- 3. Explicar las leyes de relación entre las sensaciones y las representaciones (Psicofísica)".*. Esto está completamente claro.

* E. Mach, *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit*. Vortrag gehalten in der K. Böhm. Gesellschaft der Wissenschaften am 15. Nov. 1871, (*Historia y raíz de la ley de la conservación del trabajo*. Conferencia dada en la Asociación Real de Ciencias de Bohemia el 15 de noviembre de 1871), Praga, 1872, págs. 57-58.

El objeto de la física es la relación entre sensaciones, y no entre cosas o cuerpos, cuya imagen son nuestras sensaciones. Mach repite este mismo pensamiento en 1883, en su *Mecánica*: "Las sensaciones no son 'símbolos de las cosas'; más bien la 'cosa' es un símbolo mental para un complejo de sensaciones relativamente estable. No las cosas (los cuerpos), sino los colores, los sonidos, las presiones, los espacios, los tiempos (lo que ordinariamente llamamos sensaciones) son los verdaderos *elementos* del mundo"^[*].

Sobre esta palabreja "elementos", fruto de doce años de "meditación", hablaremos más adelante. Lo que ahora tenemos que señalar es que Mach reconoce aquí abiertamente que las cosas o cuerpos son complejos de sensaciones, y que opone con entera claridad su punto de vista filosófico a la teoría contraria, según la cual las sensaciones son "símbolos" de las cosas (más exacto sería decir: imágenes o reflejos de las cosas). Esta última teoría es el *materialismo filosófico*. Por ejemplo, el materialista Federico Engels -- colaborador bastante conocido de Marx y fundador del marxismo -- habla invariablemente y sin excepción en sus obras de las cosas y de sus imágenes o reflejos mentales (*Gedanken-Abbilder*), y es de por sí claro que estas imágenes mentales no surgen de otra manera más que de las sensaciones. Parecerá que esta concepción fundamental de la "filosofía del marxismo" debiera ser conocida por todos los que hablan de ella, y sobre todo por los que intervienen en la prensa en nombre de esta filosofía. Pero en vista de la extrema confusión creada por nuestros machistas, habrá que repetir cosas de todos cono-

* E. Mach, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt* (*Mecánica, Ensayo histórico-crítico de su desarrollo*), 3a edición, Leipzig, 1897, pág. 473.

cidas. Tomemos el primer párrafo del *Anti-Dühring* y leamos: ". .. los objetos y sus imágenes mentales . . . "[*]. O el primer párrafo de la sección filosófica: "¿De dónde saca el pensamiento esos principios? [se refiere a los principios fundamentales de todo conocimiento]. ¿Los saca de sí mismo? No . . . Las formas del ser no las puede el pensamiento extraer y deducir jamás de sí mismo, sino únicamente del mundo exterior . . . Los principios no son el punto de partida de la investigación [como resulta según Dühring, que pretende ser un materialista, pero que no sabe aplicar consecuentemente el materialismo], sino sus resultados finales; estos principios no se aplican a la naturaleza y a la historia humana, sino que son abstracciones de ellas; no son la naturaleza y la humanidad las que se rigen por los principios, sino que los principios son verdaderos precisamente en tanto en cuanto concuerden con la naturaleza y con la historia. En esto consiste la única concepción materialista del asunto, y la opuesta, la de Dühring, es la idealista, que invierte por completo las cosas asentándolas sobre la cabeza y construye el mundo real arrancando de la idea" (loc. cit., pág. 21). Y esta "única concepción materialista", Engels la aplica, repitámoslo, invariablemente y sin excepción, denunciando sin piedad a Dühring por la más pequeña desviación del materialismo al idealismo. Todo el que lea con un poco de atención el *Anti-Dühring* y *Ludwig Feuerbach* encontrará por docenas los ejemplos en que Engels habla de las cosas y de sus imágenes en el cerebro del hombre, en nuestra conciencia, en el pensamiento, etc. Engels no dice

* *Fr. Engels, Herrn Eugen Dührings Umwärtung der Wissenschaft, (La subversión en la ciencia, producida por el señor Eugenio Dühring)* 5a ed., Stuttgart, 1904, pág. 6.

que las sensaciones o las representaciones son "símbolos" de las cosas, pues el materialismo consecuente debe poner "imágenes", reproducciones o reflejos en lugar de "símbolo", como lo demostraremos detalladamente en el lugar debido. Pero ahora no se trata en manera alguna de esta o la otra formulación del materialismo, sino de la oposición del materialismo al idealismo, de la diferencia entre las dos *líneas* fundamentales en la filosofía. ¿Hay que ir de las cosas a la sensación y al pensamiento? ¿O bien del pensamiento y de la sensación a las cosas? Engels se mantiene en la primera línea, es decir, en la materialista. La segunda, es decir, la idealista, es la que sigue Mach. Ningún subterfugio, ningún sofisma (y tropezaremos aún con muchos) podrá ocultar el hecho claro e indiscutible de que la doctrina de E. Mach sobre las cosas como complejos de sensaciones, es idealismo subjetivo, es simplemente rumiar el berkeleyismo. Si los cuerpos son "complejos de sensaciones", como dice Mach, o "combinaciones de sensaciones", como afirmaba Berkeley, de esto se deduce necesariamente que todo el mundo no es más que mi representación. Partiendo de tal premisa, no se puede deducir la existencia de otros hombres que uno mismo: esto es solipsismo puro. Por mucho que Mach, Avenarius, Petzoldt y Cía. renieguen de él, en realidad no pueden librarse del solipsismo sin recurrir a flagrantes absurdos lógicos. Para esclarecer con mayor diafanidad aún este elemento fundamental de la filosofía del machismo, transcribamos a título complementario algunas citas de las obras de Mach. He aquí un trozo del *Análisis de las sensaciones*:

"Ante nosotros tenemos un cuerpo puntiagudo S. Cuando lo tocamos, poniéndolo en contacto con nuestro cuerpo, sentimos un pinchazo. Podemos ver la punta sin experimentar el pinchazo, pero cuando sentimos el pinchazo, encontramos

la punta de aquel cuerpo. Así que la punta visible es el núcleo constante, y el pinchazo es algo accidental, que puede, según las circunstancias, estar o no unido al núcleo constante. La repetición frecuente de análogos fenómenos nos habitúa a la postre a considerar *todas* las propiedades de los cuerpos como 'acciones' emanantes de tales núcleos constantes y que llegan a nuestro *Y O* por mediación de nuestro cuerpo, 'acciones' que llamamos 'sensaciones' . . ." (pág. 20).

Dicho de otro modo: los hombres "se acostumbran" a situarse en el punto de vista del materialismo, a considerar las sensaciones como el resultado de la acción de los cuerpos, de las cosas, de la naturaleza sobre los órganos de nuestros sentidos. Esta "costumbre", nociva para los filósofos idealistas (¡adoptada por toda la humanidad y por todas las ciencias naturales!) le desagrade extraordinariamente a Mach y se pone a destruirla:

" . . . Pero, por eso mismo, estos núcleos pierden todo su contenido sensible, convirtiéndose en puros símbolos abstractos" . . .

¡Vieja cantilena, honorabilísimo señor profesor! Esto es repetir literalmente a Berkeley, quien había dicho que la materia es un puro símbolo abstracto. Pero, en realidad, es Ernst Mach quien se pasea por las regiones de la abstracción pura, porque si no reconoce que el "contenido sensible" es una realidad objetiva existente independientemente de nosotros, no le queda más que el *Y O*, "puramente abstracto", el *Y O* escrito indefectiblemente en letras mayúsculas y en cursiva "el loco clavicordio que llegó a pensar que era el único clavicordio que había en el mundo". Si el "contenido sensible" de nuestras sensaciones no es el mundo exterior, esto significa que nada existe fuera de ese *Y O* completa-

mente abstracto, entregado a huecas sutilezas "filosóficas". ¡Tonta y estéril labor!

". . . Entonces es verdad que el mundo se compone tan sólo de nuestras sensaciones. Pero en este caso conoceríamos *únicamente* nuestras sensaciones, y la hipótesis de la existencia de aquellos núcleos, como la de sus acciones recíprocas, fruto de las cuales son nuestras sensaciones, resultaría ociosa y superflua por completo. Semejante punto de vista no puede convenir más que a un realismo *indeciso* o a un criticismo *indeciso*".

Hemos copiado todo el párrafo 6 de las "observaciones antimetafísicas" de Mach. Es, del principio al fin, un plagio de Berkeley. Ni una reflexión, ni un atisbo de pensamiento, a excepción de que "no sentimos más que nuestras sensaciones". De aquí se deduce una sola conclusión, a saber: que "el mundo se compone tan sólo de mis sensaciones". Mach no tiene derecho a escribir, como lo hace, "nuestras" en lugar de "mis". Mach, con esta sola palabra, descubre la misma "indecisión" que imputa a los demás. Porque si es "ociosa" la "hipótesis" de la existencia del mundo exterior, la hipótesis de que la aguja existe independientemente de mí y de que entre mi cuerpo y la punta de la aguja se operan acciones recíprocas, si toda esta hipótesis es realmente "ociosa y superflua", también será ociosa y superflua, ante todo, la "hipótesis" de la existencia de otros hombres. Existo sólo *YO*, y todos los demás hombres, así como todo el mundo exterior, caen en el rango de "núcleos" ociosos. No se puede hablar de "*nuestras*" sensaciones desde este punto de vista, y si Mach habla de ellas, esto significa únicamente que ha caído en flagrante indecisión. Ello prueba solamente que su filosofía se reduce a palabras ociosas y vacías, en las que ni el mismo autor cree.

He aquí un ejemplo contundente de la indecisión y confusio-
nismo de Mach. En el parágrafo 6 del capítulo XI de este libro,
Análisis de las sensaciones, leemos: "Si en el momento en que
experimento una sensación, yo u otro cualquiera pudiese observar
mi cerebro con ayuda de toda clase de procedimientos físicos y
químicos, sería posible determinar a qué procesos operados en el
organismo están ligadas tales o cuales sensaciones . . ." (197).

¡Muy bien! ¿Así que nuestras sensaciones están ligadas a pro-
cesos determinados que se operan en el organismo en general y
en nuestro cerebro en particular? Sí, Mach formula con plena
precisión esta "hipótesis", y sería difícil no formularla desde el
punto de vista de las ciencias naturales. ¡Pero si resulta que esta
"hipótesis" es la misma de los "núcleos y de las acciones recípro-
cas que se operan entre ellos", que nuestro filósofo ha declarado
ociosa y superflua! Los cuerpos, se nos dice, son complejos de
sensaciones; ir más allá -- nos asegura Mach --, considerar las
sensaciones como resultado de la acción de los cuerpos sobre
nuestros órganos de los sentidos, es, según Berkeley, metafísica,
hipótesis ociosa y superflua, etc. Pero el cerebro es un cuerpo. Es
decir, el cerebro es, también, no otra cosa que un complejo de
sensaciones. Resulta que por medio de un complejo de sensacio-
nes yo (y el yo tampoco es otra cosa que un complejo de sensa-
ciones) experimento otros complejos de sensaciones. ¡Es encan-
tadora esta filosofía! Comienza por proclamar que las sensaciones
son los "verdaderos elementos del mundo" y construir sobre esta
base un berkeleyismo "original", y después introduce subrepti-
ciamente puntos de vista opuestos, según los cuales las sensacio-
nes están ligadas a determinados procesos que se operan en el
organismo. ¿No están ligados estos "procesos" al cambio de sus-
tancias entre

el "organismo" y el mundo exterior? ¿Podría producirse este cambio de sustancias si las sensaciones de un organismo dado no le suministrasen una representación objetivamente verdadera de este mundo exterior?

Mach no se plantea cuestiones tan embarazosas, confrontando mecánicamente fragmentos del berkeleyismo con ideas sacadas de las ciencias naturales, que se sitúan de modo espontáneo en el punto de vista de la teoría materialista del conocimiento . . . "A veces -- escribe Mach en este mismo parágrafo -- se plantea asimismo la cuestión de si la 'materia' [inorgánica] también tiene sensibilidad" . . . ¿De modo que la sensibilidad de la materia *orgánica* está fuera de duda? ¿De modo que las sensaciones no son algo primario, sino que representan una de las propiedades de la materia? ¡Mach va más allá de todos los absurdos del berkeleyismo! . . . "Esta cuestión -- dice él -- es natural, si partimos de las corrientes nociones físicas, ampliamente difundidas, según las cuales la materia es lo *real*, dado *directa* e indudablemente, de lo cual se constituye todo lo orgánico y lo inorgánico" . . . Retengamos bien esta confesión verdaderamente preciosa de Mach, según la cual las corrientes nociones *físicas*, ampliamente difundidas, consideran la materia como realidad directa, en la cual tan sólo una variedad (la materia orgánica) está dotada de la propiedad, claramente manifestada, de sentir . . . "Pero en tal caso -- continúa Mach --, en el edificio de la materia, la sensación debe surgir de repente, o debe existir de antemano en los cimientos mismos de dicho edificio. Desde *nuestro* punto de vista, esta cuestión tiene una base falsa. Para nosotros la materia no es lo primeramente dado. Lo primeramente dado son más bien los *elementos* (que en cierto sentido bien determinado se llaman sensaciones)" . . .

¡Así que las sensaciones son lo primeramente dado, aunque están "ligadas" únicamente a determinados procesos que se operan en la materia orgánica! Y al enunciar tal absurdo, Mach parece reprochar al materialismo ("a las corrientes nociones físicas, ampliamente difundidas") el que no pueda resolver la cuestión del "origen" de la sensación. He ahí un ejemplo de las "refutaciones" del materialismo por los fideístas y sus secuaces. ¿Acaso otro punto de vista filosófico cualquiera "resuelve" una cuestión para cuya solución aún no se han reunido datos en cantidad suficiente? ¿Acaso el mismo Mach no dice en este mismo párrafo que "por cuanto esta tarea [decidir "hasta qué punto están extendidas las sensaciones en el mundo orgánico"] no ha sido resuelta ni en un solo caso especial, es imposible resolver esta cuestión"?

La diferencia entre el materialismo y el "machismo" se reduce, entonces, por lo que concierne a esta cuestión, a lo siguiente: el materialismo, de completo acuerdo con las ciencias naturales, considera la materia como lo primario y considera como secundario la conciencia, el pensamiento, la sensación, ya que en forma claramente expresada, la sensación está ligada tan sólo a las formas superiores de la materia (materia orgánica), y "en los cimientos del edificio mismo de la materia" sólo puede suponerse la existencia de una facultad análoga a la sensación. Tal es, a guisa de ejemplo, la hipótesis del célebre naturalista alemán Ernst Haeckel, del biólogo inglés Lloyd Morgan y de otros, sin hablar de la conjetura de Diderot, que anteriormente hemos citado. El machismo se sitúa en un punto de vista opuesto, idealista, y lleva de golpe al absurdo, porque, primeramente, la sensación es considerada como lo primario, a pesar de que está ligada tan sólo a determinados procesos que se desarrollan

en una materia organizada de forma determinada; y en segundo lugar, porque su postulado fundamental, a saber: que los cuerpos son complejos de sensaciones, se contradice por la hipótesis de la existencia de otros seres vivos y, en general, de otros "complejos" además del gran *YO* dado.

La palabreja "elemento", que muchos ingenuos toman (como veremos) por una cierta innovación y un cierto descubrimiento, no hace, en realidad, más que embrollar la cuestión con un término que nada quiere decir, y crea la engañosa apariencia de una cierta solución o de un paso adelante. Es una apariencia engañosa, porque en realidad falta investigar una y otra vez de qué forma se relaciona la materia que supuestamente no está dotada de ninguna sensibilidad con la materia compuesta de los mismos átomos (o electrones) y que al propio tiempo está dotada de la capacidad netamente manifestada de sentir. El materialismo plantea claramente esta cuestión, aun no resuelta, incitando así a su solución, incitando a nuevas investigaciones experimentales. El machismo, es decir, esta variedad del idealismo confuso, enturbia la cuestión y desvía su estudio del buen camino por medio de un vacío subterfugio verbal: del término "elemento".

He aquí un pasaje de la última obra filosófica de Mach, su obra de resumen, su obra culminante, pasaje que demuestra toda la falsedad de este subterfugio idealista. En *Conocimiento y error* leemos: "Cuando no hay la menor dificultad para construir (aufzubauen) *todo* elemento *físico* a base de las sensaciones, es decir, de los elementos *psíquicos*, es imposible imaginar (ist keine Möglichkeit abzusehen) la posibilidad de representarse (darstellen) un estado *psíquico* cualquiera a base de los elementos que se utilizan en la física moderna: es decir, a base de la masa y del movimiento (to-

mando dichos elementos en toda la rigidez -- Starrheit --, que sólo sirve para esta ciencia especial)"[*].

De la rigidez de los conceptos sustentados por muchos naturalistas modernos y de sus ideas metafísicas (en el sentido Marxista del vocablo, es decir, de sus ideas antidialécticas), Engels habla a menudo, con la más completa claridad. Más adelante veremos que Mach se ha extraviado precisamente en este punto, no comprendiendo o no conociendo la relación que existe entre el relativismo y la dialéctica. Pero no se trata de esto por ahora. Nos interesa anotar aquí con qué diafanidad aparece el *idealismo* de Mach, a despecho de una terminología confusa, pretendidamente nueva. ¡No hay, según él, la menor dificultad en construir con sensaciones, esto es, con elementos psíquicos, cualquier elemento físico! ¡Claro!, tales construcciones no son, naturalmente, difíciles, puesto que son construcciones puramente verbales, vacía escolástica que sirve para introducir de manera subrepticia el fideísmo. No es extraño, después de esto, que Mach dedique sus obras a los inmanentistas, que los inmanentistas, es decir, los partidarios del idealismo filosófico más reaccionario, acojan a Mach con todo entusiasmo. Pero resulta que el "novísimo positivismo" de Ernst Mach no tiene más que unos dos siglos de retraso: Berkeley demostró ya suficientemente en su tiempo que "con sensaciones, o sea con elementos psíquicos" no se puede "construir" más que *solipsismo*. Por lo que se refiere al materialismo, al cual Mach opone también aquí sus puntos de vista, sin nombrar directa y clara mente al "enemigo", hemos visto ya, en el ejemplo de Diderot, cuáles son los verdaderos puntos de vista de los

*E. Mach, *Erkenntnis und Irrtum (Conocimiento y error)*, 2ª edición, 1906, pág. 12, nota.

materialistas. Consisten estos puntos de vista, no en deducir la sensación del movimiento de la materia o en reducirla al movimiento de la materia, sino en considerar la sensación como una de las propiedades de la materia en movimiento. Engels, en esta cuestión, mantenía el punto de vista de Diderot. De los materialistas "vulgares" Vogt, Büchner y Moleschott, Engels se apartaba, entre otras cosas, precisamente porque ellos se desviaban hasta sostener la idea de que el cerebro segrega el pensamiento *como* el hígado segrega la bilis. Pero Mach, oponiendo sin cesar sus puntos de vista al materialismo, hace caso omiso, claro está, de todos los grandes materialistas, de Diderot, de Feuerbach, de Marx y Engels, exactamente lo mismo que todos los demás profesores oficiales de la filosofía oficial.

Para caracterizar el punto de vista inicial y fundamental de Avenarius, abramos su primer trabajo filosófico original, publicado en 1876: "La filosofía, como concepción del mundo según el principio del mínimo esfuerzo" (*Prolegómenos a la Crítica de la experiencia pura*). Bogdánov, en su *Empiriomonismo* (libro I, 2ª edición, 1905, pág. 9, nota), dice que "el idealismo filosófico ha servido de punto de partida al desarrollo de las ideas de Mach, mientras que a Avenarius le caracteriza desde el comienzo mismo un tinte realista". Bogdánov dijo esto porque creyó en la palabra de Mach: véase *Análisis de las sensaciones*, trad. rusa, pág. 288. Pero Bogdánov creyó a Mach en vano, y su aserto es diametralmente opuesto a la verdad. El idealismo de Avenarius aparece, por el contrario, con tan claro relieve en el citado trabajo, publicado en 1876, que el mismo Avenarius hubo de reconocerlo en 1891. En su prólogo a la *Concepción humana del universo* Avenarius escribe: "Quien haya leído mi primer trabajo sistemático: *La filosofía, etc.*, supondrá desde el

primer instante que debo intentar tratar los problemas de la *Crítica de la experiencia pura* partiendo ante todo del punto de vista idealista" (*Der menschliche Weltbegriff*, 1891, prólogo, pág. IX), pero "la esterilidad del idealismo filosófico" me ha obligado "a dudar de que mi primer camino fuese el bueno" (pág. X). Este punto de partida idealista de Avenarius está generalmente admitido en la literatura filosófica; me remito, entre los escritores franceses, a Cauwelaert, quien dice que en los *Prolegómenos* el punto de vista filosófico de Avenarius es el "idealismo monista"^[*]; entre los autores alemanes, citaré al discípulo de Avenarius, Rudolf Willy, quien dice que "en su juventud -- y sobre todo en su trabajo de 1876 --, Avenarius estuvo por completo bajo el influjo (ganz im Banne) de lo que se llama el idealismo gnoseológico"^{***}.

Sería, incluso, ridículo negar el idealismo de los *Prolegómenos* de Avenarius, cuando él mismo dice sin rodeos en esta obra que "*solamente la sensación puede concebirse como existente*" (págs. 10 y 65 de la segunda edición alemana; la cursiva en las citas es siempre nuestra). Así expone el mismo Avenarius el contenido del § II6 de su trabajo. He aquí este párrafo en su integridad: "Hemos reconocido que lo existente [o: lo que es, das Seiende] es una sustancia dotada de sensibilidad, quitando la sustancia . . . [¡concebir que no hay "sustancia" y que no existe ningún mundo exterior es, por lo visto, "más económico", exige "menos esfuerzo"!], queda la sensación: lo existente hay que concebirlo, por

* F. Van Cauwelaert, *L'empiriocriticisme* en *Revue Néo-Scholastique* [13], 1907, febrero, pág. 51.

** Rudolf Willy, *Gegen die Schulweisheit. Eine Kritik der Philosophie (Contra la sabiduría escolar. Una crítica de la filosofía)* Munich, 1905, pág. 170.

tanto, como una sensación en cuya base no hay nada que sea ajeno a la sensación" (nichts Empfindungsloses).

¡Así, la sensación existe sin "sustancia", es decir, el pensamiento existe sin cerebro! ¿Es que hay en realidad filósofos capaces de defender esta descerebrada filosofía? Sí los hay. El profesor Richard Avenarius es uno de ellos. Y fuerza nos es detenernos un poco en esta defensa, por difícil que le sea a un hombre sano de espíritu tomarla en serio. Citemos las reflexiones de Avenarius en los parágrafos 89-90 de esta misma obra:

". . . El postulado según el cual el movimiento engendra la sensación, también reposa en una experiencia aparente. Esa experiencia, que incluye el acto particular de la percepción, consiste, al parecer, en suscitar la sensación en una sustancia determinada (cerebro), gracias a un movimiento (excitación) transmitido al último y con el concurso de otras condiciones materiales (de la sangre, por ejemplo). Pero -- aparte de que ese hecho no ha sido nunca observado de un modo directo (selbst) -- para que esa experiencia hipotética sea una experiencia verdadera en todos sus detalles, sería preciso, por lo menos, tener la prueba empírica de que la sensación presuntamente suscitada en el seno de una determinada sustancia por el movimiento transmitido, no existía ya antes en una u otra forma en dicha sustancia; de suerte que la aparición de la sensación no puede ser concebida más que por una acción creadora del movimiento transmitido. Pues sólo la prueba de que no había anteriormente ninguna sensación por mínima que fuese, allí donde la sensación aparece ahora, sólo esta prueba podría establecer un hecho que, significando cierta acción creadora, estaría en contradicción con todas las demás experiencias y transformaría de arriba abajo todo nuestro concepto de la naturaleza (Naturan-

schauung). Pero ninguna experiencia suministra, ni puede suministrar esa prueba: al contrario, la existencia de una sustancia desprovista en absoluto de sensibilidad, que posteriormente adquiere la capacidad de sentir, no es más que una hipótesis. Y dicha hipótesis complica y oscurece nuestro conocimiento en lugar de simplificarlo y aclararlo.

Si la llamada experiencia según la cual *surge*, por medio del movimiento transmitido, la sensación en el seno de una sustancia que, desde este momento, empieza a sentir, ha resultado una experiencia tan sólo aparente al ser examinada más de cerca, en el restante contenido de la experiencia hay todavía suficiente material, para comprobar aunque no sea más que el origen relativo de la sensación en las condiciones del movimiento, a saber: comprobar que la sensación existente, pero latente, ínfima o inaccesible para nuestra conciencia por otras razones, en virtud del movimiento transmitido se libera o aumenta o llega a la conciencia. Pero también este fragmento del contenido restante de la experiencia es tan sólo aparente. Si, por una observación ideal, analizamos un movimiento que, dimanando de una sustancia en movimiento A y transmitido por diversos centros intermedios, llega a la sustancia B, dotada de sensibilidad, encontraremos, en el mejor de los casos, que la sensibilidad de la sustancia B se desarrolla o aumenta, al mismo tiempo que recibe el movimiento comunicado a ella; pero no comprobaremos que esto haya ocurrido así *a consecuencia* del movimiento. . ."

Hemos citado de intento, por entero, esta refutación del materialismo hecha por Avenarius, a fin de que el lector pueda ver a qué sofismas verdaderamente mezquinos recurre la "novísima" filosofía empiriocriticista. Confrontemos con los razonamientos del idealista Avenarius los razonamientos

materialistas. . . de Bogdánov, ¡aunque no sea más que para castigar a este último por haber traicionado al materialismo!

En tiempos muy remotos, hace nada menos que nueve años, cuando Bogdánov era un "materialista naturalista" a medias (es decir, partidario de la teoría materialista del conocimiento adoptada espontáneamente por la inmensa mayoría de los naturalistas contemporáneos), cuando Bogdánov había sido desviado sólo a medias por el confusionista Ostwald, Bogdánov escribía: "Desde la antigüedad hasta nuestros días, existe la costumbre, en psicología descriptiva, de dividir los hechos de conciencia en tres grupos: esfera de las sensaciones y las representaciones, esfera de los sentimientos, esfera de los impulsos. . . Al primer grupo se refieren las *imágenes* de los fenómenos del mundo exterior o del mundo interior, tomadas por sí solas en la conciencia. . . Tal imagen es llamada 'sensación' si está directamente suscitada a través de los órganos de los sentidos exteriores por un fenómeno exterior correspondiente a aquélla"*. Un poco más adelante leemos: "La sensación . . . surge en la conciencia como resultado de un impulso procedente del medio exterior, transmitida a través de los órganos de los sentidos exteriores" (pág. 222). O también: "Las sensaciones forman la base de la vida de la conciencia, la unión directa de esta última con el mundo exterior" (pág. 240). "A cada momento, en el proceso de sensación se verifica la transformación de la energía de la excitación exterior en hecho de conciencia" (pág. 133). E incluso en el año 1905, cuando Bogdánov, con el concurso benevolente de Ostwald y de Mach, había pasado del punto de vista materialista en filosofía al punto de vista

* A. Bogdánov, *Los elementos fundamentales de la concepción histórica de la naturaleza*, San Petersburgo, 1899, pág. 216.

idealista, escribió (¡por olvido!) en *Empiriomonismo*: "Como se sabe, la energía de la excitación exterior, transformada en el aparato terminal del nervio en una forma 'telegráfica' de la corriente nerviosa todavía insuficientemente estudiada, pero ajena a todo misticismo, llega primero a las neuronas, situadas en los llamados centros 'inferiores': ganglionares, cerebro-espinales y subcorticales" (libro I, 2ª edición, 1905, pág. 118).

Para todo naturalista no desorientado por la filosofía profesoral, así como para todo materialista, la sensación es, en realidad, el vínculo directo de la conciencia con el mundo exterior, es la transformación de la energía de la excitación exterior en un hecho de conciencia. Esa transformación, todo hombre la ha observado millones de veces y la observa en realidad a cada paso. El sofisma de la filosofía idealista consiste en considerar la sensación, no como vínculo de la conciencia con el mundo exterior, sino como un tabique, un muro que separa la conciencia del mundo exterior; no como la imagen de un fenómeno exterior correspondiente a la sensación, sino como "lo único existente". Avenarius no hace más que dar una forma ligeramente modificada a este viejo sofisma, gastado ya por el obispo Berkeley. Como no conocemos aún todas las condiciones de la relación que a cada paso observamos entre la sensación y la materia organizada de determinada forma, no admitimos, por tanto, como existente más que la sensación; a eso se reduce el sofisma de Avenarius.

Para acabar de caracterizar las premisas idealistas fundamentales del empiriocriticismo, mencionaremos brevemente a los representantes ingleses y franceses de esa corriente filosófica. Refiriéndose al inglés Karl Pearson, Mach declara sin rodeos que "está de acuerdo con sus conceptos gnoseo-

lógicos (erkenntniskritischen) en todos los puntos esenciales' (*Mecánica*, ed. cit., pág. IX). K. Pearson expresa por su parte que está de acuerdo con Mach[*]. Para Pearson las "cosas reales" son "percepciones de los sentidos" (sense impressions). Todo reconocimiento de la existencia de las cosas al margen de la percepción de los sentidos, Pearson lo declara metafísica. Pearson combate de la manera más resuelta al materialismo (sin conocer ni a Feuerbach ni a Marx y Engels): sus argumentos no difieren en nada de los que hemos analizado antes. ¡Pero Pearson está tan lejos de querer aparentar que profesa el materialismo (que es la especialidad de los machistas rusos), Pearson es hasta tal punto . . . imprudente, que, desdeñando inventar "nuevos" calificativos para su filosofía, da sencillamente, a sus propios puntos de vista, así como a los de Mach, el nombre de "*idealistas* "!" (pág. 326, ed. cit.). Su genealogía la deriva Pearson en línea directa de Berkeley y Hume. La filosofía de Pearson, como veremos más de una vez a continuación, se distingue de la filosofía de Mach por una integridad y una profundidad mucho mayores.

Mach expresa de manera especial su solidaridad con los físicos franceses P. Duhem y Henri Poincaré**. De los puntos de vista filosóficos de estos autores, puntos de vista particularmente embrollados e inconsecuentes, trataremos en el capítulo consagrado a la nueva física. Aquí baste indicar

* Karl Pearson, *The Grammar of Science* (*La gramática de la ciencia*), 2a edición, Londres, 1900, pág. 326.

** *Análisis de las sensaciones*, pág. 4. Cf. el prólogo a *Erk. u. Irrt. (Conocimiento y error)* , 2a edición.

que para Poincaré las cosas son "grupos de sensaciones"[*] y que Duhem[**] emite de pasada una opinión análoga.

Veamos ahora de qué manera Mach y Avenarius, reconociendo el carácter idealista de sus primitivos puntos de vista, los *corrigieron* en sus obras posteriores.

2. "El descubrimiento de los elementos del mundo"

Bajo este título escribe sobre Mach el profesor auxiliar de la Universidad de Zúrich, Friedrich Adler, que es tal vez el único escritor alemán deseoso también de completar a Marx con el machismo***. Seamos justos con este ingenuo profesor: en su candor, hace un flaco servicio al machismo. Por lo menos, plantea la cuestión de manera clara y categórica: ¿verdaderamente Mach "ha descubierto los elementos del mundo"? Si es así, claro está que sólo pueden seguir siendo materialistas los atrasados y los ignorantes. ¿O acaso este descubrimiento es un retroceso de Mach a viejos errores filosóficos?

Hemos visto que Mach en 1872 y Avenarius en 1876 se sitúan en un punto de vista puramente idealista; para ellos, el mundo es nuestra sensación. En 1883 vio la luz la *Mecánica* de Mach, y en el prólogo a la primera edición Mach

* *Henri Poincaré, La Valeur de la Science*, París, 1905, en una serie de lugares.

** *P. Duhem, La théorie physique, son objet et sa structure*, París, 1906, Cf. págs. 6 y 10.

*** *Friedrich W. Adler, Die Entdeckung der Weltelemente (Zu E. Machs 70. Geburtstag)* (El descubrimiento de los elementos del mundo. Con ocasión del 70 aniversario del nacimiento de Mach), *Der Kampf* [14] (*La Lucha*), 1908, núm. 5 (febrero). Traducido en *The International Socialist Review* [15], 1908, núm. 10 (abril).

se refiere precisamente a los *Prolegómenos* de Avenarius, ensalzando las ideas "extraordinariamente afines" (sehr verwandte) a su filosofía. He aquí las reflexiones sobre los elementos expuestas en la *Mecánica*: "Las ciencias naturales todas pueden únicamente presentar (nachbilden und vorbilden) complejos de los *elementos* que llamamos ordinariamente *sensaciones*. Se trata de las relaciones existentes entre estos elementos. La relación entre A (calor) y B (llama) pertenece a la *física*; la relación entre A y N (nervios) pertenece a la fisiología. Ni una ni otra de estas relaciones existe *separadamente*; ambas existen juntas. Sólo temporalmente podemos hacer abstracción de una o de otra. Por lo visto, incluso los procesos puramente mecánicos son siempre, por tanto, procesos fisiológicos" (pág. 498 de la cit. ed. alemana). Lo mismo se dice en el *Análisis de las sensaciones*: ". . . Cuando junto a los términos: 'elemento', 'complejo de elementos', o en lugar suyo, se utilizan las designaciones: 'sensación' y 'complejo de sensaciones', es preciso siempre tener en cuenta que los elementos son *sensaciones sólo* en esta *conexión* [a saber: en la relación A, B, C con K, L, M, es decir, en la relación "de los complejos, que ordinariamente llamamos cuerpos", con "el complejo que llamamos nuestro cuerpo"], en esta relación, en esta dependencia funcional. En otra dependencia funcional son al mismo tiempo objetos físicos" (trad. rusa, págs. 23 y 17). "El color es un objeto físico cuando, por ejemplo, lo estudiamos desde el punto de vista de su dependencia de la fuente de luz que lo ilumina (otros colores, calor, espacio, etc.); pero si lo estudiamos desde el punto de vista de su *dependencia* de la *retina* (de los elementos K, L, M. . .) estamos en presencia de un objeto *psicológico*, de una sensación" (loc. cit., pág. 24).

Así, pues, el descubrimiento de los elementos del mundo consiste en que

1) todo lo que existe es declarado sensación;

2) las sensaciones son llamadas elementos;

3) los elementos son divididos en lo físico y lo psíquico; lo psíquico es lo que depende de los nervios del hombre y en general del organismo humano; lo físico no depende de dicho organismo;

4) la relación de los elementos físicos y la relación de los elementos psíquicos es declarada como no existente separada la una de la otra; únicamente existen juntas;

5) sólo temporalmente se puede hacer abstracción de una u otra relación;

6) a la "nueva" teoría se la declara exenta de "unilateralidad"*.

Unilateralidad, en efecto, no hay aquí, pero hay el más confuso maremágnum de puntos de vista filosóficos opuestos. Desde el momento que partís *únicamente* de las sensaciones, con la palabra "elemento" no corregís la "unilateralidad" de vuestro idealismo; no hacéis más que embrollar la cuestión, esconderos cobardemente de vuestra propia teoría. ¡De palabra, elimináis la antítesis entre lo físico y lo psíquico**, entre el materialismo (para el cual lo primario es la naturaleza, la materia) y el idealismo (para el cual lo primario es el espíritu, la conciencia, la sensación), de hecho,

* Mach dice en el *Análisis de las sensaciones*: "Los elementos son ordinariamente llamados sensaciones. En vista de que bajo esta denominación se sobreentiende ya una determinada teoría unilateral, preferimos hablar simplemente de los elementos" (27-28).

** "La antítesis entre el YO y el mundo, entre la sensación o el fenómeno y la cosa, desaparece entonces, y todo se reduce tan sólo a la conexión de los elementos" (*Análisis de las sensaciones*, pág. 21).

restablecéis al momento esta antítesis, la restablecéis subrepticiamente, renunciando a vuestra premisa fundamental! Porque si los elementos son sensaciones, no tenéis el derecho de admitir ni un solo instante la existencia de los "elementos" *fuera de su dependencia* de mis nervios, de mi conciencia. ¡Pero desde el momento que admitís objetos físicos independientes de mis nervios, de mis sensaciones, objetos que suscitan la sensación únicamente por su acción sobre mi retina, abandonáis vergonzosamente vuestro idealismo "unilateral" y pasáis a sostener el punto de vista de un materialismo "unilateral"! Si el color es una sensación únicamente en razón de su dependencia de la retina (como os lo obligan a reconocer las ciencias naturales), se deduce de ello que los rayos luminosos producen, al llegar a la retina, la sensación de color. Lo que quiere decir que, fuera de nosotros, independientemente de nosotros y de nuestra conciencia, existe el movimiento de la materia, supongamos ondas de éter de una longitud determinada y de una velocidad determinada, que, obrando sobre la retina, producen en el hombre la sensación de este o el otro color. Tal es precisamente el punto de vista de las ciencias naturales. Estas explican las diferentes sensaciones de color por la diferente longitud de las ondas luminosas, existentes fuera de la retina humana, fuera del hombre e independientemente de él. Y esto es precisamente materialismo: la materia, actuando sobre nuestros órganos de los sentidos, suscita la sensación. La sensación depende del cerebro, de los nervios de la retina, etc., es decir, de la materia organizada de determinada manera. La existencia de la materia no depende de la sensación. La materia es lo primario. La sensación, el pensamiento, la conciencia es el producto supremo de la materia organizada de un modo especial. Tales son los pun-

tos de vista del materialismo en general y de Marx y Engels en particular. Mach y Avenarius introducen *subrepticamente* el materialismo, valiéndose de la palabreja "elemento", que, *según su parecer*, libra a su teoría de la "unilateralidad" del idealismo subjetivo y permite, *según su parecer*, admitir la dependencia de lo psíquico respecto a la retina, a los nervios, etc., admitir la independencia de lo físico respecto al organismo humano. En realidad, naturalmente, el empleo fraudulento de la palabreja "elemento" es el más mezquino de los sofismas, pues un materialista, al leer a Mach y Avenarius, no dejará de preguntarse: ¿Qué son los "elementos"? Sería pueril, en efecto, creer que con la invención de una nueva palabreja es posible deshacerse de las direcciones filosóficas fundamentales. O el "elemento" es una *sensación*, como sostienen todos los empiriocriticistas, Mach, Avenarius, Petzoldt*, etc., y en ese caso vuestra filosofía, señores, no es más que un *idealismo* que en vano se esfuerza en cubrir la desnudez de su solipsismo con el manto de una terminología más "objetiva". O el "elemento" no es una sensación, y entonces vuestra "nueva" palabreja *no tiene el menor sentido*, y metéis demasiado ruido para nada.

Tomemos, por ejemplo, a Petzoldt, que es la última palabra del empiriocriticismo, según la característica trazada por el primero y más destacado de los empiriocriticistas rusos, V. Lesévich**. Después de haber declarado que los elementos

* *Joseph Petzoldt, Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung (Introducción a la filosofía de la experiencia pura)*, t. I, Leipzig, 1900, pág. 133: "Se llama elementos a las sensaciones, en el sentido ordinario de percepciones simples, indescomponibles" (Wahrnehmungen).

** *V. Lesévich, ¿Qué es la filosofía científica?* (léase: la filosofía a la moda, la filosofía profesoral, ecléctica), San Petersburgo, 1891, págs. 229 y 247.

son sensaciones, afirma Petzoldt, en el tomo segundo de su obra citada: "Debemos guardarnos de tomar, en la proposición: 'las sensaciones son los elementos del mundo', la palabra 'sensación' como si tuviese una significación solamente subjetiva y por consiguiente etérea, que convierte en una ilusión (verflüchtigendes) el cuadro habitual del mundo"[*].

¡Habla el enfermo de lo que le duele! Petzoldt siente que el mundo "se volatiliza" (verflüchtigt sich) o se transforma en ilusión, si se consideran las sensaciones como elementos del mundo. Y el bueno de Petzoldt cree salir del paso haciendo esta reserva: ¡no hay que tomar la sensación como algo solamente subjetivo! ¿Pero acaso no es esto un sofisma ridículo? ¿Acaso cambia la cuestión por el hecho de que "tomemos" la sensación como sensación o de que nos afanemos en dilatar el sentido de esta palabra? ¿Acaso desaparecerá por esto el hecho de que las sensaciones están ligadas en el hombre al funcionamiento normal de los nervios, de la retina, del cerebro, etc., el hecho de que el mundo exterior existe independientemente de nuestra sensación? Si no queréis salir del paso con subterfugios, si queréis en serio "guardaros" del subjetivismo y del solipsismo, tenéis que guardaros ante todo de las premisas idealistas fundamentales de vuestra filosofía; tenéis que sustituir la línea idealista de vuestra filosofía (de las sensaciones al mundo exterior) por la línea materialista (del mundo exterior a las sensaciones); tenéis que arrojar ese ornamento verbal, vacío y confuso, llamado "elemento" y decir sencillamente: el color es el resultado de la acción de un objeto físico sobre la retina = la sensación es el resultado de la acción de la materia sobre nuestros órganos de los sentidos.

* Petzoldt, tomo II, Leipzig" 1904, pág. 329.

Tomemos otra vez a Avenarius. Su último trabajo (y tal vez el más importante para la comprensión de su filosofía): *Observaciones sobre el concepto del objeto de la psicología* [*], aporta las más preciosas indicaciones sobre la cuestión de los "elementos". El autor ha dado aquí, entre otras cosas, un cuadro extraordinariamente "ilustrativo" (tomo XVIII, pág. 410), del que reproducimos lo esencial:

| | |
|--|--|
| | "Elementos, complejos de elementos: |
| I. Cosas o lo material | cosas corpóreas. |
| II. Pensamientos o lo mental (Gedankenhaftes) | cosas incorpóreas, recuerdos y fantasías". |

Confrontad con eso lo que dice Mach, después de todas sus explicaciones sobre los "elementos" (*Análisis de las sensaciones*, pág. 33): "No son los cuerpos los que originan las sensaciones, sino los complejos de elementos (complejos de sensaciones) los que forman los cuerpos". ¡He aquí "el des cubrimiento de los elementos del mundo", que sobrepasa la unilateralidad del idealismo y del materialismo! Se nos asegura primero que los "elementos" son algo nuevo, al mismo tiempo físico y psíquico, y a continuación se introduce subrepticamente una ligera corrección: en lugar de la distinción groseramente materialista entre la materia (cuerpos, cosas) y lo psíquico (sensaciones, recuerdos, fantasías), se da la doctrina del "novísimo positivismo" sobre los elementos materiales y los elementos mentales. ¡Adler (Fritz) no ha

* R. Avenarius, *Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie* (*Observaciones sobre el concepto del objeto de la psicología*) en *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*[16] (*Cuadernos trimestrales de filosofía científica*), t. XVIII (1894) y XIX (1893).

ganado gran cosa con el "descubrimiento de los elementos del mundo"!

Bogdánov, replicando a Plejánov, escribía en 1906: " . . . No puedo considerarme machista en filosofía. En la concepción filosófica general, he tomado de Mach una sola cosa: la noción de la neutralidad de los elementos de la experiencia en relación a lo 'físico' y a lo 'psíquico', la noción de que estas características dependen únicamente de la *conexión* de la experiencia" (*Empirio-monismo*, libro III, San Petersburgo, 1906, pág. XLI). Es como si un creyente dijera: No puedo considerarme partidario de la religión, pues he tomado de sus partidarios "una sola cosa": la fe en Dios. La "sola cosa" tomada por Bogdánov de Mach es precisamente el *error fundamental* de la doctrina de Mach, la falsedad fundamental de toda esta filosofía. Las desviaciones de Bogdánov con respecto al empiriocriticismo, a las que el mismo Bogdánov concede una importancia muy grande, en realidad son completamente secundarias y no van más allá de ciertas discrepancias de detalle, parciales, individuales, entre los diferentes empiriocriticismos, que son aprobados por Mach y aprueban a Mach (sobre esto se trata más detalladamente en adelante). Por eso, cuando Bogdánov se quejaba de ser confundido con los partidarios de Mach, con esto no hacía más que revelar su incomprensión de las *radicales* diferencias existentes entre el materialismo y lo que es común a Bogdánov y a todos los demás prosélitos de Mach. Lo importante no es saber cómo ha desarrollado, o cómo ha revisado, o cómo ha empeorado Bogdánov la filosofía machista. Lo importante es que ha abandonado el punto de vista materialista, con lo que se ha condenado ineluctablemente a la confusión y a las aberraciones idealistas.

En 1899, como hemos visto, Bogdánov mantenía un punto de vista justo, cuando escribía: "La imagen del hombre que está ante mí, imagen que me es directamente transmitida por la vista, es una sensación"[*]. Bogdánov no se ha tomado la molestia de someter a crítica este su antiguo punto de vista. Ha creído ciegamente las palabras de Mach y se ha puesto a repetir con él que los "elementos" de la experiencia son neutrales respecto a lo físico y a lo psíquico. "Como ha demostrado la novísima filosofía positivista -- escribía Bogdánov en el libro I del *Empiriomonismo* (2ª edición, pág. 90) --, los elementos de la experiencia psíquica son idénticos a los elementos de toda experiencia en general, ya que son idénticos a los elementos de la experiencia física". O como escribía en 1906 (libro III, pág. XX): "En cuanto al 'idealismo', ¿podemos hablar de él fundándonos únicamente en el hecho de que los elementos de la 'experiencia física' son reconocidos como idénticos a los elementos de la 'experiencia psíquica', o como sensaciones elementales, cuando esto es simplemente un hecho indudable?"

He ahí en dónde está el verdadero origen de todas las desventajas filosóficas de Bogdánov, origen que es común a todos los prosélitos de Mach. Se puede y se debe hablar de idealismo, cuando se admite la identidad entre las sensaciones y los "elementos de la experiencia física" (es decir, lo físico, el mundo exterior, la materia), porque esto no es otra cosa que la filosofía de Berkeley. No hay aquí ni rastro de novísima filosofía, ni de filosofía positiva, ni de ningún hecho indudable; aquí hay, sencillamente, un sofisma idealista ya muy viejo. Y si se le preguntase a Bogdánov cómo

* *Los elementos fundamentales de la concepción histórica de la naturaleza*, pág. 216. Comparad con los pasajes anteriormente citados.

puede demostrar este "hecho indudable" de que las sensaciones son idénticas a lo físico, no escucharíais de él otro argumento más que el perpetuo estribillo de los idealistas: Yo no experimento más que mis sensaciones; "el testimonio de la autoconciencia" (die Aussage des Selbstbewusstseins), (en los *Prolegómenos* de Avenarius, pág. 56 de la segunda edición alemana, § 93); o: "En nuestra experiencia [que nos enseña que "somos sustancia dotada de sensibilidad"] la sensación se nos da con más certidumbre que la sustancialidad" (loc. cit., pág. 55, § 91), etc., etc., etc. Por "hecho indudable" Bogdánov ha tomado (creyendo a Mach) un subterfugio filosófico reaccionario, porque en realidad no ha sido aducido y no puede ser aducido ni un solo hecho que rebata el punto de vista según el cual la sensación es una imagen del mundo exterior, punto de vista que compartía Bogdánov en 1899 y que las ciencias naturales comparten hasta hoy. El físico Mach, en sus aberraciones filosóficas, se ha apartado por completo de las "modernas ciencias naturales": de esta importante circunstancia, que ha pasado inadvertida para Bogdánov, hemos de hablar aún abundantemente más abajo.

Una de las circunstancias que han facilitado a Bogdánov una transición tan rápida del materialismo de los naturalistas al confuso idealismo de Mach, es (además de la influencia de Ostwald) la doctrina de Avenarius sobre la serie dependiente y la serie independiente de la experiencia. El mismo Bogdánov se expresa sobre esta cuestión en los términos siguientes en el libro I del Empirio-monismo: "En tanto en cuanto *dependen del estado de un sistema nervioso dado*, los datos de la experiencia forman el *mundo psíquico* de una personalidad dada; en tanto en cuanto los datos de la experiencia se toman *fuera de esta dependencia*, tenemos ante nosotros el *mundo físico*. Por eso Avenarius designa

estos dos campos de la experiencia como la *serie dependiente* y la *serie independiente* de la experiencia" (pág. 18).

La desgracia está precisamente en que esta doctrina de la "serie" *independiente* (independiente de las sensaciones humanas) introduce el materialismo de un modo subrepticio, ilegítimo, arbitrario, ecléctico desde el punto de vista de una filosofía que dice que los cuerpos son complejos de sensaciones, que las sensaciones son "idénticas" a los "elementos" de lo físico. Pues una vez que habéis reconocido que la fuente de luz y las ondas luminosas existen *independientemente* del hombre y de la conciencia humana, que el color depende de la acción de estas ondas sobre la retina, habéis aceptado de hecho el punto de vista materialista y *habéis destruido hasta los cimientos* todos los "hechos indudables" del idealismo con todos sus "complejos de sensaciones", con los elementos descubiertos por el novísimo positivismo y demás absurdos semejantes.

La desgracia está precisamente en que Bogdánov (como todos los prosélitos rusos de Mach) no ha escrutado los puntos de vista idealistas iniciales de Mach y de Avenarius, no se ha dado cuenta de sus premisas idealistas fundamentales, y por eso no ha notado lo que había de ilegítimo y de ecléctico en su ulterior tentativa de introducir subrepticamente el materialismo. Y mientras tanto, el idealismo inicial de Mach y de Avenarius está tan admitido en la literatura filosófica, como lo está el hecho de que más tarde el empiriocriticismo se esforzó en orientarse hacia el materialismo. El autor francés Cauwelaert, a quien ya hemos citado, ve en los *Prolegómenos* de Avenarius el "idealismo monista", en la *Crítica de la experiencia pura* (1888-1890) el "realismo absoluto", y en la *Concepción humana del mundo* (1891) el intento de "explicar" ese cambio. Observemos que el tér-

mino realismo se emplea aquí en oposición al idealismo. Ya, siguiendo a Engels, *solamente* uso en este sentido la palabra "materialismo", y considero esta terminología como la única justa, particularmente en vista de que el término "realismo" está manoseado por los positivistas y demás confusionistas que vacilan entre el materialismo y el idealismo. Aquí basta con señalar que Cauwelaert tiene en cuenta el hecho indudable de que, en los *Prolegómenos* (1876), para Avenarius la sensación es lo único existente, y la "sustancia" -- ¡según el principio de la "economía del pensamiento"! -- está eliminada, y en la *Crítica de la experiencia pura* lo físico está considerado como la *serie independiente* y lo psíquico, y por consiguiente las sensaciones, como la serie dependiente.

El discípulo de Avenarius Rudolf Willy, reconoce asimismo que Avenarius, "completamente" idealista en 1876, más tarde "reconcilió" (Ausgleich) con esta doctrina el "realismo ingenuo" (obra arriba citada, loc. cit.), es decir, el punto de vista espontánea e inconscientemente materialista en el que está situada la humanidad, al admitir la existencia del mundo exterior independientemente de nuestra conciencia.

Oskar Ewald, autor del libro titulado: *Avenarius, fundador del empiriocriticismo*, dice que esta filosofía reúne elementos (no en el sentido que le atribuye Mach, sino en el sentido corriente de la palabra "elemento") contradictorios idealistas y "realistas" (hubiera debido decir: materialistas). Por ejemplo, "un modo de (considerar) absoluto eternizaría el realismo ingenuo; un modo relativo entronizaría para siempre el idealismo exclusivo"*. Avenarius llama modo de considerar absoluto a lo que en Mach corresponde a

* Oskar Ewald, *Richard Avenarius als Begründer des Empiriokritizismus*, Berlín, 1905, pág. 66.

la relación de los "elementos" fuera de nuestro cuerpo, y modo relativo a lo que en Mach corresponde a la relación de los "elementos" dependientes de nuestro cuerpo.

Mas para nosotros ofrece un singular interés en este sentido la opinión de Wundt, que se sitúa -- también como la mayor parte de los escritores mencionados -- en un confuso punto de vista idealista, pero que es, acaso, el que con mayor atención que nadie ha analizado el empiriocriticismo. P. Iushkévich dice a este propósito lo siguiente: "Es curioso que Wundt considere el empiriocriticismo como la forma más científica del último tipo de materialismo"[*], es decir, de ese tipo de materialistas que ven en lo espiritual una función de procesos corporales (y a quienes Wundt denomina -- añadiremos nosotros -- gentes que ocupan una posición intermedia entre el espinozismo y el materialismo absoluto)**.

La opinión de W. Wundt es extremadamente curiosa, en verdad. Pero lo más "curioso" de todo es aquí la manera que tiene el señor Iushkévich de estudiar los libros y los artículos de filosofía de que habla. Es un ejemplo típico de la forma de obrar de nuestros prosélitos de Mach. El Petrushka de Gógol***, al leer, encontraba curioso que las letras formasen siempre palabras. El señor Iushkévich ha leído a Wundt y ha encontrado "curioso" que Wundt acuse a Avenarius de materialismo. Si Wundt no tiene razón, ¿por qué no rebatirle? Y si la tiene, ¿por qué no explicar la antítesis entre el materialismo y el empiriocriticismo? ¡El señor

* P. Iushkévich, *El materialismo y el realismo crítico*, San Petersburgo, 1908, pág. 15.

** W. Wundt, *Über naiven und kritischen Realismus (Sobre el realismo ingenuo y crítico)* en *Philosophische Studien* [17] (*Estudios Filosóficos*), t. XIII, 1897, pág. 334.

*** Personaje de la obra de N. Gógol *Las almas muertas*. (N. del T.)

Iushkévich encuentra "curioso" lo que dice el idealista Wundt, pero este discípulo de Mach considera un trabajo completamente inútil dilucidar esta cuestión (sin duda en virtud del principio de la "economía del pensamiento") . . .

La cuestión está en que, informando al lector de la acusación de materialismo lanzada por Wundt contra Avenarius y omitiendo decir que Wundt califica ciertos aspectos del empiriocriticismo como materialismo y otros como idealismo, y el vínculo entre unos y otros como artificial, Iushkévich *ha tergiversado completamente el asunto*. O este caballero no comprende una sola palabra de lo que lee, o cede al deseo de alabarse a sí mismo falsamente por mediación de Wundt: ¡también a nosotros -- quiere decir -- nos consideran los profesores oficiales no como unos confusionistas cualesquiera, sino como materialistas!

El citado artículo de Wundt representa un libro voluminoso (más de 300 páginas) consagrado a un análisis minuciosísimo de la escuela inmanentista primero y de los empiriocriticistas después. ¿Por qué ha reunido Wundt estas dos escuelas? Porque las juzga *muy afines*, y esta opinión, compartida por Mach, Avenarius, Petzoldt y los inmanentistas, es indudablemente justa, como veremos más adelante. Wundt demuestra en la primera parte de su citado artículo que los inmanentistas son idealistas, subjetivistas, partidarios del fideísmo. Lo cual, volvemos a repetirlo, es, como veremos luego, una opinión completamente justa, expresada, eso sí, por Wundt con un innecesario lastre de erudición profesoral, con innecesarias sutilidades y reservas, explicables por el hecho de que Wundt mismo es idealista y fideísta. Lo que reprocha a los inmanentistas no es que sean idealistas y partidarios del fideísmo, sino que llegan por caminos erróneos, a su parecer, a esos grandes principios. La segun-

da y tercera parte del trabajo Wundt las consagra al empiriocriticismo. Indica aquí con plena precisión que postulados teóricos muy importantes del empiriocriticismo (la comprensión de la "experiencia" y la "coordinación de principio", de la que hablaremos más adelante) son *idénticos* a los de la filosofía inmanetista (die empiriokritische in Uebereinstimmung mit der immanenten Philosophie annimmt, pág. 382 del trabajo de Wundt). Otros postulados teóricos de Avenarius están tomados del materialismo, y, en conjunto, el empiriocriticismo es una "*mezcla abigarrada* " (bunte Mischung, pág. 57 del trabajo citado), cuyas "diferentes partes integrantes son *completamente heterogéneas* " (an sich einander vollig heterogen sind, pág. 56).

Entre esos trozos materialistas de la mescolanza de Avenarius y Mach, incluye Wundt principalmente la doctrina del primero sobre la "*serie vital independiente* ". Si partís del "sistema C" (así designa Avenarius, gran aficionado al juego científico de los términos nuevos, el cerebro del hombre o el sistema nervioso en general), si lo psíquico es para vosotros una función del cerebro, este "sistema C" es una "sustancia metafísica", dice Wundt (pág. 64 del trabajo cit.), y vuestra doctrina es materialismo. Hay que decir que muchos idealistas y todos los agnósticos (comprendiendo entre ellos a los adeptos de Kant y de Hume) califican a los materialistas de metafísicos; porque reconocer la existencia del mundo exterior, independiente de la conciencia del hombre, es sobrepasar, a su parecer, los límites de la experiencia. Sobre esta terminología y sobre su completa inexactitud desde el punto de vista del marxismo, hablaremos en su lugar. Ahora creemos importante advertir que precisamente la hipótesis de la serie "independiente", en Avenarius (lo mismo que en Mach, que expresa idéntico pensamiento en

otros términos), es -- por el reconocimiento general de los filósofos de los distintos partidos, es decir, de las diversas direcciones filosóficas -- *un concepto tomado del materialismo*. Si partís de que todo lo que existe es sensación o que los cuerpos son complejos de sensaciones, no podéis, sin destruir todas vuestras premisas fundamentales, toda "vuestra" filosofía, llegar a la conclusión de que *independientemente* de nuestra conciencia existe *lo físico* y que la sensación es una *función* de la materia organizada de determinada manera. Mach y Avenarius reúnen en su filosofía los postulados idealistas fundamentales y algunas conclusiones materialistas, precisamente porque su teoría es una muestra de aquella "bazofia ecléctica"^[18] a la que, con merecido desprecio, se refirió Engels*.

En la última obra filosófica de Mach *Conocimiento y error*, segunda edición, 1906, este eclecticismo salta particularmente a la vista. Hemos visto ya que Mach declara allí: "No hay ninguna dificultad en construir cualquier elemento físico a base de sensaciones, es decir, a base de elementos psíquicos", y en este mismo libro leemos: "Las dependencias más allá de U (= Umgrenzung, es decir, los "límites espaciales de nuestro cuerpo", pág. 8) constituyen la física en el sentido más amplio

* Prefacio a *Ludwig Feuerbach*, fechado en febrero de 1888. Estas palabras de Engels se refieren a la filosofía profesoral alemana en general. Los machistas, que pretenden ser marxistas, pero que son incapaces de profundizar en la significación y en el contenido de este pensamiento de Engels, se ocultan a veces tras la lamentable excusa: "Engels todavía no conocía a Mach" (Fritz Adler en *Materialismo histórico*, pág. 370). ¿En qué se funda esta opinión? ¿En el hecho de que Engels no cite a Mach y Avenarius? Otro fundamento no hay, y este fundamento no sirve, puesto que Engels no cita a *ninguno* de los eclécticos; en cuanto a Avenarius, que publicó desde 1876 su revista trimestral de filosofía "científica", es muy dudoso que lo haya ignorado Engels.

de la palabra" (pág. 323, § 4). "Para obtener en toda su pureza (rein erhalten) estas dependencias, es necesario excluir en lo posible la influencia del observador, es decir, de los elementos situados en el interior de U" (loc. cit.). Muy bien. Muy bien. Un pajarillo, el paro, comenzó prometiendo incendiar el mar[*], o sea construir los elementos físicos con elementos psíquicos, ¡pero luego resultó que los elementos físicos se encuentran fuera de los límites de los elementos psíquicos, "situados dentro de nuestro cuerpo"! ¡Vaya filosofía!

Otro ejemplo: "No existe gas perfecto [ideal, (vollkommenes)], líquido perfecto, cuerpo elástico perfecto; el físico sabe que sus ficciones no corresponden más que aproximadamente a los hechos, simplificándolos de manera arbitraria; conoce esa desviación, que no puede ser eliminada" (pág. 418, § 30).

¿De qué desviación (Abweichung) se trata aquí? ¿De la desviación de qué cosa con respecto a qué otra? De la desviación de los pensamientos (de la teoría física) con respecto a los hechos. ¿Y qué son los pensamientos, las ideas? Las ideas son las "huellas de las sensaciones" (pág. 9). ¿Qué son los hechos? Los hechos son "complejos de sensaciones", así que la desviación de las huellas de las sensaciones respecto a los complejos de las sensaciones no puede ser eliminada.

¿Qué significa esto? Esto significa que Mach *olvida* su propia teoría y, al ponerse a hablar sobre diversas cuestiones de física, razona con sencillez, sin sutilezas idealistas, es decir, en materialista. Todos los "complejos de sensaciones" y toda esta refinada sabiduría a lo Berkeley se volatilizan. La teoría de los físicos resulta ser el reflejo de los cuerpos, de los líquidos, de los gases existentes fuera de

* De la fábula de Ksylov, *El paro*. (N. del T.)

nosotros e independientemente de nosotros, y este reflejo es, naturalmente, aproximado, pero no se puede considerar como "arbitraria" esta aproximación o simplificación. *En realidad*, la sensación está considerada aquí por Mach precisamente tal como la consideran todas las ciencias naturales, que no han sido "depuradas" por los discípulos de Berkeley y de Hume, o sea, como una *imagen del mundo exterior*. La teoría propia de Mach es un idealismo subjetivo, pero cuando tiene necesidad del elemento objetividad, Mach introduce sin escrúpulos en sus razonamientos postulados de la teoría contraria, es decir, de la teoría materialista del conocimiento. Eduard Hartmann, consecuente idealista y consecuente reaccionario en filosofía, *que mira con simpatía la lucha de los prosélitos de Mach contra el materialismo*, se acerca mucho a la verdad cuando dice que la posición filosófica de Mach es "una mezcla (Nichtunterscheidung) de realismo ingenuo e ilusionismo absoluto"*. Es cierto. La doctrina de que los cuerpos son complejos de sensaciones, etc. es ilusionismo absoluto, o sea solipsismo, puesto que desde este punto de vista el universo no es otra cosa que una ilusión mía. En cuanto al razonamiento de Mach que acabamos de citar, y tantos otros diseminados por las obras del mismo autor, es el llamado "realismo ingenuo", es decir, la teoría materialista del conocimiento, inconscientemente, espontáneamente tomada de los naturalistas.

Avenarius y los profesores que le siguen se empeñan en ocultar esta mezcla con ayuda de la teoría de la "coordinación de principio". Vamos a analizar esa teoría, pero acabemos primero con la cuestión acerca de la acusación de

* Eduard von Hartmann, *Die Weltanschauung der modernen Physik (Le concepción del mundo de la física moderna)*, Leipzig" 1902, pág. 219.

materialismo lanzada contra Avenarius. El señor Iushkévich, a quien le ha parecido curiosa la apreciación de Wundt -- que no ha comprendido --, no ha tenido la curiosidad de informarse por sí mismo, o no se ha dignado informar al lector, de qué modo han reaccionado ante tal acusación los discípulos y continuadores inmediatos de Avenarius. Y, sin embargo, esto es necesario para la aclaración del asunto, si nos interesamos por la cuestión de la actitud de la filosofía de Marx, es decir, del materialismo, ante la filosofía del empiriocriticismo. Y, además, si el machismo es una confusión, una mezcla del materialismo con el idealismo, es importante saber en qué sentido se orientó -- si así podemos expresarnos -- esta corriente, cuando los idealistas oficiales empezaron a rechazarla debido a las concesiones hechas al materialismo.

Dos de los más puros y ortodoxos discípulos de Avenarius, J. Petzoldt y Fr. Carstanjen, contestaron, por cierto, a Wundt. Petzoldt rechazó con airada indignación la acusación de materialismo, deshonrosa para un profesor alemán, y apeló. . . ¿a qué creéis que apeló? . . . ¡a los *Prolegómenos* de Avenarius, donde el concepto de sustancia está, dice, refutado! ¡Cómoda teoría, en la que tienen la misma cabida las obras puramente idealistas y los postulados materialistas arbitrariamente admitidos! *La Crítica de la experiencia pura* de Avenarius, escribe Petzoldt, no está, naturalmente, en contradicción con esta doctrina -- es decir, con el materialismo --, pero tampoco está en contradicción con la doctrina directamente opuesta, con la doctrina espiritualista*. ¡Excelente defensa! Engels llamó precisamente a esto bazofia

* J. Petzoldt, *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung (Introducción a la filosofía de la experiencia pura)*, t. I, págs. 351, 552.

ecléctica. Bogdánov, que no quiere reconocerse adepto de Mach y que pretende pasar por marxista (*en filosofía*), sigue a Petzoldt. A su parecer, "el empiriocriticismo. . . no tiene que preocuparse ni del materialismo ni del espiritualismo, ni de ninguna metafísica en general"[*], "la verdad. . . no se encuentra en el "justo medio" entre las corrientes enemigas [materialismo y espiritualismo], sino fuera de ambas"[**]. En realidad, lo que a Bogdánov le parece la verdad no es más que confusión, titubeos entre el materialismo y el idealismo.

Carstanjen ha escrito, replicando a Wundt, que rechaza por completo "la introducción fraudulenta (*Unterschiebung*) del elemento materialista", "que es absolutamente extraño a la crítica de la experiencia pura"***. "El empiriocriticismo es escepticismo [en griego] [por excelencia] por lo que concierne al contenido de las nociones". Hay una partícula de verdad en esta tendencia a subrayar con exageración la neutralidad de la doctrina de Mach: la corrección hecha por Mach y Avenarius a su idealismo inicial se reduce completamente a permitir concesiones a medias al materialismo. En lugar del punto de vista consecuente de Berkeley: el mundo exterior es mi sensación, se llega a veces al punto de vista de Hume: elimino la cuestión de si hay algo más allá de mis sensaciones. Y este punto de vista del agnosticismo condena inevitablemente a vacilar entre el materialismo y el idealismo.

* *Empiriomonismo*, libro I, 2ª edición, pág. 21.

** Loc. cit., pág. 93.

*** *Fr. Carstanjen, Der Empiriokritizismus, zugleich eine Erwiderung auf W. Wundt's Aufsätze, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. (Empiriocriticismo, respuesta al artículo de W. Wundt. Cuadernos trimestrales de filosofía científica)*, año 22 (1898), págs. 73 y 213.

3. La coordinación de principio y el "realismo ingenuo"

La doctrina de Avenarius sobre la coordinación de principio está expuesta en su *Concepción humana del mundo* y en sus *Observaciones*. Estas últimas fueron escritas posteriormente, y Avenarius subraya en dicha obra que hace una exposición, ciertamente en forma algo diferente, pero que no expone nada distinto a lo expuesto en la *Crítica de la experiencia pura* y en la *Concepción humana del mundo*, sino lo mismo ("Bemerk.", 1894, pág. 137 en la revista citada). La esencia de esta doctrina está en la tesis sobre "la indisoluble (unauflosliche) coordinación " (o sea, el enlace correlativo) "de nuestro YO (des Ich) y el medio " (pág. 146). "En términos filosóficos -- dice aquí también Avenarius -- se puede decir 'El YO y el no-YO "'. Lo uno y lo otro, tanto nuestro YO como el medio, "siempre los encontramos juntos" (immer ein Zusammen-Vorgefundenen). "Ninguna descripción completa de lo dado [o de lo encontrado por nosotros: des Vorgefundenen] puede contener un 'medio' sin un YO (ohne ein Ich), al que sea propio ese medio, a lo menos sin el YO que describe lo encontrado" [o lo dado: das Vorgefundene, pág. 146]. El YO se llama en este caso el *término central* de la coordinación, el medio es el *contra-término* (Gegenglied). (Véase *Der menschliche Weltbegriff*, 2ª edición, 1905, págs. 83-84, § 148 y sig.).

Avenarius pretende que con esta doctrina reconoce todo el valor del llamado *realismo ingenuo*, es decir, de la concepción habitual, afilosófica, ingenua de todas las personas que no se detienen a pensar si existen ellos mismos y si existe el medio, el mundo exterior. Mach, expresando su solidaridad con Avenarius, también se esfuerza por aparecer como un defensor del "realismo ingenuo" (*Análisis de las sensaciones*,

pág. 39). Los machistas rusos, todos sin excepción, han creído en la aseveración de Mach y Avenarius, de que esto es efectivamente una defensa del "realismo ingenuo": el *YO* está admitido, el medio también, ¿qué más queréis?

Para dilucidar de qué lado se encuentra, en este caso, *la ingenuidad* real, llevada a su mayor grado, retrocedamos un poco. He aquí una charla popular entre un cierto filósofo y el lector:

"*El lector*: -- Debe existir un sistema de las cosas (según opinión de la filosofía habitual), y de las cosas se debe deducir la conciencia".

"*El filósofo*: -- Hablas en este momento siguiendo a los filósofos de profesión. . . y no desde el punto de vista del buen sentido humano y de la verdadera conciencia. . .

"Reflexiona bien antes de responderme y dime: ¿Una cosa aparece en ti y se presenta ante ti de otro modo que juntamente con la conciencia que tienes de esta cosa o a través de esta conciencia? . . ."

"*El lector*: -- Si he pensado bien en el asunto, debo estar de acuerdo contigo".

"*El filósofo*: -- Ahora hablas por ti mismo, a través de tu alma, con tu alma. No te esfuerces en salir de ti mismo y de abarcar más de lo que puedes abarcar, a saber: la conciencia y [la cursiva es del filósofo] la cosa, la cosa y la conciencia; o más exactamente: ni lo uno ni lo otro por separado, sino lo que únicamente luego se descompone en lo uno y lo otro, lo que es absolutamente subjetivo-objetivo y objetivo-subjetivo".

¡Aquí tenéis toda la esencia de la coordinación de principio empiriocriticista, de la novísima defensa del "realismo ingenuo" por el novísimo positivismo! La idea de la coordinación "indisoluble" está expuesta aquí con plena claridad

y precisamente desde el punto de vista según el cual esto es la verdadera defensa de la concepción humana habitual, no deformada por la alta sabiduría de los "filósofos de profesión". Y sin embargo, el diálogo que acabamos de citar está sacado de una obra *publicada en 1801* y escrita por el representante clásico del *idealismo subjetivo*: Johann Gottlieb Fichte [*].

En la doctrina de Mach y Avenarius que analizamos no se encuentra otra cosa que una paráfrasis del idealismo subjetivo. Las pretensiones de estos autores, que afirman haberse colocado por encima del materialismo y del idealismo y haber eliminado la contradicción entre el punto de vista que va de la cosa *a la* conciencia y el punto de vista opuesto, son huecas pretensiones de un fichteísmo remendado. Fichte también se imagina haber unido "indisolublemente" el "yo" y el "medio", la conciencia y la cosa, y haber resuelto la cuestión al decir que el hombre no puede salir de sí mismo. Dicho de otro modo, se repite el argumento de Berkeley: Yo no experimento más que mis sensaciones, no tengo derecho a suponer la existencia de los "objetos en sí" fuera de mi sensación. Las diferentes formas de expresión de Berkeley en 1710, de Fichte en 1801, de Avenarius en 1891-1894, no cambian en nada la esencia de la cuestión, es decir, la línea filosófica fundamental del idealismo subjetivo. El mundo es mi sensación; el no-YO "es asentado" (se crea, se produce) por nuestro YO; la cosa está insolublemente ligada a la conciencia; la coordinación insoluble de nuestro YO y el medio

* Johann Gottlieb Fichte, *Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. -- Ein Versuch die Leser zum Verstehen zu zwingen* (Exposición diáfana, al alcance del gran público, de la verdadera esencia de la filosofía más moderna. En sayo para obligar a comprender al lector), Berlín, 1801, págs. 178-180.

es la coordinación de principio empiriocriticista: siempre el mismo postulado, el mismo batiburrillo antiguo, que se presenta bajo unos rótulos más o menos retocados o modificados.

El remitirse al "realismo ingenuo", supuestamente defendido por tal filosofía, es un *sofisma* de los más mediocres. El "realismo ingenuo" de todo hombre de buen sentido que no haya pasado por un manicomio o por la escuela de los filósofos idealistas consiste en admitir que las cosas, el medio, el mundo existen *independientemente* de nuestra sensación, de nuestra conciencia, de nuestro YO y del hombre en general. La misma *experiencia* (en el sentido humano de la palabra y no en el sentido que le adjudican los discípulos de Mach), que ha creado en nosotros la inquebrantable convicción de que existen, *independientemente* de nosotros, otros hombres y no simples complejos de mis sensaciones de lo alto, de lo bajo, de lo amarillo, de lo sólido, etc., esta misma *experiencia* crea nuestra convicción de que las cosas, el mundo, el medio existen independientemente de nosotros. Nuestras sensaciones, nuestra conciencia son sólo la *imagen* del mundo exterior, y de suyo se comprende que el reflejo no puede existir sin lo reflejado, mientras que lo reflejado existe independientemente de lo que lo refleja. El materialismo pone *conscientemente* en la base de su teoría del conocimiento la convicción "ingenua" de la humanidad.

Una tal apreciación de la "coordinación de principio" ¿no es acaso el resultado de la prevención materialista contra el machismo? De ningún modo. Los filósofos profesionales, ajenos a toda parcialidad hacia el materialismo, que hasta lo detestan y adoptan estos o los otros sistemas del idealismo, están de acuerdo en que la coordinación de principio de Avenarius y Cía. es idealismo subjetivo. Por ejemplo, Wundt, cuya curiosa apreciación no ha sido compren-

dida por el señor Iushkévich, dice claramente que la teoría de Avenarius, según la cual una descripción completa de lo dado o de lo encontrado por nosotros es imposible sin un YO, sin un observador o descriptor, constituye una "confusión errónea del contenido de la experiencia real con las reflexiones sobre dicha experiencia". Las ciencias naturales -- dice Wundt -- hacen completa abstracción de todo observador. "Y tal abstracción es sólo posible porque la necesidad de ver [hinzudenken, traducción literal: agregar mentalmente] al individuo que vive la experiencia, en cada contenido de la experiencia, esta necesidad, admitida por la filosofía empiriocriticista de acuerdo con la filosofía inmanentista, es en general una hipótesis desprovista de base empírica y resultante de la confusión errónea del contenido de la experiencia real con las reflexiones sobre dicha experiencia" (artículo cit., pág. 382). Pues los inmanentistas (Schuppe, Rehmke, Leclair, Schubert-Soldern), los mismos que -- como veremos luego -- afirman su calurosa simpatía por Avenarius, parten *precisamente* de esta idea del vínculo "indisoluble" entre el sujeto y el objeto. Y W. Wundt, antes de analizar a Avenarius, demuestra detalladamente que la filosofía inmanentista no es más que una "modificación" del berkeleyismo y que, por mucho que los inmanentistas nieguen sus afinidades con Berkeley, de hecho las diferencias verbales no deben disimular a nuestros ojos el "más profundo contenido de las doctrinas filosóficas", a saber: el berkeleyismo o el fichteísmo*.

El escritor inglés Norman Smith, examinando la *Filosofía de la experiencia pura* de Avenarius, expone esta conclusión en términos todavía más claros y más categóricos:

* Artículo citado, § C: "La filosofía inmanentista y el idealismo de Berkeley", págs. 373 y 375. Ved, además, págs. 386 y 407. De la inevitabilidad del solipsismo desde este punto de vista: pág. 381.

"La mayor parte de los que conozcan la *Concepción humana del mundo* de Avenarius, convendrán probablemente en que, por convincente que sea su crítica [del idealismo], sus resultados positivos son completamente ilusorios. Si intentamos interpretar su teoría de la experiencia tal como se la quiere presentar, es decir, como una teoría genuinamente realista (*genuinely realistic*), escapa a toda comprensión clara: todo su alcance no va más allá de la negación del subjetivismo, que dicha teoría dice refutar. Sólo al traducir los términos técnicos de Avenarius a un lenguaje más corriente, es cuando vemos dónde está el verdadero origen de esa mixtificación. Avenarius ha distraído nuestra atención de los defectos de su posición dirigiendo su ataque principal precisamente contra el punto débil [es decir, el punto idealista], que es fatal para su propia teoría*. "En todo el curso de la discusión rinde a Avenarius un buen servicio la imprecisión del término "experiencia". Este término (*experience*) se refiere tanto al que experimenta como a lo que se experimenta; este último significado se subraya cuando se trata de la naturaleza del *YO* (*of the self*). Estos dos significados del término "experiencia" coinciden en la práctica con su importante distinción entre el punto de vista absoluto y el relativo [ya indiqué antes la importancia de tal distinción para Avenarius], y estos dos puntos de vista no están en realidad conciliados en su filosofía. Porque cuando admite como legítima la premisa de que la experiencia está idealmente completada por el pensamiento [la descripción completa del medio está idealmente completada por el pensamiento acerca de un *YO* ob-

* *Norman Smith, Avenarius' Philosophy of Pure Experience (La filosofía de Avenarius de la experiencia pura)* en la revista *Mind* [19] (*Pensamiento*), vol. XV, 1906, págs. 27-28.

servador], admite algo que él no puede combinar felizmente con su propia aserción de que nada existe fuera de la relación con nuestro *YO* (to the self). El complemento ideal de la realidad dada, que se obtiene descomponiendo los cuerpos materiales en elementos inaccesibles a los sentidos humanos [se trata aquí de los elementos materiales, descubiertos por las ciencias naturales, de los átomos, de los electrones, etc., y no de los ficticios elementos inventados por Mach y Avenarius] o describiendo la tierra tal como se hallaba en las épocas en que no existía en ella ningún ser humano; esto, hablando con propiedad, no es un complemento de la experiencia, sino un complemento de lo que experimentamos. Esto complementa sólo uno de los términos de la coordinación de los que Avenarius decía que son inseparables. Esto nos lleva no solamente a lo que jamás fue experimentado [a lo que no fue objeto de la experiencia, has not been experienced], sino a lo que nunca puede, de ninguna manera, ser experimentado por seres semejantes a nosotros Pero aquí es donde viene una vez más en ayuda de Avenarius la ambigüedad del término experiencia. Avenarius argumenta que el pensamiento es una forma de la experiencia tan auténtica [verdadera: genuine] como la percepción de los sentidos, y así termina por volver al viejo argumento desgastado (time-worn) del idealismo subjetivo, a saber, que el pensamiento y la realidad son inseparables, puesto que la realidad no puede ser concebida más que por el pensamiento, y el pensamiento supone la existencia del ser pensante. Así pues, no nos ofrecen la restauración original y profunda del realismo, sino simplemente el restablecimiento de la conocida posición del idealismo subjetivo en su forma más rudimentaria (crudest): he aquí el resultado final de las especulaciones positivas de Avenarius" (pág. 29).

La mixtificación de Avenarius, que repite por entero el error de Fichte, queda aquí desenmascarada a maravilla. La famosa eliminación por medio de la palabreja "experiencia" de la antinomia entre el materialismo (Smith dice, inútilmente: el realismo) y el idealismo, se ha convertido de súbito en un mito, en cuanto hemos comenzado a pasar a cuestiones concretas y determinadas. Tal es la cuestión de la existencia de la tierra *antes* del hombre, *antes* que todo ser sensible. Hablaremos en seguida sobre esto con más detalle. Ahora limitémonos a indicar que la máscara de Avenarius y de su "realismo" ficticio está arrancada no solamente por N. Smith, adversario de su teoría, sino también por el inmanentista W. Schuppe, que saludó calurosamente la aparición de la *Concepción humana del mundo* como una *confirmación del realismo ingenuo* *. Se trata de que W. Schuppe está *completamente* de acuerdo con un *tal* "realismo", es decir, con una mixtificación del materialismo como la presentada por Avenarius. A tal "realismo" -- escribía a Avenarius -- siempre he aspirado con el mismo derecho que usted, hochverehrter Herr College (mi muy estimado señor colega), porque se me ha calumniado a mí, filósofo inmanentista, calificándome de idealista subjetivo. "Mi concepción del pensamiento . . concuerda admirablemente (verträgt sich vortrefflich), mi muy estimado señor colega, con vuestra *Teoría de la experiencia pura* " (pág. 384). En realidad, sólo nuestro *YO* (das Ich, o sea la abstracta conciencia de sí de Fichte, el pensamiento desasido del cerebro) concede "acoplamiento e indisolubilidad a los dos términos de la coor-

* Ver la carta abierta de W. Schuppe a Avenarius en *Viertjschr. f. wiss. Philos. (Cuadernos trimestrales de filosofía científica)*, t. 17, 1893, págs. 364-388.

dinación". "Lo que queríais eliminar lo habéis presupuesto implícitamente", escribía (pág. 388) Schuppe a Avenarius. Y es difícil decir cuál de los dos desenmascara con mayor crudeza al mixtificador Avenarius; si Smith con su refutación directa y clara, o Schuppe con su entusiasta opinión sobre la obra final de Avenarius. El abrazo de Willhelm Schuppe en filosofía, no vale mucho más que el de Piotr Struve o el del señor Ménshikov^[20] en política.

De igual forma, O. Ewald, que alaba a Mach por no haber caído bajo la influencia del materialismo, dice de la coordinación de principio: "Si establecer la correlación entre el término central y el contra-término es una necesidad gnoseológica que no cabe eludir, por muy escandalosas que sean las mayúsculas con que presentamos la palabra: 'empiriocriticismo', ello significa situarse en un punto de vista que no se distingue en nada del idealismo absoluto". (Término inexacto; sería preciso decir: idealismo subjetivo, pues el idealismo absoluto de Hegel admite la existencia de la tierra, de la naturaleza, del mundo físico sin el hombre, considerando la naturaleza únicamente como "modalidad particular" de la idea absoluta). "Si, por el contrario, no nos atenemos consecuentemente a esta coordinación y otorgamos a los contra-términos su independencia, veremos aparecer en seguida todas las posibilidades metafísicas, sobre todo en el sentido del realismo transcendental" (obra cit., págs. 56-57).

El señor Friedlaender, que se oculta tras el pseudónimo de Ewald, califica al *materialismo* de metafísica y de realismo transcendental. Defendiendo él mismo una de las variedades del idealismo, está en un todo de acuerdo con los adeptos de Mach y con los kantianos en que el materialismo es metafísica, "la metafísica más primitiva desde el principio hasta el fin" (pág. 134). En cuanto al carácter "transcenden-

tal" y metafísico del materialismo, en este punto dicho autor comparte las opiniones de Basárov y de todos nuestros prosélitos rusos de Mach; más adelante hemos de hablar en particular sobre ello. Es importante por el momento volver a señalar cómo *en realidad* se evapora la pretensión profesora! y hueca de superar el idealismo y el materialismo, cómo la cuestión se plantea con inflexible intransigencia. "Otorgar a los contra-términos su independencia" es admitir (si se traduce el estilo pretencioso del amanerado Avenarius en sencillo lenguaje humano) que la naturaleza, el mundo exterior es independiente de la conciencia y de las sensaciones del hombre, y esto es materialismo. Edificar la teoría del conocimiento sobre el postulado de la conexión indisoluble del objeto con las sensaciones del hombre ("complejos de sensaciones" = cuerpos; identidad de los "elementos del mundo" en lo psíquico y en lo físico; coordinación de Avenarius, etc.) es caer infaliblemente en el idealismo. Tal es la sencilla e inevitable verdad que se descubre fácilmente, a poca atención que se preste, bajo la hojarasca, trabajosamente amontonada, de la terminología pseudocientífica de Avenarius, de Schuppe, de Ewald y tantos otros, terminología que oscurece deliberadamente la cuestión y aleja al gran público de la filosofía.

La "reconciliación" de la teoría de Avenarius con el "realismo ingenuo" ha hecho, en fin de cuentas, nacer la duda hasta entre sus discípulos. R. Willy dice, por ejemplo, que la afirmación corriente según la cual Avenarius llegó al "realismo ingenuo", debe ser aceptada "cum grano salis"*. "En calidad de dogma, el realismo ingenuo no sería otra cosa que la fe en las cosas en sí, existentes fuera del hombre (ausser -

* Con gran reserva. (*N. de la Red.*)

personliche), bajo su forma sensible, palpable"[*]. En otros términos, ¡la única teoría del conocimiento creada en verdad, de acuerdo realmente, y no ficticiamente, con el "realismo ingenuo" es, según R. Willy, el materialismo! Y Willy, naturalmente, rechaza el materialismo. Pero se ve obligado a reconocer que Avenarius reconstituye en su *Concepción humana del mundo* la unidad de la "experiencia", la unidad del "yo" y el medio, "mediante una serie de complejos y a veces en extremo artificiales conceptos auxiliares e intermediarios" (171). La *Concepción humana del mundo*, siendo una reacción contra el idealismo inicial de Avenarius, "ostenta por entero el carácter de una *conciliación* (eines Ausgleiches) entre el realismo ingenuo del buen sentido y el idealismo gnoseológico de la filosofía escolar. Pero no me atrevería a afirmar que semejante conciliación pueda restablecer la unidad y la integridad de la experiencia" (Willy dice: Grunderfahrung, es decir, de la experiencia fundamental; ¡todavía una nueva palabreja!) (170).

¡Preciosa confesión! La "experiencia" de Avenarius no ha conseguido conciliar el idealismo y el materialismo. Willy renuncia, al parecer, a la *filosofía escolar* de la experiencia para sustituirla con la filosofía triplemente confusa de la experiencia "fundamental".

4. ¿Existía la naturaleza antes que el hombre?

Ya hemos visto que esta cuestión es particularmente espinosa para la filosofía de Mach y de Avenarius. Las ciencias naturales afirman positivamente que la tierra existió en un estado tal que ni el hombre ni ningún otro ser viviente

* R. Willy, *Geg. d. Schulw. (Contra la sabiduría escolar)*, pág. 170.

la habitaban ni podían habitarla. La materia orgánica es un fenómeno posterior, fruto de un desarrollo muy prolongado. No había materia, es decir materia dotada de sensibilidad, no había ningún "complejo de sensaciones", ni *YO* alguno, supuestamente unido de un modo "indisoluble" al medio, según la doctrina de Avenarius. La materia es lo primario; el pensamiento, la conciencia, la sensación son producto de un alto desarrollo. Tal es la teoría materialista del conocimiento, adoptada espontáneamente por las ciencias naturales.

Cabe preguntar: ¿se percataron los representantes más notables del empiriocriticismo de esta contradicción entre su teoría y las ciencias naturales? Sí, se percataron y se plantearon abiertamente el problema de con qué razonamientos eliminar esta contradicción. Desde el punto de vista del materialismo ofrecen particular interés tres maneras de ver la cuestión: la del mismo Avenarius y las de sus discípulos J. Petzoldt y R. Willy.

Avenarius intenta eliminar la contradicción con las ciencias naturales por medio de la teoría del término central "potencial" de la coordinación. La coordinación, como sabemos, consiste en una relación "indisoluble" entre el *YO* y el medio. Para deshacer el evidente absurdo de dicha teoría, se introduce el concepto de un término central "potencial". ¿Cómo explicar, por ejemplo, el hecho de que el hombre sea producto del desarrollo de un embrión? ¿Existe el medio (= "contra-término") si el "término central" es un embrión? El sistema embrionario C -- responde Avenarius -- es "el término central potencial con respecto al medio individual futuro" (*Observaciones*, pág. 140 del artículo cit.). El término central potencial nunca es igual a cero, incluso cuando no hay todavía padres (elterliche Bestandteile), y

sólo existen "partes constituyentes del medio", susceptibles de llegar a ser padres (pág. 141).

Así, la coordinación es indisoluble. El empiriocriticista está obligado a afirmarlo para salvar las bases de su filosofía: las sensaciones y sus complejos. El hombre es el término central de esta coordinación. Y cuando el hombre todavía no existe, cuando aún no ha nacido, el término central no es, a pesar de todo, igual a cero: ¡lo único que ha hecho es convertirse en un término central *potencial*! ¡No podemos por menos de asombrarnos de que se encuentren personas capaces de tomar en serio a un filósofo que aduce razonamientos semejantes! Incluso Wundt, que declara no ser de ningún modo enemigo de toda metafísica (es decir, de todo fideísmo), se ve obligado a reconocer que hay aquí un "oscurecimiento místico del concepto de la experiencia" por medio de la palabreja "potencial", que anula toda coordinación (obra cit., pág. 379).

En realidad, ¿acaso se puede hablar en serio de una coordinación cuya indisolubilidad consiste en que uno de sus términos es potencial?

¿Acaso esto no es misticismo, no es el umbral directo del fideísmo? Si se puede representar un término central potencial respecto al medio futuro, ¿por qué no representárselo respecto al medio *pasado*, esto es, *después de la muerte* del hombre? Diréis: Avenarius no sacó esa conclusión de su teoría. Sí, pero con esto su teoría absurda y reaccionaria sólo se ha hecho más cobarde, pero no se ha hecho mejor. En 1894, Avenarius no exponía su teoría a fondo, o temía exponerla a fondo, hacerla llegar hasta sus últimas consecuencias; pero, como veremos, es *justamente a esta teoría* a la que se refería R. Schubert-Soldern en 1896, *precisamente* para hacer conclusiones teológicas, mereciendo en 1906 la *aproba-*

ción de Mach, que dijo: Schubert-Soldern va "*por caminos muy afines*" (a la filosofía de Mach) (*Análisis de las sensaciones*, pág. 4). Engels tenía completa razón al fustigar a Dühring, atéista declarado, por *haber dejado* inconsecuentemente *un portillo abierto* al fideísmo en su filosofía. En diversas ocasiones -- y con sobrado motivo --, Engels dirigió este reproche al materialista Dühring, que, por lo menos en los años 70, no formuló deducciones teológicas. Y aun encontramos entre nosotros algunos que, pretendiendo pasar por marxistas, propagan entre las masas una filosofía rayana en el fideísmo.

". . . Pudiera parecer -- escribe allí mismo Avenarius -- que, precisamente desde el punto de vista empiriocriticista, no tienen derecho las ciencias naturales a plantear la cuestión acerca de los períodos de nuestro medio actual que precedieron en el tiempo a la existencia del hombre" (pág. 144). Respuesta de Avenarius: "Quien se plantea esta cuestión no puede evitar agregarse mentalmente [sich hinzuzudenken, es decir, representarse como estando él presente en aquel entonces]. En realidad -- continúa Avenarius --, lo que busca el naturalista [aun cuando no se dé cuenta claramente], es, en el fondo, lo siguiente: de qué modo debe ser representada la tierra . . . antes de la aparición de los seres vivientes o del hombre, si yo me sitúo en calidad de espectador, aproximadamente a la manera de un hombre que observase desde nuestra tierra, con ayuda de instrumentos perfeccionados, la historia de otro planeta o inclusive de otro sistema solar".

La cosa no puede existir independientemente de nuestra conciencia; "nosotros nos agregamos siempre mentalmente como inteligencia que aspira a conocer la cosa".

Esta teoría de la necesidad de "agregar mentalmente" la conciencia humana a toda cosa, a la naturaleza anterior al

hombre, está expuesta aquí, en el primer párrafo, con palabras del "novísimo positivista" R. Avenarius, y en el segundo con palabras del idealista subjetivo J. G. Fichte[*]. La sofística de esta teoría es tan evidente, que resulta molesto examinarla. Desde el momento que nos "agregamos mentalmente", nuestra presencia será *imaginaria*, mientras que la existencia de la tierra antes que el hombre es *real*. En verdad el hombre *no ha podido* por ejemplo, observar como espectador la tierra en estado incandescente, y "concebir" su presencia en la tierra ígnea es *oscurantismo*, enteramente igual que si yo me pusiera a defender la existencia del infierno con el argumento siguiente: Si yo me "agregara mentalmente" en calidad de observador, podría observar el infierno. La "conciliación" del empiriocriticismo con las ciencias naturales consiste en que Avenarius accede complaciente a "agregar mentalmente" lo que las ciencias naturales *excluyen* en absoluto. Ni un solo hombre algo instruido y de espíritu un poco sano duda que la tierra haya existido cuando en ella *no podía* haber ninguna clase de vida, ninguna clase de sensación, ningún "término central"; y consiguientemente, toda la teoría de Mach y de Avenarius, de la cual se desprende que la tierra es un complejo de sensaciones ("los cuerpos son complejos de sensaciones"), o "un complejo de elementos en los que lo psíquico es idéntico a lo físico", o "un contra-término cuyo término central no puede ser nunca igual a cero", es un *oscurantismo filosófico* una reducción al absurdo del idealismo subjetivo.

J. Petzoldt vio lo absurdo de la posición en que había caído Avenarius y se avergonzaba de ella. En su *Introduc-*

* J. G. Fichte, *Rezension des "Aenesidemus"* (Crítica de "Enesidemo"), 1794, *Obras Completas*, t. I, pág. 19.

ción a le filosofía de la experiencia pura (t. II) consagra todo un párrafo (el 65) "a la cuestión de la realidad de los primeros períodos [o: anteriores, (frühere)] de la tierra".

"En la doctrina de Avenarius -- dice Petzoldt --, el *YO* (das Ich) desempeña un papel diferente que en la de Schuppe [advirtamos que Petzoldt declara categóricamente en varias ocasiones: nuestra filosofía ha sido fundamentada por *tres* hombres: Avenarius, Mach y Schuppe], pero, a pesar de ello, un papel demasiado considerable aun para su teoría [en Petzoldt, evidentemente, influyó el hecho de cómo Schuppe des enmascaró a Avenarius diciendo que, en realidad, también en su filosofía todo se mantenía sólo en el *YO*, Petzoldt quiere corregirse]. Avenarius dice una vez -- continúa Petzoldt --: "Nosotros podemos, naturalmente, representarnos un lugar en donde el hombre nunca haya puesto aún el pie, mas para poder *concebir* [la cursiva es de Avenarius] un medio semejante, se requiere lo que designamos con el término *YO* (Ich-Bezeichnetes), *a cuyo* [cursiva de Avenarius] pensamiento pertenece esta concepción" (*V. f. wiss. Ph.*, t. 18, 1894, pág. 146, notas)".

Petzoldt replica:

"La cuestión gnoseológica importante no consiste, sin embargo, ni mucho menos en si podemos, en general, concebir este lugar, sino en si tenemos derecho a concebirlo como existente o como habiendo existido independientemente de un pensamiento individual cualquiera".

Lo que es verdad, es verdad. Los hombres pueden pensar y "agregar mentalmente" toda clase de infiernos, toda especie de duendes; Lunacharski hasta "agrega mentalmente". . . diremos, por eufemismo, ideas religiosas^[21]; pero la misión de la teoría del conocimiento consiste precisamente

en demostrar la irre realidad, la fantasía, el carácter reaccionario de estas agregaciones mentales.

"... Que el sistema C (es decir, el cerebro) sea necesario para el pensamiento, es evidente para Avenarius y para la filosofía aquí expuesta"...

Eso no es verdad. La teoría de Avenarius en 1876 es la teoría del pensamiento sin cerebro. Y su teoría de 1891-1894, tampoco está, como vamos a ver, exenta del mismo elemento de absurdidad idealista.

"... Sin embargo, ¿este sistema C representa una *condición de existencia* [la cursiva es de Petzoldt], supongamos, en la época secundaria (Sekundärzeit) de la tierra?" Y Petzoldt, aduciendo el razonamiento de Avenarius citado ya por mí acerca de lo que propiamente quieren las ciencias naturales y acerca de cómo podemos "agregar mentalmente" al observador, replica:

"No; queremos saber si tenemos derecho a pensar que la tierra existía en aquella época lejana de la misma manera como pienso que existía ayer o hace un instante. ¿O bien es preciso, en efecto, no afirmar la existencia de la tierra más que a condición (como quería Willy) de que tengamos, a lo menos, derecho a pensar que existía entonces, al mismo tiempo que la tierra, algún sistema C, aunque fuese en la fase inferior de su desarrollo?" (sobre esta idea de Willy hablaremos en seguida).

"Avenarius evita esta extraña conclusión de Willy por medio de la idea de que quien plantea la cuestión no puede desagregarse mentalmente [sich wegdenken, es decir, creerse ausente] o no puede evitar agregarse mentalmente [sich hinzuzudenken: véase la *Concepción humana del mundo*, pág. 130 de la primera edición alemana]. Pero Avenarius hace así del YO individual de la persona que plantea la cuestión

o la idea de ese *YO*, una condición necesaria, no del acto simple de pensar en la tierra inhabitable, sino de nuestro derecho a pensar que la tierra existió en aquellos tiempos.

"Fácil es evitar esos falsos caminos no concediendo a este *YO* un valor teórico tan grande. Lo único que debe exigir la teoría del conocimiento, considerando las diferentes nociones aducidas sobre lo que está alejado de nosotros en el espacio y en el tiempo, es que se le pueda concebir, y que su significación pueda ser determinada en sentido único (eindeutig); todo lo demás es asunto de las ciencias especiales" (t. II, pág. 325).

Petzoldt ha rebautizado la ley de la causalidad como ley de determinación en sentido único, y ha establecido en su teoría, como después veremos, la *aprioridad* de dicha ley. Lo que quiere decir que del idealismo subjetivo y del solipsismo de Avenarius (¡"concede una exagerada importancia a nuestro YO", se dice en el argot profesoral!) Petzoldt se salva con ayuda de las ideas *kantianas*. La insuficiencia del factor objetivo en la doctrina de Avenarius, la imposibilidad de conciliar ésta con las exigencias de las ciencias naturales, que declaran que la tierra (el objeto) existió mucho antes de la aparición de los seres vivos (el sujeto), todo ello obligó a Petzoldt a aferrarse a la causalidad (determinación en sentido único). La tierra existió, puesto que su existencia anterior al hombre está causalmente unida a la existencia actual de la tierra. En primer lugar, ¿de dónde ha venido la causalidad? *A priori** -- dice Petzoldt --. En segundo lugar, las ideas de infierno, de duendes y de las "agregaciones mentales" de Lunacharski, ¿no están acaso

* Con anterioridad, independientemente de la experiencia. (*N. del Red.*)

unidas por la causalidad? En tercer lugar, la teoría de los "complejos de sensaciones" resulta en todo caso destruida por Petzoldt. Petzoldt no ha solucionado la contradicción que ha comprobado en Avenarius, sino que ha caído en una confusión mayor aún, pues no puede haber más que una solución: reconocer que el mundo exterior, reflejado en nuestra conciencia, existe independientemente de nuestra conciencia. Sólo esta solución materialista es compatible realmente con las ciencias naturales y sólo ella elimina la solución idealista de la cuestión de la causalidad, propuesta por Petzoldt y Mach, de la que hablaremos en su debido lugar.

En el artículo intitulado: "Der Empiriokritizismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt" ("El empiriocriticismo, como único punto de vista científico"), un tercer empiriocriticista, R. Willy, plantea por vez primera, en 1896, la cuestión de esta dificultad embarazosa para la filosofía de Avenarius. ¿Qué actitud adoptar frente al mundo anterior al hombre? -- se pregunta Willy*, y comienza por responder, siguiendo el ejemplo de Avenarius: "Nos trasladamos *mentalmente* al pasado". Pero dice después que de ningún modo es obligado entender por *experiencia* la experiencia humana. "Porque, desde el momento que examinamos la vida de los animales en relación con la experiencia general, debemos considerar simplemente el mundo animal -- aunque se tratara del más miserable gusano -- como formado de hombres primitivos" (Mitmenschen) (73-74). ¡Así, pues, antes del hombre la tierra era la "experiencia" del gusano, que, para salvar la "coordinación" de Avenarius y la filosofía de Avenarius, hacía funciones de "término central"! No es ex-

* V.-schr. für wiss. Philosophie, t. 20, 1896, pág. 72.

traño que Petzoldt haya intentado desligarse de tal razonamiento, que no sólo es un tesoro de absurdos (se atribuye al gusano una concepción de la tierra que corresponde a las teorías de los geólogos), sino que no ayuda en nada a nuestro filósofo, pues la tierra existió no solamente antes que el hombre, sino antes que todos los seres vivos en general.

Otra vez Willy discurrió sobre esto en 1905. El gusano había desaparecido[*]. Pero la "ley de la determinación en sentido único" de Petzoldt, naturalmente, no satisfizo a Willy, que veía en ella únicamente "formalismo lógico". La cuestión de la existencia del mundo antes del hombre -- dice el autor --, planteada a la manera de Petzoldt, ¿nos lleva quizás "nuevamente a las cosas en sí del llamado buen sentido?" (¡o sea al materialismo! ¡Qué horror!). ¿Qué significan los millones de años sin vida? "¿No es acaso el tiempo también una cosa en sí? ¡Naturalmente que no![**]. Pero, entonces las cosas exteriores al hombre son tan sólo representaciones, composiciones fantásticas creadas por los hombres con ayuda de fragmentos que hallamos a nuestro alrededor. ¿Y por qué no? ¿Debe temer el filósofo el torrente de la vida? . . . Yo me digo: tira por la borda la sabiduría de los sistemas y pesca el momento (ergreife den Augenblick), el momento que vives: sólo él trae la felicidad" (177-178).

Bien. Bien. O el materialismo, o el solipsismo, he aquí adónde llega R. Willy, a pesar de todas sus frases retumbantes, en el análisis de la cuestión de la existencia de la naturaleza antes que apareciera el hombre.

Resumamos. Acabamos de ver a tres augures del empiriocriticismo, que con el sudor de su frente se han afanado por conciliar su filosofía con las ciencias naturales y por

* R. Willy, *Geg. d. Schulw.*, 1905, págs. 173-178.

** Hablaremos de esto con los machistas más adelante.

subsanan los defectos del solipsismo. Avenarius ha repetido el argumento de Fichte y ha sustituido el mundo real por un mundo imaginario. Petzoldt se ha apartado del idealismo de Fichte para acercarse al idealismo de Kant. Willy, sufriendo un fracaso con su "gusano", ha echado la soga tras del caldero, dejando sin querer que se le escape la verdad: o el materialismo o el solipsismo y hasta la afirmación de que no existe nada fuera del momento presente.

Nos queda sólo demostrar al lector *cómo* han comprendido y cómo han expuesto esta cuestión nuestros compatriotas, adeptos de Mach. Veamos lo que dice Basárov en sus *Ensayos "sobre" la filosofía del marxismo*, pág. 11:

"Nos queda ahora descender bajo la dirección de nuestro fiel vademécum [se trata de Plejánov] hasta el último círculo, el más terrible, del infierno solipsista, al círculo donde a todo idealismo subjetivo, según la afirmación de Plejánov, le amenaza la necesidad de representarse el mundo tal como lo contemplaron los ictiosauros y los arqueópterix. Trasladémonos mentalmente -- escribe él, Plejánov -- a la época en que en la tierra no existían más que muy remotos antepasados del hombre, a la época secundaria, por ejemplo. Cabe preguntar: ¿qué era entonces del espacio, del tiempo y de la causalidad? ¿De quién eran entonces formas subjetivas? ¿Eran formas subjetivas de los ictiosauros? ¿La razón de quién dictaba entonces sus leyes a la naturaleza? ¿La del arqueópterix? La filosofía de Kant no puede responder a estas preguntas. Y debe ser descartada, como inconciliable con la ciencia contemporánea" (*L. Feuerbach*, pág. 117).

Basárov interrumpe aquí su cita de Plejánov, justamente antes de la frase siguiente, que, como veremos, es muy importante: "El idealismo dice: no hay objeto sin sujeto. La

historia de la tierra demuestra que el objeto ha existido mucho antes que haya aparecido el sujeto, es decir, mucho antes que hayan aparecido organismos dotados de conciencia en grado perceptible. . . La historia del desarrollo demuestra la verdad del materialismo". Continuamos la cita de Basárov:

". . . Pero la cosa en sí de Plejánov ¿nos da la respuesta buscada? Recordemos que no podemos, según el mismo Plejánov, tener ninguna idea de las cosas tal como son en sí: no conocemos más que sus manifestaciones, no conocemos más que los resultados de su acción sobre nuestros órganos de los sentidos. 'Fuera de esta acción no tienen aspecto alguno' (*L. Feuerbach*, pág. 112). ¿Qué órganos de los sentidos existían en la época de los ictiosauros? Evidentemente, tan sólo los órganos de los sentidos de los ictiosauros y sus semejantes. Solamente las representaciones mentales de los ictiosauros eran entonces las manifestaciones efectivas, reales de las cosas en sí. Por consiguiente, también siguiendo a Plejánov, el paleontólogo, si quiere mantenerse en un terreno "real", debe escribir la historia de la época secundaria tal como la contemplaron los ictiosauros. Con lo cual, por tanto, no adelantaremos nada respecto al solipsismo".

Tal es en su integridad (pedimos perdón al lector por la longitud de esta cita, que no era posible acortar) el razonamiento de un machista, razonamiento que habría que inmortalizar como ejemplo insuperable de confusionismo.

Basárov cree haber "cazado" a Plejánov. Si -- dice él -- las cosas en sí, fuera de la acción sobre nuestros órganos de los sentidos, no tienen aspecto alguno, ello significa que no han existido en la época secundaria más que como "aspectos" de los órganos de los sentidos de los ictiosauros. ¡¿Y sería éste el razonamiento de un materialista?! Si el "aspec-

to" es el resultado de la acción de las "cosas en sí" sobre los órganos de los sentidos, ¿resultará de ello que las cosas *no existen independientemente* de todo órgano de los sentidos?

Pero admitamos por un instante que Basárov realmente "no comprendió" las palabras de Plejánov (por increíble que sea tal hipótesis), admitamos que no le parecieron lo suficientemente claras. ¡Sea! Pero preguntaremos: ¿Se dedica Basárov a hacer juegos de torneo contra Plejánov (¡al que los machistas erigen en único representante del materialismo!) o quiere aclarar la cuestión *acerca del materialismo*? Si Plejánov le pareció a usted poco claro o contradictorio, etc., ¿por qué no eligió otros materialistas? ¿Será porque usted no los conoce? Pero la ignorancia no es un argumento.

Si Basárov realmente no sabe que la premisa fundamental del materialismo es el reconocimiento del mundo exterior, de la existencia de las *cosas* fuera de nuestra conciencia e independientemente de ella, estamos en presencia de un caso de crasa ignorancia verdaderamente excepcional. Recordaremos al lector que Berkeley, en el año 1710, reprochaba a los materialistas porque reconocían los "objetos en sí", existentes independientemente de nuestra conciencia y reflejados por esta conciencia. Desde luego, cada cual es libre de tomar partido por Berkeley o por otro cualquiera *contra* los materialistas. Eso es indudable. Pero también lo es que hablar de los materialistas tergiversando o pasando por alto la premisa fundamental de *todo* el materialismo, significa introducir en la cuestión un confusionismo imperdonable.

¿Es cierto, como ha dicho Plejánov, que no hay para el idealismo objeto sin sujeto, y que para el materialismo el objeto existe independientemente del sujeto, reflejado más

o menos exactamente en su conciencia? Si esto *no* es cierto, toda persona un poco respetuosa con el marxismo debiera indicar *este* error de Plejánov y, en lo que concierne al materialismo y a la existencia de la naturaleza con anterioridad al hombre, no contar con Plejánov, sino con cualquier otro: Marx, Engels, Feuerbach. Y si esto es cierto, o si, por lo menos, no se halla usted en estado de descubrir en ello un error, su intento de embrollar las cartas y oscurecer en la mente del lector la noción más elemental del materialismo a diferencia del idealismo, es, en el terreno literario, una acción indigna.

Y para los marxistas que se interesan por esta cuestión *independientemente* de cada palabra dicha por Plejánov, citaremos la opinión de L. Feuerbach, que, como se sabe (¿quizá lo saben todos *menos* Basárov?), fue materialista y a través del cual Marx y Engels, como se sabe, abandonando el idealismo de Hegel llegaron a su filosofía materialista. Decía Feuerbach en su réplica a R. Haym:

"La naturaleza, que no es objeto del hombre o de la conciencia, es, naturalmente, para la filosofía especulativa, o a lo menos para el idealismo, la 'cosa en sí' de Kant [más adelante hablaremos en detalle de la confusión establecida por nuestros prosélitos de Mach entre la cosa en sí de Kant y la de los materialistas], una abstracción desprovista de toda realidad; pero precisamente contra la naturaleza es contra lo que se estrella el idealismo. Las ciencias naturales, por lo menos en su actual estado, nos llevan necesariamente a un punto en que aún no se daban las condiciones para la existencia humana; en que la naturaleza, es decir, la tierra, no era aún objeto de la mirada humana y de la conciencia del hombre; en que la naturaleza era, por consiguiente, un ser absolutamente extraño a la humanidad (absolut unmenschliches

Wesen). El idealismo puede replicar a esto: pero también esta naturaleza es una naturaleza concebida por ti (von dir gedachte). Ciertamente, pero de ello no se deduce que esta naturaleza no haya existido realmente en un tiempo, como tampoco se puede deducir que porque Sócrates y Platón no existan para mí cuando no pienso en ellos, no hayan tenido una existencia real en su tiempo, sin mí"[*]

He aquí cómo reflexionaba Feuerbach sobre el materialismo y el idealismo desde el punto de vista de la existencia de la naturaleza con anterioridad al hombre. El sofisma de Avenarius ("agregar mentalmente un observador") ha sido refutado por Feuerbach, que no conocía el "novísimo positivismo", pero conocía bien los viejos sofismas idealistas. Y Basárov no aporta nada, lo que se dice nada, si no es la repetición de este sofisma de los idealistas: "Si yo hubiera estado presente [en la tierra, en la época anterior a la existencia del hombre], habría visto el mundo de tal y tal manera" (*Ensayos "sobre" la filosofía del marxismo*, pág. 29). En otras palabras: ¡si yo hiciese esa suposición manifiestamente absurda y contraria a las ciencias naturales (que el hombre haya podido observar las épocas anteriores a él), juntaría los dos cabos sueltos de mi filosofía!

Se puede juzgar por lo que antecede acerca del conocimiento del asunto o acerca de los procedimientos literarios de Basárov, que ni siquiera menciona la "dificultad embarazosa" con que tropezaron Avenarius, Petzoldt y Willy, y además lo mezcla todo y presenta al lector tan increíble

* *L. Feuerbach, Sämtliche Werke (Obras Completas)*, edición Bolin y Jodl, tomo VII, Stuttgart, 1903, pág. 510; o *Karl Grün, L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung (Feuerbach en su epistolario y en su herencia literaria, así como en su desarrollo filosófico)*, Leipzig, t. I, 1874, págs. 423-435.

embrollo ¡que no se ve diferencia entre el materialismo y el solipismo! El idealismo está representado en calidad de "realismo", ¡y al materialismo le atribuyen la negación de la existencia de las cosas fuera de su acción sobre los órganos de los sentidos! Sí, sí; o Feuerbach ignoraba la diferencia elemental entre materialismo e idealismo, o Basárov y Cía. rehicieron completamente las verdades elementales de la filosofía.

También podéis ver a Valentínov. Mirad lo que dice este filósofo, admirador, naturalmente, de Basárov: 1) "Berkeley es el fundador de la teoría correlativista de la existencia relativa del sujeto y del objeto" (148). ¡Pero esto no es, en modo alguno, el idealismo de Berkeley! Nada de eso. ¡Esto es un "análisis profundo"! 2) "Las premisas fundamentales de la teoría están formuladas por Avenarius de la manera más realista, prescindiendo de las formas [!] de su interpretación [sólo de su interpretación] idealista habitual" (148). ¡La mistificación, como se ve, es de las que cautivan a los chiquillos! 3) "La idea de Avenarius sobre el punto de partida del conocimiento es ésta: cada individuo se encuentra a sí mismo en un medio determinado; dicho de otro modo, el individuo y el medio son dados como términos unidos e inseparables [!] de una y la misma coordinación" (148). ¡En cantador! Esto no es idealismo -- Valentínov y Basárov se han elevado por encima del materialismo y del idealismo --; esto es la "indisolubilidad" más "realista" del objeto y del sujeto. 4) "La afirmación contraria: no hay contra-término, sin un término central correspondiente, el individuo, ¿es justa? Evidentemente [!], no es justa. . . En la época arcaica los bosques verdeaban. . . y el hombre no existía" (148). ¡O sea que lo indisoluble *se puede* separar! ¿No es esto "evidente"? 5) "Sin embargo, desde el punto de vista de la teo-

ría del conocimiento, la cuestión del objeto en sí es un absurdo" (148). ¡Ah, por supuesto! ¡Cuando todavía no había organismos dotados de sensibilidad, las cosas eran, sin embargo, "complejos de elementos", *idénticos* a las sensaciones! 6) "La escuela inmanentista representada por Schubert-Soldern y Schuppe ha expresado estas [!] ideas bajo una forma impropia y se ha encontrado en el callejón sin salida del solipsismo" (149). ¡Estas "ideas" no contienen nada de solipsismo, y el empiriocriticismo no es de ninguna manera una variante de la teoría reaccionaria de los inmanentistas, que mienten al declarar su simpatía por Avenarius!

Esto no es una filosofía, señores machistas, sino una mezcla incoherente de palabras.

5. ¿Piensa el hombre con la ayuda del cerebro?

Basárov responde con completa decisión a esta pregunta afirmativamente. "Si a la tesis de Plejánov -- escribe -- según la cual la "conciencia es un estado interno [?Basárov] de la materia" se le diese una forma más satisfactoria, por ejemplo: "todo proceso psíquico es función de un proceso cerebral", no la discutirían ni Mach ni Avenarius". . . (*Ensayos "sobre" la filosofía del marxismo*, 29).

Para el ratón no existe fiera más terrible que el gato. Para los machistas rusos no hay materialista más fuerte que Plejánov. ¿Acaso ha sido Plejánov, en realidad, el *único* o el primero en formular esta tesis materialista de que la conciencia es un estado interno de la materia? Y si a Basárov no le ha gustado la formulación del materialismo hecha por Plejánov, ¿por qué tomó a Plejánov y no a Engels o a Feuerbach?

Porque los machistas temen reconocer la verdad. Ellos luchan contra el materialismo, pero hacen como que luchan contra Plejánov: procedimiento cobarde y falto de principios.

Pero pasemos al empiriocriticismo. Avenarius "no discutiría" contra la idea de que el pensamiento es una función del cerebro. Estas palabras de Basárov dicen lo contrario de la verdad. Avenarius no sólo *discute* contra la tesis materialista, sino que crea toda una "teoría" para refutar precisamente esta tesis. "El cerebro -- dice Avenarius en la *Concepción humana del mundo* -- no es el habitáculo, la sede, el creador, no es el instrumento u órgano, el portador o substratum, etc. del pensamiento" (pág. 76, citado con simpatía por Mach en *Análisis de las sensaciones*, pág. 32). "El pensamiento no es el habitante o el soberano del cerebro, ni la otra mitad o un aspecto, etc.; como tampoco es un producto, ni siquiera una función fisiológica o sólo un estado en general del cerebro" (lugar citado). Y no menos decididamente se expresa Avenarius en sus *Observaciones*: "Las representaciones" "no son funciones (fisiológicas, psíquicas, psicofísicas) del cerebro" (§ 115, pág. 419, artículo citado). Las sensaciones no son "funciones psíquicas del cerebro" (§ 116).

Así que, para Avenarius, el cerebro no es el órgano del pensamiento, el pensamiento no es una función del cerebro. Tomemos a Engels y encontraremos al punto formulaciones claramente materialistas, diametralmente opuestas a ésta. "El pensar y la conciencia -- dice Engels en el *Anti-Dühring* -- son productos del cerebro humano" (pág. 22 de la quinta edición alemana). Este pensamiento está repetido muchas veces en dicha obra. En *Ludwig Feuerbach* encontramos la exposición siguiente de las ideas de Feuerbach y de las ideas de Engels: "El mundo material (stofflich)

y perceptible por los sentidos, del que formamos parte también los hombres, es lo único real", "nuestra conciencia y nuestro pensamiento, por muy desligados de los sentidos que parezcan, son el producto (Erzeugnis) de un órgano material, corpóreo: el cerebro. La materia no es un producto del espíritu, y el espíritu mismo no es más que el producto supremo de la materia. Esto es, naturalmente, materialismo puro" (4ª ed. alemana, pág. 18). O en la página 4: el reflejo de los procesos de la naturaleza "en el cerebro pensante"^[22], etc., etc.

Este punto de vista materialista es el que rechaza Avenarius al calificar "el pensamiento del cerebro" como "fetichismo de las ciencias naturales" (*Concepción humana del mundo*, 2ª ed. alem., pág. 70). Por consiguiente, Avenarius no se hace la menor ilusión en cuanto a su resuelta divergencia en este punto con las ciencias naturales. Reconoce -- como lo reconocen también Mach y todos los inmanentistas -- que las ciencias naturales se basan en un punto de vista espontánea e inconscientemente materialista. Reconoce y abiertamente declara que *está en desacuerdo absoluto* con la "psicología dominante" (*Observaciones*, pág. 150 y muchas otras). Esta psicología dominante opera una inadmisible "introyección" -- otra nueva palabreja inventada por nuestro filósofo --, es decir, una introducción del pensamiento en el cerebro o de las sensaciones en nosotros. Estas "dos palabras" (en nosotros: in uns) -- dice Avenarius en el mismo lugar -- son las que contienen la premisa (Annahme) que el empiriocriticismo pone en duda. "A esta *introducción* (Hineinverlegung) en el hombre de lo visto, etc., es a lo que llamamos *introyección*" (pág. 153, § 45).

La introyección "en principio" se desvía de la "concepción natural del mundo" (natürlicher Weltbegriff), diciendo: "en

mi" en lugar de decir "ante mi" (vor mir, pág. 154), "haciendo de la parte integrante del medio (real) una parte integrante del pensamiento (ideal)" (loc. cit.). "De lo amecánico [nueva palabra para decir psíquico], que se manifiesta libre y claramente en lo dado [o en lo encontrado por nosotros, im Vorgefundenen], la introyección hace algo misteriosamente oculto [latitierente, para emplear la "nueva" expresión de Avenarius] en el sistema nervioso central" (loc. cit.).

Estamos en presencia de la misma *mistificación* que hemos visto en la memorable defensa del "realismo ingenuo" hecha por los empiriocriticistas y los inmanentistas. Avenarius sigue en esto el consejo del personaje rufianesco de Turguénev^[23]: censura sobre todo los vicios que te reconozcas. Avenarius se esfuerza en aparentar que lucha contra el idealismo, diciendo: de la introyección se deduce habitualmente el idealismo filosófico, el mundo exterior es transformado en sensación, en representación, etc.; pero yo defendiendo el "realismo ingenuo", la realidad igual de todo lo dado, del "YO " y del medio, sin introducir el mundo exterior en el cerebro del hombre.

Tenemos aquí exactamente la misma sofística que hemos observado en el ejemplo de la famosa coordinación. Distrayendo la atención del lector con ataques contra el idealismo, Avenarius defiende en realidad, bajo una terminología apenas modificada, ese mismo idealismo: El pensamiento no es función del cerebro, el cerebro no es el órgano del pensamiento, las sensaciones no son funciones del sistema nervioso, no, las sensaciones son "elementos", psíquicos en una combinación y físicos en otra (aunque "*idénticos* " en ambos casos). Con una nueva terminología confusa, con nuevas palabrejas alambicadas que pretenden expresar una

"teoría" nueva, Avenarius no hace más que pisar sobre el mismo sitio y volver a su premisa idealista fundamental.

Y si nuestros machistas rusos (por ejemplo, Bogdánov) no se han apercebido de la "mixtificación" y han visto en la "nueva" defensa del idealismo una refutación del mismo, los filósofos profesionales han dado, en cambio, en su análisis del empiriocriticismo, una apreciación sobria de la esencia de las ideas de Avenarius, tal como aparece una vez eliminada la alambicada terminología.

Bogdánov escribía en 1903 (artículo: "El pensamiento autoritario" en la compilación *De la psicología de la sociedad*, pág. 119 y siguientes):

"Richard Avenarius ha dado el cuadro filosófico más armónico y completo del desarrollo del dualismo del espíritu y el cuerpo. La esencia de su 'doctrina sobre la introyección' consiste en lo siguiente" (nosotros no observamos directamente más que los cuerpos físicos, haciendo sólo por hipótesis conclusiones acerca de las emociones ajenas, es decir, sobre lo psíquico de un otro hombre). ". . . La hipótesis se complica por el hecho de que las emociones de otro hombre se suponen situadas en el interior de su cuerpo, se introducen (se introyectan) en su organismo. Esta es una hipótesis superflua y que incluso engendra un montón de contradicciones. Avenarius señala sistemáticamente tales contradicciones, poniendo ante nuestros ojos una serie consecutiva de fases históricas del desarrollo del dualismo, y luego del idealismo filosófico; pero no tenemos ninguna necesidad de seguir aquí a Avenarius". . . "La introyección sirve de explicación del dualismo del espíritu y el cuerpo".

Bogdánov, creyendo que la "introyección" iba dirigida contra el idealismo, se ha tragado el anzuelo de la filosofía profesoral. Bogdánov creyó *con la fe del carbonero* la

apreciación de la introyección dada por el mismo Avenarius, sin apereibir el *aguijón* dirigido contra el materialismo. La introyección niega que el pensamiento sea una función del cerebro, que las sensaciones sean función del sistema nervioso central del hombre; o sea, niega la verdad más elemental de la fisiología en aras de la destrucción del materialismo. El "dualismo" resulta refutado *a la manera idealista* (no obstante toda la cólera diplomática de Avenarius contra el idealismo), ya que la sensación y el pensamiento no aparecen como lo secundario, como lo derivado de la materia, sino como lo *primario*. El dualismo ha sido refutado aquí por Avenarius únicamente en tanto en cuanto ha sido "refutada" por él la existencia del objeto sin sujeto, de la materia sin pensamiento, del mundo exterior independiente de nuestras sensaciones; es decir, lo ha refutado *a la manera idealista*: la negación absurda de que la imagen visual del árbol es una función de mi retina, de los nervios y del cerebro, ha servido a Avenarius para reforzar la teoría del enlace "indisoluble" de la experiencia "completa", que abarca tanto nuestro "YO", como el árbol, es decir, el medio.

La doctrina acerca de la introyección es una confusión que introduce subrepticamente las patrañas idealistas y que es contraria a las ciencias naturales, las cuales afirman invariablemente que el pensamiento es una función del cerebro, que las sensaciones, *es decir*, las imágenes *del mundo exterior* existen *en nosotros*, suscitadas por la acción de las cosas sobre nuestros órganos de los sentidos. La eliminación materialista del "dualismo del espíritu y del cuerpo" (es decir, el monismo materialista) consiste en que el espíritu no existe independientemente del cuerpo, que el espíritu es lo secundario, una función del cerebro, un reflejo del mundo exterior. La eliminación idealista del "dualismo del espíritu

y del cuerpo" (es decir, el monismo idealista) consiste en que el espíritu no *es* función del cuerpo, que el espíritu es, por consiguiente, lo primario, que el "medio" y el "YO " existen sólo en una conexión indisoluble de unos y los mismos "complejos de elementos". Fuera de esas dos formas, diametralmente opuestas, de eliminar el "dualismo del espíritu y del cuerpo", no puede haber otra forma más que el eclecticismo, es decir, esa confusión incoherente del materialismo con el idealismo. Y precisamente esa confusión sustentada por Avenarius les ha parecido a Bogdánov y Cía. una "verdad al margen del materialismo y del idealismo".

Pero los filósofos profesionales no son tan ingenuos y confiaditos como los machistas rusos. La verdad es que cada uno de estos señores profesores titulares defiende "*su* " sistema de refutación del materialismo o, por lo menos, de "conciliación" del materialismo y el idealismo; pero en relación a sus concurrentes desensamascaran sin miramientos los incoherentes retazos del materialismo e idealismo diseminados por todos esos "novísimos" y "originales" sistemas. Si algunos intelectuales noveles han caído en la red tendida por Avenarius, al viejo pájaro de Wundt no ha sido posible cazarlo con migajas. El idealista Wundt ha arrancado sin ninguna contemplación la máscara al farsante Avenarius, *alabándole por la tendencia antimaterialista de la doctrina acerca de la introyección*.

"Si el empiriocriticismo -- escribía Wundt -- reprocha al materialismo vulgar que por medio del empleo de expresiones tales como que el cerebro "está dotado" de pensamiento, o "produce" el pensamiento, expresa una relación que en general no puede ser comprobada por medio de la observación y de la descripción efectivas [¡para Wundt es, por lo visto, un "hecho efectivo" que el hombre piensa sin ayuda

del cerebro!], . . . este reproche, naturalmente, es fundado" (art. cit., págs. 47-48).

¡No faltaría más! ¡Contra el materialismo, los idealistas irán siempre junto a los indecisos Avenarius y Mach! Sólo hay que lamentar -- agrega Wundt -- que esta teoría de la introyección "no tiene relación alguna con la doctrina de la "serie vital independiente", a la que, evidentemente, ha sido unida con fecha atrasada desde fuera y de un modo bastante artificial" (pág. 365).

La introyección -- dice O. Ewald -- "no se debe considerar sino como una ficción del empiriocriticismo, que éste necesita para cubrir sus errores" (loc. cit., pág. 44). "Así nos encontramos ante una contradicción singular: por una parte, la eliminación de la introyección y el restablecimiento del concepto natural del mundo debe devolver al mundo su carácter de realidad viva; de otra parte, por medio de la coordinación de principio, el empiriocriticismo lleva a la hipótesis puramente idealista de la correlatividad absoluta del contra-término y del término central. De ese modo Avenarius se mueve en un círculo. Ha ido a pelear contra el idealismo, pero antes de cruzar el acero con el enemigo ha depuesto las armas ante él. Ha querido liberar al mundo de los objetos del yugo del sujeto, para volver a encadenarlo inmediatamente al mismo. Lo que él logra eliminar de una manera realmente crítica es más bien la caricatura del idealismo y no su verdadera forma de expresión gnoseológica" (loc. cit., págs. 64-65).

"En su apotegma frecuentemente citado -- dice Norman Smith -- de que el cerebro no es ni la sede, ni el órgano, ni el portador del pensamiento, Avenarius rehúsa los únicos términos que tenemos para definir las relaciones entre uno y otro" (art. cit., pág. 30).

No es extraño también que la teoría de la introyección, aprobada por Wundt, despierte la simpatía del franco espiritualista James Ward^[*], que sostiene una guerra sistemática contra "el naturalismo y el agnosticismo", especialmente contra Huxley (no porque fuese un materialista poco definido y resuelto, como le reprochaba Engels, sino) porque bajo su agnosticismo se ocultaba en esencia el materialismo.

Anotemos que el machista inglés K. Pearson, desconociendo toda clase de sutilezas filosóficas, no reconociendo ni la introyección, ni la coordinación, ni "el descubrimiento de los elementos del mundo", obtiene el resultado inevitable del machismo, privado de semejantes "coberturas", a saber: puro idealismo subjetivo. Pearson no sabe nada de los "elementos". Las "percepciones de los sentidos" (sense-impressions) son su primera y última palabra. Él no pone en duda ni por un momento que el hombre piensa con ayuda del cerebro. Y la contradicción entre esta tesis (la única conforme con la ciencia) y el punto de partida de su filosofía queda al descubierto, bien patente. Al combatir el concepto de la materia según el cual ésta es algo que existe independientemente de nuestras percepciones de los sentidos (cap. VII de su *Gramática de la ciencia*), Pearson pierde su sangre fría. Repitiendo todos los argumentos de Berkeley, Pearson declara que la materia no es nada. Pero cuando se trata de las relaciones del cerebro y el pensamiento, Pearson decididamente declara: "De la voluntad y de la conciencia, asociadas a un mecanismo material, no podemos deducir nada que se parezca a la voluntad y a la conciencia sin dicho me-

* James Ward, *Naturalism and Agnosticism* (*Naturalismo y Agnosticismo*), 3a edición, Londres, 1906, t. II, págs. 171-172.

canismo"[*]. Pearson hasta formula una tesis, como resumen de la parte correspondiente de sus investigaciones. "La conciencia no tiene sentido alguno al margen de un sistema nervioso parecido al nuestro; es ilógico afirmar que toda la materia es consciente [pero es lógico suponer que toda la materia posee una propiedad esencialmente parecida a la sensación, la propiedad de reflejar]; todavía es más ilógico afirmar que la conciencia o la voluntad existen fuera de la materia" (loc. cit., pág. 75, tesis 2). ¡La confusión de Pearson es escandalosa! La materia no es otra cosa que grupos de percepciones sensibles: tal es su postulado, tal es su filosofía. O sea, la sensación y el pensamiento son lo primario; la materia, lo secundario. ¡Pero no, la conciencia sin materia no existe, y ni siquiera, según parece, sin sistema nervioso! Es decir, la conciencia y la sensación son lo secundario. El agua descansa sobre la tierra, la tierra sobre la ballena, la ballena sobre el agua. Los "elementos" de Mach, la coordinación y la introyección de Avenarius no eliminan en nada esa confusión, sino que lo único que hacen es oscurecer el asunto, borrar las huellas bajo una jerigonza filosófico-científica.

La terminología especial de Avenarius, que ha creado infinidad de "notales", de "securales", de "fidenciales", etc., etc., es una jerigonza del mismo género, de la que basta decir dos palabras. Nuestros machistas rusos pasan la mayor parte de las veces bajo un púdico silencio este galimatías profesoral; tan sólo de vez en cuando bombardean al lector (para atolondrarle mejor) con algún "existencial", etc. Pero si los hombres ingenuos ven en tal fraseología una biomecánica especial, los filósofos alemanes -- aun siendo aficionada dos a las palabras "sabias" -- se burlan de Avenarius. Decir

* *The Grammar of Science*, 2ª edición, Londres, 1900, pág. 58.

"notal" (notus = conocido) o decir que tal o cual cosa me es conocida, es completamente lo mismo, afirma Wundt en el párrafo intitulado: "Carácter escolástico del sistema empiriocriticista". Y ciertamente, esto es escolástica pura e irremediable. Uno de los más fieles discípulos de Avenarius, R. Willy, ha tenido el valor de confesarlo con franqueza. "Avenarius ha soñado -- dice él -- con una biomecánica, pero llegar a comprender la vida del cerebro sólo puede hacerse por medio de descubrimientos reales y no como lo ha intentado hacer Avenarius. La biomecánica de Avenarius no se apoya en ninguna observación nueva; su rasgo característico son construcciones puramente esquemáticas de conceptos; agreguemos además que estas construcciones no tienen siquiera el carácter de hipótesis que abran una determinada perspectiva: no son más que simples clichés especulativos (blosse Spekulationschablonen), que nos ocultan, como un muro, el horizonte"*.

Los machistas rusos se asemejarán bien pronto a esos aficionados a la moda que se entusiasman con un sombrero desechado desde hace mucho tiempo por los filósofos burgueses de Europa.

6. Sobre el solipsismo de Mach y de Avenarius

Hemos visto que el punto de partida y la premisa fundamental de la filosofía del empiriocriticismo es el idealismo subjetivo. El mundo es nuestra sensación: tal es la premisa

* R. Willy, *Gegen die Schulweisheit (Contra la sabiduría escolar)*, pág. 169. Naturalmente, el pedante de Petzoldt no haría semejante confesión. Mas tica la escolástica "biológica" de Avenarius con la satisfacción de un filisteo (t. I, cap. II).

fundamental, velada, pero en nada modificada por la palabreja "elemento" y por las teorías de "la serie independiente", de la "coordinación" y de la "introyección". Lo absurdo de esta filosofía es que lleva al solipsismo, al reconocimiento de que sólo existe el individuo que filosofa. Pero nuestros machistas rusos aseguran al lector que la "acusación" de "idealismo y hasta de solipsismo" lanzada contra Mach es "subjetivismo extremo". Así habla Bogdánov en su prólogo al *Análisis de las sensaciones*, pág. XI, y lo repite tras él, en los más diversos tonos, todo el coro machista.

Después de haber examinado los disfraces con que ocultan Mach y Avenarius su solipsismo, debemos ahora añadir una cosa: el "subjetivismo extremo" de las aserciones es en un todo el caso de Bogdánov y Cía., pues en la literatura filosófica los escritores de las más diferentes direcciones hace ya tiempo han descubierto, bajo sus varios disfraces, el pecado capital de la doctrina de Mach. Nos limitaremos a un simple *resumen* de opiniones, que demuestran suficientemente el "subjetivismo" de la *ignorancia* de nuestros machistas. Haremos notar también que los filósofos profesionales simpatizan casi todos con las diferentes variedades del idealismo: el idealismo no es en manera alguna a sus ojos, como para nosotros, los marxistas, un reproche; pero ellos constatan la dirección filosófica *efectiva* de Mach, oponiendo a un sistema del idealismo otro sistema, también idealista, que les parece más consecuente.

O. Ewald escribe en su libro consagrado al análisis de las doctrinas de Avenarius: "El creador del empiriocriticismo" se condena volens-nolens* al solipsismo (loc. cit., págs. 61-62).

* Lo quiera o no. (*N. del T.*)

Hans Kleinpeter, discípulo de Mach, que, en su prefacio a *Erkenntnis und Irrtum* (*Conocimiento y error*), pone particularmente de relieve su solidaridad con él, dice: "Mach es precisamente un ejemplo de la compatibilidad del idealismo gnoseológico con las exigencias de las ciencias naturales [¡todo es "compatible" con todo para los eclécticos!], ejemplo que demuestra que las últimas pueden muy bien tener al solipsismo por punto de partida, sin detenerse en él" (*Archiv für systematische Philosophie* ^[24] [*Archivo de la Filosofía Sistemática*], tomo VI, 1900, pág 87).

E. Lucka, en el examen de *Análisis de las sensaciones* de Mach, dice: Si se dejan a un lado los equívocos (*Missverständnisse*), "Mach se coloca en el terreno del idealismo puro". "No se llega a comprender por qué Mach insiste en negar que es berkeleyano" (*Kant-Studien* ^[25] [*Estudios Kantianos*], tomo VIII, 1903, págs. 416, 417).

W. Jerusalem, kantiano de los más reaccionarios, con el que se solidariza Mach en el mismo prefacio ("afinidad más estrecha" de ideas que lo que Mach antes creyera: pág. X, prólogo a *Erk. u. Irrt.* 1906): "El fenomenalismo consecuente conduce al solipsismo", ¡y por eso hay que tomar algo de Kant! (v. *Der kritische Idealismus und die reine Logik* [*Idealismo crítico y lógica pura*], 1905, pág. 26).

R. Höningwald: . . . "La alternativa para los inmanentistas y los empiriocriticistas es: o el solipsismo o la metafísica a lo Fichte, Schelling o Hegel" (*Über die Lehre Hume's von der Realität der Aussendunge*) [*Teoría de Hume sobre la realidad del mundo exterior*], 1904, pág. 68).

El físico inglés Oliver Lodge, en el libro en que vapulea al materialista Haeckel, habla incidentalmente, como de algo muy conocido, de los "solipsistas como Mach y Pearson"

(Sir Oliver Lodge, *La vie et la matiere* [*La vida y la materia*], París, 1907, pág. 15).

La revista *Nature* ^[26] (*Naturaleza*), órgano de los naturalistas ingleses, ha manifestado, bajo la firma del geómetra E. T. Dixon, una opinión plenamente concreta sobre el machista Pearson, opinión que vale la pena de ser citada no por su novedad, sino porque los machistas rusos han tomado ingenuamente el embrollo filosófico de Mach como la "filosofía de las ciencias naturales" (Bogdánov, pág. XII y otras del prefacio al *Análisis de las sensaciones*).

"Toda la obra de Pearson -- escribía Dixon -- reposa sobre la tesis de que, puesto que no podemos conocer nada directamente excepto las percepciones de los sentidos (sense-impressions), por tanto, las cosas de que hablamos habitualmente como de cosas objetivas o exteriores, no son más que grupos de percepciones de los sentidos. Pero el profesor Pearson admite la existencia de otras conciencias que la suya, y admite esto no solamente de forma tácita, dedicándoles su libro, sino también en forma explícita en muchos pasajes de su libro". La existencia de otra conciencia que la suya, Pearson la deduce por analogía, observando los movimientos de los cuerpos de otros hombres: ¡ya que realmente existe otra conciencia que la mía, hay que admitir la existencia de otros hombres fuera de mí! "Naturalmente, no podríamos refutar de esta manera al consecuente idealista que afirmase que no sólo los objetos exteriores, sino también las conciencias ajenas son irreales y existen únicamente en su imaginación; pero admitir la realidad de las conciencias de los demás, es admitir la realidad de los medios gracias a los cuales deducimos la existencia de esas conciencias, es decir . . . admitir la realidad del aspecto exterior de los cuerpos humanos". La salida de esta dificultad es el reconocimiento-

cimiento de la "hipótesis" de que a nuestras percepciones de los sentidos corresponde, fuera de nosotros, la realidad objetiva. Tal hipótesis proporciona una explicación satisfactoria de nuestras percepciones de los sentidos. "No puedo seriamente dudar de que el mismo profesor Pearson crea en ella, como todo el mundo. Pero si tuviera que reconocer esto de un modo explícito, se vería obligado a volver a escribir casi todas las páginas de su *Gramática de la ciencia* [*].

La filosofía idealista, admirada por Mach, no suscita, como se ve, más que burlas entre los naturalistas reflexivos.

Citemos, para acabar, la apreciación del físico alemán L. Boltzmann. Los machistas dirán acaso, como ya lo ha dicho Fr. Adler, que este físico pertenece a la antigua escuela. Pero no se trata ahora, ni mucho menos, de las teorías de la física, sino de una cuestión filosófica capital. Boltzmann escribe contra los individuos que "se dejan seducir por los nuevos dogmas gnoseológicos": "La desconfianza en las representaciones que podemos deducir únicamente de las percepciones directas de los sentidos, ha llevado a un extremo diametralmente opuesto a la antigua fe sencilla. Se dice: no nos son dadas más que percepciones de los sentidos, y, por tanto, no tenemos derecho a avanzar ni un paso más. Pero si esas gentes fueran consecuentes, deberían plantear la cuestión que se impone en seguida: ¿nos han sido dadas también nuestras propias percepciones sensoria les de ayer? Directamente nos ha sido dada tan sólo la percepción de los sentidos o tan sólo el pensamiento: precisamente el pensamiento que pensamos en el momento dado. Es decir, que para ser consecuente, hay que negar, no solamente la existencia de los demás seres, a excepción de mi propio

* *Nature*, 1892, 21 de julio, pág. 269.

YO, sino además la existencia de todas las representaciones pretéritas"[*].

Este físico desprecia con plena razón el punto de vista "fenomenológico", supuestamente "nuevo", de Mach y Cía., como un viejo absurdo del idealismo filosófico subjetivo.

Sí, están atacados de ceguera "subjetiva" los que "no han notado" el solipsismo como error capital de Mach.

* *Ludwig Boltzmann, Populäre Schriften (Artículos populares)*, Leipzig, 1905, pág. 132. V. págs. 168, 177, 187 y otras.

CAPÍTULO II

LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO DEL EMPIRIOCRITICISMO Y LA DEL MATERIALISMO DIALECTICO. II

1. La "cosa en sí" o V. Chernov refuta a F. Engels

De la "cosa en sí", nuestros machistas han escrito tanto, que la recopilación de sus escritos formaría montañas enteras de papel impreso. La "cosa en sí" es la verdadera *bête noire* de Bogdánov y Valentínov, Basárov y Chernov, Berman y Iushkévich; no hay epítetos "fuertes" que no le dirijan ni burlas de que no la hagan objeto. ¿Pero contra quién combaten a propósito de esa desventurada "cosa en sí"? Aquí comienza la división en partidos políticos de los filósofos rusos que profesan la doctrina de Mach. Todos los machistas que pretenden ser marxistas, combaten la "cosa en sí" *de Plejánov*, a quien acusan de errar y caer en el kantismo y de apartarse de Engels. (De la primera acusación hablaremos en el capítulo IV; aquí sólo lo haremos de la segunda.) El machista señor V. Chernov, populista, enemigo jurado del marxismo, se

pone directamente en campaña *contra Engels* con motivo de la "cosa en sí".

Causa rubor confesarlo, pero sería peor ocultarlo: esta vez la hostilidad abierta contra el marxismo ha hecho del señor Víctor Chernov un adversario literario que se atiene a los principios *más* que nuestros compañeros de partido y contradictores en filosofía^[27]. Porque únicamente *por tener la con ciencia no limpia* (¿o tal vez, también, por ignorancia del materialismo?) los machistas que pretenden ser marxistas han dejado a un lado diplomáticamente a Engels, han ignorado por completo a Feuerbach y no han hecho más que dar vueltas alrededor de Plejánov. Esto es precisamente dar vueltas en el mismo lugar, no son más que querellas tediosas y mezquinas, es emprenderla con un discípulo de Engels, sustrayéndose cobardemente al análisis directo de las concepciones del maestro. Siendo el objeto de estas rápidas notas demostrar el carácter reaccionario del machismo y la justeza del materialismo de Marx y Engels, no nos ocuparemos del alboroto promovido alrededor de Plejánov por los machistas que pretenden ser marxistas, y nos dirigimos directamente a Engels, refutado por el empiriocriticista señor V. Chernov. En sus *Estudios filosóficos y sociológicos* (Moscú, 1907; colección de artículos escritos, salvo raras excepciones, antes de (1900), el artículo intitulado "Marxismo y filosofía transcendental" comienza sin rodeos con una tentativa de contraponer Marx a Engels y por acusar a este último de profesar un "materialismo ingenuamente dogmático", el "más grosero dogmatismo materialista" (págs. 29 y 32). El señor V. Chernov declara como ejemplo "suficiente" de ello las reflexiones de Engels contra la cosa en sí de Kant y contra la línea filosófica de Hume. Comencemos por estas reflexiones.

Engels declara en su *Ludwig Feuerbach* que el materialismo y el idealismo son las direcciones filosóficas fundamentales. El materialismo considera la naturaleza como lo primario y el espíritu como lo secundario; pone el ser en el primer plano y el pensar en el segundo. El idealismo hace precisamente lo contrario. A esta diferencia radical de los "dos grandes campos" en que se dividen los filósofos de las "distintas escuelas" del idealismo y del materialismo, Engels le concede una importancia capital, acusando claramente de "confusionismo" a los que emplean los términos de idealismo y materialismo en un sentido distinto.

"El problema supremo de toda la filosofía", "el gran problema cardinal de toda la filosofía, especialmente de la moderna" dice Engels -- es "el problema de la relación entre el pensar y el ser, entre el espíritu y la naturaleza". Dividiendo a los filósofos en "dos grandes campos" desde el punto de vista de este problema fundamental, Engels indica que dicha cuestión filosófica fundamental "encierra además otro aspecto", a saber: "¿Qué relación guardan nuestros pensamientos acerca del mundo que nos rodea con este mismo mundo? ¿Es nuestro pensamiento capaz de conocer el mundo real; podemos nosotros, en nuestras ideas y conceptos acerca del mundo real, formarnos una imagen exacta de la realidad?*

"Esta pregunta es contestada afirmativamente por la gran mayoría de los filósofos" -- dice Engels, incluyendo aquí no

* *Fr. Engels, L. Feuerbach* etc., 4a edición alemana, pág. 15; traducción rusa, edición de Ginebra de 1905, págs. 12-13. El señor V. Chernov traduce "Spiegelbild" por "imagen especular", acusando a Plejánov de que transmite la teoría de Engels "*de manera considerablemente debilitada*: en ruso -- dice -- se emplea sencillamente la palabra "imagen" y no la expresiun "imagen especular". Esto es un reproche infundado; "Spiegelbild" se usa en alemán también en el sentido de "Abbild" (reflejo, imagen)

sólo a todos los materialistas, sino también a los idealistas más consecuentes, por ejemplo, al idealista absoluto Hegel, que consideraba el mundo real como la realización de una "idea absoluta" eterna, afirmando además que el espíritu humano, al concebir exactamente el mundo real, concibe en ese mundo y a través de ese mundo la "idea absoluta".

"Pero, al lado de éstos [es decir, al lado de los materialistas y de los idealistas consecuentes] hay otra serie de filósofos que niegan la posibilidad de conocer el mundo, o por lo menos de conocerlo de un modo completo. Entre ellos tenemos, de los novísimos, a Hume y a Kant, que han desempeñado un papel muy considerable en el desarrollo de la filosofía"^[28] . . . El señor V Chernov, citando estas palabras de Engels, se lanza al ataque. Refiriéndose a la palabra "Kant", hace la siguiente observación:

"En 1888 era bastante extraño llamar 'novísimos' a filósofos tales como Kant y en particular Hume. En ese tiempo era más natural oír los nombres de Kohen, Lange, Riehl, Laas, Liebmann, Goering y otros. Pero Engels, por lo visto, no estaba fuerte en la 'novísima' filosofía" (pág. 33, nota 2).

El señor V. Chernov es fiel a sí mismo. Tanto en las cuestiones económicas como filosóficas conserva su semejanza con el Voroshílov de Turguénev^[29], y pulveriza ya al ignorante Kautsky*, ya al ignorante Engels ¡con simples referencias a nombres de "sabios"! Lo triste del caso es que todas las autoridades invocadas por el señor Chernov son los mismos *neokantianos* de quienes Engels, en la misma página de su *Ludwig Feuerbach*, habla como de *reaccio-*

* V. Ilin, *La cuestión agraria*, parte I, S. Petersburgo, 1908, pág. 195 (Véase V. I. Lenin, *Obras Completas*, t. V).

narios teóricos, que intentan reanimar el cadáver de las doctrinas desde hace tiempo refutadas de Kant y de Hume. ¡El bueno del señor Chernov no ha comprendido que Engels refuta con su razonamiento precisamente a esos autorizados (para el machismo) y embrolleros profesores!

Indicando que ya Hegel había expuesto argumentos "decisivos" contra Hume y Kant y que Feuerbach los había completado con más ingenio que profundidad, continúa Engels:

"La refutación más contundente de estas manías [o imaginaciones, *Schrullen*], como de todas las demás manías filosóficas, es la práctica, o sea el experimento y la industria. Si podemos demostrar la exactitud de nuestro modo de concebir un proceso natural reproduciéndolo nosotros mismos, creándolo como resultado de sus mismas condiciones, y si, además, lo ponemos al servicio de nuestros propios fines, daremos al traste con la 'cosa en sí' inasequible [o inconcebible: *unfassbaren*, importante palabra que está omitida tanto en la traducción de Plejánov como en la del señor V. Chernov] de Kant. Las sustancias químicas producidas en el mundo animal y vegetal siguieron siendo 'cosas en sí' inasequibles hasta que la química orgánica comenzó a producirlas unas tras otras; con ello, la 'cosa en sí' se convirtió en una 'cosa para nosotros', como, por ejemplo, la materia colorante de la rubia, la alizarina, que hoy ya no se extrae de la raíz de aquella planta, sino que se obtiene del alquitrán de hulla, procedimiento mucho más barato y más sencillo" (pág. 16 de la obra cit.)^[30].

El señor V. Chernov, aduciendo este razonamiento, se pone definitivamente fuera de sí y pulveriza por completo al pobre Engels. Escuchad: "Ningún neokantiano se extrañará, naturalmente, de que se puede obtener la alizarina del alquitrán de hulla de un modo 'más barato y más sen-

cillo'. Pero que además de la alizarina se pueda conseguir de ese mismo alquitrán, con la misma economía, la refutación de la 'cosa en sí', esto, naturalmente, parecerá -- no sólo a los neokantianos -- un descubrimiento notable y sin precedentes".

"Engels, por lo visto, habiendo sabido que la 'cosa en sí' es, según Kant, incognoscible, ha invertido el teorema y ha resuelto que todo lo desconocido es cosa en sí. . ." (pág. 33)

¡Vamos, señor discípulo de Mach, mienta usted, pero con medida! ¡Pues tergiversa a la vista del público la cita de Engels que usted pretende "destruir" sin haber siquiera comprendido de qué se trata!

En primer lugar, no es cierto que Engels pretenda "conseguir la refutación de la cosa en sí". Engels dice abierta y claramente que refuta la cosa en sí *inasequible* (o incognoscible) *de Kant*. El señor Chernov embrolla el concepto materialista de Engels de la existencia de las cosas independientemente de nuestra conciencia. En segundo lugar, si el teorema de Kant afirma que la cosa en sí es incognoscible, el teorema "*invertido* " será: "*lo incognoscible* es cosa en sí", y el señor Chernov *ha sustituido* la palabra incognoscible con la palabra *desconocido* ¡sin comprender que con una tal sustitución ha embrollado y falseado una vez más la concepción materialista de Engels!

El señor V. Chernov está de tal modo desorientado por los reaccionarios de la filosofía oficial de que se ha guiado, que se ha puesto a escandalizar y a gritar contra Engels *sin haber comprendido nada, lo que se dice nada*, del ejemplo citado. Intentaremos explicar a este representante de la doctrina de Mach de qué se trata.

Engels dice abierta y claramente que refuta a la vez a Hume y a Kant. No obstante, en Hume no encontramos

"cosas en sí incognoscibles". ¿Qué hay, pues, de común entre ambos filósofos? Esto: ellos *separan en principio* los "fenómenos" y las cosas manifestadas en los fenómenos, la sensación y la cosa sentida, la cosa para nosotros y la "cosa en sí"; por lo demás, Hume no quiere saber nada de la "cosa en sí", cuya idea misma la considera inadmisibile en filosofía, la considera "metafísica" (como dicen los discípulos de Hume y Kant); Kant, en cambio, admite la existencia de la "cosa en sí", pero la declara "incognoscible", diferente en principio del fenómeno, perteneciente a una región distinta en principio, a la región del "más allá" (Jenseits), inaccesible al saber, pero revelada a la fe.

¿En qué consiste la esencia de la objeción de Engels? Ayer no sabíamos que en el alquitrán de hulla existiese alizarina. Hoy lo sabemos. La cuestión que se presenta es ésta: ¿existía ayer la alizarina en el alquitrán de hulla?

Naturalmente que sí. Toda duda sobre esto sería mofarse de las ciencias naturales modernas.

Y si esto es así, surgen tres importantes conclusiones gnoseológicas:

1) Existen cosas independientemente de nuestra conciencia, independientemente de nuestra sensación, fuera de nosotros, pues es indudable que la alizarina existía ayer en el alquitrán de hulla, como es indudable que nosotros nada sabíamos ayer de esta existencia, de esa alizarina no percibíamos ninguna sensación.

2) No existe, ni puede existir absolutamente ninguna diferencia de principio entre el fenómeno y la cosa en sí. Existe simplemente diferencia entre lo que es conocido y lo que aún no es conocido. En cuanto a las invenciones filosóficas acerca de la existencia de límites especiales entre lo uno y lo otro, acerca de que la cosa en sí está situada "más allá"

de los fenómenos (Kant), o que se puede y se debe erigir una barrera filosófica entre nosotros y el problema del mundo desconocido todavía en tal o cual aspecto, pero existente fuera de nosotros (Hume), todo eso es un vacío absurdo, "Schrulle", subterfugios, invenciones.

3) En la teoría del conocimiento, como en todos los otros dominios de la ciencia, hay que razonar dialécticamente, o sea, no suponer jamás a nuestro conocimiento acabado e invariable, sino analizar el proceso gracias al cual el *conocimiento* nace de la *ignorancia* o gracias al cual el conocimiento incompleto e inexacto llega a ser más completo y más exacto.

Así que hayáis admitido que el desarrollo del conocimiento humano tiene en la ignorancia su punto de partida, veréis que millones de ejemplos tan sencillos como el descubrimiento de la alizarina en el alquitrán de hulla, millones de observaciones sacadas no solamente de la historia de la ciencia y de la técnica, sino también de la vida cotidiana de todos y cada uno de nosotros, muestran al hombre la transformación de las "cosas en sí" en "cosas para nosotros", la aparición de "fenómenos", cuando nuestros órganos sensitivos reciben una impresión de fuera proveniente de estos o los otros objetos, y la desaparición de los "fenómenos", cuando este o el otro obstáculo elimina la posibilidad de acción de un objeto, manifiestamente existente para nosotros, sobre nuestros órganos sensitivos. La única e inevitable conclusión de esto que se hacen todos los hombres en la práctica humana viva y que el materialismo coloca conscientemente como base de su gnoseología, consiste en que fuera de nosotros e independientemente de nosotros existen objetos, cosas, cuerpos, que nuestras sensaciones son imágenes del mundo exterior. La teoría contraria de Mach (los cuerpos son complejos de sen-

saciones) es un mísero absurdo idealista. Y el señor Chernov, con su "análisis" de Engels, ha puesto al descubierto una vez más su calidad de un Voroshílov cualquiera: ¡el sencillito ejemplo de Engels le ha parecido "extraño e ingenuo"! No sabiendo distinguir entre el eclecticismo profesoral y la consecuente teoría materialista del conocimiento, no admite más filosofía que la que hay en las invenciones de los "sabios".

Examinar todas las otras consideraciones del señor Chernov ni es posible, ni es necesario: son igualmente absurdos pretenciosos (¡como la afirmación de que el átomo es para los materialistas una cosa en sí!). Citaremos solamente una reflexión sobre Marx que se relaciona con nuestro tema (y que parece haber desorientado a alguien): según esa consideración, Marx discrepa de Engels. Se trata de la *segunda* tesis de Marx sobre Feuerbach y de cómo traduce Plejánov la palabra "Diesseitigkeit".

Veamos esta segunda tesis:

"El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y la fuerza, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o la irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica, es un problema puramente escolástico"[31].

En lugar de escribir: "demostrar la terrenalidad del pensamiento" (traducción literal), Plejánov escribe: demostrar que el pensamiento "no se para en el lado de acá de los fenómenos". Y el señor V. Chernov exclama: "La contradicción entre Engels y Marx queda descartada con extraordinaria sencillez", "resulta que Marx, al igual que Engels,

había afirmado la cognoscibilidad de las cosas en sí y el más allá del pensamiento (obra cit., pág. 34, nota).

¡Cualquiera ata cabos con este Voroshílov, en el que cada frase viene a aumentar el laberinto de la confusión! Es ignorancia, señor Víctor Chernov, no saber que todos los materialistas admiten la cognoscibilidad de las cosas en sí. Es ignorancia, señor Víctor Chernov, o negligencia sin límites saltarse la *primera* frase de la tesis, sin pensar que la expresión "verdad objetiva" (*gegenstandliche Wahrheit*) del pensamiento significa *no otra cosa que* la *existencia* de los objetos (= "cosas en sí"), reflejados *verdaderamente* por el pensamiento. Es puro analfabetismo, señor Víctor Chernov, afirmar que de la interpretación dada por Plejánov (Plejánov ha hecho una interpretación y no una traducción) "resulta" que Marx defiende *el más allá* del pensamiento. Porque los adeptos de Hume y de Kant son los únicos que detienen el pensamiento humano en el "lado de acá de los fenómenos". Para todos los materialistas, comprendidos los materialistas del siglo XVII que el obispo Berkeley pretendía exterminar (ved la *Introducción*), los "fenómenos" son "cosas para nosotros" o *copias* "de los objetos en sí". Los que quieran conocer el pensamiento de Marx no deberán, naturalmente, recurrir a la libre interpretación de Plejánov, sino que deberán profundizar en la argumentación de Marx, en lugar de proceder, a lo Voroshílov, atropelladamente.

Es interesante observar que si entre personas que se dicen socialistas, encontramos falta de deseo o incapacidad de profundizar en las "tesis" de Marx, a veces hay escritores burgueses, filósofos profesionales, que dan pruebas de una mayor escrupulosidad. Conozco a uno de estos escritores, que ha estudiado la filosofía de Feuerbach y en relación con ella ha analizado las "tesis" de Marx. Este autor es Albert Lévy,

que ha consagrado el tercer capítulo de la segunda parte de su libro sobre Feuerbach al análisis de la influencia de Feuerbach sobre Marx[*]. Sin detenernos a considerar si siempre interpreta Lévy justamente a Feuerbach y cómo critica a Marx desde el punto de vista burgués corriente, citaremos tan sólo la apreciación que Albert Lévy hace del contenido filosófico de las famosas "tesis" de Marx. A propósito de la primera tesis, A. Lévy dice: "Marx admite, por una parte, con todo el materialismo anterior y con Feuerbach, que a nuestras representaciones de las cosas corresponden objetos reales e individuales [independientes, distinct], existentes fuera de nosotros" . . .

Como ve el lector, Albert Lévy comprendió inmediatamente con claridad la posición fundamental, no sólo del materialismo marxista, sino de *todo* el materialismo, "*de todo anterior*" materialismo: el reconocimiento de los objetos reales fuera de nosotros, objetos a los cuales "corresponden" nuestras representaciones mentales. Esto es el abecé de *todo* el materialismo en general, ignorado tan sólo por los machistas rusos. Lévy continúa:

". . . De otra parte, Marx lamenta que el materialismo haya abandonado al idealismo el cuidado de apreciar la significación de las fuerzas activas [es decir, de la práctica humana]. Estas fuerzas activas deben ser arrancadas del idealismo, según la opinión de Marx, para integrarlas también en el sistema materialista; pero, naturalmente, hace falta dar a estas fuerzas el carácter real y sensible que el idealismo no ha podido reconocer en ellas. Así, el pensamiento de Marx

* Albert Lévy, *La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande*, París, 1904, págs. 249-338 -- influencia de Feuerbach sobre Marx; págs. 290-298 -- análisis de las "tesis".

es el siguiente: al igual como a nuestras representaciones mentales corresponden objetos reales existentes fuera de nosotros, también corresponde a nuestra actividad fenomenal una actividad real fuera de nosotros, una actividad de las cosas; en este sentido, la humanidad participa en lo absoluto, no sólo por medio del conocimiento teórico, sino además por medio de la actividad práctica; y toda la actividad humana adquiere así tal dignidad, tal grandeza, que le permite ir a la par con la teoría: la actividad revolucionaria adquiere desde este momento una significación metafísica". . .

A. Lévy es profesor. Ningún profesor que se precie de ello puede dejar de injuriar a los materialistas calificándolos de metafísicos. Para los profesores idealistas, discípulos de Hume y de Kant, todo materialismo es "metafísica", porque tras el fenómeno (la cosa para nosotros) ve lo real fuera de nosotros; por eso A. Lévy tiene razón, en el fondo, cuando dice que, para Marx, a la "actividad fenomenal" de la humanidad corresponde la "actividad de las cosas", es decir, la práctica de la humanidad no sólo tiene una significación fenomenal (en el sentido que Hume y Kant dan a la palabra), sino también una significación objetiva-real. El criterio de la práctica, como veremos detalladamente en su lugar (§ 6), tiene una significación diferente por completo en Mach y en Marx. "La humanidad participa en lo absoluto"; esto quiere decir: el conocimiento del hombre refleja la verdad absoluta (ved más abajo, § 5), la práctica de la humanidad, contrastando nuestras representaciones mentales, confirma en ellas lo que corresponde a la verdad absoluta. A. Lévy continúa:

". . . Llegando a este punto, Marx tiene que afrontar, naturalmente, la impugnación de la crítica. Ha admitido la existencia de las cosas en sí, cuya traducción humana es nuestra teoría; no puede eludir la objeción habitual: ¿qué

os asegura la fidelidad de la traducción? ¿Qué os prueba que el pensamiento humano os dé una verdad objetiva? A esta objeción responde Marx en su segunda tesis" (pág. 291).

Como ve el lector, ¡A. Lévy no duda ni un instante que Marx admita la existencia de las cosas en sí!

2. Del "transcensus", o cómo V. Basárov "arregla" a Engels

Pero si los machistas rusos, que pretenden ser marxistas, han soslayado diplomáticamente *una* de las más decisivas y categóricas declaraciones de Engels, *otra* afirmación del mismo autor la han "arreglado" enteramente a la manera de Chernov. Por fastidiosa y difícil que sea la labor de corregir las alteraciones y deformaciones del sentido de los textos citados, no puede dejar de emprenderla quien quiera hablar de los machistas rusos.

He aquí cómo Basárov arregla a Engels.

En el artículo "Sobre el materialismo histórico"*, Engels dice de los agnósticos ingleses (filósofos que siguen la línea de Hume) lo que sigue:

". . . Nuestro agnóstico reconoce también que todos nuestros conocimientos descansan en las comunicaciones (Mitteilungen) que recibimos por medio de nuestros sentidos" . . .

* "Prólogo a la traducción inglesa de la obra *Del socialismo utópico al socialismo científico*", traducido por el mismo Engels al alemán en *Neue Zeit* (*Tiempo Nuevo*), XI, 1 (1892-1893, núm. 1), pág. 15 y siguientes. La traducción rusa (única si no me equivoco) forma parte de la colección: *El materialismo histórico*, pág. 162 y siguientes. El párrafo que reproducimos está citado por Basarov en los *Ensayos "sobre" la filosofía del marxismo*, pág. 64.

Así, pues, advertiremos para nuestros machistas que el agnóstico (discípulo de Hume) también parte de las *sensaciones* y no reconoce ninguna otra fuente del conocimiento. El agnóstico es un "*positiviste*" puro, ¡que se den por enterados los partidarios del "novísimo positivismo"!

". . . Pero ¿cómo sabemos -- añade [el agnóstico] -- si nuestros sentidos nos transmiten realmente unas imágenes (Abbilder) exactas de los objetos por ellos percibidos?" Y nos sigue diciendo: "cuando yo hablo de las cosas o de sus propiedades, no me refiero, en realidad, a estas cosas o a sus propiedades de por sí, acerca de las cuales no puedo saber nada de cierto, sino solamente a las impresiones que dejan en mis sentidos" . . .[32]

¿Cuáles son las dos líneas de las direcciones filosóficas que aquí contraponen Engels? La primera es que los sentidos nos dan unas imágenes verdaderas de las cosas, que nosotros conocemos *estas cosas mismas*, que el mundo exterior obra sobre nuestros órganos sensoriales. Esto es materialismo, con el que el agnóstico no está de acuerdo, ¿Qué es lo *esencial* de la línea del agnóstico? Es, que él *no va más allá* de las sensaciones, que *él se detiene en el lado de acá de los fenómenos*, negándose a ver nada que sea "cierto" más allá de las sensaciones, De *estas cosas mismas* (es decir, de las cosas en sí, de "los objetos de por sí", como decían los materialistas con los que discutía Berkeley), nosotros no podemos saber con certeza nada: tal es la declaración bien terminante del agnóstico. Así, pues, el materialista, en la discusión de que habla Engels, afirma la existencia y la cognoscibilidad de las cosas en sí. El agnóstico *ni siquiera admite la idea* de las cosas en sí, declarando que no podemos conocer nada de cierto acerca de ellas.

Se pregunta: ¿en qué se diferencia el punto de vista del agnóstico, tal como lo expone Engels, del punto de vista de Mach? ¿Será acaso por la "nueva" palabreja "elemento"? ¡Pero sería simple puerilidad pensar que la terminología es capaz de modificar una línea filosófica, que las sensaciones, al ser denominadas elementos, dejan de ser sensaciones! ¿O será por esa "nueva" idea de que unos y los mismos elementos unidos en una conexión constituyen lo físico, y unidos en otra conexión constituyen lo psíquico? ¿Pero acaso no habéis notado que, en Engels, el agnóstico sustituye *también* "estas cosas mismas" por las "impresiones"? ¡Así, pues, *en esencia*, el agnóstico también diferencia las "impresiones" físicas y psíquicas! La diferencia, una vez más, reside *exclusivamente* en la terminología. Cuando Mach dice: los cuerpos *son* complejos de sensaciones, entonces Mach es berkeleyiano. Cuando Mach "rectifica": los "elementos" (las sensaciones) pueden ser físicos en una conexión y psíquicos en otra, entonces Mach es agnóstico, sigue a Hume. De estas dos *líneas* Mach no sale en su filosofía, y sólo una ingenuidad extrema puede dar fe a este confusionista cuando dice que él realmente ha "sobrepasado" el materialismo y el idealismo.

Engels, de propio intento, no da nombres en su exposición, no critica a representantes aislados de la escuela de Hume (los filósofos profesionales son muy propensos a denominar sistemas originales las modificaciones minúsculas, que unos u otros de estos filósofos profesionales introducen en la terminología o en la argumentación), sino a *toda* la línea de la escuela de Hume. Engels no critica el detalle, sino el fondo; examina *lo fundamental* en que *se apartan* del materialismo *todos* los prosélitos de Hume, por lo que la crítica de Engels alcanza a Mill, a Huxley, a Mach. Si

decimos que la materia es una posibilidad permanente de sensaciones (según J. Stuart Mill), o que la materia representa complejos más o menos estables de "elementos" -- de sensaciones (según E. Mach) --, nos quedamos *en los límites* del agnosticismo o de la escuela de Hume; estos dos puntos de vista o, mejor, estas dos formulaciones *están comprendidas* en la exposición del agnosticismo hecha por Engels: el agnóstico no va más allá de las sensaciones, declarando que *no puede* saber nada de cierto sobre su fuente o sobre su original, etc. Y si Mach concede gran importancia a su desacuerdo con Mill sobre esta cuestión, es precisamente porque a Mach le cuadra la característica que Engels hace de los profesores titulares: Flohknacker^[*], ¡señores, no habéis hecho más que matar una pulga, al introducir microscópicas correcciones y modificar la terminología, en lugar de renunciar a vuestro equívoco punto de vista fundamental!

¿Cómo, pues, el materialista Engels refuta -- al principio de su artículo Engels opone abierta y decididamente su materialismo al agnosticismo -- tales argumentos?

". . . Es, ciertamente -- dice --, un modo de concebir que parece difícil rebatir por vía de simple argumentación. Pero los hombres, antes de argumentar, habían actuado. 'En el principio era la acción'. Y la acción humana había resuelto la dificultad mucho antes de que las cavilaciones humanas la inventasen. The proof of the pudding is in the eating (El pudding se prueba comiéndolo) Desde el momento en que aplicamos estas cosas, con arreglo a las propiedades que percibimos en ellas, a nuestro propio uso, sometemos las percepciones de nuestros sentidos a una prueba infalible en cuanto a su exactitud o falsedad. Si estas percepciones

* Matapulgas. (*N. del T.*)

fuesen falsas, lo sería también nuestro juicio acerca de la posibilidad de emplear la cosa de que se trata, y nuestro intento de emplearla tendría que fracasar forzosamente. Pero si conseguimos el fin perseguido, si encontramos que la cosa corresponde a la idea que nos formábamos de ella, que nos da lo que de ella esperábamos al emplearla, tendremos la prueba positiva de que, dentro de estos límites, nuestras percepciones acerca de esta cosa y de sus propiedades coinciden con la realidad existente fuera de nosotros". . .

Así, pues, la teoría materialista, la teoría de la reflexión de los objetos por el pensamiento, está aquí expuesta con la más completa claridad: fuera de nosotros existen cosas. Nuestras percepciones y representaciones son imagen de las cosas. La comprobación de estas imágenes, la separación de las verdaderas y las erróneas, la da la práctica. Pero escuchemos a Engels un poco más adelante (Basárov termina aquí su cita de Engels, o de Plejánov, pues por lo visto considera superfluo tratar con Engels mismo):

". . . En cambio, si nos encontramos con que hemos dado un golpe en falso, no tardamos generalmente mucho tiempo en descubrir las causas; llegamos a la conclusión de que la percepción en que se basaba nuestro intento era incompleta y superficial, o se hallaba enlazada con los resultados de otras percepciones de un modo no justificado por la realidad de las cosas [la traducción rusa en el *Materialismo histórico* es inexacta]. Mientras adiestremos y empleemos bien nuestros sentidos y ajustemos nuestro modo de proceder a los límites trazados por las percepciones bien hechas y bien utilizadas, veremos que los resultados de nuestros actos suministran la prueba de la conformidad (Übereinstimmung) de nuestras percepciones con la naturaleza objetiva (gegenständlich) de las cosas percibidas. Ni en un solo caso, según la

experiencia que poseemos hasta hoy, nos hemos visto obligados a llegar a la conclusión de que las percepciones sensoriales científicamente controladas proyectan en nuestro cerebro ideas del mundo exterior que difieran por su naturaleza de la realidad, o de que entre el mundo exterior y nuestras percepciones sensoriales medie una incompatibilidad innata.

"Pero, al llegar aquí, se presenta el agnóstico neokantiano y nos dice". . .[33]

Dejemos para otra ocasión el análisis de los argumentos de los neokantianos. Observemos que cualquiera que esté un poco al corriente de la cuestión, o bien que esté sencillamente atento, no puede dejar de comprender que Engels expone aquí el mismo materialismo contra el que siempre y en cualquier parte combaten todos los adeptos de Mach. Ved ahora con ayuda de qué procedimientos arregla Basárov a Engels:

"Aquí Engels, realmente -- escribe Basárov a propósito del fragmento de la cita que acabamos de reproducir --, interviene contra el idealismo de Kant". . .

Esto no es verdad. Basárov embrolla las cosas. En el fragmento que cita y que hemos completado *no hay ni una sola sílaba* que se refiera *ni* al kantismo *ni* al idealismo. Si Basárov hubiera leído realmente todo el artículo de Engels, no habría podido por menos de ver que Engels habla del neokantismo y de toda la línea de Kant *únicamente en el siguiente* párrafo, en el sitio en que hemos interrumpido nuestra cita. Y si Basárov hubiera leído con atención el párrafo que él mismo cita, si hubiese reflexionado sobre él, no habría podido por menos de ver que en los argumentos del agnóstico refutados aquí por Engels *no hay absolutamente nada* ni de idealista ni de kantiano, puesto que el

idealismo no empieza más que cuando el filósofo afirma que las cosas son nuestras sensaciones, y el kantismo comienza cuando el filósofo dice: la cosa en sí existe, pero es incognoscible. Basárov ha confundido el kantismo con la doctrina de Hume, y lo ha confundido porque en su calidad de semidiscípulo de Berkeley y de semidiscípulo de Hume de los pertenecientes a la secta de Mach, no comprende (como veremos en detalle más abajo) la diferencia entre la oposición humista y la oposición materialista al kantismo.

". . . Pero ¡ay! -- continúa Basárov -- su argumentación va dirigida contra la filosofía de Plejánov en el mismo grado que contra la de Kant. En la escuela de Plejánov-Ortodox, como ya ha hecho notar Bogdánov, reina un fatal error sobre la cuestión de la conciencia. Plejánov -- como todos los idealistas -- se imagina que todo lo que es dado por los sentidos, es decir, concebido, es 'subjetivo', que tomar sólo por punto de partida lo efectivamente dado, es caer en el solipsismo, que el ser real se puede encontrar tan sólo más allá de todo lo directamente dado". . .

¡Esto está dicho completamente a la manera de Chernov y nos recuerda la seguridad con que éste afirmó que Liebknecht fue un auténtico populista ruso! Si Plejánov es un idealista, que se ha apartado de Engels, ¿por qué usted, que pretende ser partidario de Engels, no es materialista? ¡Todo ello, camarada Basárov, es simplemente una lamentable mistificación! Con el terminajo machista: "*lo directamente dado*", comienza usted a oscurecer la diferencia entre el agnosticismo, el idealismo y el materialismo. Comprenda usted, pues, que "*lo directamente dado*", "*lo efectivamente dado*" es un embrollo de los machistas, inmanentistas y demás reaccionarios en filosofía, es la mascarada donde el agnóstico (y a veces, en Mach, el idealista) se disfraza de

materialista. Para el materialista es "efectivamente dado" el mundo exterior, del que nuestras sensaciones son la imagen. Para el idealista es "efectivamente dada" la sensación; en cuanto al mundo exterior se le declara "complejo de sensaciones". Para el agnóstico es "directamente dada" también la sensación, pero el agnóstico *no va más allá*, ni hacia el reconocimiento materialista de la realidad del mundo exterior ni hacia el reconocimiento idealista del mundo como nuestra sensación. Por eso, la expresión de usted: "el ser real [según Plejánov] se puede encontrar tan sólo más allá *de todo lo que nos es directamente dado*", es un contrasentido, que inevitablemente se desprende de vuestra posición machista. Pero si tiene usted derecho a mantener la posición que le convenga, incluyendo la machista, no tiene derecho a tergiversar a Engels, cuando usted habla de él. Y de las palabras de Engels se ve con la más entera claridad que el ser real está, para el materialista, *más allá* "de las percepciones sensoriales", de las impresiones y de las representaciones del hombre, mientras que para el agnóstico no es posible salir *más allá* de estas percepciones. ¡Basárov ha creído a Mach, Avenarius y Schuppe, según los cuales lo "directamente" (o efectivamente) dado unifica el *YO* que percibe y el medio percibido en la famosa coordinación "indisoluble", y a escondidas del lector intenta atribuir este absurdo al materialista Engels!

". . . El párrafo antes citado de Engels parece haber sido escrito a propósito por éste para disipar de la forma más popular y más accesible este error idealista . . ."

¡No en balde Basárov fue de la escuela de Avenarius! El continúa su mistificación: fingiendo combatir el idealismo (del cual no se trata para nada en este texto de Engels),

introducir de contrabando la "coordinación" *idealista*. ¡No está mal, camarada Basárov!

". . . El agnóstico pregunta: ¿Cómo sabemos que nuestros sentidos subjetivos nos dan una representación exacta de las cosas? . . ."

¡Embrolla usted las cosas, camarada Basárov! Engels no afirma por su parte, ni atribuye siquiera a su enemigo, al agnóstico, tamaño absurdo como el de los sentidos "*subjetivos*". No hay otros sentidos que los humanos, es decir, los "subjetivos" -- porque razonamos desde el punto de vista del hombre y no del duende --. De nuevo empieza usted a atribuir solapadamente a Engels la doctrina de Mach haciéndole decir: para el agnóstico, los sentidos, más exacta mente: las sensaciones *no son más que* subjetivas (*¿no es ésta la opinión del agnóstico!*); pero nosotros, con Avenarius, "hemos coordinado" el objeto en indisoluble conexión con el sujeto. ¡No está mal, camarada Basárov!

". . . Pero ¿a qué llamáis 'exacto'? -- replica Engels --. A lo que es confirmado por nuestra práctica: por consiguiente, mientras nuestras percepciones de los sentidos sean confirmadas por la experiencia, son exactas, reales y nada 'subjetivas', nada arbitrarias o ilusorias. . ."

¡Embrolla usted las cosas, camarada Basárov! La cuestión de la existencia de las cosas fuera de nuestras sensaciones, de nuestras percepciones, de nuestras representaciones, la ha sustituido usted por la cuestión del criterio de la exactitud de nuestras representaciones sobre "estas mismas" cosas; o más exactamente: *edipsa* usted la primera cuestión con la segunda. Pero Engels dice franca y claramente que o que le separa del agnóstico no es solamente la duda del agnóstico sobre la exactitud de las imágenes, sino también la duda del agnóstico sobre si es posible hablar de las *cosas*

mismas, si es posible conocer "con certeza" su existencia. ¿Con qué fin necesitaba Basárov este truco? A fin de oscurecer, de embrollar la cuestión *fundamental* para el materialismo (y para Engels, como materialista) de la existencia fuera de nuestra conciencia de las cosas que suscitan las sensaciones con su acción sobre los órganos de los sentidos. No se puede ser materialista, si no se decide afirmativamente esta cuestión, pero se puede ser materialista profesando variadas opiniones en la cuestión sobre el criterio de la exactitud de las imágenes que nos proporcionan los sentidos.

Y Basárov vuelve a embrollar las cosas cuando atribuye a Engels, en la discusión de este último con el agnóstico, la absurda e ignorante formulación, según la cual nuestras percepciones de los sentidos son confirmadas "*por la experiencia*". Engels ni ha empleado, ni podía emplear *aquí* dicha palabra, pues Engels *sabía* que el idealista Berkeley, el agnóstico Hume y el materialista Diderot recurren a su vez a la experiencia.

". . . Dentro de los límites en que en la práctica tenemos que ver con las cosas, *las representaciones sobre las cosas y sobre sus propiedades coinciden con la realidad que existe fuera de nosotros*. 'Coincidir': esto es un poco distinto de ser un 'jeroglífico'. Coinciden: lo cual significa que, en los límites dados, la representación sensible es [cursiva de Basárov] precisamente la realidad existente fuera de nosotros. . ."

¡El fin corona la obra! Engels está arreglado de tal forma que parece un machista, guisado y servido en la salsa machista. Que nuestros honorabilísimos cocineros no se atraganten . . .

¡¡"La representación sensible es precisamente la realidad existente fuera de nosotros"!! Esto *es precisamente* el ab-

surdo fundamental, la confusión fundamental y la falsedad de la filosofía de Mach, de la que resulta todo el galimatías subsiguiente de esta filosofía y por la que Mach y Avenarius reciben el beneplácito caluroso de los inmanentistas, esos reaccionarios consumados, esos predicadores del clericalismo. ¡Por mucho que se haya esforzado V. Basárov, por muchas que hayan sido sus marrullerías, por mucho que haya diplommatizado, eludiendo los puntos delicados, sin embargo, al fin y a la postre se ha traicionado y dejado al descubierto toda su naturaleza de machista! Decir: "La representación sensible *es precisamente* la realidad existente fuera de nosotros", es *volver al humismo o hasta el berkeleyismo*, oculto entre las nieblas de la "coordinación". Esto es una mentira idealista o un subterfugio del agnóstico, camarada Basárov, porque la representación sensible *no* es la realidad existente fuera de nosotros, sino sólo la *imagen* de esta realidad. ¿Queréis agarraros al doble sentido de la palabra rusa: [en ruso] (*coincidir*)? ¿Queréis hacer creer al lector mal informado que la palabra "coincidir" significa aquí "identidad" y no "correspondencia"? Esto equivale a fundar vuestra falsificación de Engels a imagen de Mach, en la deformación del sentido del texto citado, y nada más.

Tomad el original alemán y veréis las palabras "stimmen mit, es decir: "corresponden", "están en consonancia", esta última traducción es fiel, puesto que "Stimme" significa voz. Las palabras "stimmen mit" *no pueden* significar *coincidir* en el sentido de "ser idéntico". Y para el lector que no sepa alemán, pero que haya leído con alguna atención a Engels, está completamente claro, no puede por menos de estar claro, que Engels todo el tiempo, a lo largo de todo su razonamiento, trata de la "representación sensible" como de la *imagen* (Abbild) de la realidad existente fuera de nosotros,

y que, por consiguiente, la palabra "coincidir" no puede emplearse en ruso más que en el sentido de corresponder, estar en consonancia, etc. ¡Atribuir a Engels la idea de que "la representación sensible *es precisamente* la realidad existente fuera de nosotros", es una obra maestra tal de deformación machista, de suplantación del materialismo por el agnosticismo y el idealismo, que hay que reconocer que Basárov ha batido todos los records!

Uno se pregunta: ¿cómo individuos que no han perdido la razón pueden afirmar, sanos de juicio y de memoria, que "la representación sensible [sin que importe en qué límites] es precisamente la realidad existente fuera de nosotros"? La tierra es una realidad que existe fuera de nosotros. No puede ni "coincidir" (en el sentido de identidad) con nuestras representaciones de los sentidos, ni encontrarse con ellas en coordinación indisoluble, ni ser un "conjunto de elementos" idénticos, bajo otra conexión, a la sensación, puesto que la tierra existía cuando aún no había ni hombres, ni órganos de los sentidos, ni materia organizada de una forma tan elevada, en la que pudiera advertirse con alguna precisión, por mínima que fuese, la propiedad de la materia de experimentar sensaciones.

Precisamente para disimular toda la absurdidad idealista de esta afirmación es para lo que sirven esas teorías sacadas por los pelos, como son las teorías de la "coordinación", de la "introyección" y del descubrimiento de los elementos del mundo, analizadas en el primer capítulo. La formulación de Basárov, que él emite sin darse cuenta y por imprudencia, es excelente porque revela con diafanidad el escandaloso absurdo que de otro modo habría que exhumar de entre un fárrago de pedantes vaciedades profesoriales pseudocientíficas.

¡Alabado sea, camarada Basárov! Le erigiremos un monumento en vida. Y en él inscribiremos, por un lado, su famoso apotegma, y por otro, estas palabras: tal machista ruso que ha cavado la fosa del machismo entre los marxistas rusos!

De los dos puntos tocados por Basárov en el texto citado: del criterio de la práctica entre los agnósticos (comprendiendo entre ellos a los adeptos de Mach) y entre los materialistas y de la diferencia entre la teoría de la reflexión (o de la imagen) y la teoría de los símbolos (o de los jeroglíficos), hablaremos en lugar aparte. Por el momento sigamos aún citando un poco más a Basárov:

". . . ¿Y qué hay más allá de esos límites? Engels sobre esto no dice ni palabra. No manifiesta en parte alguna deseo de verificar ese 'transcensus', esa salida más allá de los límites del mundo dado por los sentidos, salida que constituye la base de la teoría del conocimiento de Plejánov. . ."

¿Más allá de qué límites? ¿Más allá de los límites de la "coordinación" de Mach y de Avenarius, que tiene la pretensión de fundir indisolublemente el YO y el medio, el sujeto y el objeto? La cuestión planteada por Basárov está en sí falta de sentido. Si la hubiera planteado en términos inteligibles, habría visto claramente que el mundo exterior está "más allá de los límites" de las sensaciones, percepciones y representaciones del hombre. Pero la palabreja "transcensus" traiciona a Basárov una vez más. Se trata de un "subterfugio" específicamente kantiano y humista, consistente en trazar una línea de demarcación *de principio* entre el *fenómeno* y la *cosa en sí*. Pasar del fenómeno o, si que-

réis, de nuestra sensación, de nuestra percepción, etc., a la cosa existente fuera de la percepción, es un *transcensus*, dice Kant, y es admisible este transcensus, no para el conocimiento, sino para la fe. El transcensus no es admisible de ninguna de las maneras -- replica Hume --. Y los kantianos, como los adeptos de Hume, llaman a los materialistas realistas *transcendentales*, "metafísicos" que efectúan el *tránsito* (en latín, transcensus) ilegítimo de una esfera a otra diferente en principio. Entre los profesores contemporáneos de filosofía que siguen la línea reaccionaria de Kant y de Hume, podéis encontrar (tomad aunque sólo sea los nombres enumerados por Voroshílov-Chernov) la repetición inacabable, en mil distintos tonos, de estas acusaciones de "metafísico" y de "transcensus" dirigidas al materialismo Basárov ha tomado de los profesores reaccionarios tanto esa palabreja como el curso del pensamiento y ¡los esgrime en nombre del "novísimo positivismo"! Lo malo está en que la idea misma del "transcensus", es decir, de la línea de demarcación de *principio* entre el fenómeno y la cosa en sí, es una idea absurda de los agnósticos (incluyendo a los discípulos de Hume y de Kant) y de los idealistas. Nosotros ya hemos aclarado esto con el ejemplo de la alizarina presentado por Engels y lo aclararemos aún con palabras de Feuerbach y de J. Dietzgen. Pero acabemos antes con el "arreglo" que Basárov hace de Engels:

"... En un pasaje de su *Anti-Dühring*, Engels dice que 'el ser' fuera del mundo sensible es una 'offene Frage', es decir, una cuestión para cuya solución e incluso para cuyo planteamiento no tenemos ningún dato".

Basárov repite este argumento siguiendo al machista alemán Friedrich Adler. Y este último argumento parece ser todavía peor que la "representación sensible", que "es pre-

cisamente la realidad existente fuera de nosotros". Engels dice en la página 31 (quinta edición alemana) del *Anti-Dühring*:

"La unidad del mundo no consiste en su ser, aunque su ser es una premisa de su unidad, ya que el mundo tiene ante todo que *existir*, para ser *uno*. En general, el ser se plantea como cuestión abierta (offene Frage) a partir del límite donde termina nuestro campo visual (Gesichtskreis). La unidad real del mundo consiste en su materialidad, que no tiene su prueba precisamente en unas cuantas frases de prestidigitador, sino en el largo y penoso desarrollo de la filosofía y las ciencias naturales".

¡Admirad, pues, este nuevo guiso de nuestro cocinero! Engels habla del ser *más allá* de los límites donde cesa nuestro campo visual, es decir, por ejemplo, de la existencia de habitantes en el planeta Marte, etc. Está claro que tal existencia es en efecto una cuestión abierta. Y Basárov, absteniéndose como a propósito de citar ese párrafo en su integridad, expone el pensamiento de Engels de tal modo ¡¡que es la cuestión "*del ser fuera del mundo sensible*" la que resulta una cuestión abierta!! Es el colmo de lo absurdo: se atribuye aquí a Engels el punto de vista de aquellos profesores de filosofía a los que está acostumbrado Basárov a creer a ojos cerrados y que Dietzgen calificaba con razón de lacayos diplomados del clericalismo o del fideísmo. En realidad, el fideísmo afirma positivamente que existe algo "fuera del mundo sensible". Los materialistas, solidarizándose con las ciencias naturales, lo niegan categóricamente. En el punto medio se mantienen los profesores, los kantianos, los humistas (incluyendo entre ellos a los machistas) y otros, que "han hallado la verdad fuera del materialismo y del idealismo" y "concilian" diciendo: se trata de una cuestión

abierta. Si Engels hubiese dicho alguna vez algo parecido, sería una vergüenza y un deshonor llamarse marxista.

¡Pero ya es bastante! Media página de citas de Basárov es un embrollo tal que nos vemos obligados a limitarnos a lo dicho, renunciando a seguir más adelante los zig-zags del pensamiento machista.

3. L. Feuerbach y J. Dietzgen sobre la "cosa en sí"

Para demostrar hasta qué grado son absurdas las afirmaciones de nuestros machistas, según las cuales los materialistas Marx y Engels negaban la existencia de las cosas en sí (o sea de las cosas fuera de nuestras sensaciones, representaciones, etc.) y su cognoscibilidad y admitían una línea de demarcación de principio entre el fenómeno y la cosa en sí, reproduciremos aún algunas citas tomadas de Feuerbach. Todas las desdichas de nuestros machistas proceden de que se han puesto a hablar de materialismo dialéctico dando fe a los profesores reaccionarios, sin saber *ni* dialéctica *ni* materialismo.

"El espiritualismo filosófico moderno -- dice L. Feuerbach --, que se llama a sí mismo idealismo, lanza al materialismo el siguiente reproche, demoledor a su parecer: el materialismo es dogmatismo, es decir, parte del mundo sensible (sinnlichen) como de una verdad objetiva indiscutible (ausgemacht) y la considera como un mundo en sí (an sich), esto es, como existente sin nosotros, siendo así que el mundo no es en realidad más que el producto del espíritu" (*Sämtliche Werke [Obras Completas]*, tomo X, 1866, pág. 185).

¿No está claro? El mundo en sí es un mundo existente *sin nosotros*. Tal es el materialismo de Feuerbach, como el materialismo del siglo XVII, que combatía el obispo Berke-

ley y que consistía en el reconocimiento de "los objetos de por sí", existentes fuera de nuestra conciencia. El "An sich" de Feuerbach (de por sí o "en sí") es lo directamente opuesto al "An sich" de Kant: recordad el párrafo de Feuerbach antes citado en donde Kant es acusado de concebir la "cosa en sí" como una "abstracción sin realidad". Para Feuerbach, la "cosa en sí" es la "abstracción *con* realidad", es decir el mundo existente fuera de nosotros, perfectamente cognoscible, que en nada difiere, en principio, del "fenómeno".

Feuerbach explica, con mucho ingenio y nitidez, cuán absurdo es admitir un "transcensus" del mundo de los fenómenos al mundo en sí, especie de abismo infranqueable creado por los curas y tomado de ellos por los profesores de filosofía. He aquí una de sus explicaciones:

"Ciertamente, las creaciones de la fantasía son también creaciones de la naturaleza, puesto que también la fuerza de la fantasía, a semejanza de las demás fuerzas del hombre, es al fin y al cabo (zuletzt), en su base misma y por su origen, una fuerza de la naturaleza; pero el hombre es, sin embargo, un ser diferente del sol, de la luna y de las estrellas, de las piedras, de los animales y de las plantas; diferente, en una palabra, de todos los seres (Wesen) a los que aplica la denominación general de 'naturaleza'; y, por consiguiente, las representaciones (Bilder) que se forja el hombre del sol, de la luna y las estrellas y de todos los seres restantes de la naturaleza (Naturwesen), también son creaciones de la naturaleza, pero *otra clase* de creaciones, que difieren de los objetos de la naturaleza que representan" (*Werke [Obras]*. tomo VII, Stuttgart, 1903, pág. 516).

Los objetos de nuestras representaciones difieren de nuestras representaciones, la cosa en sí difiere de la cosa para nosotros, ya que ésta sólo es una parte o un aspecto de la

primera, así como el hombre mismo no es más que una partícula de la naturaleza reflejada en sus representaciones.

". . . Mi nervio gustativo es una creación de la naturaleza. Lo mismo que la sal, pero ello no quiere decir que el gusto, de la sal sea directamente, como tal gusto, una propiedad objetiva de la sal; ni que la sal, tal como es (ist) en su sola calidad de objeto de la sensación, sea también la sal de por sí (an und für sich); ni que la sensación de la sal en la lengua sea una propiedad de la sal tal como la pensamos sin experimentar sensación (des ohne Empfindung gedachten Salzes)" . . . Y algunas páginas antes: "Lo salobre, como sabor, es una expresión subjetiva de la propiedad objetiva de la sal" (514).

La sensación es el resultado de la acción que ejerce sobre nuestros órganos de los sentidos la cosa en sí, existente objetivamente, fuera de nosotros: tal es la teoría de Feuerbach. La sensación es una imagen subjetiva del mundo objetivo, del mundo an und für sich (de por sí).

". . . Asimismo el hombre es un ser de la naturaleza (Naturwesen), como el sol, la estrella, la planta, el animal, la piedra; pero, sin embargo, difiere de la naturaleza y, por consiguiente, la naturaleza en el cerebro y en el corazón del hombre difiere de la naturaleza fuera del cerebro humano y fuera del corazón humano".

". . . El hombre es el único objeto en el que, según reconocen los mismos idealistas, está realizada la 'identidad del sujeto y el objeto', pues el hombre es el objeto cuya igualdad y unidad con mi ser no suscitan duda alguna . . . Pero, ¿acaso un hombre no es para otro, incluso para el más próximo, un objeto de fantasía, un objeto de imaginación? ¿Acaso cada uno no concibe a otro hombre según su sentido propio, a su manera (in und nach seinem Sinne)? . . . Y si

incluso entre hombre y hombre, entre pensamiento y pensamiento hay una diferencia tal que no es posible ignorar, ¿cuánto mayor no ha de ser la diferencia entre el ser en sí (Wesen an sich) no pensante, extrahumano, no idéntico a nosotros, y ese mismo ser tal como lo pensamos, nos lo representamos y lo concebimos?" (pág. 518, lugar citado).

Toda diferenciación misteriosa, ingeniosa, sutil, entre el fenómeno y la cosa en sí no es más que una necedad filosófica. De hecho, todo hombre ha observado millones de veces la transformación sencilla y evidente de la "cosa en sí" en fenómeno, en "cosa para nosotros". Esta transformación es precisamente el conocimiento. La "doctrina" del machismo según la cual puesto que conocemos *únicamente* nuestras sensaciones, no podemos conocer la *existencia* de nada más allá de los límites de las sensaciones, es un viejo sofisma de la filosofía idealista y agnóstica, servido con una salsa nueva.

Joseph Dietzgen es un materialista dialéctico. Después demostraremos que tiene una manera de expresarse a menudo inexacta, que frecuentemente cae en la confusión, a la que se han aferrado ciertas personas pobres de espíritu (entre los que está Eugen Dietzgen*) y, naturalmente, nuestros machistas. Pero no se han tomado la molestia de analizar la línea dominante de su filosofía y de separar en ella claramente el materialismo de los elementos extraños, o no han sabido hacerlo.

"Tomemos el mundo como una 'cosa en sí' -- dice Dietzgen en su obra *Esencia del trabajo cerebral del hombre* (edición alemana, 1903, página 65) --; se comprende fácilmente que el 'mundo en sí' y el mundo tal como se nos *aparece*,

* Eugen Dietzgen es hijo de Joseph Dietzgen. (N. del T.)

los fenómenos del mundo, no se distinguen más uno de otro que el todo de sus partes". "El fenómeno se diferencia de la cosa que lo produce ni más ni menos que diez millas de camino se diferencian del camino total" (71-72). No hay ni puede haber aquí ninguna diferencia de principio, ningún "transcensus", ninguna "incompatibilidad innata". Pero hay, naturalmente, diferencia, hay tránsito *más allá de los límites* de las percepciones de los sentidos a la existencia de las cosas fuera de nosotros.

"Nosotros averiguamos [erfahren: experimentamos] -- dice Dietzgen en sus *Excursiones de un socialista por el campo de la teoría del conocimiento* (ed. alemana de 1903, *Kleinere philosoph. Schriften*[*Pequeños trabajos filosóficos*], pág. 199) -- que toda experiencia es una parte de lo que -- para expresarnos como Kant -- sale más allá de los límites de toda experiencia". "Para el conocimiento que ha adquirido conciencia de su propia naturaleza, cualquier pequeña partícula, sea una partícula de polvo, o de piedra, o de madera, es una cosa que *no podemos conocer en su totalidad*" (*Unauskennntliches*), es decir, cada partícula es, para la capacidad humana de conocer, un material inagotable, y consiguientemente, algo que sale más allá de los límites de la experiencia" (199).

Como se ve, *expresándose como* Kant, es decir, aceptando -- para fines exclusivamente de popularización, de contraste -- la terminología *errónea* y confusa de Kant, admite Dietzgen la salida "más allá de los límites de la experiencia". Bonito ejemplo de a qué se aferran los machistas en su tránsito del materialismo al agnosticismo: nosotros, dicen, no queremos salir "más allá de los límites de la experiencia", para nosotros "la representación sensible *es precisamente* la realidad existente fuera de nosotros".

"La mística malsana -- dice Dietzgen, precisamente contra tal filosofía -- divorcia de un modo no científico la verdad absoluta de la verdad relativa. Hace de la cosa que produce el fenómeno y de la "cosa en sí", o sea del fenómeno y de la verdad, dos categorías distintas entre sí toto coelo [completamente distintas, distintas en toda la línea, distintas en principio] y que no son contenidas en ninguna categoría común" (pág. 200).

Juzgad ahora de la buena información y del ingenio del machista ruso Bogdánov, que no quiere reconocerse como tal y pretende pasar por marxista en filosofía.

"El justo medio" -- entre "el panpsiquismo y el panmaterialismo" (*Empiriomonismo*, libro II, 2ª ed., 1907, págs. 40-41) -- "lo ocupan los materialistas de comprensión más crítica, que, al mismo tiempo que se niegan a admitir la incognoscibilidad absoluta de la 'cosa en sí', consideran que ésta difiere en principio [cursiva de Bogdánov] del 'fenómeno' y que, por lo tanto, no puede nunca ser 'conocida más que confusamente' en el fenómeno, que por su esencia misma [es decir, por lo visto, por otros 'elementos' que los de la experiencia] está situada fuera del campo de la experiencia, pero yace dentro de los límites de lo que se llaman formas de la experiencia, a saber: el tiempo, el espacio y la causalidad. Tal es sobre poco más o menos el punto de vista de los materialistas franceses del siglo XVIII y, entre los filósofos más modernos, el de Engels y su adepto ruso Béltov"[34].

Esto no es más que un tejido tupido de confusiones 1) Los materialistas del *siglo XVII*, con los que discute Berkeley, consideran los "objetos tal como son" como absolutamente cognoscibles, pues nuestras representaciones, nuestras ideas no son más que copias o reflejos de estos objetos, exis-

tentes "fuera de la mente" (v. *Introducción*). 2) Contra la diferencia de "principio" entre la cosa en sí y el fenómeno discute resueltamente *Feuerbach* y tras él J. Dietzgen; y Engels, con el conciso ejemplo de la transformación de las "cosas en sí" en "cosas para nosotros", echa por tierra esta opinión. 3) Por último, es sencillamente absurdo, como ya hemos visto en la refutación del agnóstico hecha por Engels, afirmar que los materialistas consideran las cosas en sí como cosas "que no pueden nunca ser conocidas más que confusamente en el fenómeno"; la causa de la deformación del materialismo por Bogdánov reside en que éste no comprende la relación entre la verdad absoluta y la verdad relativa (de lo que hablaremos luego). En lo que se refiere a la cosa en sí "fuera de la experiencia" y a los "elementos de la experiencia", aquí es donde empieza el confusionismo machista, del que antes hemos hablado suficientemente.

Repetir, siguiendo a los profesores reaccionarios, inverosímiles absurdos acerca de los materialistas; renegar en 1907 de Engels, intentar en 1908 "arreglar" a Engels amoldándole al agnosticismo: ¡tal es la filosofía del "novísimo positivismo" de los machistas rusos!

4. ¿Existe la verdad objetiva?

Bogdánov declara: "El marxismo implica para mí la negación de la objetividad incondicional de toda verdad, cualquiera que sea; la negación de todas las verdades eternas" (*Empiriomonismo*, libro III, págs. IV-V). ¿Qué quiere decir la objetividad *incondicional*? "La verdad eterna" es "una verdad objetiva en el sentido absoluto de la palabra" -- dice Bogdánov en el lugar citado, consintiendo en admitir única-

mente "la verdad objetiva tan sólo dentro de los límites de una época determinada".

Hay aquí dos cuestiones claramente confundidas: 1) ¿Existe una verdad objetiva, es decir, puede haber en las representaciones mentales del hombre un contenido que no dependa del sujeto, que no dependa ni del hombre ni de la humanidad? 2) Si es así, las representaciones humanas que expresan la verdad objetiva ¿pueden expresarla de una vez, por entero, incondicionalmente, absolutamente o sólo de un modo aproximado, relativo? Esta segunda cuestión es la cuestión de la correlación entre la verdad absoluta y la verdad relativa.

A la segunda cuestión Bogdánov contesta con claridad, franqueza y precisión, negando la más insignificante admisión de verdad absoluta y acusando a Engels de *eclecticismo* por haberla admitido. Ya hablaremos después, en lugar aparte, de este descubrimiento del eclecticismo de Engels, hecho por Bogdánov. Detengámonos por lo pronto en la primera cuestión, que Bogdánov, sin decirlo de una manera abierta, resuelve también negativamente, pues se puede negar el elemento de lo relativo en estas o las otras representaciones humanas sin negar la verdad objetiva; pero no se puede negar la verdad absoluta sin negar la existencia de la verdad objetiva.

". . . El criterio de la verdad objetiva -- escribe Bogdánov un poco más adelante, en la página IX --, en el sentido que la entiende Béltov, no existe; la verdad es una forma ideológica, una forma organizadora de la experiencia humana" . . .

Nada tienen que hacer aquí ni "el sentido en que la entiende Béltov", pues se trata en este caso de uno de los problemas filosóficos fundamentales y no se trata en modo alguno de Béltov, ni el *criterio* de la verdad, sobre el cual

es preciso hablar especialmente, sin confundir esta cuestión con la cuestión de *si existe* la verdad objetiva. La respuesta negativa de Bogdánov a esta última cuestión es clara: si la verdad es *sólo* una forma ideológica, no puede haber verdad independiente del sujeto, de la humanidad, pues nosotros, como Bogdánov, no conocemos otra ideología que la ideología humana. Y aún más clara es la respuesta negativa de Bogdánov en la segunda parte de su frase: si la verdad es una forma de la experiencia humana, no puede haber verdad independiente de la humanidad, no puede haber verdad objetiva.

La negación de la verdad objetiva por Bogdánov es agnosticismo y subjetivismo. Lo absurdo de esta negación resalta evidente aunque sólo sea en el ejemplo precitado de una verdad de las ciencias naturales. Estas no permiten dudar que su afirmación de la existencia de la tierra antes de la humanidad sea una verdad. Desde el punto de vista de la teoría materialista del conocimiento esto es plenamente compatible: la existencia de lo que es reflejado, independientemente de lo que lo refleja (la independencia del mundo exterior con respecto a la conciencia), es la premisa fundamental del materialismo. La afirmación de las ciencias naturales de que la tierra existía antes que la humanidad es una verdad objetiva. Y esta afirmación de las ciencias naturales es incompatible con la filosofía de los machistas y con su doctrina acerca de la verdad: si la verdad es una forma organizadora de la experiencia humana, no puede ser verídica la afirmación de la existencia de la tierra *fuera* de toda experiencia humana.

Pero eso no es todo. Si la verdad no es más que una forma organizadora de la experiencia humana, la doctrina del catolicismo, por ejemplo, es también una verdad. Puesto que está

fuera de toda duda que el catolicismo es "una forma organizadora de la experiencia humana". El mismo Bogdánov se ha dado cuenta de esta flagrante falsedad de su teoría, y es interesante en extremo ver con qué trabajo ha intentado salir del pantano en que se ha encenagado.

"La base de la objetividad -- dice en el primer libro de su *Empiriomonismo* -- debe hallarse en la esfera de la experiencia colectiva. Calificamos de objetivos los datos de la experiencia que tienen la misma significación vital para nosotros y para los demás hombres; datos en los que no sólo basamos nosotros sin contradicción nuestra actividad, sino en los que, a nuestro entender, también deben basarse los demás hombres, para no caer en contradicción. El carácter objetivo del mundo físico estriba en que existe, no para mí personalmente, sino para todos [¡es falso!: existe *independientemente* de "todos"] y para todos tiene una significación determinada, que, según mi convicción, es la misma que tiene para mí. La objetividad de la serie física es su *significación universal*" (pág. 25, cursiva de Bogdánov). "La objetividad de los cuerpos físicos con los que nos encontramos en nuestra experiencia, se establece en resumidas cuentas sobre la base del mutuo control y la concordancia de los juicios de los diferentes hombres. De un modo general, el mundo físico es *la experiencia socialmente concordada, socialmente armonizada, en una palabra, socialmente organizada*" (pág. 36, cursiva de Bogdánov).

No repetiremos que ésa es una definición idealista, radicalmente falsa; que el mundo físico existe independientemente de la humanidad y de la experiencia humana; que el mundo físico existía en tiempos en que no podía haber ninguna "sociedad", ninguna "organización" de la experiencia humana, etc. Detengámonos ahora a desenmascarar la

filosofía machista en otro aspecto: la objetividad está definida en términos tales que en dicha definición se puede incluir la doctrina de la religión, la cual indudablemente tiene una "significación universal", etc. Sigamos oyendo a Bogdánov: "Recordemos al lector una vez más que la experiencia 'objetiva' no es en manera alguna lo mismo que la experiencia 'social' . . . La experiencia social se halla lejos de estar toda ella socialmente organizada y encierra siempre en sí diferentes contradicciones, de forma que unas partes de dicha experiencia no están en concordancia con otras; los duendes y los fantasmas pueden existir en la esfera de la experiencia social de un pueblo dado o de un grupo dado del pueblo, por ejemplo, de los campesinos; pero no hay razón para incorporarlos por ello a la experiencia socialmente organizada u objetiva, puesto que no armonizan con el resto de la experiencia colectiva y no encajan en sus formas organizadoras, por ejemplo, en la cadena de la causalidad" (45).

Naturalmente, nos es muy agradable que el mismo Bogdánov "no incluya" en la experiencia objetiva la experiencia social que se refiere a los duendes, fantasmas, etc. Pero está bien intencionada ligera enmienda, hecha en el sentido de la negación del fideísmo, en nada corrige el error cardinal de toda la posición de Bogdánov. La definición que hace Bogdánov de la objetividad y del mundo físico cae incuestionablemente por su base, pues la doctrina de la religión tiene una "significación universal" más vasta que la doctrina de la ciencia: la mayor parte de la humanidad todavía se atiene a la primera doctrina. El catolicismo está "socialmente organizado, armonizado, concordado" por su desarrollo secular; en la "cadena de la causalidad" *"encaja"* de la manera más indiscutible, pues las religiones no han surgido sin

causa, no se sostienen en modo alguno entre la masa del pueblo en las condiciones actuales por efecto del azar, y los profesores de filosofía se adaptan a ellas por razones completamente "naturales". Si esta experiencia social-religiosa, de indudable significación universal y sin ningún género de dudas altamente organizada, "no armoniza" con la "experiencia" científica, ello significa que entre la una y la otra existe una diferencia de principio, una diferencia radical, que ha borrado Bogdánov al rechazar la verdad objetiva. Y por más que Bogdánov "se corrija" diciendo que el fideísmo o el clericalismo no armoniza con la ciencia, sigue siendo, sin embargo, un hecho indudable que la negación de la verdad objetiva por Bogdánov "armoniza" completamente con el fideísmo. El fideísmo moderno no rechaza, ni mucho menos, la ciencia: lo único que rechaza son las "pretensiones desmesuradas" de la ciencia, y concretamente, sus pretensiones de verdad objetiva. Si existe una verdad objetiva (como entienden los materialistas), y si las ciencias naturales, reflejando el mundo exterior en la "experiencia" del hombre, son las únicas que pueden darnos esa verdad objetiva, todo fideísmo queda refutado incontrovertiblemente. Pero si no existe la verdad objetiva, la verdad (incluso la científica) no es más que una forma organizadora de la experiencia humana, y se admite así el postulado fundamental del clericalismo, se le abren a éste las puertas, se les hace un sitio a las "formas organizadoras" de la experiencia religiosa.

Se pregunta: ¿pertenece esta negación de la verdad objetiva personalmente a Bogdánov, que no quiere reconocerse como machista, o se deriva de los fundamentos de la doctrina de Mach y Avenarius? No se puede responder a tal pregunta más que en este último sentido. Si no existe

en el mundo más que la sensación (Avenarius, 1876), si los cuerpos son complejos de sensaciones (Mach en el *Análisis de las sensaciones*), es claro que estamos en presencia del subjetivismo filosófico, que inevitablemente nos lleva a la negación de la verdad objetiva. Y si las sensaciones son llamadas "elementos" que en una conexión producen lo físico y en otra lo psíquico, con ello, como hemos visto, no se hace más que embrollar, pero no rechazar el punto de partida básico del empiriocriticismo. Avenarius y Mach reconocen como fuente de nuestros conocimientos las sensaciones. Se sitúan, por consiguiente, en el punto de vista del empirismo (todo conocimiento procede de la experiencia) o del sensualismo (todo conocimiento viene de las sensaciones). Pero este punto de vista conduce a la diferencia entre las dos direcciones filosóficas fundamentales, el idealismo y el materialismo, y no elimina esta diferencia, cualquiera que sea el "nuevo" ornamento verbal ("los elementos") con que se la disfraza. Tanto el solipsista, es decir, el idealista subjetivo, como el materialista, pueden reconocer como fuente de nuestros conocimientos las sensaciones. Tanto Berkeley como Diderot partieron de Locke. El primer postulado de la teoría del conocimiento es, indudablemente, que las sensaciones son el único origen de nuestros conocimientos. Reconociendo este primer postulado, Mach embrolla el segundo postulado importante: el de la realidad objetiva, que es dada al hombre en sus sensaciones, o que es el origen de las sensaciones humanas. Partiendo de las sensaciones se puede ir por la línea del subjetivismo, que lleva al solipsismo ("los cuerpos son complejos o combinaciones de sensaciones"), y se puede ir por la línea del objetivismo, que lleva al materialismo (las sensaciones son imágenes de los cuerpos, del mundo exterior). Para el

primer punto de vista -- el del agnosticismo o, yendo un poco más lejos, el del idealismo subjetivo -- no puede haber verdad objetiva. Para el segundo punto de vista, es decir, el del materialismo, es esencial el reconocimiento de la verdad objetiva. Esta vieja cuestión filosófica de las dos tendencias o más bien de las dos conclusiones posibles que se desprenden de los postulados del empirismo y del sensualismo, no está resuelta, ni desechada, ni superada por Mach, sino que está *embrollada* por sus escamoteos con la palabra "elemento", etc. La negación de la verdad objetiva por Bogdánov es el resultado inevitable de todo el machismo y no una desviación de él.

Engels en su *L. Feuerbach* califica a Hume y a Kant de filósofos "que niegan la posibilidad de conocer el mundo, o por lo menos de conocerlo de un modo completo". Engels resalta, por consiguiente, en primer plano, aquello que es común a Hume y Kant y no lo que los separa. Engels señala además que "los argumentos decisivos en refutación de este punto de vista [el de Hume y Kant] han sido aportados ya por Hegel" (págs. 15-16 de la cuarta edición alemana)^[35]. A propósito de esto me parece no desprovisto de interés observar que Hegel, después de haber declarado al *materialismo* "sistema consecuente del empirismo", escribía: "Para el empirismo, en general, lo exterior (das Äusserliche) es lo verdadero; y si después el empirismo admite algo suprasensible, niega su cognoscibilidad (soll doch eine Erkenntnis desselben [d. h. des Übersinnlichen] nicht statt finden können) y considera necesario atenerse exclusivamente a lo que pertenece a la percepción (das der Wahrnehmung Angehörige). Este postulado fundamental ha dado, sin embargo, en su desarrollo sucesivo (Durchführung) lo que más tarde se ha llamado

materialismo. Para este materialismo, la materia como tal es lo verdaderamente objetivo" (das wahrhaft Objektive)[*].

Todos los conocimientos proceden de la experiencia, de las sensaciones, de las percepciones. Bien. Pero se pregunta: ¿"pertenece a la percepción", es decir, es el origen de la percepción la *realidad objetiva*? Si contestáis afirmativamente, sois materialistas. Si respondéis negativamente, no sois consecuentes y llegáis, ineludiblemente, al subjetivismo, al agnosticismo, independientemente de que neguéis la cognoscibilidad de la cosa en sí, la objetividad del tiempo, del espacio y de la causalidad (con Kant) o que no admitáis ni tan siquiera la idea de la cosa en sí (con Hume). La inconsecuencia de vuestro empirismo, de vuestra filosofía de la experiencia consistiría en este caso en que negáis el contenido objetivo en la experiencia, la verdad objetiva en el conocimiento experimental.

Los partidarios de la línea de Kant y Hume (entre los últimos figuran Mach y Avenarius, por cuanto que no son berkeleyanos puros) nos tratan a los materialistas de "metafísicos", porque reconocemos la realidad objetiva que nos es dada en la experiencia, reconocemos el origen objetivo, independiente del hombre, de nuestras sensaciones. Nosotros, los materialistas, siguiendo a Engels, calificamos a los kantianos y humistas de *agnósticos*, porque niegan la realidad objetiva como origen de nuestras sensaciones. La palabra agnóstico viene del griego: a significa en griego *no*; *gnosis* significa *conocimiento*. El agnóstico dice: *Yo no sé* si existe una realidad objetiva cuyo reflejo, cuya imagen es

* Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (*Enciclopedia de ciencias filosóficas*), *Obras Completas*, t. VI (1843), pág. 83. V. pág. 122.

dada por nuestras sensaciones, y declara imposible conocer esto (ved más arriba las palabras de Engels, cuando expone la posición del agnóstico). De aquí la negación de la verdad objetiva por el agnóstico y la tolerancia mezquina, filistea, pusilánime, hacia la doctrina sobre los fantasmas, los duendes, los santos católicos y otras cosas por el estilo. Mach y Avenarius, usando pretenciosamente una "nueva" terminología, manteniendo un supuesto "nuevo" punto de vista, en realidad repiten entre embrollos y confusiones la respuesta del agnóstico: por una parte, los cuerpos son complejos de sensaciones (puro subjetivismo, puro berkeleyismo); por otra parte, si se rebautizan las sensaciones como elementos, ¿se puede concebir su existencia independientemente de nuestros órganos de los sentidos!

Los machistas gustan de declamar sobre este tema: ellos -- a su decir -- son filósofos que tienen plena confianza en los testimonios de nuestros órganos sensoriales, consideran el mundo realmente tal cual nos parece, lleno de sonidos, de colores, etc., mientras que para los materialistas -- dicen ellos -- el mundo está muerto, sin sonidos, ni colores, tal cual es se diferencia de tal cual nos parece, etc. En semejante declamación se ejercita, por ejemplo, J. Petzoldt tanto en su *Introducción a la filosofía de la experiencia pura* como en *El problema del mundo desde el punto de vista positivista* (1906). Tras de Petzoldt vuelve a repetir esto el señor Víctor Chernov, entusiasmado con la "nueva" idea. Los machistas, pues, son en realidad subjetivistas y agnósticos, ya que *no tienen suficiente* confianza en el testimonio de nuestros órganos de los sentidos y aplican el sensualismo con inconsecuencia. No reconocen la realidad objetiva, independiente del hombre, como origen de nuestras sensaciones. No ven en las sensaciones la reproducción fiel de esta realidad objetiva,

llegando a la contradicción directa con las ciencias naturales y abriendo las puertas al fideísmo. Por el contrario, para el materialista el mundo es más rico, más vivo, más variado de lo que parece, pues cada paso en el desarrollo de la ciencia descubre en él nuevos aspectos. Para el materialista nuestras sensaciones son las imágenes de la única y última realidad objetiva -- última, no en el sentido de que está ya conocida en su totalidad, sino en el sentido de que no hay ni puede haber otra realidad además de ella --. Este punto de vista cierra las puertas definitivamente no sólo a todo fideísmo, sino también a la escolástica profesoral, que, no viendo la realidad objetiva como el origen de nuestras sensaciones, "deduce" tras laboriosas construcciones verbales el concepto de lo objetivo como algo que tiene una significación universal, está socialmente organizado, etc., etc., sin poder y, a menudo, sin querer distinguir la verdad objetiva de la doctrina sobre los fantasmas y duendes.

Los machistas se encogen desdeñosamente de hombros al hablar de las ideas "anticuadas" de los "dogmáticos", es decir, de los materialistas, que se aferran al concepto de *materia* refutado, según aquéllos, por la "novísima ciencia" y por el "novísimo positivismo". De las nuevas teorías de la física sobre la estructura de la materia hablaremos en lugar aparte. Pero no puede permitirse de ningún modo confundir, como hacen los adeptos de Mach, la doctrina sobre esta o la otra estructura de la materia con la categoría gnoseológica, confundir la cuestión de las nuevas propiedades de las nuevas variedades de la materia (de los electrones, por ejemplo) con la vieja cuestión de la teoría del conocimiento, con la cuestión de los orígenes de nuestro conocimiento, de la existencia de la verdad objetiva, etc. Mach, nos dicen, "descubrió los elementos del mundo": lo rojo, lo

verde, lo duro, lo blando, lo sonoro, lo largo, etc. Y nosotros preguntamos: ¿la realidad objetiva es o no dada al hombre, cuando ve lo rojo, siente la dureza, etc.? Esta vieja, antiquísima cuestión filosófica ha sido embrollada por Mach. Si no es dada, caéis inevitablemente con Mach en el subjetivismo y en el agnosticismo; caéis merecidamente en los brazos de los inmanentistas, es decir, de los Menshikov de la filosofía. Si es dada, es preciso un concepto filosófico para esta realidad objetiva, y este concepto está establecido hace tiempo, hace muchísimo tiempo, este concepto es precisamente el de *materia*. La materia es una categoría filosófica que sirve para designar la realidad objetiva, que es dada al hombre en sus sensaciones, que es copiada, fotografiada, reflejada por nuestras sensaciones, existiendo independientemente de ellas. Por eso, decir que este concepto puede "quedar anticuado" es un *pueril balbuceo*, es repetir insensatamente los argumentos de la filosofía *reaccionaria* a la moda. ¿Puede envejecer en dos mil años de desarrollo de la filosofía la lucha entre el idealismo y el materialismo? ¿La lucha de las tendencias o líneas de Platón y Demócrito en filosofía? ¿La lucha de la religión y la ciencia? ¿La lucha entre la negación y la admisión de la verdad objetiva? ¿La lucha entre los partidarios del conocimiento suprasensible y sus adversarios?

La cuestión de admitir o rechazar el concepto de materia, es la cuestión de la confianza del hombre en el testimonio de sus órganos de los sentidos, la cuestión del origen de nuestro conocimiento, cuestión planteada y discutida desde el comienzo mismo de la filosofía, cuestión que puede ser disfrazada de mil formas por los payasos que se titulan profesores, pero que no puede envejecer de ninguna manera, como no puede envejecer la cuestión de saber si la vista y el tacto,

el oído y el olfato son la fuente del conocimiento humano. Considerar nuestras sensaciones como las imágenes del mundo exterior, reconocer la verdad objetiva, mantenerse en el punto de vista de la teoría materialista del conocimiento, todo ello es uno y lo mismo. Para ilustrar esto traeré sólo una cita de Feuerbach y dos sacadas de unos manuales de filosofía, a fin de que el lector pueda ver cuán elemental es esta cuestión:

"Qué vulgaridad es -- escribía Feuerbach -- negar que las sensaciones son el evangelio, la anunciación (Verkündigung) de un salvador objetivo"[*]. Terminología singular, monstruosa, como veis, pero línea filosófica completamente clara: la sensación descubre al hombre la verdad objetiva. "Mi sensación es subjetiva, pero su base o su causa (Grund) es objetiva" (pág. 195). Comparad este párrafo con el que antes hemos citado, en el que Feuerbach dice que el materialismo parte del mundo sensible, como la última (ausgemachte) verdad objetiva.

El sensualismo -- leemos en el *Diccionario filosófico* de Franck** -- es una doctrina que deduce todas nuestras ideas "de la experiencia de los sentidos, reduciendo el conocimiento a la sensación". El sensualismo puede ser subjetivo (escepticismo y berkeleyismo), moral (epicureísmo) y objetivo. "El sensualismo objetivo es materialismo, pues la materia o los cuerpos son, en opinión de los materialistas, los únicos objetos que pueden actuar sobre nuestros sentidos" (*atteindre nos sens*)

"Cuando el sensualismo -- dice Schwegler en su *Historia de la filosofía* -- afirmó que la verdad o lo existente puede

* Feuerbach, *Sämtliche Werke (Obras Completas)*, tomo X, 1866, págs. 194-195.

** *Dictionnaire des sciences philosophiques*, París, 1875.

ser conocido exclusivamente por medio de los sentidos, no le quedó más [se trata de la filosofía de fines del siglo XVIII en Francia] que formular esta tesis objetivamente, llegando así a la tesis del materialismo: sólo existe lo que se percibe, no hay otro ser que el ser material"[*].

Estas verdades elementales, que están en todos los manuales, son precisamente las que han sido olvidadas por nuestros adeptos de Mach.

5. La verdad absoluta y relativa, o acerca del eclecticismo de Engels descubierto por A. Bogdánov

El descubrimiento de Bogdánov fue hecho en 1906 en el prefacio al libro III del *Empiriomonismo*. "Engels en el *Anti-Dühring* - escribe Bogdánov -- se expresa *casi* en el mismo sentido en que yo acabo de definir la relatividad de la verdad (pág. V), o sea, en el sentido de negar todas las verdades eternas, "de negar la objetividad incondicional de toda verdad, cualquiera que sea". "Engels en su indecisión comete el error de reconocer, a través de toda su ironía, no se sabe qué '*verdades eternas*', por míseras que sean" (pág. VIII). "Sólo la inconsecuencia permite aquí, como lo hace Engels, exponer reservas eclécticas . . ." (pág. IX). Pongamos un ejemplo de la refutación del eclecticismo de Engels por Bogdánov. "Napoleón murió el 5 de mayo de 1821", dice Engels en el *Anti-Dühring* (capítulo de las "verdades eternas"), explicándole a Dühring a qué deben circunscribirse, con qué "Plattheiten", "trivialidades", deben contentarse los que pretenden descubrir verdades eternas en las ciencias históricas.

* Dr. Albert Schweigler, *Geschichte der Philosophie im Umriss (Ensayo de historia de la filosofía)*, 15 edición, pág. 194.

Y he aquí cómo Bogdánov replica a Engels: "¿Qué 'verdad' es ésta? ¿Y qué hay en ella de 'eterno'? Es la comprobación de una correlación aislada, que, probablemente, no tiene ya ninguna importancia real para nuestra generación, no puede servir de punto de partida para ninguna actividad y no conduce a nada" (pág. IX). Y en la página VIII: "¿Acaso 'Plattheiten' se puede llamar 'Wahrheiten'? ¿Acaso las 'trivialidades' son verdades? La verdad es una forma viva organizadora de la experiencia, nos lleva a alguna parte en nuestra actividad y nos da un punto de apoyo en la lucha de la vida".

Por estos dos párrafos se ve con suficiente claridad que Bogdánov nos sirve *declamaciones* en lugar de refutar a Engels. Si no puedes afirmar que la proposición: "Napoleón murió el 5 de mayo de 1821" es errónea o inexacta, la reconoces como verdadera. Si no afirmas que podrá ser refutada más tarde, reconoces esta verdad como eterna. Por el contrario, calificar de objeciones unas frases en las que se afirma que la verdad es "una forma viva organizadora de la experiencia", es tratar de hacer pasar por filosofía un simple *conglomerado de palabras*. ¿Ha tenido la tierra la historia que se expone en la Geología, o la tierra ha sido creada en siete días? ¿Nos es permitido acaso eludir esta cuestión con frases sobre la verdad "viva" (¿qué quiere decir eso?) que nos "lleva" a alguna parte, etc.? ¿Es que el conocimiento de la historia de la tierra y de la historia de la humanidad "no tiene un valor real"? Esto es simplemente un batiburrillo pretencioso, con el que Bogdánov cubre su retirada. Porque es una *retirada* ponerse a demostrar que la admisión de las verdades eternas por Engels es eclecticismo, y al mismo tiempo eludir la cuestión con sonoras palabras, dejando irrefutada la proposición que afirma que Napoleón mu-

rió efectivamente el 5 de mayo de 1821 y que es absurdo creer que esta *verdad* puede ser refutada en el futuro.

El ejemplo elegido por Engels es de una simplicidad elemental, y cada cual podrá encontrar sin trabajo decenas de ejemplos semejantes de *verdades* que son eternas y absolutas, de las que no es permitido dudar más que a los locos (como dice Engels, al dar este otro ejemplo: "París está en Francia"). ¿Por qué habla aquí Engels de "trivialidades"? Por qué refuta y ridiculiza al materialista dogmático y metafísico Dühring, que no supo aplicar la dialéctica a la cuestión de la relación entre la verdad absoluta y la verdad relativa. Ser materialista significa reconocer la verdad objetiva, que nos es descubierta por los órganos de los sentidos. Reconocer la verdad objetiva, es decir, independiente del hombre y de la humanidad, significa admitir de una manera o de otra la verdad absoluta. Y este "de una manera o de otra", precisamente, es lo que distingue al materialista-metafísico Dühring del materialista-dialéctico Engels. A propósito de las más complejas cuestiones de la ciencia en general y de la ciencia histórica en particular, prodigó Dühring a diestra y siniestra estas palabras: la verdad última, definitiva, eterna. Engels lo ridiculizó: Es cierto -- respondía éste -- que existen las verdades eternas, pero no es dar pruebas de inteligencia emplear palabras altisonantes (*gewaltige Worte*) para cosas sencillas. Para hacer progresar el materialismo, hace falta acabar con el juego trivial de estas palabras: la verdad eterna, hace falta saber plantear y resolver dialécticamente la cuestión de la correlación entre la verdad absoluta y la verdad relativa. Tal fue hace treinta años el motivo de la lucha entre Dühring y Engels. Y Bogdánov, que se las ha ingeniado para "*no advertir*" esas aclaraciones a la cuestión de la verdad absoluta y la verdad relativa dadas por Engels *en el mismo capítulo*,

Bogdánov, que ha llegado a acusar a Engels de "eclecticismo" por haber admitido una tesis elemental para *cualquier* materialismo, Bogdánov no ha hecho otra cosa que revelar una vez más su absoluta ignorancia del materialismo y de la dialéctica.

"Al llegar aquí nos encontramos con el problema -- escribe Engels al comienzo del indicado capítulo (sección I, capítulo IX) del *Anti-Dühring* -- de si tienen y hasta qué punto pueden tener validez soberana y títulos incondicionales (Anspruch) de verdad los productos del conocimiento humano" (pág. 79 de la quinta edición alemana). Y Engels resuelve así esta cuestión:

"La soberanía del pensamiento se realiza en una serie de hombres que piensan de un modo muy poco soberano; el conocimiento que puede alegar títulos incondicionales de verdad, se impone a lo largo de una serie de errores relativos: ni uno ni otro [ni el conocimiento absolutamente verdadero, ni el pensamiento soberano] pueden convertirse en plena realidad más que a través de una duración infinita de la vida de la humanidad".

"Otra vez volvemos a encontrarnos con aquella contradicción con que nos tropezamos más arriba entre el carácter -- que necesariamente hemos de representarnos como absoluto -- del pensamiento humano y su realidad en una serie de hombres aislados de pensamiento limitado, contradicción que sólo puede resolverse a lo largo de un progreso infinito, en la sucesión -- para nosotros, al menos, prácticamente inacabable -- de las generaciones humanas. En este sentido, el pensamiento humano es a la par soberano y no soberano, y su capacidad cognoscitiva a la par no limitada y limitada. Soberano e ilimitado en cuanto a su naturaleza [o estructura. Anlage], la vocación, la posibilidad, la meta

histórica final; no soberano y limitado en cuanto a la ejecución concreta y a la realidad de cada caso" (pág. 81)^[*].

"Exactamente lo mismo acontece -- continúa Engels -- con las verdades eternas".

Este razonamiento es de una extraordinaria importancia en cuanto a la cuestión del *relativismo*, del principio de la relatividad de nuestros conocimientos, que se hace resaltar por todos los machistas. Los machistas *siempre* insisten en que ellos son relativistas; pero los machistas rusos, repitiendo las palabrejas de los alemanes, temen plantear, o no saben hacerlo, en términos claros y directos la cuestión de la relación entre el relativismo y la dialéctica. Para Bogdánov (como para todos los machistas) el reconocimiento de la relatividad de nuestros conocimientos *excluye* toda admisión, por mínima que sea, de la verdad absoluta. Para Engels, la verdad absoluta se constituye de verdades relativas. Bogdánov es relativista. Engels es dialéctico. Veamos además otro razonamiento de Engels, no menos importante, sacado del mismo capítulo del *Anti-Dühring*.

"La verdad y el error, como todas las categorías lógicas que se mueven dentro de contradicciones polares, sólo tienen vigencia absoluta dentro de un terreno muy limitado, como acabamos de ver nosotros y como el propio señor Dühring sabría si se familiarizase con las primeras nociones y premisas de la dialéctica, que son precisamente los que tratan de la insuficiencia de todas las contradicciones polares. Tan

* Comparad V. Chernov, obra cit., pág. 64 y siguientes. El machista señor Chernov se mantiene por entero en la posición de Bogdánov, que no quiere reconocerse como machista. La diferencia es que Bogdánov se esfuerza en *enmascarar* su desacuerdo con Engels, presentándolo como fortuito, etc., mientras que Chernov se da cuenta de que se trata de la lucha contra el materialismo y contra la dialéctica.

pronto como empleamos la contradicción de verdad y error fuera del terreno estrictamente limitado, mencionado más arriba, esta contradicción se convierte en relativa, y, por tanto, en inservible como término de expresión estrictamente científico; y si nos empeñamos en aplicarla con valor absoluto fuera de aquella órbita, el fracaso es definitivo, pues los dos polos de la contradicción se truecan en lo contrario de lo que son: la verdad en error y el error en verdad" (86). Engels cita como ejemplo la ley de Boyle (el volumen de los gases es inversamente proporcional a la presión). El "grano de verdad" contenido en esta ley no representa una verdad absoluta más que en ciertos límites. La ley no es más que una verdad "aproximada".

Así, pues, el pensamiento humano, por su naturaleza, es capaz de darnos y nos da en efecto la verdad absoluta, que resulta de la suma de verdades relativas. Cada fase del desarrollo de la ciencia añade nuevos granos a esta suma de verdad absoluta; pero los límites de la verdad de cada tesis científica son relativos, tan pronto ampliados como restringidos por el progreso ulterior de los conocimientos. "Podemos -- dice J. Dietzgen en sus *Excursiones* -- ver, oír, oler, tocar e indudablemente también *conocer* la verdad absoluta, pero ésta no entra por entero (geht nicht auf) en el conocimiento" (pág. 195). "De suyo se comprende que el cuadro no agota el objeto, y que el pintor queda a la zaga de su modelo . . . ¿Cómo puede 'coincidir' el cuadro con el modelo? Aproximadamente, sí" (197). "Sólo relativamente podemos conocer la naturaleza y sus partes; pues cada parte, aunque es solamente una parte relativa de la naturaleza, tiene, sin embargo, la naturaleza de lo absoluto, el carácter de la totalidad de la naturaleza en sí (des Naturganzen an sich), que el conocimiento no puede agotar . . . ¿Por dónde

sabemos, pues, que tras los fenómenos de la naturaleza, tras las verdades relativas, está la naturaleza universal, ilimitada, absoluta, que no se revela completamente al hombre? . . . ¿De dónde nos llega ese conocimiento? Es innato en nosotros. Nos es dado al mismo tiempo que la conciencia" (198). Este último aserto es una de las inexactitudes de Dietzgen que obligaron a Marx a hacer notar en una carta a Kugelman la confusión de las concepciones de Dietzgen^[36]. Sólo aferrándose a fragmentos erróneos de este género se puede hablar de una filosofía especial de Dietzgen, diferente al materialismo dialéctico. Pero el propio Dietzgen se corrige *en esa misma página*: "Si digo que el conocimiento de la verdad infinita, absoluta, es innato en nosotros, que es el solo y único conocimiento a priori, la experiencia, no obstante, confirma también este conocimiento innato" (198).

De todas estas declaraciones de Engels y de Dietzgen se ve claramente que para el materialismo dialéctico no hay una línea infranqueable de demarcación entre la verdad relativa y la verdad absoluta. Bogdánov no ha comprendido en absoluto esto, puesto que ha podido escribir: "Ella [la concepción del mundo del viejo materialismo] quiere ser el *conocimiento* incondicionalmente *objetivo de la esencia de las cosas* [cursiva de Bogdánov] y es incompatible con la condicionalidad histórica de toda ideología" (libro III del *Empiriomonismo*, pág. IV). Desde el punto de vista del materialismo moderno, es decir, del marxismo, son históricamente condicionales los *límites* de la aproximación de nuestros conocimientos a la verdad objetiva, absoluta, pero es *incondicional* la existencia de esta verdad, es una cosa incondicional que nos aproximamos a ella. Son históricamente condicionales los contornos del cuadro, pero es una cosa incondicional que este cuadro representa un modelo objetivamente existente.

Es históricamente condicional cuándo y en qué condiciones hemos progresado en nuestro conocimiento de la esencia de las cosas hasta descubrir la alizarina en el alquitrán de hulla o hasta descubrir los electrones en el átomo, pero es incondicional el que cada uno de estos descubrimientos es un progreso del "conocimiento incondicionalmente objetivo". En una palabra, toda ideología es históricamente condicional, pero es incondicional que a toda ideología científica (a diferencia, por ejemplo, de la ideología religiosa) corresponde una verdad objetiva, una naturaleza absoluta, Diréis: esta distinción entre la verdad absoluta y la verdad relativa es imprecisa. Y yo os contestaré: justamente es lo bastante "imprecisa" para impedir que la ciencia se convierta en un dogma en el mal sentido de esta palabra, en una cosa muerta, paralizada, osificada; pero, al mismo tiempo, es lo bastante "precisa" para deslindar los campos del modo más resuelto e irrevocable entre nosotros y el fideísmo, el agnosticismo, el idealismo filosófico y la sofística de los adeptos de Hume y de Kant Hay aquí un límite que no habéis notado, y no habiéndolo notado, habéis caído en el fango de la filosofía reaccionaria. Es el límite entre el materialismo dialéctico y el relativismo.

Somos relativistas, declaran Mach, Avenarius y Petzoldt. Somos relativistas, les hacen eco el señor Chernov y varios machistas rusos que pretenden ser marxistas. Sí, señor Chernov y camaradas-machistas, en esto precisamente consiste vuestro error. Pues fundar la teoría del conocimiento sobre el relativismo, es condenarse fatalmente bien al escepticismo absoluto, al agnosticismo y a la sofística, bien al subjetivismo. El relativismo, como base de la teoría del conocimiento, es no sólo el reconocimiento de la relatividad de nuestros conocimientos, sino también la negación de toda medida o modelo

objetivo, existente independientemente del hombre, medida o modelo al que se acerca nuestro conocimiento relativo. Desde el punto de vista del relativismo puro, se puede justificar toda clase de sofística, se puede admitir como algo "condicional" que Napoleón haya muerto o no el 5 de mayo de 1821, se puede por simple "comodidad" para el hombre o para la humanidad admitir junto a la ideología científica ("cómoda" en un sentido) la ideología religiosa ("muy cómoda" en otro sentido), etc.

La dialéctica -- como ya explicaba Hegel -- *comprende* el elemento del relativismo, de la negación, del escepticismo, pero *no se reduce* al relativismo. La dialéctica materialista de Marx y Engels comprende ciertamente el relativismo, pero no se reduce a él, es decir, reconoce la relatividad de todos nuestros conocimientos, no en el sentido de la negación de la verdad objetiva, sino en el sentido de la condicionalidad histórica de los límites de la aproximación de nuestros conocimientos a esta verdad.

Bogdánov escribe y subraya: "*El marxismo consecuente no admite una tal dogmática y una tal estática* " como son las verdades eternas (*Empiriomonismo*, libro III, pág. IX). Esto es un embrollo. Si el mundo es (como piensan los marxistas) la materia en movimiento y desarrollo perpetuos, que es reflejada por la conciencia humana en desarrollo, ¿qué tiene que hacer aquí la "estática"? No se trata, en modo alguno, de la esencia inmutable de las cosas, ni se trata de una conciencia inmutable, sino de la *correspondencia* entre la conciencia que refleja la naturaleza y la naturaleza reflejada por la conciencia. En esta cuestión -- y solamente en esta cuestión --, el término "dogmática" tiene un característico sabor filosófico especial: es la palabreja preferida de los idealistas y agnósticos *contra* los materialistas, como hemos visto ya en

el ejemplo de Feuerbach, materialista bastante "viejo". Chatarra, vieja chatarra: esto es lo que son todas las objeciones lanzadas contra el materialismo desde el punto de vista del famoso "novísimo positivismo".

6. El criterio de la práctica en la teoría del conocimiento

Hemos visto que Marx en 1845 y Engels en 1888 y 1892 colocan el criterio de la práctica en la base de la teoría materialista del conocimiento^[37]. Plantear fuera de la práctica la cuestión de "si al pensamiento humano corresponde una verdad objetiva" es entregarse a la escolástica -- dice Marx en la segunda tesis sobre Feuerbach -- . La práctica es la mejor refutación del agnosticismo kantiano y humista, así como de los demás subterfugios (Schrullen) filosóficos -- repite Engels --. "Los resultados de nuestros actos suministran la prueba de la conformidad [la correspondencia, Übereinstimmung] de nuestras percepciones con la naturaleza objetiva de las cosas percibidas" -- replica Engels a los agnósticos^[38].

Comparad con esto la disertación de Mach sobre el criterio de la práctica. "En el pensamiento habitual y en el lenguaje ordinario, se acostumbra a oponer *lo aparente, lo ilusorio a la realidad*. Levantando en el aire, ante nosotros, un lápiz, lo vemos rectilíneo; sumergiéndolo oblicuamente en el agua, lo vemos quebrado. En este último caso se dice: 'el lápiz *parece quebrado, pero en realidad* es rectilíneo'. Pero ¿en qué nos fundamos para calificar *un* hecho como real y rebajar *otro* a la categoría de apariencia? . . Cuando cometemos el error natural de esperar en casos extraordinarios

rios fenómenos ordinarios, nuestras esperanzas, naturalmente, se ven frustradas. Pero los hechos no tienen la culpa de esto. Hablar en semejantes casos de *apariencia* tiene sentido desde el punto de vista práctico, pero no desde el punto de vista científico. En el mismo grado no tiene sentido alguno desde el punto de vista científico la cuestión frecuentemente discutida de si existe realmente el mundo o no es más que un sueño nuestro. Pero hasta el sueño más absurdo es un hecho, no peor que cualquier otro" (*Análisis de las sensaciones*, págs. 18-19).

Verdad es que es un hecho, no sólo un sueño absurdo, sino también una filosofía absurda. No se puede dudar de ellos después de haber tenido contacto con la filosofía de Ernst Mach. Este autor, como el último de los sofistas, confunde el estudio histórico-científico y psicológico de los errores humanos, de toda clase de "sueños absurdos" de la humanidad, tales como la creencia en duendes, fantasmas, etc., con la distinción gnoseológica de lo verdadero y de lo "absurdo". Es como si un economista dijese que tanto la teoría de Senior^[39], según la cual toda la ganancia del capitalista la proporciona la "última hora" de trabajo del obrero, como la teoría de Marx, constituyen igualmente un hecho, y que desde el punto de vista científico no tiene sentido la cuestión de saber qué teoría expresa la verdad objetiva y qué otra expresa los prejuicios de la burguesía y la venalidad de sus profesores. El curtidor J. Dietzgen veía en la teoría científica, es decir, materialista del conocimiento "un arma universal contra la fe religiosa" (*Kleinere philosophischen Schriften*, pág. 55), ¡y para el profesor titular Ernst Mach, "desde el punto de vista científico no tiene sentido" la distinción entre la teoría materialista del conocimiento y la teoría subjetivo-idealista! La ciencia no toma partido alguno

en la lucha del materialismo con el idealismo y la religión: tal es la idea preferida, no sólo de Mach, sino de todos los profesores burgueses contemporáneos, de esos "lacayos diplomados, que embrutece al pueblo con un idealismo alambicado", según la justa expresión del mismo J. Dietzgen (pág. 53, loc. cit.).

Se trata precisamente de ese alambicado idealismo profesoral, cuando el criterio de la práctica, que distingue para todos y cada uno la apariencia de la realidad, es desalojado por E. Mach del marco de la ciencia, del marco de la teoría del conocimiento. La práctica humana demuestra la justeza de la teoría materialista del conocimiento -- decían Marx y Engels, calificando de "escolástica" y de "subterfugios filosóficos" los intentos de resolver la cuestión gnoseológica fundamental al margen de la práctica. Para Mach la práctica es una cosa y la teoría del conocimiento es otra completamente distinta; se las puede colocar una al lado de la otra sin que la primera condicione a la segunda. En su última obra, *Conocimiento y error* (pág. 115 de la segunda edición alemana), dice Mach: "El conocimiento es una experiencia psíquica biológicamente útil (förderndes)". "Sólo el éxito puede distinguir el conocimiento del error" (116). "El concepto es una hipótesis física de trabajo" (143). Nuestros machistas rusos, que pretenden ser marxistas, toman con sorprendente ingenuidad semejantes frases de Mach como prueba de que éste *se acerca* al marxismo. Pero Mach se acerca en esto al marxismo lo mismo que Bismarck se acercaba al movimiento obrero o el obispo Eulogio al democratismo. En Mach, semejantes proposiciones son *paralelas* a su teoría idealista del conocimiento, pero no deciden la elección de esta o la otra línea concreta en gnoseología. El conocimiento puede ser biológicamente útil, útil en la práctica del

hombre, en la conservación de la vida, en la conservación de la especie, únicamente cuando refleja la verdad objetiva, independiente del hombre. Para el materialista, el "éxito" de la práctica humana demuestra la concordancia de nuestras representaciones con la naturaleza objetiva de las cosas que percibimos. Para el solipsista, el "éxito" es todo aquello que *yo* necesito *en la práctica*, la cual puede ser considerada independientemente de la teoría del conocimiento. Si incluimos el criterio de la práctica en la base de la teoría del conocimiento, esto nos lleva inevitablemente al materialismo -- dicen los marxistas --. La práctica puede ser materialista, pero la teoría es capítulo aparte -- dice Mach.

"Prácticamente -- escribe Mach en *Análisis de las sensaciones* --, al realizar cualquier acción, tan no podemos prescindir de la idea del *YO*, como tampoco podemos prescindir de la idea de cuerpo al extender la mano para asir una cosa cualquiera. Fisiológicamente seguimos siendo egoístas y materialistas con igual constancia con que constantemente vemos al sol levantarse. Pero teóricamente no debemos en manera alguna atenernos a esta concepción" (284-285).

El egoísmo no viene aquí al caso, ya que es una categoría completamente extraña a la gnoseología. También está fuera de lugar el movimiento aparente del sol alrededor de la tierra, pues en la práctica, que nos sirve de criterio en la teoría del conocimiento, hay que incluir asimismo la práctica de las observaciones y descubrimientos astronómicos, etc. Queda la preciosa confesión de Mach de que en su práctica los hombres se guían completa y exclusivamente por la teoría materialista del conocimiento; en cuanto al intento de eludirla "teóricamente", no hace más que expresar las inclinaciones pseudocientífico-escolásticas y alambicadamente idealistas de Mach.

El siguiente ejemplo, tomado de la historia de la filosofía clásica alemana, demuestra hasta qué punto no son nuevos estos esfuerzos por desechar la práctica, como algo que no debe ser tomado en consideración en gnoseología, a fin de desbrozar el camino al agnosticismo y al idealismo. G. E. Schulze (Schulze-Aenesidemus, como se le llama en la historia de la filosofía) se encuentra en el camino entre Kant y Fichte. Este autor defiende abiertamente la línea escéptica en filosofía, declarándose discípulo de Hume (y, entre los antiguos, de Pirrón y Sexto). Niega categóricamente toda cosa en sí y la posibilidad del conocimiento objetivo, exige categóricamente que no vayamos más allá de la "experiencia", más allá de las sensaciones, lo que no le impide prever las objeciones del otro campo: "Puesto que el escéptico, cuando participa en la vida cotidiana, reconoce como indudable la realidad de las cosas objetivas, obra en consecuencia y admite el criterio de la verdad, la propia conducta del escéptico resulta así la mejor y más evidente refutación de su escepticismo"*. "Tales argumentos -- responde Schulze indignado -- no son buenos más que para el populacho [Pöbel, pág. 254], pues mi escepticismo no se extiende a la práctica de la vida, se queda en los límites de la filosofía" (255).

De igual manera el idealista subjetivo Fichte espera a su vez encontrar en el campo de la filosofía del idealismo un sitio para el "realismo que se impone (sich aufdringt) a todos nosotros, incluso al más resuelto idealista, cuando llegamos a la acción; realismo que admite que los objetos existen con

* G. E. Schulze, *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie* (Aenesidemus o sobre los fundamentos de la filosofía elemental, introducida por el prof. Reinhold de Jena), 1792, pág. 253.

absoluta independencia de nosotros, fuera de nosotros" (*Werke* [*Obras*], I, 455).

¡El novísimo positivismo de Mach no ha ido muy lejos de Schulze y de Fichte! Anotemos, a título de curiosidad, que para Basárov, en esta cuestión, no existe bajo la capa del sol nadie más que Plejánov: no existe animal más fiero que el gato. Basárov se mofa de la "filosofía salto-vitalista de Plejánov" (*Ensayos*, pág. 69), quien ha escrito la frase realmente absurda de que la "fe" en la existencia del mundo exterior "es un inevitable 'salto vitale' de la filosofía" (*Notas sobre L. Feuerbach*, pág. 111). La palabra "fe", aun puesta entre comillas, repetida después de Hume, revela en Plejánov -- no hay que decirlo -- una confusión de términos. ¿Pero qué tiene que hacer aquí Plejánov? ¿Por qué no ha tomado Basárov a otro materialista aunque sea a Feuerbach? ¿Será acaso únicamente por no conocerle? Pero la ignorancia no es un argumento. También Feuerbach, como Marx y Engels, hace en las cuestiones fundamentales de la teoría del conocimiento un "salto" a la práctica, salto inadmisibles desde el punto de vista de Schulze, Fichte y Mach. Criticando al idealismo, Feuerbach expone su esencia con ayuda de una cita de Fichte tan relevante que bate maravillosamente a todo el machismo. "Tú supones -- escribía Fichte -- que las cosas son reales, que existen fuera de ti por la sola razón de que las ves, las oyes, las tocas. Pero la visión, el tacto y la audición no son más que sensaciones . . . Tú no percibes los objetos, sino sólo tus sensaciones" (*Feuerbach, Werke* [*Obras*], tomo X, pág. 185). Y Feuerbach replica: El ser humano no es un *YO* abstracto, sino un hombre o una mujer, y la cuestión de saber si el mundo es una sensación equivale a esta otra: ¿es otro ser humano mi sensación, o nuestras relaciones prácticas demuestran lo contrario? "El

error capital del idealismo consiste precisamente en que no plantea ni resuelve la cuestión de la objetividad y de la subjetividad, de la realidad o de la irrealidad del mundo más que desde el punto de vista teórico" (189, loc. cit.). Feuerbach cimenta la teoría del conocimiento sobre todo el conjunto de la práctica humana. Naturalmente -- dice --, también los idealistas reconocen en la práctica la realidad de nuestro *YO* y la del *TU* de los demás. Para los idealistas "este punto de vista no tiene valor más que en la vida y no en la especulación. Pero la especulación que entra en contradicción con la vida y hace del punto de vista de la muerte, del alma separada del cuerpo, el punto de vista de la verdad, tal especulación es una especulación muerta, falsa" (192). Antes de *sentir*, respiramos: no podemos existir sin aire, sin alimento y sin bebida.

"¿De modo que se trata de comida y bebida al analizar la cuestión de la idealidad o de la realidad del universo? -- exclama indignado el idealista --. ¡Qué bajeza! ¡Qué atentado a las buenas maneras: perorar con todas las fuerzas desde los púlpitos de la filosofía y desde los púlpitos de la teología contra el materialismo en el sentido científico, para luego practicar en la "table d'hôte" el materialismo en el sentido más grosero!" (195). Y Feuerbach exclama que igualar la sensación subjetiva y el mundo objetivo "es poner el signo de igualdad entre la simple polución y la procreación" (pág. 198).

La observación no es de las más delicadas, pero toca en lo vivo a los filósofos que enseñan que la representación de los sentidos es precisamente la realidad existente fuera de nosotros.

El punto de vista de la vida, de la práctica debe ser el punto de vista primero y fundamental de la teoría del cono-

cimiento. Y conduce infaliblemente al materialismo, apartando desde el comienzo mismo las elucubraciones interminables de la escolástica profesoral. Naturalmente, no hay que olvidar aquí que el criterio de la práctica no puede nunca, en el fondo, confirmar o refutar *completamente* una representación humana cualquiera que sea. Este criterio también es lo bastante "impreciso" para no permitir a los conocimientos del hombre convertirse en algo "absoluto"; pero, al mismo tiempo, es lo bastante preciso para sostener una lucha implacable contra todas las variedades del idealismo y del agnosticismo. Si lo que confirma nuestra práctica es la verdad única, última, objetiva, de ello se desprende el reconocimiento del camino de la ciencia, que se mantiene en el punto de vista materialista, como el único camino conducente a esta verdad. Por ejemplo, Bogdánov accede a reconocer en la teoría de la circulación del dinero de Marx veracidad objetiva únicamente "para nuestra época", calificando de "dogmatismo" la atribución a dicha teoría de una veracidad "objetiva supra-histórica" (*Empiriomonismo*, libro III, pág. VII). Aquí hay otra confusión. Ninguna circunstancia ulterior podrá modificar la concordancia de esta teoría con la práctica, por la misma sencilla razón por la que es *eterna* la verdad de que Napoleón murió el 5 de mayo de 1821. Pero como el criterio de la práctica -- es decir, el curso de desarrollo *de todos* los países capitalistas en los últimos decenios -- no hace más que demostrar la verdad objetiva de toda la teoría económico-social de Marx en general, y no de esta o la otra parte, formulación, etc., está claro que hablar aquí del "dogmatismo" de los marxistas, es hacer una concesión imperdonable a la economía burguesa. La única conclusión que se puede sacar de la opinión, compartida por los marxistas, de que la teoría de Marx es una verdad ob-

jetiva, es la siguiente: yendo *por la senda* de la teoría de Marx, nos aproximaremos cada vez más a la verdad objetiva (sin alcanzarla nunca en su totalidad); yendo, en cambio, *por cualquier otra senda*, no podemos llegar más que a la confusión y la mentira.

CAPÍTULO III

LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO DEL MATERIALISMO DIALECTICO Y LA DEL EMPIRIOCRITICISMO. III

1. ¿Qué es la materia? ¿Qué es la experiencia?

La primera de estas preguntas los idealistas y los agnósticos, entre ellos los machistas, se la hacen constantemente a los materialistas; la segunda es la que los materialistas dirigen a los machistas. Intentemos examinar de qué se trata.

Avenarius dice en cuanto a la cuestión acerca de la materia:

"En el seno de la 'experiencia completa' purificada, nada hay de 'físico', nada hay de 'materia' en el concepto metafísico absoluto de la palabra, pues la 'materia' en este concepto no es más que una abstracción: sería un conjunto de los contra-términos, abstracción hecha de todo término central. Así como en la coordinación de principio, es decir, en la 'experiencia completa', el contra-término es inconcebible (undenkbar) sin el término central, así también la 'materia'

en el concepto metafísico absoluto es un contrasentido completo (Unding)" (*Bemerkungen* [Observaciones], pág. 2 en la revista indicada, § 119).

Lo que resulta de esta jerigonza, es que Avenarius llama absoluto y metafísica a lo físico o a la materia, ya que según su teoría de la coordinación de principio (o también en términos nuevos: de la "experiencia completa") el contra-término es inseparable del término central, el medio inseparable del YO, el *no-YO* inseparable del YO (como decía I. G. Fichte). Que esta teoría es idealismo subjetivo disfrazado, lo hemos dicho ya en el lugar oportuno, y el carácter de los ataques de Avenarius contra la "materia" está absolutamente claro: el idealista niega el ser de lo físico independientemente de la psique y rechaza por tal razón el concepto elaborado por la filosofía para un tal ser. Que la materia es "lo físico" (es decir, lo más conocido y directamente dado al hombre, y de cuya existencia no duda nadie, a excepción de los recluidos en los manicomios), esto Avenarius no lo niega; él sólo exige que se adopte "*su* " teoría sobre la conexión indisoluble del medio y el YO.

Mach expresa esta misma idea con más sencillez, sin artificios filosóficos: "Lo que llamamos materia no es más que una determinada conexión regular de los *elementos* ("de las sensaciones")" (*Análisis de las sensaciones*, pág. 265). Mach cree operar con tal afirmación una "revolución radical" en la concepción corriente del mundo. En realidad, esto es idealismo subjetivo viejo, archi-viejo, cuya desnudez es tapada por la palabreja "elemento".

Finalmente, el machista inglés Pearson, que combate con furia al materialismo, dice: "Desde el punto de vista científico no puede haber ninguna objeción contra el hecho de clasificar juntos ciertos grupos más o menos constantes de

impresiones de los sentidos, y llamarlos materia; nos acercamos, pues, mucho a la definición de J. St. Mill: 'La materia es una posibilidad constante de sensaciones'; pero semejante definición de la materia en nada se parece a la que afirma que la materia es una cosa que se mueve" (*The Grammar of Science* [*La gramática de la ciencia*], 1900, 2ª edición, pág. 249). Aquí no existe la hoja de parra de los "elementos", y el idealista tiende directamente la mano al agnóstico.

El lector ve que todos estos razonamientos de los fundadores del empiriocriticismo gravitan entera y exclusivamente en torno al antiguo problema gnoseológico de la relación entre el pensar y el ser, entre la sensación y lo físico. Ha sido precisa la inconmensurable ingenuidad de los machistas rusos para ver aquí algo que esté relacionado, aunque sea remotamente, con las "novísimas ciencias naturales" o el "novísimo positivismo". Todos los filósofos citados sustituyen, unos francamente, otros cautelosamente, la línea filosófica fundamental del materialismo (del ser al pensar, de la materia a la sensación) por la línea inversa, por la línea del idealismo. Su negación de la materia no es más que la solución, conocida desde muy antiguo, de los problemas de la teoría del conocimiento en el sentido de la negación del origen exterior, objetivo, de nuestras sensaciones, de la negación de la realidad objetiva que corresponde a nuestras sensaciones. Y por el contrario, el reconocimiento de la línea filosófica que niegan los idealistas y los agnósticos, se expresa por estas definiciones: es materia lo que, actuando sobre nuestros órganos sensoriales, produce la sensación; la materia es la realidad objetiva, que las sensaciones nos transmiten, etc.

Fingiendo no discutir más que con Béltov, y eludiendo pusilánime a Engels, Bogdánov se indigna por tales defini-

ciones, que son, dice él, "simples repeticiones" (*Empiriomonismo*, III, pág. XVI) de la "fórmula" *de Engels*, se olvida añadir nuestro "marxista") según la cual para una dirección filosófica la materia es lo primario y el espíritu lo secundario, y para la otra dirección, todo lo contrario. ¡Todos los machistas rusos repiten extasiados la "refutación" de Bogdánov! Y sin embargo, la más ligera reflexión podría probar a estas gentes que no es posible, que en el fondo no es posible dar otra definición de los dos últimos conceptos de la gnoseología, más que indicando cuál de ellos es considerado como primario. ¿Qué es dar una "definición"? Es, ante todo, trasladar un concepto dado a otro más amplio. Por ejemplo, cuando yo defino: el asno es un animal, llevo el concepto "asno" a otro concepto más amplio. Se pregunta ahora si existen conceptos más amplios con los que pudiera operar la teoría del conocimiento, que los conceptos de: ser y pensar, materia y sensación, lo físico y lo psíquico. No. Estos son los últimos conceptos, los más amplios, más allá de los cuales en realidad (si no se tiene en cuenta modificaciones *siempre* posibles de la *terminología*) no ha ido hasta ahora la gnoseología. Solamente el charlatanismo o la indigencia intelectual extremada puede exigir una "definición" tal de estas dos "series" de conceptos últimos que no consista en una "simple repetición": uno u otro es considerado como lo primario. Tomad los tres razonamientos mencionados sobre la materia. ¿A qué se reducen? A que estos filósofos van de lo psíquico o del YO a lo físico o al medio, como del término central al contra-término, o de la sensación a la materia, o de la percepción de los sentidos a la materia. ¿Podrían en realidad Avenarius, Mach y Pearson dar cualquier otra "definición" de los conceptos fundamentales, que no fuese indicando la *dirección* de su línea filosófica? ¿Po-

drían ellos definir de otro modo, definir de cualquier otro modo especial qué es el *YO*, qué es la sensación, qué es la percepción de los sentidos? Basta plantear claramente la cuestión para comprender en qué enorme absurdo caen los machistas cuando exigen de los materialistas una definición de la materia que no se reduzca a repetir que la materia, la naturaleza, el ser, lo físico es lo primario; el espíritu, la conciencia, la sensación, lo psíquico es lo secundario.

El genio de Marx y de Engels se manifestó, precisamente, entre otras cosas en que despreciaban el juego pseudo-científico de las palabrejas nuevas, de los términos alambicados, de los "ismos" sutiles, diciendo sencilla y claramente: En filosofía hay la línea materialista y la línea idealista, y entre ellas se hallan situados los diferentes matices del agnosticismo. Los tenaces esfuerzos por hallar un "nuevo" punto de vista en filosofía, revelan la misma indigencia espiritual que los esfuerzos por crear una "nueva" teoría del valor, una "nueva" teoría de la renta, etc.

Carstanjen, discípulo de Avenarius, relata que éste dijo un día, en el curso de una conversación particular: "No conozco ni lo físico, ni lo psíquico, sino una tercera cosa". A la observación de un escritor que decía que el concepto de esta tercera cosa no había sido dado por Avenarius, Petzoldt contestaba: "Nosotros sabemos por qué no ha podido formular este concepto. Para esta tercera cosa no hay contraconcepto [Gegenbegriff -- concepto correlativo] . . . La pregunta: ¿Qué es la tercera cosa?, está planteada con falta de lógica" (*Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung* [Introducción a la filosofía de la experiencia pura], II, 329). Que este último concepto no se puede definir, lo comprende Petzoldt. Pero no comprende que la referencia a la "tercera cosa" es un simple subterfugio, pues cada uno de

nosotros sabe qué es lo físico y qué es lo psíquico, pero ninguno de nosotros sabe en el momento presente qué es la "tercera cosa". Avenarius no usa de tal subterfugio más que para borrar las huellas, declarando *de hecho* el YO (término central) como lo primario y la naturaleza (el medio) como lo secundario (contratérmino).

Naturalmente, la contradicción entre la materia y la conciencia no tiene significado absoluto más que dentro de los límites de un dominio muy restringido: en este caso, exclusivamente dentro de los límites de la cuestión gnoseológica fundamental acerca de qué es lo que hay que reconocer como lo primario y qué es lo que hay que reconocer como lo secundario. Más allá de estos límites la relatividad de tal contraposición no suscita duda alguna.

Veamos ahora qué uso hace de la palabra experiencia la filosofía empiriocriticista. En el primer párrafo de la *Crítica de la experiencia pura* se expone la siguiente "hipótesis": "Toda parte de nuestro medio se halla en una relación tal con los individuos humanos, que cuando dicha parte nos es dada, éstos afirman su experiencia: aprendo tal y tal cosa mediante la experiencia; tal y tal cosa es experiencia, o viene de la experiencia, o depende de la experiencia" (pág. 1 de la traducción rusa). Así, pues, la experiencia se define siempre por medio de los mismos conceptos: el YO y el medio; en cuanto a la "doctrina" de su conexión "indisoluble", se la archiva de momento. Sigamos. "El concepto sintético de la experiencia pura": "precisamente de la experiencia, como aserto para el que, en su integridad, sirven de premisa exclusivamente las partes del medio" (1-2). Si se admite que el medio existe independientemente de los "asertos" y de los "juicios" del hombre, ¡la interpretación materialista de la experiencia llega a ser posible! "El concepto ana-

lítico de la experiencia pura": "precisamente como aserto al que no se ha mezclado nada que no sea a su vez experiencia, y que, por consiguiente, no representa otra cosa que la experiencia" (2). La experiencia es la experiencia. ¡Y aún hay gentes que toman este galimatías con pretensiones pseudocientíficas por una auténtica profundidad de ideas!

Es necesario todavía agregar que, en el tomo II de la *Crítica de la experiencia pura*, Avenarius considera la "experiencia" como un "caso especial" de *lo psíquico*; que divide la experiencia en sachhafte Werte (valores reales) y gedan kenhafte Werte (valores mentales); que la "experiencia en el sentido lato" incluye estos últimos; que la "experiencia completa" se identifica con la coordinación de principio (Bemerkungen). En una palabra: "pide lo que quieras". La "experiencia" abarca tanto la línea materialista como la línea idealista en filosofía, consagrando la confusión entre una y otra. Si nuestros machistas aceptan con toda confianza la "experiencia pura" como oro de ley, en cambio, los representantes de diversas direcciones señalan por igual en la literatura filosófica el abuso que Avenarius hace de este concepto. "Avenarius no define de una manera precisa la experiencia pura -- escribe A. Riehl --, y su aserto: 'la experiencia pura es una experiencia a la que no se ha mezclado nada que no sea a su vez experiencia', manifiestamente da vueltas en un círculo vicioso" (*Systematische Philosophie*, Leipzig, 1907, pág. 102). La experiencia pura para Avenarius -- escribe Wundt -- significa, tan pronto una fantasía cualquiera, como unos asertos con "caracteres de materialidad" (*Phil. Studien*, tomo XIII, págs. 92-93). Avenarius *dilata* el concepto de la experiencia (pág. 382). "De la exacta definición de los términos: experiencia y experiencia pura -- escribe Cauwelaert -- depende el sentido de toda esta

filosofía. Avenarius no da esa definición exacta" (*Rev. Néoscolastique*, 1907, febrero, pág. 61). "La vaguedad del término 'experiencia' presta buenos servicios a Avenarius", permitiéndole introducir subrepticamente el idealismo que finge combatir -- dice Norman Smith (*Mind*, vol. XV, pág. 29).

"Yo declaro solemnemente: el sentido interno, el alma de mi filosofía es que el hombre no tiene nada en general fuera de la experiencia; el hombre no llega a todo lo que llega más que por la experiencia" . . . ¿No es verdad que este filósofo es un fiero defensor de la experiencia pura? El autor de estas líneas es el idealista subjetivo J. G. Fichte (*Sonn. Ber. etc.*, pág. 12). Por la historia de la filosofía es sabido que la interpretación del concepto experiencia ha dividido a los materialistas y a los idealistas clásicos. La filosofía profesoral de todos los matices disfraza hoy día su reaccionarismo con declamaciones variadas sobre la "experiencia". A la experiencia apelan todos los inmanentistas. En el prólogo de la 2ª edición de su *Conocimiento y error* Mach alaba el libro del profesor W. Jerusalem, en el que leemos: "La admisión del ser primero divino no contradice a ninguna experiencia" (*Der krit. Id. etc.*, pág. 222).

No merecen otra cosa que compasión quienes han dado crédito a Avenarius y Cía. cuando éstos afirman que con ayuda de la palabreja "experiencia" es posible superar la "anticuada" distinción entre el materialismo y el idealismo. Cuando Valentínov y Iushkévich acusan a Bogdánov, ligeramente desviado del machismo puro, de abusar del término experiencia, estos señores no hacen más que poner de manifiesto su ignorancia. Bogdánov es "inocente" en este punto: *no ha hecho más* que copiar servilmente la confusión de Mach y de Avenarius. Cuando dice: "La conciencia y la experiencia psíquica directa son conceptos idénticos" (*Em-*

piriomonismo, II, 53), y que la materia "no es la experiencia", sino "lo desconocido de donde nace todo lo conocido" (*Empiriomonismo*, III, XIII), Bogdánov interpreta la experiencia de forma idealista. Y, naturalmente, no es el primero[*] ni será el último en crear sistemitas idealistas a base de la palabreja experiencia. Cuando replica a los filósofos reaccionarios, diciendo que las tentativas de salir más allá de los límites de la experiencia no llevan en realidad "más que a abstracciones vacuas y a imágenes contradictorias cuyos elementos todos están, sin embargo, sacados de la experiencia" (I, 48), opone a las vacuas abstracciones de la conciencia humana lo que existe fuera del hombre e independientemente de su conciencia, es decir, interpreta la experiencia de forma materialista.

Asimismo Mach, partiendo del punto de vista del idealismo (los cuerpos son complejos de sensaciones o "elementos"), se desvía a menudo hacia la interpretación materialista de la palabra experiencia. "No hay que extraer la filosofía de dentro de nosotros mismos (*nicht aus uns herausphilosophieren*) -- dice en su *Mecánica* (3ª edición alemana, 1897, pág. 14) --, sino de la experiencia". La experiencia está aquí opuesta a la filosofía extraída de nosotros mismos, es decir, está tratada como algo objetivo, algo dado al hombre desde fuera de él; está tratada de forma materialista. Otro ejemplo más: "Lo que observamos en la naturaleza se imprime en nuestras representaciones, aun cuando no lo comprendamos ni lo analicemos, y estas representaciones imitan

* Ejercicios de este género hace ya tiempo que son cultivados en Inglaterra por el camarada Belfort Bac, refiriéndose al cual el crítico francés de su libro *The roots of reality* (*Las raíces de la realidad*) dijo no sin malicia: "La experiencia no es más que una palabra que reemplaza a la palabra conciencia"; ¡sea usted, pues, francamente idealista! (*Revue de Philosophie* [40], 1907, núm. 10, pág. 399).

(nachahmen) luego los procesos de la naturaleza en sus rasgos más generales y más estables (stärksten). Poseemos con dicha experiencia un tesoro (Schatz), que siempre tenemos a nuestra disposición . . ." (loc. cit., pág. 27). Aquí la naturaleza está considerada como lo primario, y la sensación y la experiencia como lo derivado. Si Mach se hubiese atendido consecuentemente a este punto de vista en las cuestiones fundamentales de la gnoseología, habría librado a la humanidad de numerosos y absurdos "complejos" idealistas. Un tercer ejemplo: "La estrecha conexión del pensamiento con la experiencia crea las ciencias naturales modernas. La experiencia engendra el pensamiento. Este último se desarrolla más y de nuevo se confronta con la experiencia", etc. (*Erkenntnis und Irrtum* [Conocimiento y error], pág. 200). Aquí la "filosofía" especial de Mach ha sido tirada por la borda, y el autor pasa a adoptar espontáneamente el punto de vista habitual de los naturalistas, que ven la experiencia de forma materialista.

En resumen: el término "experiencia", sobre el cual construyen sus sistemas los adeptos de Mach, ha servido desde hace mucho tiempo para encubrir los sistemas idealistas y sirve ahora a Avenarius y Cía. para su ecléctico tránsito de la posición idealista al materialismo, e inversamente. Las variadas "definiciones" de este concepto no hacen más que expresar las dos líneas fundamentales de la filosofía, tan claramente reveladas por Engels.

2. El error de Plejánov en lo tocante al concepto de "experiencia"

En las páginas X-XI del prólogo a *L. Feuerbach* (ed. de 1905) Plejánov dice:

"Un autor alemán hace observar que la *experiencia* es para el empiriocriticismo tan sólo objeto de investigación y no, en manera alguna, medio de conocimiento. Si es así, la contraposición entre el empiriocriticismo y el materialismo pierde su sentido, y las disertaciones acerca de que el empiriocriticismo está llamado a reemplazar al materialismo, son completamente vacuas e inútiles".

Esto no es más que confusión de una punta a otra.

Fr. Carstanjen, uno de los partidarios más "ortodoxos" de Avenarius, dice en su artículo sobre el empiriocriticismo (en contestación a Wundt) que "para la *Crítica de la experiencia pura* la experiencia no es medio de conocimiento, sino tan sólo objeto de investigación"*. ¡Resulta, según Plejánov, que la contraposición entre los puntos de vista de Fr. Carstanjen y el materialismo está desprovista de sentido!

Fr. Carstanjen parafrasea casi literalmente a Avenarius, que en sus *Observaciones* contrapone resueltamente su concepto de la experiencia como de lo que nos es dado, de lo que descubrimos (das Vorgefundene), al concepto según el cual la experiencia es un "medio de conocimiento" "en el sentido de las teorías dominantes del conocimiento, en el fondo enteramente metafísicas" (loc. cit., pág. 401). Petzoldt dice lo mismo, siguiendo a Avenarius, en su *Introducción a la filosofía de la experiencia pura* (t. I, pág. 170). ¡Resulta, según Plejánov, que la contraposición entre los puntos de vista de Carstanjen, de Avenarius y de Petzoldt y el materialismo está desprovista de sentido! O Plejánov no "ha leído hasta el fin" a Carstanjen y Cía. o ha adquirido de quinta mano ese extracto de "un escritor alemán"

* *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* (Cuadernos Trimestrales de Filosofía Científica). año 22, 1898, pág. 45.

¿Qué significa esa afirmación de los empiriocriticistas más notables, incomprendida por Plejánov? Carstanjen quiere decir que Avenarius, en su *Crítica de la experiencia pura*, toma como *objeto* de investigación la experiencia, es decir, "toda especie de afirmaciones humanas". Avenarius no investiga aquí -- dice Carstanjen (pág. 50 del art. cit.) -- si esas afirmaciones son reales o si son, por ejemplo, *visiones*; no hace más que agrupar, sistematizar y clasificar formalmente toda clase de afirmaciones humanas, *tanto idealistas como materialistas* (pág. 53), sin abordar el fondo de la cuestión. Carstanjen tiene completa razón al calificar este punto de vista como "escepticismo por excelencia" (pág. 213). Carstanjen, por lo demás, defiende en dicho artículo a su querido maestro de la acusación vergonzosa (desde el punto de vista de un profesor alemán) de materialismo que le lanza Wundt. ¡Materialistas nosotros, vamos! -- viene a replicar Carstanjen --: si nosotros hablamos de "experiencia", no es, ni mucho menos, en el sentido habitual y corriente, que lleva o podría llevar al materialismo, sino en el sentido de que investigamos todo lo que los hombres "afirman" ser experiencia. Carstanjen y Avenarius consideran como materialista la concepción según la cual la experiencia es un medio de conocimiento (concepción acaso la más corriente, pero, sin embargo, falsa, como hemos visto en el ejemplo de Fichte). Avenarius se separa de la "metafísica" "dominante", que se obstina en considerar el cerebro como órgano del pensamiento, sin tener en cuenta las teorías de la introyección y de la coordinación. Por lo que es descubierto por nosotros o lo que nos es dado (das Vorgefundene) Avenarius entiende precisamente la conexión indisoluble entre el *YO* y el medio, lo que lleva a una interpretación confusa e idealista de la "experiencia".

Así, pues, bajo la palabra experiencia pueden, indudablemente, cobijarse tanto la línea materialista como la línea idealista de la filosofía, igual que la de Hume y la de Kant, pero ni la definición de la experiencia como objeto de investigación[*], ni su definición como medio de conocimiento, resuelven nada en este sentido. Especialmente las observaciones de Carstanjen hechas contra Wundt no tienen en absoluto nada que ver con la cuestión de la contraposición entre el empiriocriticismo y el materialismo.

Como caso curioso, señalaremos que Bogdánov y Valentínov, respondiendo sobre este punto a Plejánov, pusieron de manifiesto una información que en nada era mejor. Bogdánov dice: "Eso no está bastante claro" (III, pág. XI), "pertenece a los empiriocriticistas ver lo que haya en esta fórmula y aceptar o no la condición". ¡Posición ventajosa: yo no soy machista y no estoy obligado a ver en qué sentido habla de la experiencia un Avenarius o un Carstanjen! Bogdánov quiere servirse de la doctrina de Mach (y de la confusión que crea por medio de la "experiencia"), pero no quiere asumir la responsabilidad de ella.

El empiriocriticista "puro" Valentínov ha citado la nota de Plejánov y ha bailado un cancan ante el público, mofándose de Plejánov por no haber nombrado al autor y por no haber explicado de qué se trataba (págs. 108-109 del libro cit.). Pero este filósofo empiriocriticista no ha contestado *ni una palabra* sobre el fondo de la cuestión, después de reconocer que "leyó por tres veces, si no más" la nota de Ple-

* ¿Tal vez Plejánov creyó que Carstanjen había dicho: "objeto de conocimiento, independiente del conocimiento", y no "objeto de investigación"? Entonces esto sería, verdaderamente, materialismo. Pero ni Carstanjen, ni en general cualquier otro que esté al corriente del empiriocriticismo ha dicho ni ha podido decir una tal cosa.

jánov (sin haber entendido nada de ella, evidentemente). ¡Buenos son los machistas!

3. De la causalidad y de la necesidad en la naturaleza

La cuestión de la causalidad es de singular importancia para la determinación de la línea filosófica de este o el otro novísimo "ismo", razón por la cual debemos detenernos en esta cuestión más detalladamente.

Empezaremos con la exposición de la teoría materialista del conocimiento en cuanto a este punto. En su réplica ya citada a R. Haym, expuso L. Feuerbach con particular claridad su criterio sobre esta materia.

"La naturaleza y la razón humana -- dice Haym -- se divorcian en él [en Feuerbach] por completo: un abismo in franqueable se abre entre una y otra. Haym funda este reproche en el § 48 de mi *Esencia de la religión*, donde se dice que 'la naturaleza no puede ser concebida más que por ella misma; que su necesidad no es una necesidad humana o lógica, metafísica o matemática; que sólo la naturaleza es un ser al cual no se puede aplicar ninguna medida humana, aun cuando comparemos entre sí sus fenómenos y apliquemos en general a ella, con objeto de hacerla inteligible para nosotros, expresiones y conceptos humanos tales como: el orden, la finalidad, la ley, ya que estamos obligados a aplicar a ella tales expresiones dada la naturaleza de nuestro lenguaje'. ¿Qué significa esto? ¿Quiero yo decir con esto que en la naturaleza no hay ningún orden, de suerte que, por ejemplo, el verano puede suceder al otoño, el invierno a la primavera, el otoño al invierno? ¿Que no hay finalidad, de suerte, que, por ejemplo, no existe ninguna coordinación

entre los pulmones y el aire, entre la luz y el ojo, entre el sonido y el oído? ¿Que no hay ley, de suerte que, por ejemplo, la tierra sigue tan pronto una órbita elíptica como una órbita circular, tardando ya un año, ya un cuarto de hora, en hacer su revolución alrededor del sol? ¡Qué absurdo! ¿Qué es lo que yo quería decir en este pasaje? Yo no pretendía más que trazar la diferencia entre lo que pertenece a la naturaleza y lo que pertenece al hombre; en este pasaje no se dice que a las palabras y a las representaciones sobre el orden, la finalidad y la ley no corresponda nada real en la naturaleza, en él se niega únicamente la identidad del pensar y del ser, se niega que el orden, etc., existan en la naturaleza precisamente lo mismo que en la cabeza o en la mente del hombre. El orden, la finalidad, la ley no son más que palabras con ayuda de las cuales traduce el hombre en *su* lengua, para comprenderlas, las obras de la naturaleza; estas palabras no se hallan desprovistas de sentido, no se hallan desprovistas de contenido objetivo (nicht sinn -- d. h. gegenstandlose Worte); pero, sin embargo, es preciso distinguir el original de la traducción. El orden, la finalidad, la ley expresan en el sentido humano algo arbitrario.

"El teísmo deduce *directamente* del carácter fortuito del orden, de la finalidad y de las leyes de la naturaleza su origen arbitrario, la existencia de un ser diferente a la naturaleza, y que infunde el orden, la finalidad y la ley a la naturaleza caótica (dissolute) por sí misma (an sich) y extraña a toda determinación. La razón de los teístas . . . es una razón que se halla en contradicción con la naturaleza y está absolutamente privada de la comprensión de la esencia de la naturaleza. La razón de los teístas divide a la naturaleza en dos seres: uno material y otro formal o espiritual" (*Werke [Obras]*], tomo VII, 1903, págs. 518-520).

De modo que Feuerbach reconoce en la naturaleza las leyes objetivas, la causalidad objetiva, que sólo con aproximada exactitud es reflejada por las representaciones humanas sobre el orden, la ley, etc. El reconocimiento de las leyes objetivas en la naturaleza está para Feuerbach indisolublemente ligado al reconocimiento de la realidad objetiva del mundo exterior, de los objetos, de los cuerpos, de las cosas, reflejados por nuestra conciencia. Las concepciones de Feuerbach son consecuentemente materialistas. Y todas las demás concepciones o, más exactamente, toda otra línea filosófica en la cuestión acerca de la causalidad, la negación de las leyes objetivas, de la causalidad y de la necesidad en la naturaleza, Feuerbach cree con razón que corresponden a la dirección del fideísmo. Pues está claro, en efecto, que la línea subjetivista en la cuestión de la causalidad, el atribuir el origen del orden y de la necesidad en la naturaleza, no al mundo exterior objetivo, sino a la conciencia, a la razón, a la lógica, etc., no sólo desliga la razón humana de la naturaleza, no sólo contrapone la primera a la segunda, sino que hace de la naturaleza *una parte* de la razón, en lugar de considerar la razón como una partícula de la naturaleza. La línea subjetivista en la cuestión de la causalidad es el idealismo filosófico (del que sólo son variedades las teorías de la causalidad de Hume y de Kant), es decir, un fideísmo más o menos atenuado, diluido. El reconocimiento de las leyes objetivas de la naturaleza y del reflejo aproximadamente exacto de tales leyes en el cerebro del hombre, es materialismo.

Por lo que se refiere a Engels, no tuvo ocasión, si no me equivoco, de contraponer de manera especial su punto de vista materialista de la causalidad a las otras direcciones. No tuvo necesidad de hacerlo, desde el momento que se había

desolidarizado de modo plenamente definido de todos los agnósticos en una cuestión más capital, en la cuestión de la realidad objetiva del mundo exterior. Pero debe estar claro para el que haya leído con alguna atención las obras filosóficas de Engels que éste no admitía ni sombra de duda a propósito de la existencia de las leyes objetivas, de la causalidad y de la necesidad de la naturaleza. Ciñámonos a algunos ejemplos. En el primer párrafo del *Anti-Dühring*, Engels dice: "Para conocer estos detalles [o las particularidades del cuadro de conjunto de los fenómenos universales], tenemos que desgajarlos de su entronque histórico o natural (natürlich) e investigarlos por separado, cada uno de por sí, en su carácter, causas y efectos especiales" (págs. 5-6). Es evidente que este entronque natural, este entronque de los fenómenos de la naturaleza existe objetivamente. Engels subraya en particular el concepto dialéctico de la causa y del efecto: "La causa y el efecto son representaciones que sólo rigen como tales en su aplicación al caso aislado, pero que, examinando el caso aislado en su concatenación general con la imagen total del universo, convergen y se diluyen en la idea de una trama universal de acciones y reacciones, en que las causas y los efectos cambian constantemente de sitio y en que lo que ahora y aquí es efecto, adquiere luego y allí carácter de causa, y viceversa" (pág. 8). Por consiguiente, el concepto humano de la causa y el efecto siempre simplifica algo la conexión objetiva de los fenómenos de la naturaleza, reflejándola tan sólo aproximadamente, aislando artificialmente tales o cuales aspectos del proceso universal único. Cuando hallamos que las leyes del pensamiento corresponden a las leyes de la naturaleza, esto se hace plenamente comprensible para nosotros -- dice Engels --, si tomamos en consideración que el pensamiento y la conciencia son "pro-

ductos del cerebro humano y el mismo hombre no es más que un producto natural". Se comprende que los "productos del cerebro humano, que en última instancia no son tampoco más que productos naturales, no se contradicen, sino que corresponden al resto de la concatenación de la naturaleza (Naturzusammenhang)" (pág. 22). No hay la menor duda de que existe una conexión natural, objetiva, entre los fenómenos del universo. Engels habla constantemente de las "leyes de la naturaleza", de la "necesidad natural" (Naturnotwendigkeiten) y no juzga indispensable aclarar de una manera especial las tesis generalmente conocidas del materialismo.

En *Ludwig Feuerbach* leemos igualmente que "las leyes generales del movimiento, tanto del mundo exterior como del pensamiento humano son esencialmente idénticas en cuanto a la cosa, pero distintas en cuanto a la expresión, en el sentido de que el cerebro humano puede aplicarlas conscientemente mientras que en la naturaleza, y hasta hoy también, en gran parte, en la historia humana, estas leyes se abren paso de un modo inconsciente, bajo la forma de una necesidad exterior, en medio de una serie infinita de aparentes casualidades" (pág. 38). Y Engels acusa a la antigua filosofía de la naturaleza de haber suplantado las "concatenaciones reales [de los fenómenos de la naturaleza], que aún no se habían descubierto, por otras ideales, imaginarias" (pág. 42)^[41]. El reconocimiento de las leyes objetivas, el reconocimiento de la causalidad y de la necesidad en la naturaleza, está expresado muy claramente por Engels, que al mismo tiempo subraya el carácter relativo de nuestros reflejos, es decir, de los reflejos humanos, aproximativos, de esas leyes en tales o cuales conceptos.

Refiriéndonos a J. Dietzgen, debemos indicar ante todo una de las innumerables tergiversaciones de la cuestión por nuestros machistas. Uno de los autores de los *Ensayos* "sobre" *La filosofía del marxismo*, el señor Helfond, nos dice: "Los puntos fundamentales de la concepción del mundo de Dietzgen pueden ser resumidos como sigue: . . . 9) la dependencia causal que atribuimos a las cosas no está, en realidad, contenida en las cosas mismas" (248). *Esto es un completo absurdo*. El señor Helfond, cuyas ideas propias representan una verdadera ensalada de materialismo y agnosticismo, *ha falseado sin escrúpulos* a J. Dietzgen. Naturalmente, en J. Dietzgen se pueden encontrar no pocas confusiones, imprecisiones y errores que son del agrado de los machistas y que obligan a todo materialista a ver en J. Dietzgen un filósofo no del todo consecuente. Pero únicamente los Helfond, únicamente los machistas rusos son capaces de atribuir al materialista J. Dietzgen la negación directa del concepto materialista de la causalidad.

"El conocimiento científico objetivo -- dice J. Dietzgen en su obra *La esencia del trabajo cerebral* (ed. alemana de 1903) -- busca las causas no en la fe, no en la especulación, sino en la experiencia, en la inducción, no a priori, sino a posteriori. Las ciencias naturales no buscan las causas fuera de los fenómenos, detrás de los fenómenos, sino en ellos o por medio de ellos" (págs. 94-95). "Las causas son productos de la facultad de pensar. Pero no son sus productos puros; son engendrados por esta facultad en unión con el material suministrado por los sentidos. El material suministrado por los sentidos da a la causa así engendrada su existencia objetiva. Lo mismo que exigimos de la verdad que sea la de un fenómeno objetivo, así exigimos de la causa que sea real, que sea la causa de un efecto objetivamente dado" (págs.

98-99). "La causa de una cosa está en su concatenación" (pág. 100).

De aquí se desprende que el señor Helfond ha vertido una afirmación directamente *contraria a la realidad*. La concepción del mundo del materialismo, expuesta por J. Dietzgen, reconoce que la "dependencia causal" *está* "en las cosas mismas". Para confeccionar su ensalada machista, el señor Helfond ha tenido que confundir la línea materialista y la línea idealista en la cuestión de la causalidad. Pasemos a esta segunda línea.

Avenarius nos da en su primera obra: *La filosofía, como concepción del mundo según el principio del esfuerzo mínimo*, una exposición clara de los puntos de partida de su filosofía en cuanto a esta cuestión. Leemos en el § 81: "No percibiendo [no conociendo por la experiencia: *erfahren*] la fuerza como algo que origina el movimiento, no percibimos tampoco la *necesidad* de movimiento alguno . . . Todo lo que percibimos (*erfahren*) es que lo uno sigue a lo otro". Estamos en presencia del punto de vista de Hume en su forma más pura: la sensación, la experiencia nada nos hablan de necesidad alguna. El filósofo que afirma (fundándose en el principio de la "economía del pensamiento") que sólo existe la sensación, no podía llegar a ninguna otra conclusión. "Por cuanto la idea de la *causalidad* -- leemos más abajo -- exige la fuerza y la necesidad o la imposición como partes integrantes del efecto, dicha idea se desvanece con estas últimas" (§ 82). "La necesidad expresa un grado determinado de la probabilidad con que se espera la llegada del efecto" (§ 83, tesis).

Esto es subjetivismo bien definido en la cuestión de la causalidad. Un mínimo de consecuencia no nos permitiría

alcanzar otra conclusión que el reconocimiento de la realidad objetiva como origen de nuestras sensaciones.

Tomemos a Mach. En el capítulo especial sobre "la causalidad y la explicación" *Wärmelehre*, 2ª edición, 1900, págs. 432-439)[*] leemos: "La crítica de Hume [del concepto de causalidad] sigue en todo su vigor", Kant y Hume resuelven diferentemente el problema de la causalidad (¡los demás filósofos no existen para Mach!); "nos adherimos" a la solución de Hume. "Excepto la necesidad *lógica* [subrayado por Mach] no existe ninguna otra, por ejemplo, la física". Tal es justamente la concepción que de manera tan resuelta combatía Feuerbach. Ni siquiera se le ocurre a Mach negar su afinidad con Hume. Tan sólo los machistas rusos han podido llegar hasta afirmar la "compatibilidad" del agnosticismo de Hume con el materialismo de Marx y de Engels. Lee-mos en la *Mecánica* de Mach: "En la naturaleza no hay ni causa ni efecto" (pág. 474, 3B edición, 1897). "Yo he expuesto muchas veces que todas las formas de la ley de la causalidad proceden de las tendencias (Trieben) subjetivas; ninguna necesidad obliga a la naturaleza a corresponder a éstas" (495).

Es preciso advertir ahora que nuestros machistas rusos sustituyen con chocante ingenuidad la cuestión del carácter materialista o idealista de todos los razonamientos sobre la ley de la causalidad con la cuestión de esta o la otra formulación de dicha ley. Los profesores empiriocriticistas alemanes les han hecho creer que decir: "correlación funcional", a hacer un descubrimiento propio del "novísimo positivismo" y desembarazarse del "fetichismo" de expresiones por el estilo de "necesidad", "ley", etc. Naturalmente, eso son puras

* El título completo de este libro: E. Mach, *Die Prinzipien der Wärmelehre* (*Principios de la teoría del calor*), 2ª edición, 1900.

simplezas, y Wundt tenía completa razón al burlarse de ese *cambio de palabras* (págs. 383 y 388 del artículo citado en *Phil. Studien*), que en nada cambian el fondo de la cuestión. El mismo Mach habla de "todas las formas" de la ley de la causalidad y hace en *Conocimiento y error* (2ª edición, pág. 278) la reserva muy comprensible de que el concepto de función puede expresar de manera más exacta la "dependencia de los elementos" únicamente cuando se ha logrado la posibilidad de expresar los resultados de las investigaciones en magnitudes *mensurables*, lo que hasta en ciencias como la química no se ha logrado más que parcialmente. Hay que creer que desde el punto de vista de nuestros machistas, poseídos de tanta confianza en los descubrimientos profesoraes, Feuerbach (sin hablar ya de Engels) ¡no sabía que los conceptos de orden, de ley, etc., pueden bajo ciertas condiciones ser expresados matemáticamente por determinadas correlaciones funcionales.

La cuestión gnoseológica verdaderamente importante, la que divide las direcciones filosóficas, no consiste en saber cuál es el grado de precisión que han alcanzado nuestras descripciones de las conexiones causales, ni si tales descripciones pueden ser expresadas en una fórmula matemática precisa, sino en saber si el origen de nuestro conocimiento de esas conexiones está en las leyes objetivas de la naturaleza o en las propiedades de nuestra mente, en la capacidad inherente a ella de conocer ciertas verdades apriorísticas, etc. Eso es lo que separa irrevocablemente a los materialistas Feuerbach, Marx y Engels de los agnósticos (humistas) Avenarius y Mach.

En ciertos lugares de sus obras Mach -- a quien sería un pecado acusar de consecuencia -- a menudo "olvida" su conformidad con Hume y su teoría subjetivista de la causalidad,

razonando "buenamente" como un naturalista, es decir, desde un punto de vista espontáneamente materialista. Por ejemplo, en la *Mecánica* leemos: "La naturaleza nos enseña a hallar la uniformidad en sus fenómenos" (pág. 182 de la traducción francesa). Si *encontramos* uniformidad en los fenómenos de la naturaleza, ¿hay que deducir de ello que tal uniformidad tenga una existencia objetiva, fuera de nuestra mente? No. Sobre esta misma cuestión de la uniformidad de la naturaleza, Mach afirma cosas como ésta: "La fuerza que nos incita a completar en el pensamiento hechos que no hemos observado más que a medias, es la fuerza de la asociación. Esta se refuerza grandemente por la repetición. Entonces nos parece una fuerza extraña independiente de nuestra voluntad y de los hechos aislados, fuerza que dirige los pensamientos y [cursiva de Mach] los hechos, manteniendo en conformidad los unos con los otros, como una *ley* de unos y otros. Que nos creamos capaces de formular predicciones con ayuda de esa ley, sólo [!] prueba la suficiente uniformidad de nuestro medio, pero en modo alguno prueba la *necesidad* del éxito de las predicciones" (*Wärmelehre*, pág. 383).

¡Resulta que se puede y se debe buscar no se sabe qué otra necesidad *fuera* de la uniformidad del medio, es decir, de la naturaleza! ¿Dónde buscarla? Ese es el secreto de la filosofía idealista, que teme reconocer la capacidad cognoscitiva del hombre como un simple reflejo de la naturaleza. ¡En su última obra, *Conocimiento y error*, Mach llega hasta a definir la ley de la naturaleza como una "limitación de la expectativa"! (2ª edición, págs. 450 y siguientes). A pesar de todo, saca su parte el solipsismo.

Veamos cuál es la posición de otros autores pertenecientes a esta misma dirección filosófica. El inglés Karl Pearson se expresa con la precisión que le es propia: "Las leyes de

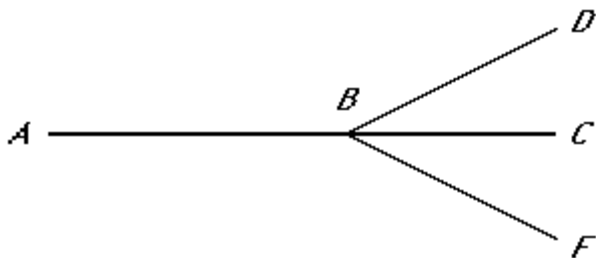
la ciencia son más bien productos de la inteligencia humana que factores del mundo exterior" (*The Grammar of Science*, 2ª ed., pág. 36). "Tanto los poetas como los materialistas que ven en la naturaleza la soberana del hombre, olvidan con demasiada frecuencia que el orden y la complejidad de los fenómenos que admiran, son, por lo menos, lo mismo el producto de las facultades cognoscitivas del hombre, que sus propios recuerdos y pensamientos" (185). "El carácter tan amplio de la ley de la naturaleza es producto de la ingeniosidad del espíritu humano" (ib.). *"El hombre es el creador de la ley de la naturaleza"*, reza el § 4 del tercer capítulo. "La afirmación de que el hombre dicta las leyes a la naturaleza tiene mucho más sentido que la afirmación contraria, según la cual la naturaleza dicta las leyes al hombre", aun cuando -- el honorabilísimo profesor lo reconoce con amargura -- este último punto de vista [materialista] "desgraciadamente está demasiado extendido en nuestros días" (pág. 87). En el capítulo IV, dedicado a la cuestión de la causalidad, el § 11 formula así la tesis de Pearson: *"La necesidad pertenece al mundo de los conceptos y no al mundo de las percepciones"*. Hay que señalar que para Pearson las percepciones o las impresiones de los sentidos "son precisamente" la realidad existente fuera de nosotros. "No hay ninguna necesidad interior en la uniformidad con que se repiten ciertas series de percepciones, en esa rutina de las percepciones; pero la rutina de las percepciones es la condición indispensable para la existencia de los seres pensantes. Luego la necesidad está en la naturaleza del ser pensante, y no en las percepciones mismas: es un producto de la capacidad cognoscitiva" (pág. 139).

Nuestro machista, con el cual el "mismo" Mach expresa su plena solidaridad repetidas veces, llega así con toda feli-

ciudad al puro idealismo kantiano: ¡el hombre dicta las leyes a la naturaleza y no la naturaleza al hombre! No se trata de repetir con Kant la doctrina del apriorismo -- esto determina, no la línea idealista en filosofía, sino una formulación particular de dicha línea --, sino de que la razón, el pensamiento, la conciencia son aquí lo primario, y la naturaleza lo secundario. No es la razón una partícula de la naturaleza, uno de sus productos supremos, el reflejo de sus procesos, sino que la naturaleza es una parte integrante de la razón, que de este modo se dilata, convirtiéndose de la ordinaria y simple razón humana, a todos familiar, en la razón "ilimitada" -- como decía J. Dietzgen --, misteriosa, divina. La fórmula kantiana-machista: "el hombre dicta las leyes a la naturaleza", es la fórmula del fideísmo. Cuando nuestros machistas se asombran al leer en Engels que la admisión de la naturaleza y no del espíritu como lo primario es el fundamental rasgo distintivo del materialismo, sólo demuestran con ello hasta qué punto son incapaces de distinguir las corrientes filosóficas verdaderamente importantes del juego profesoral de la erudición y de los terminillos sabios.

J. Petzoldt, que en sus dos volúmenes analiza y desarrolla a Avenarius, puede proporcionarnos una bonita muestra de la escolástica reaccionaria de la doctrina de Mach. "Todavía en nuestros días -- exclama --, 150 años después de Hume, la sustancialidad y la causalidad paralizan el ánimo del pensador" (*Introducción a la filosofía de la experiencia pura*, t. I, pág. 31). ¡Sin duda, los más "animosos" son los solipsistas, que han descubierto la sensación sin materia orgánica, el pensamiento sin cerebro, la naturaleza sin leyes objetivas! "La última formulación, aún no mencionada por nosotros, de la causalidad, *la necesidad o la necesidad de la naturaleza*, tiene algo de vago y de místico": la idea del "fetichismo",

del "antropomorfismo", etc. (32 y 34). ¡Cuán pobres místicos son Feuerbach, Marx y Engels! Hablaban sin cesar de la necesidad de la naturaleza, y hasta tildaban de reaccionarios teóricos a los partidarios de la línea de Hume . . . Petzoldt está por encima de todo antropomorfismo. Ha descubierto la gran "*ley de la determinación en sentido único*", que elimina toda falta de claridad, todo rastro de "fetichismo", etc., etc., etc. Por ejemplo: El paralelogramo de fuerzas (pág. 35). No se le puede "demostrar", hay que admitirlo como un "hecho de la experiencia". No se puede admitir que un cuerpo que recibe los mismos impulsos, se mueva de formas variadas. "No podemos admitir tanta indeterminación y arbitrariedad en la naturaleza; debemos exigir de ella determinación y leyes" (35) Bien. Bien. Exigimos leyes de la naturaleza. La burguesía exige de sus profesores reaccionarismo. "Nuestro pensamiento exige de la naturaleza determinación, y la naturaleza siempre se somete a tal exigencia; inclusive veremos que, en cierto sentido, está obligado a someterse a ella" (36) ¿Por qué un cuerpo que recibe un impulso sobre la línea *AB* se mueve hacia *C* y no hacia *D* o hacia *F*, etc.?



"¿Por qué la naturaleza no acepta otra dirección entre las innumerables direcciones posibles?" (pág. 37). Porque entonces habría "determinación múltiple", mientras que el gran descubrimiento empiriocriticista de Joseph Petzoldt exige la *determinación en sentido único*.

¡Y los "empiriocriticistas" llenan páginas a docenas con tan inenarrables galimatías!

". . . Hemos notado repetidas veces que nuestra tesis no extrae su fuerza de una suma de experiencias aisladas, sino que exigimos su reconocimiento (seine Geltung) por la naturaleza. Y en efecto, dicha tesis es para nosotros, antes de llegar a ser ley, un principio que aplicamos a la realidad, o sea un postulado. Tiene valor, por decirlo así, a priori, independientemente de toda experiencia aislada. A primera vista, no es propio de la filosofía de la experiencia pura predicar verdades a priori, volviendo así a la más estéril metafísica. Pero nuestro apriorismo no es más que un apriorismo lógico, y no psicológico ni metafísico" (40). ¡Evidentemente, no hay más que calibrar el a priori de lógico para que esa idea pierda todo lo que tiene de reaccionaria y se eleve a la cumbre del "novísimo positivismo"!

No puede haber -- nos enseña además Petzoldt -- determinación en sentido único de los fenómenos psíquicos: el papel de la fantasía, la importancia de los grandes inventores, etc., son causa de excepciones, mientras que la ley de la naturaleza o la ley del espíritu no consiente "excepción alguna" (65). Estamos en presencia del más puro de los metafísicos, que no tiene la menor idea de la relatividad de la distinción entre lo fortuito y lo necesario.

¿Se me argüirá quizá -- continúa Petzoldt -- con la motivación de los acontecimientos de la historia o del desarrollo del carácter en las obras poéticas? "Si examinamos atentamente el asunto, no encontraremos esa determinación en sentido único. No hay ni un acontecimiento histórico, ni un drama en el que no podamos representarnos a los actores obrando diferentemente en las condiciones psíquicas dadas" (73). "No solamente está ausente en lo psíquico la determina-

ción en sentido único, sino que tenemos el derecho de *exigir* que esté ausente de la realidad [cursiva de Petzoldt]. De ese modo nuestra doctrina se eleva . . . a la categoría de *postulado* . . . , es decir, de condición indispensable de toda experiencia anterior, de un *a priori lógico* " [cursiva de Petzoldt] (pág. 76).

Petzoldt continúa operando con dicho "a priori lógico" en los dos volúmenes de su *Introducción* y en su opúsculo *El cuadro del mundo desde el punto de vista positivista* [*], publicado en 1906. Estamos en presencia del segundo ejemplo de un destacado empiriocriticista, caído sin darse cuenta en el kantismo y que predica, bajo un aspecto apenas modificado, las más reaccionarias doctrinas. Y eso no es un hecho fortuito, puesto que la doctrina de la causalidad de Mach y de Avenarius es en su misma base una mentira idealista, cualesquiera que sean las frases sonoras sobre el "positivismo" con que se la disfrace. La diferencia entre la teoría de la causalidad de Hume y la de Kant es una diferencia de segundo orden entre los agnósticos, que están de acuerdo en lo esencial: en la negación de las leyes objetivas de la naturaleza, condenándose así, inevitablemente, a llegar a estas o a las otras conclusiones idealistas. Un empiriocriticista un poco más "escrupuloso" que J. Petzoldt y que se sonroja de su afinidad con los inmanentistas, Rudolf Willy, rechaza, por ejemplo, toda la teoría de la "determinación en sentido único" de Petzoldt, como teoría que no da otra cosa que un "formalismo lógico". ¿Pero mejora Willy su posición al renegar

* J. Petzoldt, *Das Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus*, Leipzig, 1906, pág. 130: "Igualmente pude haber un a priori lógico desde el punto de vista del empirismo: la causalidad es un a priori lógico para la constancia experimental [erfahrungsmässig, dada en la experiencia] de nuestro medio".

de Petzoldt? De ningún modo. Porque no hace más que renegar del agnosticismo de Kant a favor del agnosticismo de Hume: "Sabemos desde hace ya mucho tiempo -- escribe --, desde los tiempos de Hume, que la 'necesidad' es una característica (Merkmal) puramente lógica, no 'transcendental' o, como diría mejor y como lo he dicho ya otras veces, puramente verbal (sprachlich)" (*R Willy: Gegen die Schulweisheit [Contra la sabiduría escolar]*, Munich, 1905, pág. 91; cf. págs. 173-175).

El agnóstico califica de "transcendental" nuestra concepción materialista de la necesidad, puesto que, desde el punto de vista de esa misma "sabiduría escolar" de Hume y de Kant, que Willy no rechaza, sino que depura un poco, todo reconocimiento de la realidad objetiva que nos es dada en la experiencia es un "transcensus" ilegítimo.

Entre los autores franceses pertenecientes a la dirección filosófica que analizamos, también se desorienta incesantemente yendo a parar al senderillo del agnosticismo Henri Poincaré, gran físico y débil filósofo, cuyos errores, naturalmente, representan para P. Iushkévich la última palabra del novísimo positivismo, "novísimo" hasta el punto que incluso ha sido necesario designarle por un nuevo "ismo": el empiriosimbolismo. Para Poincaré (de cuyas concepciones en conjunto hablaremos en el capítulo dedicado a la nueva física), las leyes de la naturaleza son símbolos, convenciones creadas por el hombre para su "comodidad". "La armonía interior del mundo es la única realidad objetiva verdadera"; para Poincaré lo objetivo es lo que tiene una significación universal, lo que está admitido por la mayoría o por la totalidad de los hombres* -- es decir, Poincaré, como todos los

* *Henri Poincaré, La Valeur de la Science (El valor de la ciencia)*, París, 1905, págs. 7, 9.

prosélitos de Mach, suprime de forma puramente subjetivista la verdad objetiva --, y en cuanto a si la "armonía" existe fuera de nosotros, responde de manera categórica: "indudablemente, no". Es bien evidente que los términos nuevos no cambien en nada la vieja, muy vieja línea filosófica del agnosticismo, pues la esencia de la "original" teoría de Poincaré se reduce a la negación (aunque está lejos de ser consecuente en ello) de la realidad objetiva y de las leyes objetivas de la naturaleza. Es completamente natural, por tanto, que los kantianos alemanes, a diferencia de los machistas rusos, que toman las nuevas formulaciones de los antiguos errores por descubrimientos novísimos, hayan acogido con entusiasmo tal teoría, como una adhesión a sus concepciones sobre la cuestión filosófica esencial, como una adhesión al agnosticismo. "El matemático francés Henri Poincaré -- escribe el kantiano Philip Frank -- defiende el punto de vista de que muchos de los principios más generales de las ciencias naturales teóricas (ley de la inercia, de la conservación de la energía, etc.), de los que frecuentemente es difícil decir si provienen del empirismo o del apriorismo, no tiene en realidad ni uno ni otro de estos orígenes, sino que son postulados convencionales, dependientes del humano arbitrio". "Así que -- concluye extasiado el kantiano -- la novísima filosofía de la naturaleza renueva de un modo inopinado el concepto fundamental del idealismo crítico, a saber: que la experiencia no hace más que llenar los marcos que el hombre trae ya consigo al mundo". . . *

Hemos citado este ejemplo para demostrar de manera bien patente al lector el grado de ingenuidad de nuestros Iushké-

* *Annalen der Naturphilosophie* (Anales de la Filosofía de la Naturaleza [42]), t. VI, 1907, págs. 443, 447.

vich y Cía., que toman una "teoría del simbolismo" cualquiera por una *novedad* de buena ley, mientras que los filósofos un poco competentes dicen clara y sencillamente: ¡el autor ha pasado a sostener el punto de vista del idealismo crítico! Pues la esencia de dicho punto de vista no está obligatoriamente en la repetición de las fórmulas de Kant, sino en la admisión de la idea fundamental, *común* a Hume y a Kant: la negación de las leyes objetivas de la naturaleza y la deducción de estas o las otras "condiciones de la experiencia", de estos o los otros principios, postulados, premisas *partiendo del sujeto*, de la conciencia humana y no de la naturaleza. Tenía razón Engels cuando decía que lo importante no es saber a cuál de las numerosas escuelas del materialismo o del idealismo se adhiere este o el otro filósofo, sino saber si se toma como lo primario la naturaleza, el mundo exterior, la materia en movimiento, o el espíritu, la razón, la conciencia, etc.

He aquí otra característica del machismo en cuanto a esta cuestión, en contraste con las demás líneas filosóficas, dada por E. Lucka, kantiano competente. En la cuestión de la causalidad, "Mach se identifica completamente con Hume"*. "P. Volkmann deduce la necesidad del pensamiento de la necesidad de los procesos de la naturaleza -- punto de vista que, en oposición a Mach y de acuerdo con Kant, reconoce el hecho de la necesidad --, pero, en oposición a Kant, ve el origen de la necesidad no en el pensamiento, sino en los procesos de la naturaleza" (424).

P. Volkmann es un físico que escribe mucho sobre las cuestiones gnoseológicas y se inclina, como la inmensa mayoría

* E. Lucka, *Das Erkenntnisproblem und Machs "Analyse der Empfindungen" en Kantstudien* (El problema del conocimiento y el "Análisis de las sensaciones" de Mach en Estudios Kantianos), t. VIII, pág. 409.

de los naturalistas, al materialismo, si bien a un materialismo inconsecuente, tímido, balbuceante. Admitir la necesidad de la naturaleza y deducir de ella la necesidad del pensamiento, es profesar el materialismo. Deducir del pensamiento la necesidad, la causalidad, las leyes naturales, etc., es profesar el idealismo. La única inexactitud que hay en el texto citado, es atribuir a Mach la negación completa de toda necesidad. Hemos visto ya que esto no es así ni en lo que se refiere a Mach, ni en lo que concierne a toda la dirección empiriocriticista, que al separarse resueltamente del materialismo, resbala fatalmente hacia el idealismo.

Nos queda decir algunas palabras expresamente sobre los machistas rusos. Pretenden ser marxistas, todos ellos "han leído" la categórica delimitación que traza Engels entre el materialismo y la dirección de Hume; no han podido menos que oír de labios del propio Mach y de toda persona un poco informada de su filosofía que Mach y Avenarius siguen la línea de Hume; ¡pero todos ellos se esfuerzan en no decir *ni una palabra* sobre la doctrina de Hume y el materialismo en lo tocante a la causalidad! La más completa confusión reina entre ellos. Veamos algunos ejemplos. El señor P. Iushkévich predica el "nuevo" empiriosimbolismo. Tanto las "sensaciones de lo azul, de lo duro, etc., esos pretendidos datos de la experiencia pura", como "las creaciones de la razón llamada pura, tales como las quimeras o el juego de ajedrez", son "empiriosímbolos" (*Ensayos*, pág. 179). "El conocimiento es empiriosimbólico y va, al desarrollarse, hacia los empiriosímbolos de un grado cada vez más elevado de simbolización". "Estos empiriosímbolos son . . . las llamadas leyes de la naturaleza" (ib.). "La llamada realidad autentica, el ser de por sí, es el sistema infinito [¡el señor Iushkévich es terriblemente sabio!], el sistema límite de símbolos a

que aspira nuestro conocimiento" (188). "El torrente de lo dado", "que es la base de nuestro conocimiento", "es irracional", "ilógico" (187, 194). La energía "tiene tan poco de cosa, de sustancia, como el tiempo, el espacio, la masa y las demás nociones fundamentales de las ciencias naturales: la energía es una constancia, un empiriosímbolo, como los otros empiriosímbolos, que satisfacen -- hasta un cierto momento -- la necesidad fundamental humana de introducir la razón, el Logos, en el torrente irracional de lo dado" (209).

Ante nosotros, con ropas de Arlequín hechas de retazos de una "novísima" terminología abigarrada, chillona, tenemos a un idealista subjetivo, para quien el mundo exterior, la naturaleza, sus leyes, todo ello no son más que símbolos de nuestro conocimiento. El torrente de lo dado está desprovisto de razón, de orden, de leyes: nuestro conocimiento introduce en él la razón. Los cuerpos celestes, incluyendo la tierra, son símbolos del conocimiento humano. ¡Si las ciencias naturales nos enseñan que la tierra existió mucho antes que el hombre y la materia orgánica pudiesen aparecer en ella, nosotros todo lo hemos cambiado! Somos *nosotros* los que ponemos el orden en el movimiento de los planetas, y ese orden es producto de nuestro conocimiento. Pero dándose cuenta de que tal filosofía dilata la razón humana hasta hacerla causadora y creadora de la naturaleza, el señor Iushkévich pone al lado de la razón el "*Logos*", es decir, la razón abstracta, no la razón, sino la Razón, no la función del cerebro humano, sino algo anterior a todo cerebro, algo divino. La última palabra del "novísimo positivismo" es la vieja fórmula del fideísmo, que ya desenmascaró Feuerbach.

Tomemos a A. Bogdánov. En 1899, cuando era todavía materialista a medias y apenas comenzaba a vacilar bajo la influencia de Wilhelm Ostwald, tan gran químico como con-

fuso filósofo, escribía: "La universal conexión causal de los fenómenos es el último, el mejor de los frutos del conocimiento humano; es una ley universal, la más sublime de las leyes que la razón humana dicta a la naturaleza, según la expresión de un filósofo" (*Elementos fundamentales etc.*, pág.- 41).

¡Alá sabe de dónde sacaba Bogdánov entonces su referencia! Pero el caso es que la "expresión de un filósofo", crédulamente repetida por este "marxista", es una expresión de *Kant*. ¡Desagradable incidente! Tanto más desagradable cuanto que ni siquiera es posible explicarlo por la "simple" influencia de Ostwald.

En 1904, cuando ya había abandonado tanto el materialismo de las ciencias naturales como a Ostwald, escribía Bogdánov: ". . . El moderno positivismo considera la ley de la causalidad solamente como un medio de enlazar en el conocimiento los fenómenos en serie ininterrumpida, sólo como una forma de coordinación de la experiencia" (*Psicología social*, pág. 207) Bogdánov o ignoraba o callaba que tal positivismo contemporáneo no es otra cosa que el agnosticismo que niega la necesidad objetiva de la naturaleza, necesidad existente antes y fuera de todo "conocimiento" y de todo hombre. Tomaba de los profesores alemanes, como artículo de fe, lo que éstos llamaban el "moderno positivismo". Por fin, en 1905, llegado ya al estadio "empiriomonista" después de haber pasado por todos los estadios precedentes, incluso el estadio "empiriocriticista", escribía Bogdánov: "Las leyes no pertenecen en ningún modo a la esfera de la experiencia, . . . no están dadas en ella, sino que son creadas por el pensamiento como un medio de organizar la experiencia, de coordinarla armoniosamente en una unidad bien proporcionada" (*Empiriomonismo*, I, 40). "Las leyes son abstracciones

del conocimiento; y las leyes físicas tienen tan pocas propiedades físicas como las leyes psicológicas pocas propiedades psíquicas" (ibíd.).

Así que la ley según la cual el invierno sigue al otoño y la primavera al invierno no nos es dada por la experiencia, sino que es creada por el pensamiento, como un medio de organizar, de armonizar, de coordinar . . . ¿qué cosa con cuál otra, camarada Bogdánov?

"El empiriomonismo es posible únicamente porque el conocimiento armoniza activamente la experiencia, eliminando en ella las innumerables contradicciones, creando para ella formas organizadoras universales, sustituyendo el caótico mundo primitivo de los elementos por el mundo derivado, ordenado, de las relaciones" (57). Eso no es verdad. La idea de que el conocimiento puede "crear" formas universales, sustituir con el orden el primitivo caos, etc., es una idea de la filosofía idealista. El universo es el movimiento de la materia conforme a leyes, y nuestro conocimiento, siendo el producto supremo de la naturaleza, sólo puede *reflejar* esas leyes.

En resumen: nuestros machistas, impulsados por la ciega confianza que les inspiran los "novísimos" profesores reaccionarios, repiten los errores del agnosticismo de Kant y de Hume sobre el problema de la causalidad, sin apercibirse ni de la contradicción absoluta de esas doctrinas con el marxismo, es decir, con el materialismo, ni de cómo resbalan por un plano inclinado hacia el idealismo.

4. El "principio de la economía del pensamiento" y la cuestión de la "unidad del mundo"

"El principio del 'mínimo esfuerzo', puesto por Avenarius, Mach y otros muchos en la base de la teoría del cono-

cimiento, es . . . , sin duda, una tendencia 'marxista' en gnoseología".

Esto declara V. Basárov en los *Ensayos*, pág. 69.

Marx habla de "economía". Mach habla de "economía". ¿Hay en efecto, "sin duda", la menor relación entre uno y otro?

La obra de Avenarius *La filosofía como concepción del mundo según el principio del mínimo esfuerzo* (1876) aplica, como hemos visto, ese "principio" de tal forma que llega a declarar en nombre de la "economía del pensamiento" que *sólo* existe la *sensación*. La causalidad y la "sustancia" (término que gustan de emplear los señores profesores "para darse importancia", en lugar de un término más preciso y más claro: materia) se declaran "eliminadas" en nombre de esa misma economía, es decir, se obtiene la sensación sin materia, el pensamiento sin cerebro. Este puro galimatías es una tentativa de introducir bajo un nuevo disfraz el *idealismo subjetivo*. En la literatura filosófica, como hemos visto, *todos reconocen* precisamente *dicho* carácter a esta obra *básica* sobre la famosa "economía del pensamiento". El hecho de que nuestros discípulos de Mach no hayan sabido discernir el idealismo subjetivo bajo ese "nuevo" pabellón pertenece al mundo de las curiosidades.

Mach en el *Análisis de las sensaciones* (pág. 49 de la traducción rusa) cita entre otros su trabajo de 1872 sobre dicha cuestión. Y este trabajo es, como hemos visto, una aplicación del punto de vista del subjetivismo *puro*, un ensayo para reducir el mundo a las sensaciones. ¡Las dos principales obras que han introducido en la filosofía ese famoso "principio" son, pues, de tendencia idealista! ¿De qué se trata en este caso? Se trata de que el principio de la economía del pensamiento, si efectivamente se le toma "*como base* de la

teoría del conocimiento", *no* puede llevar *más que* al idealismo subjetivo. Indiscutiblemente "lo más económico" es "pensar" que existo sólo yo y mis sensaciones, una vez que introducimos en la *gnoseología* un concepto tan absurdo.

¿Es "más económico" "pensar" que el átomo es indivisible o que está compuesto de electrones positivos y negativos? ¿Es "más económico" pensar que la revolución burguesa rusa se hace por los liberales, o que se hace contra los liberales? Basta formular la pregunta para ver hasta qué punto es absurdo y subjetivo aplicar *aquí* la categoría de la "economía del pensamiento". El pensamiento del hombre es "económico" cuando refleja *con justeza* la verdad objetiva, y de criterio de esta justeza sirve la práctica, el experimento, la industria. ¡Solamente negando la realidad objetiva, es decir, negando los *fundamentos* del marxismo, es como se puede hablar en serio de economía del pensamiento en la teoría del conocimiento!

Si examinamos los trabajos ulteriores de Mach, encontraremos en ellos una *interpretación* tal de ese famoso principio que equivale generalmente a su negación completa. Por ejemplo, en su *Teoría del calor*, Mach reitera su idea favorita del "carácter económico" de la ciencia (pág. 366 de la segunda edición alemana). Pero, añade al punto, nosotros no cultivamos la economía por la economía (pág. 366; la misma idea está repetida en la 391): "el objeto de la economía científica es dar un cuadro lo más completo . . . lo más sereno posible . . . del universo" (366). Si esto es así, el "principio de la economía" es realmente apartado, no sólo de los fundamentos de la *gnoseología*, sino además de la *gnoseología* en general. Decir que el fin de la ciencia es dar un cuadro exacto del universo (la serenidad nada tiene que hacer aquí), es repetir la tesis materialista. Decirlo es reconocer

la realidad objetiva del mundo en relación a nuestro conocimiento, la realidad del modelo en relación al cuadro. En *este* contexto, la *economía* del pensamiento es simplemente un *término* torpe y pomposo hasta la ridiculez, en lugar del término debido: *justeza*. ¡Mach crea aquí confusión, como de costumbre, y sus adeptos admiten y admiran embelesados tal confusión!

Leemos en *Conocimiento y error*, en el capítulo "Ejemplos de los caminos de la investigación":

"La descripción completa y simplicísima de Kirchhoff (1874), la representación económica de lo efectivo (Mach 1872), la 'coordinación del pensamiento con el ser y la coordinación de los procesos del pensamiento entre sí' (Grassmann, 1844), todo ello expresa, con pequeñas variantes, la misma idea".

¿No es eso un modelo de confusión? ¡La "economía del pensamiento", de la cual deducía Mach en 1872 la existencia *exclusiva* de las sensaciones (punto de vista que él mismo tuvo que reconocer más tarde como idealista), *se equipara* al apotegma puramente materialista del matemático Grassmann, relativo a la necesidad de coordinar el pensamiento con *el ser!*, es equiparada a la simplicísima *descripción* (*¿de la realidad objetiva*, cuya existencia no fue jamás puesta en duda por Kirchhoff!).

Esta aplicación del principio de la "economía del pensamiento es simplemente un ejemplo de las curiosas vacilaciones filosóficas de Mach. Pero si dejamos a un lado esos pasajes como rarezas o lapsus, aparece indudable el carácter idealista del "principio de la economía del pensamiento". Por ejemplo, el kantiano Hönigswald, polemizando con la filosofía de Mach, *saluda* su "principio de la economía" como una *aproximación* al "círculo de las ideas del kantismo" (Dr.

Richard Höningwald: *Zur Kritik der Mechschen Philosophie [En torno a la crítica de la filosofía de Mach]*, Berlín, 1903, pág. 27). En efecto, si no reconocemos la realidad objetiva que nos es dada en las sensaciones, ¿de dónde podemos sacar el "'principio de la economía' sino *del sujeto*"? Las sensaciones no contienen, ciertamente, ninguna "economía". ¡Luego el pensamiento nos aporta algo que no existe en la sensación! Luego el "principio de la economía" no está sacado de la experiencia (= de las sensaciones), sino que es anterior a toda experiencia, constituye la condición lógica de toda experiencia, como las categorías de Kant. Höningwald cita el siguiente pasaje del *Análisis de las sensaciones*: "De nuestra propia estabilidad corporal y moral podemos deducir la estabilidad, la determinación en sentido único y la homogeneidad de los procesos que se van realizando en la naturaleza" (pág. 281 de la traducción rusa). Efectivamente, el carácter subjetivo-idealista de estas afirmaciones y la afinidad de Mach con Petzoldt, que llega hasta el apriorismo, están fuera de toda duda.

El idealista Wundt, teniendo en cuenta el "principio de la economía del pensamiento", califica muy justamente a Mach de "Kant vuelto del revés" (*Systematische Philosophie [Filosofía sistemática]*, Leipzig, 1907, pág. 128): encontramos en Kant el a priori y la experiencia; en Mach, la experiencia y el a priori, pues el principio de la economía del pensamiento es en el fondo, en Mach, un principio apriorístico (130). La conexión (*Verknüpfung*) o está en las cosas, como "ley objetiva de la naturaleza [lo que Mach niega categóricamente], o es un principio subjetivo de descripción" (130). El principio de la economía de Mach es subjetivo, y *kommt wie aus der Pistole geschossen* [surge como un disparo de revólver], aparece a la luz del día no se sabe de dónde,

como un principio teleológico susceptible de tener diversos significados (131). Como veis, los especialistas de la terminología filosófica no son tan ingenuos como nuestros adeptos de Mach, dispuestos a creer como artículo de fe que un "nuevo" terminajo elimina la contradicción del subjetivismo y del objetivismo, del idealismo y del materialismo.

Refirámonos, por último, al filósofo inglés James Ward, que se califica a sí mismo, sin rodeos, de monista espiritualista. Ward no polemiza con Mach, sino que, por el contrario, como ya veremos, saca partido de toda la corriente machista en la física, para su lucha contra el materialismo. Y declara categóricamente que "el criterio de la sencillez" de Mach "es sobre todo subjetivo y no objetivo" (*Naturalism and Agnosticism* [*Naturalismo y agnosticismo*], t. I, 3ª edición, pág. 82).

Que el principio de la economía del pensamiento, como fundamento de la gnoseología, ha podido agradar a los kantianos alemanes y a los espiritualistas ingleses, no puede parecernos raro después de todo lo que precede. Pero que algunos que pretenden ser marxistas, enlacen la economía política del materialista Marx con la economía gnoseológica de Mach, es simplemente ridículo.

Será oportuno decir aquí unas palabras sobre la "unidad del mundo". Por centésima y milésima vez, el señor P. Iushkévich ha puesto en evidencia, respecto a dicha cuestión, la gigantesca confusión creada por nuestros machistas. En el *Anti-Dühring* decía Engels, contestando a Dühring, que deducía la unidad del mundo de la unidad del pensamiento: "La unidad real del mundo consiste en su materialidad, que no tiene su prueba precisamente en unas cuantas frases de prestidigitador, sino en el largo y penoso desarrollo de la filosofía y de las ciencias naturales" (pág. 31). El señor

Iushkévich cita este pasaje y "objeta": "Aquí ante todo lo que no está claro es qué significa propiamente la afirmación según la cual 'la unidad del mundo consiste en su materialidad' " (libro citado, pág. 52).

¿No es esto gracioso? ¡Ese sujeto se pone a disertar en público sobre la filosofía del marxismo, para declarar que las tesis más elementales del materialismo no "están claras" para él! Engels ha demostrado con el ejemplo de Dühring que una filosofía por poco consecuente que sea puede deducir la unidad del universo, ya del pensamiento -- en cuyo caso será impotente contra el espiritismo y el fideísmo (*Anti-Dühring*, pág. 30) y los argumentos de una tal filosofía se reducirán fatalmente a frases de prestidigitador --, ya de la realidad objetiva que existe fuera de nosotros, que lleva desde tiempos inmemoriales en gnoseología el nombre de materia y es objeto de estudio de las ciencias naturales. Hablar seriamente con un sujeto para quien tal cosa "no está clara", sería perder el tiempo, puesto que sólo invoca aquí la "falta de claridad" para eludir arteramente una respuesta categórica a la tesis materialista completamente clara de Engels, repitiendo el absurdo puramente dühringiano sobre el "postulado cardinal de la homogeneidad de principio y de la conexión del ser" (Iushkévich, libro cit., pág. 51), sobre los postulados considerados como "tesis" de las que "no sería exacto afirmar que hayan sido deducidas de la experiencia, pues sólo es posible la experiencia científica gracias a que tales tesis son tomadas como base de la investigación" (lugar citado). Puro galimatías, puesto que si ese sujeto tuviese un ápice de respeto para la palabra impresa, vería el carácter *idealista* en general y *kantiano* en particular de la idea de que puede haber tesis que no proceden de la experiencia y sin las cuales la experiencia es imposible. La "filosofía" de señores como

los Iushkévich no es más que un revoltillo de palabras sacadas de diversos libracos y engarzadas con errores manifiestos del materialista Dietzgen.

Veamos mejor los razonamientos de un empiriocriticista serio, Joseph Petzoldt, sobre la cuestión de la unidad del mundo. El párrafo 29 del 2º tomo de su *Introducción* se titula: "La tendencia a lo uniforme (einheitlich) en el terreno del conocimiento. Postulado de la determinación en sentido único de todo lo que acontece". He aquí algunas muestras de sus razonamientos: ". . . Sólo en la *unidad* se logra el objetivo natural más allá del cual nada se puede pensar, y en el cual puede el pensamiento, por consiguiente, si tiene en cuenta todos los hechos de la correspondiente esfera, alcanzar el reposo" (79). ". . . Está fuera de duda que la naturaleza no siempre, ni mucho menos, satisface la exigencia de la *unidad*; pero es también indudable que, no obstante, hoy día satisface ya en muchos casos la exigencia del *reposo*, y todas nuestras investigaciones anteriores nos llevan a considerar como lo más probable que en el futuro la naturaleza satisfaga en todos los casos tal exigencia. Por lo cual sería más exacto definir la actitud espiritual efectiva como una tendencia a estados estables que definirla como una tendencia a la unidad . . . El principio de los estados estables es más amplio y más profundo . . . Al proponer admitir al lado de los reinos vegetal y animal el de los protozoos, Haeckel no aporta más que una solución defectuosa a la cuestión, ya que crea dos nuevas dificultades en donde no había más que una: antes teníamos una frontera dudosa entre los vegetales y los animales; ahora no se puede distinguir claramente los protozoos, ni de los vegetales ni de los animales . . . Es evidente que tal estado de cosas no es definitivo (endgültig). Semejante *ambigüedad* de concepciones debe

ser eliminada de una manera o de otra, aunque sea, a falta de otros medios, mediante una reunión de los especialistas y mediante una decisión tomada por mayoría de votos" (80-81).

¿No es esto suficiente? Claro está que el empiriocriticista Petzoldt *ni en un ápice* es mejor que Dühring. Pero hay que ser justos, incluso para con el adversario: Petzoldt, a lo menos, da prueba de tener la suficiente honradez científica para repudiar *resuelta e irrevocablemente*, en todas sus obras, el materialismo como dirección filosófica. Al menos, no se envilece hasta el extremo de disfrazarse con la capa del materialismo y declarar que "no está clara" la elementalísima distinción entre las principales direcciones filosóficas.

5. El espacio y el tiempo

Al reconocer la existencia de la realidad objetiva, o sea, de la materia en movimiento, independiente de nuestra conciencia, el materialismo está obligado a reconocer también la realidad objetiva del tiempo y del espacio, a diferencia, ante todo, del kantismo, que en esta cuestión se sitúa en el campo del idealismo, considerando el espacio y el tiempo no como una realidad objetiva, sino como formas de la contemplación humana. Los autores de las más diferentes direcciones y los pensadores un poco consecuentes se dan muy fácilmente cuenta de la divergencia capital existente también sobre esta cuestión entre las dos líneas filosóficas fundamentales. Empecemos por los materialistas.

"El espacio y el tiempo -- dice Feuerbach -- no son simples formas de los fenómenos, sino condiciones esenciales (Wesensbedingungen) . . . del ser" (*Obras*, II, 332). Al reconocer como realidad objetiva el mundo sensible que conocemos a través de las sensaciones, Feuerbach rechaza, na-

turalmente, la concepción fenomenalista (como diría Mach) o agnóstica (como se expresa Engels) del espacio y del tiempo: así como las cosas o los cuerpos no son simples fenómenos, no son complejos de sensaciones, sino realidades objetivas que actúan sobre nuestros sentidos, así también el espacio y el tiempo no son simples formas de los fenómenos, sino formas objetivas y reales del ser. En el universo no hay más que materia en movimiento, y la materia en movimiento no puede moverse de otro modo que en el espacio y en el tiempo. Las representaciones humanas sobre el espacio y el tiempo son relativas, pero la suma de esas representaciones relativas da la verdad absoluta, esas representaciones relativas van, en su desarrollo, hacia la verdad absoluta y a ella se acercan. La mutabilidad de las representaciones humanas sobre el espacio y el tiempo no refuta la realidad objetiva de uno y otro, como la mutabilidad de nuestros conocimientos científicos sobre la estructura y las formas del movimiento de la materia tampoco refuta la realidad objetiva del mundo exterior.

Engels, al desenmascarar al inconsecuente y confuso materialista Dühring, le sorprende precisamente cuando trata éste de la modificación del *concepto* del tiempo (cuestión que no suscita duda alguna en ninguno de los más conocidos filósofos contemporáneos de las *más diferentes* direcciones filosóficas), *eludiendo* dar una respuesta clara a la cuestión: ¿Son reales o ideales el espacio o el tiempo? Nuestras representaciones relativas sobre el espacio y el tiempo ¿son *aproximaciones* a las formas objetivas y reales del ser? ¿O no son más que productos del pensamiento humano en proceso de desarrollo, de organización, de armonización, etc.? En esto, y solamente en esto, consiste el problema gnoseológico fundamental sobre el que se dividen las direcciones verdaderamente fundamentales de la filosofía. "A nosotros -- escribe

Engels -- no nos interesa qué conceptos se transforman en la cabeza del señor Dühring. No se trata del *concepto* del tiempo, sino del tiempo *real*, del que el señor Dühringno se va a desembarazar tan fácilmente" (es decir, con ayuda de frases sobre la mutabilidad de los conceptos) (*Anti-Dühring*, 5ª ed. alemana, pág. 41).

Diríase que esto es tan claro que hasta señores como los Iushkévich debieran comprender la esencia de la cuestión. Engels opone a Dühring la tesis, generalmente admitida y que para todo materialista de suyo se comprende, acerca de la *efectividad*, es decir, de la realidad objetiva del tiempo, diciendo que de la aceptación o negación abierta de esta tesis *no cabe librarse* con argumentos sobre la modificación de los *conceptos* de tiempo y de espacio. No se trata de que Engels niegue la necesidad y el alcance científico de las investigaciones sobre la transformación, sobre el desarrollo de nuestros conceptos del tiempo y del espacio, sino de que resolvamos de una manera consecuente el problema gnoseológico, es decir, el problema del origen y significación de todo conocimiento humano en general. Cualquier idealista filosófico un poco sensato -- y Engels, al hablar de los idealistas, tenía presentes a los idealistas genialmente consecuentes de la filosofía clásica -- admitirá sin trabajo el desarrollo de nuestros conceptos del tiempo y del espacio, sin dejar de ser idealista, considerando, por ejemplo, que los conceptos del tiempo y del espacio, al desarrollarse, se aproximan a la idea absoluta de uno y otro, etc. No es posible atenerse de un modo consecuente a un punto de vista filosófico hostil a todo fideísmo y a todo idealismo, si no se admite resuelta y claramente que nuestros evolutivos conceptos del tiempo y del espacio *reflejan* el tiempo y el espacio objetivamente reales, aproximándose en esto, como en general, a la verdad objetiva.

"Las formas fundamentales de todo ser -- enseña Engels a Dühring-- son el espacio y el tiempo, y un ser concebido fuera del tiempo es tan absurdo como lo sería un ser concebido fuera del espacio" (loc. cit.).

¿Por qué hubo de recurrir Engels, en la primera mitad de esa frase, a la repetición casi literal de un texto de Feuerbach, y en la segunda mitad al recuerdo de la lucha contra los mayores absurdos del teísmo, con tanto éxito sostenida por Feuerbach? Porque Dühring, como se ve en el mismo capítulo de Engels, no supo atar cabos en su filosofía sin recurrir, bien a la "causa final" del mundo, bien al "primer impulso" (otra expresión para designar el concepto de Dios, como dice Engels). Probablemente, Dühring quería ser materialista y ateo, no menos sinceramente que nuestros adeptos de Mach quieren ser marxistas, pero *no supo* aplicar de un modo consecuente el punto de vista filosófico que quitara verdaderamente toda base a los absurdos idealistas y teístas. Al no admitir la realidad objetiva del tiempo y el espacio -- o por lo menos no admitiéndola clara y terminantemente (pues Dühring vaciló y se confundió en este punto) --, Dühring va resbalando, no por casualidad, sino indefectiblemente, por un plano inclinado hasta las "causas finales" y los "primeros impulsos", por haberse privado del criterio objetivo que impide salirse de los límites del tiempo y del espacio. Si el tiempo y el espacio *no son más* que conceptos, la humanidad que los ha creado tiene derecho *a salir de sus límites*, y los profesores burgueses tienen derecho a recibir emolumentos de los gobiernos reaccionarios para defender la legitimidad de tal salida, para defender directa o indirectamente el medieval "absurdo".

Engels demostró a Dühring que la negación de la realidad objetiva del tiempo y del espacio es teóricamente una confu-

sión filosófica y, en la práctica, una capitulación o una declaración de impotencia ante el fideísmo.

Ahora ved la "doctrina" del "novísimo positivismo" sobre esta materia. Mach dice: "El espacio y el tiempo son sistemas ordenados [o armonizados, wohlgeordnete] de las series de sensaciones" (*Mecánica*, 3ª ed. alemana, pág. 498). Esto es un absurdo idealista evidente, consecuencia obligada de la doctrina según la cual los cuerpos son complejos de sensaciones. Según Mach, resulta que no es el hombre con sus sensaciones quien existe en el espacio y el tiempo, sino que son el espacio y el tiempo quienes existen en el hombre, quienes dependen del hombre, quienes son creados por el hombre. Mach se siente resbalar hacia el idealismo y se "resiste", multiplicando las reservas y ahogando, como Dühring, la cuestión con disertaciones interminables (v. sobre todo *Conocimiento y error*) sobre la mutabilidad de nuestros conceptos del tiempo y del espacio, sobre su relatividad, etc. Pero esto no le salva ni le puede salvar, ya que no se puede verdaderamente superar la posición idealista en este problema más que reconociendo la realidad objetiva del espacio y el tiempo. Y esto es lo que no quiere Mach por nada del mundo. Construye una teoría gnosológica del tiempo y del espacio sobre el principio del relativismo y se contenta con ello. Esta construcción no puede llevarle en realidad más que al idealismo subjetivo, como ya hemos demostrado al hablar de la verdad absoluta y relativa.

Resistiéndose a las conclusiones idealistas que sus premisas le imponen, Mach se alza contra Kant, sosteniendo que el origen del concepto del espacio está en la experiencia (*Conocimiento y error*, 2ª ed. alemana, págs. 350, 385). Pero si la realidad objetiva *no* nos es dada en la experiencia (como enseña Mach), esa objeción lanzada a Kant no cambia en nada

la posición del agnosticismo común *tanto* a Kant *como* a Mach. Si el concepto del espacio está sacado de la experiencia *sin* reflejar la realidad objetiva existente fuera de nosotros, la teoría de Mach es idealista. La existencia de la naturaleza *en el tiempo*, medido en millones de años, *en épocas anteriores* a la aparición del hombre y de la experiencia humana, demuestra lo absurdo de esa teoría idealista.

"En el sentido fisiológico -- escribe Mach --, el tiempo y el espacio son sensaciones de orientación que, con las sensaciones provenientes de los órganos de los sentidos, determinan el desencadenamiento (Auslösung) de reacciones de adaptación biológicamente adecuadas. En el sentido físico, el tiempo y el espacio son interdependencias de los elementos físicos" (loc cit., pág. 434).

¡El relativista Mach se limita a analizar el *concepto* del tiempo en diversos aspectos! Y no sale de ahí, como Dühring. Si los "elementos" son sensaciones, la dependencia de los elementos físicos entre sí no puede existir fuera del hombre, anteriormente al hombre, anteriormente a la materia orgánica. Si las sensaciones de tiempo y espacio pueden dar al hombre una orientación biológicamente adecuada, es exclusivamente a condición de que estas sensaciones reflejen la *realidad objetiva* exterior al hombre: el hombre no podría adaptarse biológicamente al medio, si sus sensaciones no le diesen una idea de él *objetivamente exacta*. La doctrina sobre el espacio y el tiempo está indisolublemente unida a la solución de la cuestión fundamental de la gnoseología: nuestras sensaciones ¿son imágenes de los cuerpos y de las cosas, o los cuerpos son complejos de nuestras sensaciones? Mach no hace más que errar entre estas dos soluciones.

En la física moderna -- dice -- se mantiene la idea de Newton sobre el tiempo y el espacio absolutos (págs. 442-444),

sobre el tiempo y el espacio considerados como tales. Dicha idea "nos" parece absurda -- continúa Mach --, sin sospechar, evidentemente, de la existencia de los materialistas y de la teoría materialista del conocimiento. Pero *en la práctica* esa idea era *inocua* (unschädlich, pág. 442), por lo que durante mucho tiempo no ha sido sometida a crítica.

¡Esta ingenua observación sobre la inocuidad de la concepción materialista descubre a Mach de pies a cabeza! En primer lugar, es falso decir que "durante mucho tiempo" los idealistas no han criticado esa concepción; Mach simplemente ignora la lucha entre la teoría idealista y la teoría materialista del conocimiento sobre esa cuestión; elude exponer concreta y claramente ambos puntos de vista. En segundo lugar, al reconocer la "inocuidad" de las concepciones materialistas que combate, no hace Mach en el fondo más que reconocer la justeza de las mismas. Pues, ¿cómo su falta de justeza podría permanecer inocua a lo largo de los siglos? ¿Qué se ha hecho del criterio de la práctica, con el que pretendía Mach coquetear? La concepción materialista de la realidad objetiva del tiempo y el espacio puede ser "inocua" sólo porque las ciencias naturales *no salen* más allá de los límites del tiempo y del espacio, más allá de los límites del mundo material, dejando aquella ocupación a los profesores de la filosofía reaccionaria. Tal "inocuidad" equivale a la justeza.

"Nociva" es la concepción idealista de Mach sobre el espacio y el tiempo, porque, en primer término, abre de par en par las puertas al fideísmo, y, en segundo lugar, *induce* al mismo Mach a conclusiones reaccionarias. Por ejemplo, Mach escribía en 1872: "No es obligatorio representar los elementos químicos en un espacio de tres dimensiones" (*Erhaltung der Arbeit* [La conservación del trabajo], pág. 29, repetido en la

pág. 55). Hacerlo es "imponerse una restricción innecesaria. No hay ninguna necesidad de concebir las cosas puramente mentales (das bloss Gedachte) en el espacio, es decir, con las relaciones de lo visible y lo tangible, lo mismo que no hay ninguna necesidad de concebirlas en un determinado grado de elevación de sonido" (27). "El hecho de que hasta hoy no se haya conseguido formular una teoría satisfactoria de la electricidad, depende tal vez de que se ha querido explicar a toda costa los fenómenos eléctricos por procesos moleculares en el espacio de tres dimensiones" (30).

El razonamiento, desde el punto de vista de la doctrina franca y clara defendida por Mach en 1872, es absolutamente incontestable: si las moléculas, los átomos, en una palabra, los elementos químicos no pueden ser percibidos por los sentidos, eso quiere decir que "no son más que cosas puramente mentales" (das bloss Gedachte). Y si esto es así, y si el espacio y el tiempo no tienen una significación objetiva y real, es evidente que nada nos obliga a representarnos los átomos *¡en un sentido espacial!* ¡Dejemos que la física y la química "se circunscriban" al espacio de tres dimensiones en que se mueve la materia; a pesar de ello, para explicar la electricidad, los elementos de ésta pueden ser buscados en un espacio *que no sea* el de tres dimensiones!

Se comprende que nuestros discípulos de Mach tengan buen cuidado de pasar en silencio semejante absurdo de Mach, aunque éste lo repite en 1906 (*Conocimiento y error*, 2ª ed., pág. 418), puesto que, si hablasen de él, tendrían que plantear claramente, sin subterfugios ni tentativas de "conciliar" los contrarios, la cuestión de las concepciones idealista y materialista del espacio. También se comprende por qué a la sazón, en los años del 70, cuando Mach era desconocido por completo y hasta veía a veces rechazados sus artículos por los "físicos

ortodoxos", uno de los jefes de la escuela inmanentista, Anton von Leclair, se aferraba *con todas sus fuerzas precisamente a ese* razonamiento de Mach para explotarlo ¡como una excelente abjuración del materialismo y como un reconocimiento del idealismo! Pues Leclair en aquel tiempo aún no había inventado o no había tomado de Schuppe y Schubert-Soldern o de Rehmke el "nuevo" sobrenombre de "escuela inmanentista" y *con franqueza* se calificaba de *idealista crítico* [*]. Este defensor abierto del fideísmo, que lo preconiza sin ambages en sus obras filosóficas, proclamó inmediatamente a Mach por tales discursos gran filósofo, "revolucionario en el mejor sentido de la palabra" (pág. 252); y tenía completa razón. El razonamiento de Mach es el paso del campo de las ciencias naturales al campo del fideísmo. Tanto en 1872, como en 1906, las ciencias naturales buscaban, buscan y encuentran -- por lo menos *hacen tanteos para encontrar* -- el átomo de la electricidad, el electrón, en el espacio de tres dimensiones. Las ciencias naturales no dudan de que la materia por ellas estudiada existe únicamente en el espacio de tres dimensiones, y que, por consiguiente, también las partículas de esta materia, aunque sean tan ínfimas que no podamos verlas, existen "necesariamente" en el mismo espacio de tres dimensiones. Desde 1872, en el curso de más de tres decenios de progreso gigantesco, vertiginoso, de la ciencia en la cuestión de la estructura de la materia, la concepción materialista del espacio y del tiempo ha continuado siendo "inocua", es decir, conforme en un todo, como antes, a las ciencias

* Anton von Leclair, *Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik* [El realismo de las ciencias naturales modernas a la luz de la crítica berkeleyana-kantiana del conocimiento], Praga, 1879.

naturales, mientras que la concepción contraria de Mach y Cía. ha sido una "nociva" entrega de posiciones al fideísmo.

En su Mecánica, defiende Mach a los matemáticos que investigan la cuestión de los espacios imaginables de n dimensiones, los defiende contra la acusación de llegar en sus investigaciones a conclusiones "monstruosas". Defensa plenamente justa, es indiscutible; pero ved qué posición *gnoseológica* ocupa Mach en esta defensa. Las novísimas matemáticas -- dice Mach -- han planteado la cuestión, muy importante y útil, del espacio de n dimensiones, como un espacio imaginable, aunque como "caso real" (ein wirklicher Fall) queda tan sólo el espacio de tres dimensiones (3ª ed., págs. 483-485). Por eso "muchos teólogos que no saben dónde colocar el infierno", así como los espiritistas, han querido en vano sacar partido de la cuarta dimensión (loc. cit.).

¡Muy bien! Mach no quiere ir en compañía de teólogos y espiritistas. Pero ¿cómo se aparta de ellos en su *teoría del conocimiento*? ¡Diciendo que sólo el espacio de tres dimensiones es el espacio *real*! Pero ¿qué vale este alegato contra los teólogos y compañía si no reconocéis al espacio y al tiempo una realidad objetiva? Resulta que empleáis el método de tomar tácitamente de prestado ideas al materialismo cuando tenéis necesidad de precaveros contra los espiritistas. Pues los materialistas, reconociendo el mundo real, la materia que percibimos, como la realidad *objetiva*, tienen derecho a deducir de ello que las humanas fantasías que salen de los límites del espacio y del tiempo son *irreales*, cualesquiera que sean sus fines. ¡Y vosotros, señores adeptos de Mach, negáis, en vuestra lucha contra el materialismo, la "existencia" de la realidad objetiva, la cual volvéis a introducir de contrabando cuando se trata de luchar contra el idealismo consecuente, franco e intrépido hasta el fin! Si en el concepto *relativo* del

tiempo y del espacio no hay nada más que relatividad, si no hay una realidad objetiva (= que no depende ni del hombre ni de la humanidad), reflejada por esos conceptos relativos, ¿por qué la humanidad, por qué la mayor parte de la humanidad no ha de tener derecho a concebir seres existentes fuera del tiempo y del espacio? Si Mach tiene derecho a buscar los átomos de la electricidad o los átomos en general *fuera* del espacio de tres dimensiones, ¿por qué la mayoría de la humanidad no había de tener derecho a buscar los átomos o los fundamentos de la moral *fuera* del espacio de tres dimensiones?

"Todavía no se ha visto -- escribe Mach en ese mismo lugar -- ningún comadrón que haya asistido a un parto a través de la cuarta dimensión".

Excelente argumento, pero únicamente para aquellos que vean en el criterio de la práctica la confirmación de la verdad *objetiva*, de la realidad *objetiva* de nuestro mundo sensible. Si nuestras sensaciones nos dan una imagen objetivamente veraz del mundo exterior, existente independientemente de nosotros, entonces tal argumento, con la referencia al comadrón, con la referencia a toda la práctica humana, es válido. Pero entonces es toda la doctrina de Mach la que no vale nada como dirección filosófica.

"Espero -- continúa Mach, remitiéndose a su trabajo, de 1872 -- que nadie invocará en defensa de las patrañas de los fantasmas (die Kosten einer Spukgeschichte bestreiten) lo que yo haya dicho o escrito sobre esta cuestión".

No cabe esperar que Napoleón no haya muerto el 5 de mayo de 1821. ¡No cabe esperar que la doctrina de Mach no sirva a las "patrañas de los fantasmas", cuando ha servido ya y continúa sirviendo a los inmanentistas!

Y no sólo a los inmanentistas, como después veremos. El idealismo filosófico no es más que una historia de fantasmas disimulada y disfrazada. Ved si no los representantes franceses e ingleses del empiriocriticismo, menos alambicados que los representantes alemanes de igual corriente filosófica. Poincaré dice que los conceptos de espacio y de tiempo son relativos y que, por consiguiente (este "por consiguiente" es, desde luego, para los no materialistas), "no es la naturaleza la que nos los da [o impone, impone]" (estos conceptos), "sino que somos nosotros los que los damos a la naturaleza, pues los encontramos cómodos" (loc. cit., pág. 6). ¿Acaso esto no justifica el entusiasmo de los kantianos alemanes? ¿Acaso esto no confirma la declaración de Engels de que las doctrinas filosóficas consecuentes deben considerar como lo primario a la naturaleza o al pensamiento humano?

Las ideas del machista inglés Karl Pearson están plenamente definidas: "No podemos afirmar -- dice -- que el espacio y el tiempo tengan una existencia real; no se encuentran en las cosas, sino en nuestro modo (our mode) de percibir las cosas" (loc. cit., pág. 184). Esto es idealismo franco y neto. "Lo mismo que el espacio, el tiempo es una de las maneras [textualmente, uno de los planos, plans] como esta grandiosa máquina clasificadora, la capacidad cognoscitiva humana, pone en orden (arranges) su material" (loc. cit.). La conclusión final de K. Pearson, expuesta como de costumbre en tesis precisas y claras, dice así: "El espacio y el tiempo no son realidades del mundo de los fenómenos (phenomenal world), sino modos (formas, modes) de percibir las cosas. No son infinitos ni divisibles al infinito, estando, en su esencia misma (essentially), limitados por el contenido de nuestras percepciones" (pág. 191, conclusiones del capítulo V sobre el espacio y el tiempo).

Enemigo probo y concienzudo del materialismo, Pearson, con el que -- lo repetimos -- se ha solidarizado por completo Mach muchísimas veces y que, por su parte, se declara francamente de acuerdo con Mach, no discurre para su filosofía un rótulo especial, sino que indica sin rodeos a los clásicos de los que toma su línea filosófica: ¡Hume y Kant! (pág. 192).

Y si en Rusia ha habido ingenuos que creyeron que la doctrina de Mach aporta una solución "nueva" al problema del espacio y del tiempo, en la literatura inglesa los naturalistas, por un lado, y los filósofos idealistas, por otro, ocuparon posición con respecto al machista K. Pearson en seguida y de manera plenamente definida. He aquí, por ejemplo, la apreciación del biólogo Lloyd Morgan: "Las ciencias naturales, en su calidad de tales, consideran el mundo de los fenómenos como externo a la mente del observador, como independiente de él", mientras que el profesor Pearson adopta una "posición idealista"*. "Las ciencias naturales, como tales, tienen pleno fundamento, en mi opinión, para tratar el espacio y el tiempo como categorías puramente objetivas. El biólogo está en su derecho, según creo, al considerar la distribución de los organismos en el espacio, y el geólogo, su distribución en el tiempo, sin detenerse en explicar al lector que no se trata en ello más que de percepciones de los sentidos, de percepciones de los sentidos acumuladas, de ciertas formas de percepciones. Todo eso estará quizá bien; pero está fuera de lugar en física y en biología" (pág. 304). Lloyd Morgan es un representante de ese agnosticismo que Engels calificó de "materialismo vergonzante", y por muy "conciliadoras" que sean las tendencias de esa filosofía, no le ha sido posible conciliar las concepciones de Pearson con las

* *Natural Science* [43] (*Ciencias Naturales*), vol. I, 1892, pág. 300.

ciencias naturales. En Pearson -- dice otro crítico[*] -- se encuentra "primero la mente en el espacio y luego el espacio en la mente". "Está fuera de duda -- contestaba R. J. Ryle, defensor de Pearson -- que la doctrina sobre el espacio y el tiempo que va unida al nombre de Kant, es la más importante adquisición positiva de la teoría idealista del conocimiento humano desde los tiempos del obispo Berkeley. Y uno de los más notables rasgos de la *Gramática de la ciencia* de Pearson es que en ella encontramos, acaso por primera vez en la obra de un sabio inglés, el reconocimiento sin reservas de la veracidad fundamental de la doctrina de Kant, así como una exposición compendiada pero clara de la misma". . . **

Así, pues, en Inglaterra ni los propios machistas, ni sus adversarios del campo de los naturalistas, ni sus partidarios del campo de los filósofos profesionales, *tienen la menor duda* en cuanto al carácter idealista de la doctrina de Mach en la cuestión del tiempo y del espacio. Los únicos que "no lo han notado" son algunos autores rusos que pretenden ser marxistas.

"Muchas concepciones aisladas de Engels -- escribe, por ejemplo, V. Basárov en los *Ensayos*, pág. 67 --, y entre ellas su idea del tiempo y del espacio 'puros', han envejecido hoy".

¡Ya lo creo! ¡Las concepciones del materialista Engels han envejecido y las concepciones del idealista Pearson y del confuso idealista Mach son novísimas! Lo más curioso de todo es que Basárov ni siquiera duda de que las ideas

* J. M. Bentley sobre Pearson en *The Philosophical Review* [44] (*Revista Filosófica*) vol. VI, 5, 1897, septiembre, pág. 523.

** R. J. Ryle sobre Pearson en *Natural Science (Ciencias Naturales)*, agosto de 1892, pág. 454.

sobre el espacio y el tiempo, a saber: el reconocimiento o la negación de su realidad objetiva, pueden ser consideradas como "*concepciones aisladas* " en oposición al "*punto de partida de la concepción del mundo* " de la que se trata en la frase siguiente del mismo autor. Ahí tenéis un ejemplo patente de la "bazofia ecléctica" a que hacía alusión Engels al hablar de la filosofía alemana de los años del 80 del siglo pasado. Pues oponer el "punto de partida" de la concepción materialista del mundo de Marx y Engels a la "concepción aislada" de los mismos sobre la realidad objetiva del tiempo y del espacio, es incurrir en un contrasentido tan flagrante como si se pretendiera oponer el "punto de partida" de la teoría económica de Marx a su "concepción aislada" sobre la plusvalía. Separar la doctrina de Engels sobre la realidad objetiva del tiempo y del espacio de su doctrina de la transformación de las "cosas en sí" en "cosas para nosotros", de su admisión de la verdad objetiva y absoluta, a saber: de la realidad objetiva que nos es dada en la sensación -- de su admisión de las leyes objetivas, de la causalidad y de la necesidad en la naturaleza --, es hacer un revoltijo de una filosofía que es coherente. Basárov, como todos los machistas, ha equivocado el camino al confundir la mutabilidad de los conceptos humanos de tiempo y de espacio, su carácter exclusivamente relativo, con la inmutabilidad del hecho de que el hombre y la naturaleza sólo existen en el tiempo y el espacio; los seres fuera del tiempo y del espacio, creados por los curas y admitidos por la imaginación de las masas ignorantes y oprimidas de la humanidad, son productos de una fantasía enfermiza, trucos del idealismo filosófico, engendro inútil de un régimen social inútil. Puede envejecer y envejece cada día la doctrina de la ciencia sobre la estructura de la materia, sobre la composición química de los alimentos, sobre el átomo

o el electrón, pero no puede envejecer la verdad de que el hombre no puede alimentarse con pensamientos y engendrar hijos con el solo amor platónico. Y la filosofía que niega la realidad objetiva del tiempo y del espacio es tan absurda, tan corrompida por dentro y tan falsa como la negación de estas últimas verdades. ¡Los subterfugios de los idealistas y de los agnósticos son, en suma, tan hipócritas como la prédica del amor platónico por los fariseos!

Para ilustrar esta distinción entre la relatividad de nuestros conceptos del tiempo y del espacio y la oposición *absoluta* de la línea materialista y de la línea idealista en los límites de la gno-seología, citaré además unas líneas características de un "empiriocriticista" muy antiguo y muy puro, Schulze- Aenesidemus, precisamente discípulo de Hume, quien escribía en 1792:

"Si de las representaciones inferimos las 'cosas exteriores a nosotros', [entonces] el espacio y el tiempo son algo efectivo y real existente fuera de nosotros, pues el ser de los cuerpos sólo se puede concebir en un espacio existente (vorhandenen), y el ser de los cambios sólo en un tiempo existente" (loc. cit., pág. 100).

¡Justamente! Al refutar categóricamente el materialismo y la menor concesión a éste, Schulze, seguidor de Hume, expone en 1792 la relación entre el problema del espacio y del tiempo y el problema de la realidad objetiva exterior a nosotros, precisamente tal como el materialista Engels expone esta relación en 1894 (el último prólogo de Engels al *Anti-Dühring* está fechado en 23 de mayo de 1894). Esto no quiere decir que nuestras representaciones sobre el espacio y el tiempo no se hayan modificado en cien años y que no hayamos recogido una enorme cantidad de datos nuevos *sobre el desarrollo* de esas representaciones (a esos datos se refieren

Voroshílov-Chernov y Voroshílov-Valentínov al pretender refutar a Engels); esto significa que la *correlación* entre el materialismo y el agnosticismo, como líneas filosóficas fundamentales, no ha podido cambiar, cualesquiera que sean las "nuevas" denominaciones de que hacen gala nuestros machistas.

Bogdánov no aporta nada tampoco, absolutamente nada, a la antigua filosofía del idealismo y del agnosticismo, a no ser algunas denominaciones "nuevas". Cuando repite los razonamientos de Hering y de Mach sobre la diferenciación entre el espacio fisiológico y el geométrico, o entre el espacio de la percepción de los sentidos y el espacio abstracto (*Empiriomonismo*, I, 26), no hace más que repetir en un todo el error de Dühring. Una cosa es la cuestión de saber cómo precisamente con ayuda de los diferentes órganos de los sentidos percibe el hombre el espacio y cómo se forman de esas percepciones los conceptos abstractos del espacio, en el curso de un largo desarrollo histórico; y otra cosa completamente distinta es saber si la realidad objetiva, independiente de la humanidad, corresponde a esas percepciones y a esos conceptos de la humanidad. Esta última cuestión, aun cuando es la única cuestión filosófica, "no la ha advertido" Bogdánov bajo el fárrago de investigaciones de detalle concernientes a la primera cuestión; y por ello no ha podido oponer claramente el materialismo de Engels al embrollo de Mach.

El tiempo es, como el espacio, "una forma de coordinación social de la experiencia de hombres diferentes" (loc. cit., pág. 34); su "objetividad" está en la "significación universal" (loc. cit.).

Eso es falso de cabo a rabo. La religión, que expresa una coordinación social de la experiencia de la mayor parte de la humanidad, tiene también una significación universal. Pero a

la doctrina de la religión sobre el pasado de la tierra o sobre la creación del mundo, por ejemplo, no corresponde ninguna realidad objetiva. A la doctrina de la ciencia según la cual existía la tierra *con anterioridad* a toda sociedad, *con anterioridad* a la humanidad, *con anterioridad* a la materia orgánica, y existió durante un período de tiempo *determinado*, en un espacio *determinado* con relación a los demás planetas; a esta doctrina (aunque sea tan relativa en cada fase del desarrollo de la ciencia como es relativa cada fase del desarrollo de la religión), *corresponde* una realidad objetiva. Según Bogdánov, resulta que a la experiencia de los hombres y a su capacidad cognoscitiva se adaptan diferentes formas del espacio y del tiempo. En realidad tiene lugar precisamente lo contrario: nuestra "experiencia" y nuestro conocimiento se adaptan cada vez más al espacio y al tiempo *objetivos*, *reflejándolos* cada vez más exacta y profundamente.

6. Libertad y necesidad

En las páginas 140 y 141 de los *Ensayos* A. Lunacharski cita los razonamientos de Engels en el *Anti-Dühring* sobre esta cuestión y se adhiere sin reservas a la característica del asunto, "asombrosa por su claridad y precisión", que traza Engels en la correspondiente "página maravillosa"* de dicha obra.

De maravilloso aquí verdaderamente hay mucho. Y lo más "maravilloso" es que ni A. Lunacharski ni un montón de otros machistas, que pretenden ser marxistas, "han notado" el alcance gnoseológico de los razonamientos de En-

* Lunacharski escribe: " . . . una página maravillosa de economía religiosa. Lo diré a riesgo de hacer sonreír al lector irreligioso". Cualesquiera que sean sus buenas intenciones, camarada Lunacharski, sus coqueteos con la religión no hacen sonreír, sino que repugnan[45].

gels sobre la libertad y la necesidad. Han leído, han copiado, pero no han comprendido nada.

Engels dice: "Hegel fue el primero que supo exponer de un modo exacto las relaciones entre la libertad y la necesidad. Para él, la libertad no es otra cosa que el conocimiento de la necesidad. . . 'La necesidad sólo *es ciega en cuanto no se la comprende*'. La libertad no reside en la soñada independencia ante las leyes naturales, sino en el conocimiento de estas leyes y en la posibilidad, basada en dicho conocimiento, de hacerlas actuar de un modo planificado para fines determinados. Y esto rige no sólo con las leyes de la naturaleza exterior, sino también con las que presiden la existencia corporal y espiritual del hombre: dos clases de leyes que podremos separar a lo sumo en nuestra representación, pero no en la realidad. El libre albedrío no es, por tanto, según eso, otra cosa que la capacidad de decidir con conocimiento de causa. Así, pues, cuanto *más libre* sea el juicio de una persona con respecto a un determinado problema, tanto más señalado será el carácter de *necesidad* que determine el contenido de ese juicio. . . La libertad consiste, pues, en el dominio de nosotros mismos y de la naturaleza exterior, basado en el conocimiento de la necesidad natural (Naturnotwendigkeiten)". . . (págs. 112-113 de la quinta ed. alemana).

Veamos en qué premisas gnoseológicas está fundado todo este razonamiento.

En primer lugar, Engels reconoce, desde el comienzo mismo de sus razonamientos, las leyes de la naturaleza, las leyes de la naturaleza exterior, la necesidad de la naturaleza, es decir, todo lo que Mach, Avenarius, Petzoldt y Cía. califican de "metafísica". Si Lunacharski hubiese querido reflexionar seriamente sobre los "maravillosos" razonamientos de Engels, no habría podido dejar de ver la distinción capital

entre la teoría materialista del conocimiento, por una parte, y por otra el agnosticismo y el idealismo, que niegan las leyes de la naturaleza, o no ven en ella más que leyes "lógicas", etc., etc.

En segundo lugar, Engels no se rompe la cabeza para formular las "definiciones" de la libertad y de la necesidad, esas definiciones escolásticas que interesan sobremanera a los profesores reaccionarios (del tipo de Avenarius) y a sus discípulos (del tipo de Bogdánov). Engels toma el conocimiento y la voluntad del hombre, por un lado, y la necesidad de la naturaleza, por otro, y en lugar de cualquier definición, dice sencillamente que la necesidad de la naturaleza es lo primario, y la voluntad y la conciencia del hombre lo secundario. Estas últimas deben, indefectible y necesariamente, adaptarse a la primera; Engels considera esto hasta tal punto evidente, que no gasta palabras inútiles en el esclarecimiento de su punto de vista. Los machistas rusos son los únicos que podían *quejarse* de la definición general del materialismo dada por Engels (la naturaleza es lo primario; la conciencia, lo secundario: ¡acordaos de las "perplejidades" de Bogdánov con este motivo!), y al mismo tiempo ¡hallar "maravillosa" y "de una precisión asombrosa" una de las aplicaciones particulares que hizo Engels de esa definición general y fundamental!

En tercer lugar, Engels no duda de la existencia de la "ciega necesidad". Reconoce la existencia de la necesidad *no conocida* por el hombre. Esto se ve con claridad meridiana en el pasaje citado. Pero, desde el punto de vista de los machistas, ¿cómo puede el hombre *conocer* la existencia de lo que *no conoce*? ¿Cómo puede conocer la existencia de la necesidad no conocida? ¿No es eso "mística", no es "metafísica", no es el reconocimiento de los "fetiches" y de los "ídolos", no es la "incognoscible cosa en sí de Kant"? Si los machistas hubiesen

reflexionado en ello, no habrían podido dejar de percatarse de la *completa identidad* de los razonamientos de Engels sobre la cognoscibilidad de la naturaleza objetiva de las cosas y sobre la transformación de la "cosa en sí" en "cosa para nosotros", por un lado, y de sus razonamientos sobre la necesidad ciega, no conocida, por otro. El desarrollo de la conciencia de cada individuo humano por separado y el desarrollo de los conocimientos colectivos de toda la humanidad, nos demuestran a cada paso la transformación de la "cosa en sí" no conocida en "cosa para nosotros" conocida, la transformación de la necesidad ciega, no conocida, la "necesidad en sí", en la "necesidad para nosotros" conocida. Gnoseológicamente, no hay en absoluto ninguna diferencia entre una transformación y la otra, pues el punto de vista fundamental es el mismo en ambos casos, a saber: el punto de vista materialista, el reconocimiento de la realidad objetiva del mundo exterior y de las leyes de la naturaleza exterior; tanto ese mundo como esas leyes son perfectamente cognoscibles para el hombre, pero nunca pueden ser conocidas por él *hasta el fin*. No conocemos la necesidad natural en los fenómenos meteorológicos, por lo que inevitablemente somos esclavos del tiempo que hace. Pero aun *no conociendo* esa necesidad, *sabemos* que existe. ¿De dónde procede tal conocimiento? Tiene el mismo origen que el conocimiento de que las cosas existen fuera de nuestra conciencia e independientemente de ella, a saber: el desarrollo de nuestros conocimientos, que demuestra millones de veces a cada hombre que la ignorancia deja el sitio al saber cuándo el objeto obra sobre nuestros órganos de los sentidos, y al contrario: el conocimiento se convierte en ignorancia cuando queda descartada la posibilidad de dicha acción.

En cuarto lugar, en el razonamiento citado aplica Engels manifiestamente a la filosofía el método del "salto vital", es decir, da un salto de la teoría a la práctica. Ni uno sola de los sabios (y estúpidos) profesores de filosofía a los que siguen nuestros machistas, se permite jamás tales saltos, vergonzosos para un representante de la "ciencia pura". Para ellos, una cosa es la teoría del conocimiento, donde hay que cocinar con la mayor sutileza las "definiciones" verbales, y otra completamente distinta es la práctica. En Engels, toda la práctica humana viva hace irrupción en la teoría misma del conocimiento, proporcionando un criterio *objetivo* de la verdad: en tanto que ignoramos una ley natural, esa ley, existiendo y obrando al margen y fuera de nuestro conocimiento, nos hace esclavos de la "ciega necesidad". Tan pronto como conocemos esa ley, que acciona (como repitió Marx millares de veces) *independientemente* de nuestra voluntad y de nuestra conciencia, nos hacemos dueños de la naturaleza. El dominio de la naturaleza, que se manifiesta en la práctica de la humanidad, es el resultado del reflejo objetivo y veraz, en la cabeza del hombre, de los fenómenos y de los procesos de la naturaleza y constituye la prueba de que dicho reflejo (dentro de los límites de lo que nos muestra la práctica) es una verdad objetiva, absoluta, eterna.

¿A qué resultados llegamos? Cada paso en el razonamiento de Engels, casi literalmente cada frase, cada tesis, están completa y exclusivamente fundadas en la gnoseología del materialismo dialéctico, en premisas que son la refutación contundente de todos los embustes machistas sobre los cuerpos como complejos de sensaciones, sobre los "elementos", sobre la "coincidencia de la representación sensible con la realidad existente fuera de nosotros", etc., etc., etc. ¡Sin cohibirse lo más mínimo por esto, los machistas abandonan el materia-

lismo, repiten (à la Berman) las resobadas banalidades sobre la dialéctica y, al propio tiempo, acogen con los brazos abiertos *una* de las aplicaciones del materialismo dialéctico! Han tomado su filosofía de la bazofia ecléctica y continúan sirviéndola tal cual al lector. Toman de Mach un poco de agnosticismo y un tantico de idealismo, mezclándolo con algo de materialismo dialéctico de Marx, y balbucean que tal ensalada es el *desarrollo* del marxismo. Piensan que si Mach, Avenarius, Petzoldt y todas sus otras autoridades no tienen el menor concepto de la solución dada al problema (sobre la libertad y la necesidad) por Hegel y Marx, es por pura casualidad: es, simple y llanamente, porque no han leído tal página en tal librito, y no porque estas "autoridades" hayan sido y sigan siendo unos ignorantes en lo tocante al progreso *real* de la filosofía en el siglo XIX, no porque hayan sido y continúen siendo unos oscurantistas en filosofía.

Ved el razonamiento de uno de esos oscurantistas, de Ernst Mach, profesor titular de filosofía de la Universidad de Viena:

"La justeza de la posición del determinismo o del indeterminismo no puede ser demostrada. Solamente una ciencia perfecta o una ciencia probadamente imposible, resolvería este problema. Se trata aquí de las premisas que introducimos (man heranbringt) en el análisis de las cosas, según que atribuyamos a los éxitos o a los fracasos anteriores de la investigación un valor subjetivo (subjektives Gewicht) más o menos considerable. Pero durante la investigación todo pensador es, necesariamente, determinista en teoría" (*Conocimiento y error*, 2ª ed. alemana, págs. 282-283).

¿No es acaso esto oscurantismo, cuando la teoría pura es cuidadosamente separada de la práctica; cuando el determinismo es limitado al terreno de la "investigación", y en el terreno de la moral y de la actividad social y en todos los

otros terrenos, exceptuando el de la "investigación", se deja el problema a una apreciación "subjetiva"? En mi gabinete -- dice el sabio pedante -- soy determinista; pero no dice palabra del deber del filósofo de construir sobre la base del determinismo una concepción integral del mundo que abarque tanto la teoría como la práctica Mach dice banalidades porque teóricamente el problema de la correlación entre la libertad y la necesidad no ofrece a sus ojos ninguna claridad.

". . . Todo nuevo descubrimiento revela las deficiencias de nuestro conocimiento y pone de manifiesto un residuo de dependencias desapercibido hasta entonces" (283). . . ¡Muy bien! Pero ese "residuo" ¿no es la "cosa en sí" que nuestra conocimiento refleja cada vez más profundamente? Nada de eso: ". . . De forma que también el que defiende en teoría un determinismo extremo, en la práctica debe seguir siendo indefectiblemente indeterminista" (283) . . . He aquí un reparto muy amistoso*: ¡La teoría, para los profesores; la práctica, para los teólogos! O bien: en teoría, el objetivismo (es decir, un materialismo "vergonzante"); en la práctica, el "método subjetivo en sociología". Que los ideólogos rusos de la pequeña burguesía, los populistas, desde Lesévich hasta Chernov, simpaticen con esa filosofía banal, nada tiene de sorprendente. Pero que gentes que pretenden ser marxistas se apasionen con semejantes disparates, disimulando púdicamente las más absurdas conclusiones de Mach, eso ya es del todo lamentable.

Pero en la cuestión acerca de la voluntad, Mach no se limita a esa confusión y a ese agnosticismo a medias, sino

* Mach en la *Mecánica* escribe: "Las opiniones religiosas de los hombres son *asunto estrictamente privado* de cada uno, mientras no se intente imponerlas a otros hombres ni aplicarlas a cuestiones que se refieran a otras ramas" (pág. 434 de la traducción francesa).

que va mucho más lejos. . . "Nuestra sensación de hambre -- leemos en la *Mecánica* -- no difiere en el fondo de la afinidad entre el ácido sulfúrico y el zinc, nuestra voluntad no difiere ya tanto como se creería de la presión ejercida por la piedra sobre la superficie en que reposa". "Nos encontramos así más cerca de la naturaleza [es decir, desde ese punto de vista], no teniendo necesidad de descomponer al hombre en un montón inconcebible de inaprehensibles átomos, o de hacer del mundo un sistema de combinaciones fantásticas" (pág. 434 de la traducción francesa). Así, pues, no hay necesidad de materialismo ("inaprehensibles átomos" o electrones, es decir, reconocimiento de la realidad objetiva del mundo material), no hay necesidad de un idealismo que reconozca el mundo como una "modalidad particular" del espíritu; ¡pero es posible un idealismo que reconozca el mundo como *voluntad*! Estamos no solamente por encima del materialismo, sino también del idealismo de "un" Hegel, ¡pero esto no nos impide andar coqueteando con el idealismo a lo Schopenhauer! Nuestros machistas, que toman un aspecto de ofendida inocencia a cada alusión a la afinidad entre Mach y el idealismo filosófico, han preferido, una vez más, guardar simplemente silencio sobre este punto delicado. Es difícil, sin embargo, hallar en la literatura filosófica una exposición de las ideas de Mach en la que no se note su inclinación por la Willensmetaphysik, es decir, por el idealismo voluntarista. Esto ha sido puesto de relieve por Baumann*, y su impugnador el machista H. Kleinpeter no refutó este punto y declaró que Mach, naturalmente, está "más cerca de Kant y de Ber-

* *Archiv für systematische Philosophie* (Archivo de Filosofía Sistemática) 1898, II, t. 4, pág. 63, artículo sobre las concepciones filosóficas de Mach.

keley que del empirismo metafísico que domina en las ciencias naturales" (es decir, del materialismo espontáneo; loc. cit., t. 6, pág. 87). E. Becher lo indica también, señalando que si Mach reconoce en ciertas páginas la metafísica voluntarista y en otras reniega de ella, lo único que eso prueba es el carácter arbitrario de su terminología; en realidad, la afinidad de Mach con la metafísica voluntarista es indudable[*]. También Lucka[**] reconoce la mezcla de esta metafísica (es decir, del idealismo) con la "fenomenología" (es decir, con el agnosticismo). W. Wundt*** lo indica a su vez. Y el manual de la historia de la filosofía moderna de Ueberweg-Heinze**** comprueba asimismo que Mach es un fenomenalista "nada extraño al idealismo voluntarista".

En una palabra, el eclecticismo de Mach y su propensión al idealismo son evidentes a los ojos de todo el mundo, excepto tal vez a los de los machistas rusos.

* *Erich Becher, The Philosophical Views of E. Mach en Philosophical Review (Los conceptos filosóficos de Mach en la Revista Filosófica)*, vol. XIV, 5, 1905. págs. 536, 546, 547, 548.

** *E. Lucka, Das Erkenntnisproblem und Machs "Analyse der Empfindungen"* en *Kantstudien*, t. VIII, 1903, pág. 400.

*** *Systematische Philosophie (Filosofía sistemática)*, Leipzig, 1907, pág. 131.

**** *Grundriss der Geschichte der Philosophie (Ensayos de historia de la filosofía)*, t. IV, 9ª ed., Berlín, 1903, pág. 250.

CAPÍTULO IV

LOS FILÓSOFOS IDEALISTAS, COMO COMPAÑEROS DE ARMAS Y SUCESORES DEL EMPIRIOCRITICISMO

Hemos examinado hasta ahora el empiriocriticismo considerado aisladamente. Ahora procede observarlo en su desarrollo histórico, en su conexión y correlación con las demás direcciones filosóficas. La cuestión de la actitud de Mach y Avenarius ante Kant se sitúa en primer plano en este caso.

1. La crítica del kantismo desde la izquierda y desde la derecha

Tanto Mach como Avenarius iniciaron su carrera filosófica en los años del 70 del siglo pasado, cuando en los medios profesoriales alemanes el grito de moda era: "¡Volvamos a Kant!"^[46] Ambos fundadores del empiriocriticismo partieron precisamente de Kant en su desarrollo filosófico. "Debo reconocer con la mayor gratitud -- escribe Mach -- que precisamente su idealismo crítico [el de Kant] ha sido el punto de partida de todo mi pensamiento crítico. Mas

no me ha sido posible seguirle siendo fiel. Pronto volví de nuevo a las ideas de Berkeley" y después "llegué a ideas afines a las de Hume. . . Y hasta hoy día considero a Berkeley y a Hume como pensadores mucho más consecuentes que Kant" (*Análisis de las sensaciones*, pág. 292).

Así, pues, Mach reconoce sin ambages que, habiendo empezado por Kant, pasó a seguir la línea de Berkeley y Hume. Veamos a Avenarius.

En sus *Prolegómenos a la "Crítica de la experiencia pura"* (1876) Avenarius hace notar ya en el prólogo que las palabras "Crítica de la experiencia pura" indican su actitud respecto a la *Crítica de la razón pura* de Kant, "y naturalmente una actitud de antagonismo" respecto a Kant (pág. IV, ed. de 1876). ¿En qué consiste, pues, ese antagonismo de Avenarius respecto a Kant? En que Kant "depuró la experiencia" insuficientemente, a juicio de Avenarius. De dicha "depuración de la experiencia" trata precisamente Avenarius en sus *Prolegómenos* (§ 56, 72 y muchos otros). ¿De qué "depura" Avenarius la doctrina kantiana sobre la experiencia? En primer lugar, del apriorismo. "La cuestión -- dice en el § 56 -- de saber si es preciso eliminar del contenido de la experiencia, como superfluas, las 'nociones apriorísticas de la razón' y crear de esa manera una *experiencia pura* por excelencia, es planteada aquí, que yo sepa, por primera vez". Ya hemos visto que Avenarius "depuró" de esta manera al kantismo del reconocimiento de la necesidad y de la causalidad.

En segundo lugar, depura al kantismo de la admisión de la sustancia (§ 95), es decir, de la cosa en sí, que, según Avenarius, "no es dada en el material de la experiencia real, sino que es introducida en ella por el pensamiento".

No tardaremos en ver que esa definición dada por Avenarius de su línea filosófica coincide por completo con la

definición de Mach, no diferenciándose más que por el amaneramiento de las expresiones. Pero primero es menester advertir que Avenarius dice *directamente lo contrario a la verdad* cuando afirma haber sido él quien *por primera vez* plantea, en 1876, la cuestión de la "depuración de la experiencia", o sea la depuración de la doctrina kantiana del apriorismo y de la admisión de la cosa en sí. En realidad, el desarrollo de la filosofía clásica alemana suscitó inmediatamente después de Kant una crítica del kantismo, precisamente *orientada en el sentido* en que la llevó Avenarius. Esa orientación está representada en la filosofía clásica alemana por Schulze-Aenesidemus, partidario del agnosticismo de Hume, y por J. G. Fichte, partidario del berkeleyismo, es decir, del idealismo subjetivo. En 1792 Schulze-Aenesidemus criticaba a Kant precisamente por haber admitido el apriorismo (loc. cit., págs. 56, 141 y muchas otras) y las cosas en sí. Nosotros, escépticos o partidarios de Hume -- decía Schulze -- rechazamos la cosa en sí por salir ella "de los límites de toda experiencia" (pág. 57). Impugnamos el *conocimiento objetivo* (25); negamos que el espacio y el tiempo existan realmente fuera de nosotros (100); rechazamos que existan en la experiencia necesidad (112), causalidad, fuerza, etc., (113). No se les puede atribuir "realidad fuera de nuestras representaciones" (114). Kant demuestra la aprioridad "dogmáticamente", al afirmar que ya que no podemos pensar de otra manera, existe una ley apriorística del pensamiento. "En filosofía -- responde Schulze a Kant -- hace ya tiempo que era utilizado ese argumento para demostrar la naturaleza objetiva de lo que está fuera de nuestras representaciones" (141) Razonando así, se puede atribuir la causalidad a las cosas en sí (12). "La experiencia jamás nos dice (wir erfahren niemals) que la acción ejercida sobre nosotros por las cosas

objetivas crea representaciones", y Kant no ha probado de ningún modo que "ese algo situado fuera de nuestra razón deba ser reconocido como la cosa en sí, diferente de nuestra sensación (Gemut). La sensación puede ser concebida como la base *única* de todo nuestro conocimiento" (265). La crítica kantiana de la razón pura "funda sus razonamientos sobre la premisa de que todo conocimiento empieza por la acción de las cosas objetivas sobre nuestros órganos de los sentidos (Gemut), y después pone en duda ella misma la verdad y la realidad de esa premisa" (266). Kant no ha refutado en nada al idealista Berkeley (268-272).

Por lo expuesto se ve que Schulze, adepto de Hume, rechaza la doctrina kantiana sobre la cosa en sí como una concesión inconsecuente al materialismo, es decir, al aserto "dogmático" de que la realidad objetiva nos es dada en la sensación o, en otros términos, de que nuestras representaciones son engendradas por la acción de las cosas objetivas (independientes de nuestra conciencia) sobre nuestros órganos de los sentidos. El agnóstico Schulze reprocha al agnóstico Kant que la admisión de la cosa en sí está en contradicción con el agnosticismo y lleva al materialismo. El idealista subjetivo Fichte critica asimismo a Kant -- más resueltamente todavía --, diciendo que la admisión por Kant de la cosa en sí, independiente de nuestro *YO*, es "*realismo*" (*Obras*, I, pág. 483) y que Kant distingue "con insuficiente claridad" la diferencia entre el "realismo" y el "idealismo". Fichte considera que al admitir la cosa en sí como "base de la realidad objetiva" (480), Kant y los kantianos cometen una inconsecuencia flagrante, incurriendo así en contradicción con el idealismo crítico. "Según vosotros -- exclamaba Fichte dirigiéndose a los comentaristas realistas de Kant -- la ballena sostiene a la tierra y la tierra sostiene a la ballena. ¡Vuestra

cosa en sí, que no es más que un pensamiento, obra sobre nuestro YO!" (483).

Así, pues, Avenarius se equivoca profundamente al imaginar que él es quien "por primera vez" emprende la "depuración de la experiencia" kantiana del apriorismo y de la cosa en sí y que crea así una "nueva" dirección en filosofía. En realidad continuó la *vieja* línea de Hume y de Berkeley, de Schulze-Aenesidemus y de J. G. Fichte. Avenarius se imaginaba "depurar la experiencia" en general. En realidad, no hacía más que *depurar el agnosticismo de kantismo*. No luchaba contra el agnosticismo de Kant (el agnosticismo es la negación de la realidad objetiva que nos es dada en la sensación), sino *a favor de un agnosticismo más puro*, a favor de la eliminación de lo que Kant admitía en contradicción con el agnosticismo: que existe la cosa en sí, que a pesar de ser incognoscible, es inteligible, perteneciente al más allá, y que existe la necesidad y la causalidad, aunque apriorística, dada en el pensamiento y no en la realidad objetiva. Luchó contra Kant no *desde la izquierda*, como lucharon contra Kant los materialistas, sino *desde la derecha*, como lucharon contra Kant los escépticos y los idealistas. Se imaginaba ir hacia adelante, pero en realidad iba hacia atrás, hacia aquel programa de crítica de Kant que Kuno Fischer, hablando de Schulze-Aenesidemus, definió con ingenio del siguiente modo: "La crítica de la razón pura menos la razón pura [es decir, sin el apriorismo] es escepticismo. La crítica de la razón pura menos la cosa en sí es idealismo berkeleyano" (*Historia de la filosofía moderna*, ed. alemana, 1869, t. V, pág. 115).

Llegamos aquí a uno de los más curiosos episodios de toda nuestra "machiada", de toda la campaña de los machistas rusos contra Engels y Marx. El novísimo descubrimiento de Bogdánov y Basárov, de Iushkévich y Valentínov, descubri-

miento que proclaman en todos los tonos, es el de que Plejánov hace "un intento malhadado de conciliar a Engels y Kant por medio de una cosa en sí apenas cognoscible, obra del compromiso" (*Ensayos*, pág. 67 y muchas otras). Ese descubrimiento de nuestros machistas pone de manifiesto ante nosotros un abismo verdaderamente insondable de la más escandalosa confusión, de la más monstruosa incomprensión tanto de Kant como de todo el curso del desarrollo de la filosofía clásica alemana.

El rasgo fundamental de la filosofía de Kant es que concilia el materialismo con el idealismo, sella un compromiso entre éste y aquél, compagina en un sistema único direcciones filosóficas heterogéneas, opuestas. Cuando Kant admite que a nuestras representaciones corresponde algo existente fuera de nosotros, una cierta cosa en sí, entonces Kant es materialista. Cuando declara a esta cosa en sí incognoscible, transcendente, ultraterrenal, Kant habla como idealista. Reconociendo como único origen de nuestros conocimientos la experiencia, las sensaciones, Kant orienta su filosofía por la línea del sensualismo, y, a través del sensualismo, bajo ciertas condiciones por la línea del materialismo. Reconociendo la aprioricidad del espacio, del tiempo, de la causalidad, etc., Kant orienta su filosofía hacia el idealismo. Esta indecisión de Kant le ha valido ser combatido sin piedad tanto por los materialistas consecuentes, como por los idealistas consecuentes (así como también por los agnósticos "puros", los humistas). Los materialistas han reprochado a Kant su idealismo, han refutado los rasgos idealistas de su sistema, han demostrado la cognoscibilidad, la terrenalidad de la cosa en sí, la falta de una diferencia de principio entre dicha cosa en sí y el fenómeno, la necesidad de deducir la causalidad, etc., no de las leyes apriorísticas del pensamiento, sino de la realidad objetiva. Los

agnósticos y los idealistas le han reprochado a Kant la admisión de la cosa en sí, como una concesión al materialismo, al "realismo" o al "realismo ingenuo"; los agnósticos han rechazado no solamente la cosa en sí, sino también el apriorismo, y los idealistas han exigido deducir consecuentemente del pensamiento puro no sólo las formas apriorísticas de la contemplación, sino todo el universo en general (dilatando el pensamiento del hombre hasta el *YO* abstracto o hasta "la idea absoluta" o aun hasta la *voluntad* universal, etc., etc.). Y he aquí que nuestros machistas, "no dándose cuenta" de que han tomado por maestros a los que criticaron a Kant desde el punto de vista del escepticismo y del idealismo, se han puesto a rasgar sus vestiduras y a cubrirse la frente de ceniza cuando han visto aparecer gentes monstruosas que critican a Kant *desde un punto de vista diametralmente opuesto*, que repudian en el sistema de Kant los más insignificantes elementos de agnosticismo (de escepticismo) y de idealismo y que demuestran que la cosa en sí es objetivamente real, perfectamente cognoscible, terrenal, que en principio no difiere en nada del fenómeno, se transforma en fenómeno a cada paso del desarrollo de la conciencia individual del hombre y de la conciencia colectiva de la humanidad. ¡Auxilio! -- han gritado --, ¡eso es una mezcla ilícita de materialismo y kantismo!

Cuando leo las aseveraciones de nuestros machistas de que ellos critican a Kant de forma mucho más consecuente y resuelta que ciertos materialistas anticuados, me parece siempre que Purishkévich se ha introducido entre nosotros y exclama: ¡He criticado a los kadetes con mucha más consecuencia y resolución que vosotros, señores marxistas! Sin duda, señor Purishkévich, los políticos consecuentes pueden criticar a los kadetes y los criticarán siempre desde puntos

de vista diametralmente opuestos; pero sería preciso, sin embargo, no olvidar que vosotros habéis criticado a los kadetes porque son *demasiado* demócratas, mientras que nosotros los hemos criticado porque *no* son *bastante* demócratas. Los machistas critican a Kant porque es demasiado materialista, y nosotros le criticamos porque no es bastante materialista. Los machistas critican a Kant desde la derecha y nosotros desde la izquierda.

Schulze, discípulo de Hume, y el idealista subjetivo Fichte proporcionan, en la historia de la filosofía clásica alemana, unas muestras de la crítica del primer género. Como ya hemos visto, se esfuerzan por eliminar los elementos "realistas" del kantismo. Y así como el propio Kant fue criticado por Schulze y Fichte, los neokantianos alemanes de la segunda mitad del siglo XIX lo han sido por los empiriocriticistas de la escuela de Hume y por los idealistas subjetivos de la escuela inmanentista. Se ha visto reaparecer la misma línea de Hume y Berkeley con su vocabulario ligeramente renovado. Mach y Avenarius han reprochado a Kant, no que considere la cosa en sí de manera insuficientemente real, insuficientemente materialista, sino que *admita* su existencia; no que renuncie a deducir la causalidad y la necesidad natural de la realidad objetiva, sino que admita una causalidad y una necesidad cualquiera (salvo, quizá, la causalidad y la necesidad puramente "lógica"). Los inmanentistas han marchado al unísono con los empiriocriticistas, criticando también a Kant desde el punto de vista de las doctrinas de Hume y Berkeley. Por ejemplo, Leclair en 1879, en la misma obra en que hacía el elogio de Mach como filósofo notable, reprochaba a Kant por su "inconsecuencia y sus complacencias (Connivenz) con el realismo", que se manifestaban en el concepto de la "*cosa en sí*", ese resto (Resi-

duum) nominal del realismo vulgar" (*Der Real. der mod. Nat. etc.* [*El realismo de las ciencias naturales modernas, etc.*], pág. 9). "Para ser más sangriento", Leclair llamaba al materialismo realismo vulgar. "A nuestro juicio -- escribía Leclair --, deben ser eliminadas todas las partes integrantes de la teoría kantiana que tiendan al 'realismus vulgaris', como una inconsecuencia y un producto híbrido (zwitterhaft) desde el punto de vista del idealismo" (41) "Las inconsecuencias y las contradicciones" en la doctrina de Kant provienen "de la amalgama (Verquickung) del criticismo idealista y de los vestigios no superados de la dogmática realista" (170), Leclair llama dogmática realista al materialismo.

Otro inmanentista, Johannes Rehmke, ha reprochado a Kant el que con la cosa en sí *se separa, a la manera realista*, de Berkeley (Johannes Rehmke: *Die Welt als Wahrnehmung und Begriff* [*El mundo como percepción y concepto*], Berlín, 1880, pág. 9). "La actividad filosófica de Kant tuvo, en el fondo, un carácter polémico: por medio de la cosa en sí, dirigió su filosofía contra el racionalismo alemán [es decir, contra el antiguo fideísmo del siglo XVIII], y por medio de la contemplación pura contra el empirismo inglés" (25), "Yo compararía la cosa en sí de Kant a una trampa movible colocada sobre un foso: la cosa tiene un aspecto inocente, creemos estar seguros, pero así que hemos puesto el pie en ella, rodamos súbitamente a la sima *del mundo en sí* " (27). ¡He ahí el porqué de la animadversión que Kant inspira a los compañeros de armas de Mach y Avenarius, a los inmanentistas: Kant se acerca en determinados aspectos a la "sima" del materialismo!

Veamos ahora unos cuantos ejemplos de la crítica dirigida contra Kant desde la izquierda. Feuerbach recrimina a Kant

no por su "realismo", sino por su *idealismo*, calificando su sistema de "idealismo" fundado sobre el empirismo" (*Obras*, II, 296).

El razonamiento siguiente de Feuerbach sobre Kant tiene particular importancia. "Kant dice: 'Si consideramos los objetos de nuestros sentidos como simples fenómenos -- es decir, como se deben considerar --, reconocemos por ello mismo que la cosa en sí constituye la base de los fenómenos, aunque nosotros no sepamos lo que es en sí misma y no conozcamos de ella más que sus fenómenos, es decir, el procedimiento por el cual este algo desconocido influye (affiziert) sobre nuestros sentidos. Por consiguiente, nuestra razón, por lo mismo que admite el ser de los fenómenos, reconoce también el ser de las cosas en sí, y podemos decir, por lo mismo, que no solamente está permitido, sino que hasta es necesario representarse sustancias que constituyen la base de los fenómenos, es decir, que no son más que sustancias mentales' . . ." Eligiendo aquel pasaje de Kant donde la cosa en sí está considerada simplemente como una cosa mental, como una sustancia mental y no como una realidad, Feuerbach concentra ahí toda su crítica. ". . . Por consiguiente -- dice él --, los objetos de los sentidos, los objetos de la experiencia son para la razón sólo fenómenos y no verdades" . . . "¡Las sustancias mentales, como veis, no son para la razón objetos reales! La filosofía kantiana es la contradicción entre el sujeto y el objeto, entre la sustancia y la existencia, entre el pensar y el ser. La sustancia es atribuida aquí a la mente, la existencia a los sentidos. La existencia sin sustancia [es decir, la existencia de los fenómenos sin realidad objetiva] es un simple fenómeno, cosas sensibles; sustancia sin existencia, son sustancias mentales, *nóúmenos*; se las puede y se las debe pensar, pero les falta

la existencia -- a lo menos para nosotros --, les falta la objetividad; son cosas en sí, cosas verdaderas, pero no son cosas reales . . . ¡Qué contradicción: separar la verdad de la realidad, la realidad de la verdad!" (*Obras*, II, págs. 302-303). Feuerbach reprocha a Kant no que admita las cosas en sí, sino que no admita su efectividad, es decir, su realidad objetiva, que las considere como simple pensamiento, como "sustancias mentales" y no como "sustancias dotadas de existencia", es decir, reales, existentes de un modo efectivo. Feuerbach reprocha a Kant por apartarse del materialismo.

"La filosofía de Kant es una contradicción -- escribía Feuerbach el 26 de marzo de 1858 a Bolin --, lleva con fatal necesidad al idealismo de Fichte o al sensualismo"; la primera conclusión "pertenece al pasado"; la segunda, "al presente y al futuro" (Grun, loc. cit., II, 49). Ya hemos visto que Feuerbach defiende el sensualismo objetivo, o sea el materialismo. El nuevo viraje que va desde Kant al agnosticismo y al idealismo, a Hume y Berkeley, es, sin disputa, *reaccionario*, aun desde el punto de vista de Feuerbach. Y su ferviente continuador Albrecht Rau, heredero de los méritos de Feuerbach, al mismo tiempo que de sus defectos, defectos que Marx y Engels superaron, ha criticado a Kant enteramente en el espíritu de su maestro: "La filosofía de Kant es una anfibología [ambigüedad]; es al mismo tiempo materialismo e idealismo, y en esa doble naturaleza se encierra la clave de su esencia. En calidad de materialista o de empírico, Kant no puede dejar de reconocer existencia (Wesenheit) a los objetos exteriores a nosotros. Pero en calidad de idealista no ha podido desechar el prejuicio de que el alma es algo absolutamente diferente a las cosas sensibles. Existen, pues, cosas reales y el espíritu humano que las concibe. ¿De qué forma se aproxima ese espíritu a unas

cosas absolutamente diferentes de él? Kant tiene la siguiente salida: el espíritu posee ciertos conocimientos a priori gracias a los cuales las cosas deben aparecerse tales como se le aparecen. Por consiguiente, es obra nuestra concebir las cosas tal como las concebimos. Porque el espíritu que está en nosotros no es otra cosa que el espíritu de Dios, y lo mismo que Dios ha creado el mundo de la nada, el espíritu del hombre crea de las cosas algo que no son estas cosas mismas. Así asegura Kant a las cosas reales su existencia, en calidad de 'cosas en sí'. El alma es indispensable a Kant, pues la inmortalidad es para él un postulado moral. La 'cosa en sí', señores -- dice Rau dirigiéndose a los neokantianos en general y al confusionista A. Lange, falsificador de la *Historia del materialismo*, en particular --, es lo que separa el idealismo de Kant del idealismo de Berkeley: es el puente entre el idealismo y el materialismo. Tal es mi crítica de la filosofía de Kant; que refute esta crítica quien pueda . . . Para el materialista la distinción entre los conocimientos a priori y la 'cosa en sí' es del todo superflua: el materialista no interrumpe en ningún lado la continuidad de la naturaleza, no considera a la materia y al espíritu como cosas radicalmente distintas entre sí, sino solamente como los dos aspectos de una sola y misma cosa, y, por consiguiente, no tiene ninguna necesidad de recurrir a ningún truco especial para aproximar el espíritu a las cosas"*.

Además, como hemos visto, Engels reprocha a Kant por ser agnóstico y no por desviarse del agnosticismo consecuente.

* Albrecht Rau, *Ludwig Feuerbach's Philosophie, die Naturforschung und die philosophische Kritik der Gegenwärt* (La filosofía de Feuerbach, las ciencias naturales modernas y la crítica filosófica), Leipzig, 1882, págs. 87-89.

Lafargue, discípulo de Engels, polemizaba así en 1900 contra los kantianos (en cuyo número se contaba entonces Charles Rappoport):

"... A principios del siglo XIX, nuestra burguesía, después de acabar su obra de demolición revolucionaria, comienza a renegar de su filosofía volteriana; volvía a estar de moda el catolicismo, que Chateaubriand pintarrajeaba (*peinturlurait*) de colores románticos, y Sebastián Mercier importaba el idealismo de Kant para dar el golpe de gracia al materialismo de los enciclopedistas, a cuyos propagandistas había guillotinado Robespierre.

"Al final del siglo XIX, que en la historia llevará el nombre de siglo de la burguesía, los intelectuales pretenden derribar, por medio de la filosofía kantiana, el materialismo de Marx y Engels. Este movimiento reaccionario ha empezado en Alemania, dicho sea sin ofender a nuestros socialistas-integralistas, que querían adjudicar todo el honor a Malon, fundador de esta escuela*. En realidad, Malon procedía de la escuela de Höchberg, Bernstein y otros discípulos de Dühring que habían empezado a reformar en Zúrich el marxismo. [Lafargue hace alusión al conocido movimiento ideológico que se produjo en el seno del socialismo alemán en la segunda mitad de la década del 70 del siglo pasado.] Hay que esperar también ver a Jaurès, Fournière y a nuestros intelectuales servirnos a Kant, así que se hayan familiarizado con su terminología. . . Rappoport se equivoca

* Escuela reformista y oportunista que operó en medio del movimiento obrero francés, belga e italiano a fines del siglo XIX, y cuyo principal representante fue el francés Malon. Sostiene que el socialismo debe apoyarse no solamente en la clase obrera, sino también en los que "infligen sufrimientos"; defiende la armonía de clases y se opone a la lucha entre ellas. (*N. del T.*)

cuando afirma que, para Marx, hay 'identidad entre la idea y la realidad'. Ante todo, no nos servimos nunca de esa fraseología metafísica. Una idea es tan real como el objeto del que es el reflejo cerebral. . . A fin de recrear (récréer) un poco a los camaradas, que deben ponerse al corriente de la filosofía burguesa, voy a exponerles en qué consiste ese famoso problema que tanto ha preocupado a los cerebros espiritualistas.

"Un obrero que come longaniza y que percibe cinco francos diarios sabe muy bien que es robado por el patrono y que se alimenta con carne de cerdo; que el patrono es un ladrón y la longaniza agradable al gusto y nutritiva para el cuerpo. Pero el sofista burgués, lo mismo da que se llame Pearson, Hume o Kant, dice: ¡Nada de eso! La opinión del obrero sobre estas cosas es su opinión personal, es decir, subjetiva; podría, naturalmente, con la misma razón, creer que el patrono es su bienhechor y que la longaniza es de cuero picado, puesto que no puede conocer las cosas en sí. . .

"El problema está mal planteado y en eso estriba toda la dificultad. . . El hombre, para conocer un objeto, debe primero comprobar si no le engañan sus sentidos. . . Los químicos han ido aún más lejos, han penetrado en los cuerpos, los han analizado, los han descompuesto en sus elementos y luego han hecho un trabajo inverso, es decir, una síntesis, componiendo los cuerpos con sus elementos: desde el momento que el hombre puede con tales elementos producir cosas para su uso, puede, como dice Engels, afirmar que conoce las *cosas en sí*. El Dios de los cristianos, si existiese y si hubiese creado el universo, no podría hacer más"*.

* Paul Lafargue, *Le matérialisme de Marx et l'idéalisme de Kant en Le Socialiste* [47] del 25 de febrero de 1900.

Nos hemos permitido reproducir esta larga cita con objeto de demostrar cómo comprendía Lafargue a Engels y cómo criticaba a Kant desde la izquierda, no por los rasgos del kantismo por los que éste se distingue de la doctrina de Hume, sino por los rasgos que son comunes a Kant y a Hume; no por la admisión de la cosa en sí, sino por la concepción insuficientemente materialista de ésta.

Finalmente, K. Kautsky, en su *Ética*, critica a Kant también desde un punto de vista diametralmente opuesto al de Hume y Berkeley. "El hecho de que yo vea lo verde, lo rojo, lo blanco, se explica por las particularidades de mi facultad visual -- escribe contra la gnoseología de Kant --. Pero el hecho de que lo verde sea distinto que lo rojo, atestigua algo que está fuera de mí, la diferencia real entre las cosas. . . Las relaciones y diferencias de las mismas cosas, que me son indicadas por las diversas representaciones en el espacio y en el tiempo. . ., son relaciones y diferencias reales del mundo exterior; no están condicionadas por el carácter de mi facultad de conocer. . . Si esto fuese así [si la doctrina de Kant sobre la idealidad del tiempo y del espacio fuera cierta] no podríamos saber nada del mundo exterior a nosotros, ni siquiera podríamos saber si existe" (págs. 33-34 de la trad. rusa).

Así, pues, toda la escuela de Feuerbach, de Marx y de Engels se ha apartado de Kant a la izquierda, hacia la negación completa de todo idealismo y de todo agnosticismo. Y nuestros machistas han seguido la dirección *reaccionaria* en filosofía, han seguido a Mach y a Avenarius, que criticaron a Kant desde el punto de vista de Hume y de Berkeley. Ciertamente que cualquier ciudadano y en particular cualquier intelectual tiene el sagrado derecho de seguir a un ideólogo reaccionario cualquiera. Pero si unos hombres que

han roto de modo radical con los *fundamentos* mismos del *marxismo* en filosofía, se ponen luego a maniobrar, a crear confusiones, a andar con rodeos, a asegurar que ellos "también" son marxistas en filosofía, que ellos "casi" están de acuerdo con Marx y no han hecho más que "completarlo" un poquito, tal espectáculo llega a ser totalmente desagradable.

2. De cómo se ha burlado el "empiriosimbolista" Iushkévich del "empiriocriticista" Chernov

"Por cierto -- escribe el señor P. Iushkévich -- que es ridículo ver cómo el señor Chernov quiere hacer del positivista agnóstico, comtiano y spenceriano, Mijailovski, el precursor de Mach y Avenarius" (loc. cit., pág. 73).

Lo que hay de ridículo en esto es, ante todo, la asombrosa ignorancia del señor Iushkévich. Como todos los Voroshílov, disimula esa ignorancia bajo un cúmulo de palabras sapientes y de nombres. La frase citada se halla en el párrafo consagrado a las relaciones entre la doctrina de Mach y el marxismo. Y el señor Iushkévich, al abordar ese tema, ignora que para Engels (como para cualquier materialista) tanto los partidarios de la línea de Hume como los partidarios de la línea de Kant son igualmente agnósticos. Por lo tanto, oponer el agnosticismo en general a la doctrina de Mach, cuando el mismo Mach se reconoce partidario de Hume, es sencillamente dar prueba de crasa ignorancia en materia de filosofía. Las palabras "positivismo agnóstico" son igualmente absurdas, ya que los partidarios de Hume se llaman precisamente positivistas. El señor Iushkévich, que ha elegido a Petzoldt por maestro, debiera saber que Pet-

zoldt refiere directamente el empiriocriticismo al positivismo. Por último, es asimismo absurdo traer a colación los nombres de August Comte y de Herbert Spencer, dado que el marxismo repudia no lo que distingue a un positivista de otro, sino lo que tienen de común, lo que hace de un filósofo un positivista, diferenciándole de un materialista.

Nuestro Voroshílov ha tenido necesidad de todo ese amasijo de términos para "atolondrar" al lector, para aturdirlo con un fárrago de palabras, distraer su atención *del fondo del asunto* y fijarla en bagatelas. Y el fondo del asunto consiste en el desacuerdo radical entre el materialismo y la amplia corriente del positivismo, *dentro* de la cual se encuentran A. Comte, H. Spencer, Mijailovski, una serie de neokantianos y Mach y Avenarius. Y ese fondo del asunto es el que exponía Engels con la mayor claridad en su *Ludwig Feuerbach*, cuando clasificaba a *todos* los kantianos y adeptos de Hume de aquella época (es decir, de los años del 80 del siglo pasado) entre los ruines eclécticos, cicateros (Flohknacker, literalmente: matador de pulgas), etc.^[48] Nuestros Voroshílov no han querido pensar a quién pueden y a quién deben aplicarse esas características. Y como no saben pensar, haremos una comparación edificante. Al hablar en 1888 y en 1892^[49] de los kantianos y de los adeptos de Hume en general, no citaba Engels *ningún* nombre. La única referencia bibliográfica de Engels es la que hace a la obra de Starke sobre Feuerbach que Engels analizó. "Starke -- dice Engels -- se impone grandes esfuerzos para defender a Feuerbach contra los ataques y los dogmas de los catedráticos que hoy se arrellanan en Alemania con el nombre de filósofos. Indudablemente, para quienes se interesen por esos engendros de la filosofía clásica alemana, la defensa era importante; al propio Starke pudo parecerle necesaria. Pero

nosotros haremos gracia de ella al lector" (*Ludwíg Feuerbach*, pág. 25)^[50].

Engels quería "ahorrar al lector", o sea evitar a los social demócratas el placer de conocer a los degenerados charlatanes que se califican de filósofos. Pero ¿quiénes son los representantes de dichos "engendros"?

Abramos el libro de Starke (C. N. Starke: *Ludwig Feuerbach*, Stuttgart, 1885) y leamos las incesantes referencias a los partidarios de *Hume* y de *Kant*. Starke separa a Feuerbach de estas dos líneas, citando a A. Riehl, *Windelband* y A. Lange (págs. 3, 18-19, 127 y siguientes del libro de Starke).

Abramos el libro de Avenarius *La concepción humana del mundo*, editado en 1891, y leamos en la página 120 de la primera edición alemana: "El resultado final de nuestro análisis se halla en concordancia -- aunque no absoluta (*durchgehend*), congruentemente con los diferentes puntos de vista -- con el resultado a que han llegado otros investigadores, como, por ejemplo, E. Laas, E. Mach, A. Riehl, W. Wundt. Véase también a *Schopenhauer*".

¿De quién se ha burlado nuestro Voroshílov-Iushkévich?

Avenarius no duda en modo alguno de su afinidad de principio -- no en una cuestión particular, sino en la cuestión del "resultado final" del empiriocriticismo -- con los *kantianos* Riehl y Laas y con el *idealista* Wundt. Menciona a Mach entre dos kantianos. ¿No es ésa, en efecto, una sola y misma compañía, siendo así que Riehl y Laas arreglan a Kant al gusto de Hume, y Mach y Avenarius arreglan a Hume al gusto de Berkeley?

¿Qué tiene de extraño que Engels haya querido "ahorrar" a los obreros alemanes el conocer de cerca a toda esa camarilla de catedráticos "matapulgas"?

Engels sabía compadecerse de los obreros alemanes; los Voroshílov no tienen compasión del lector ruso.

Es de notar que la unión, ecléctica en el fondo, de Kant con Hume o de Hume con Berkeley es posible, por decirlo así, en proporciones diferentes, acentuando bien a uno bien a otro elemento de la mezcla. Antes hemos visto, por ejemplo, que el único que abiertamente se declara y declara a Mach solipsista (es decir, consecuente partidario de Berkeley) es el machista H. Kleinpeter. Numerosos discípulos y partidarios de Mach y Avenarius, tales como Petzoldt, Willy, Pearson, el empiriocriticista ruso Lesévich, el francés Henri Delacroix* y otros subrayan, por el contrario, la afinidad que con la doctrina de Hume tienen las concepciones de Mach y Avenarius. Citemos el ejemplo de un sabio verdaderamente eminente, que asimismo unió en filosofía a Hume con Berkeley, pero acentuando los elementos materialistas de dicha mezcla. Se trata del célebre naturalista inglés Th. Huxley, quien lanzó el término "agnóstico" y en el que pensaba Engels, sin duda, en primer lugar y más que en otro alguno cuando hablaba del agnosticismo inglés. Engels calificó en 1892 de "materialistas vergonzantes" a ese tipo de agnósticos.^[51] En su libro titulado *Naturalismo y agnosticismo*, en el que se ataca principalmente al "líder científico del agnosticismo", (vol. II, pág. 229) Huxley, el espiritualista inglés James Ward confirma en estos términos la apreciación de Engels: "La tendencia de Huxley a reconocer la primacía del aspecto físico ["de la serie de elementos", según Mach], es con frecuencia tan pronunciada que casi

* *Bibliothèque du congrès international de philosophie*, vol. IV. *Henri Delacroix, David Hume et la philosophie critique*. El autor clasifica entre los partidarios de Hume a Avenarius y a los inmanentistas en Alemania a Ch. Renouvier y su escuela (de los "neocriticistas") en Francia.

no es posible hablar en este caso de paralelismo. A pesar de que Huxley rechaza con extraordinaria vehemencia el epíteto de materialista, como una afrenta a su agnosticismo sin tacha, no conozco a otro autor que lo merezca más que él" (vol. II, págs. 30-31). Y James Ward cita en apoyo de su opinión estas declaraciones de Huxley: "Cualquiera que conozca la historia de la ciencia convendrá en que su progreso significó en todo tiempo y significa hoy más que nunca la extensión del dominio de lo que llamamos materia y causalidad, y la correspondiente desaparición gradual de lo que llamamos espíritu y espontaneidad, de todos los dominios del pensamiento humano". O bien: "Poco importa que expresemos los fenómenos de la materia en los términos del espíritu o los fenómenos del espíritu en los términos de la materia: una y otra formulación contienen cierta verdad relativa ["complejos relativamente estables de elementos" según Mach]. Pero desde el punto de vista del progreso de la ciencia, es preferible en todos los sentidos la terminología materialista, pues relaciona el pensamiento con los demás fenómenos del universo. . . , mientras que la terminología contraria o espiritualista carece en extremo de contenido (utterly barren) y no conduce a nada, más que a la oscuridad y a la confusión. . . Por lo tanto, pocas dudas pueden caber de que cuanto más avance la ciencia, con tanta mayor extensión y tanto más consecuentemente serán representados por fórmulas o símbolos materialistas todos los fenómenos de la naturaleza" (I, 17-19).

Así razonaba Huxley, "materialista vergonzante", que no quería admitir en modo alguno el materialismo, por ser una "metafísica" que trascendía ilegítimamente el límite de los "grupos de sensaciones". Y el mismo Huxley escribía: "Si me viese obligado a elegir entre el materialismo absoluto y el idealismo absoluto, forzoso me sería optar por este último" . . . "La única cosa que conocemos con certeza, es la existencia del mundo espiritual" (J. Ward, II, 216, lugar citado).

La filosofía de Huxley también es, como la filosofía de Mach, una mezcla de Hume y de Berkeley. Pero los ataques a la manera de Berkeley son casuales en Huxley, y su agnosticismo es el púdico velo con que encubre su materialismo. El "matiz" de la mezcla es diferente en Mach, y el espiritualista Ward, que con tan fiera saña combate a Huxley, muestra respecto a Mach y a Avenarius un enternecedor afecto.

3. Los inmanentistas, como compañeros de armas de Mach y Avenarius

Al hablar del empiriocriticismo no hemos podido huir muchas veces de hacer referencias a los filósofos de la escuela llamada inmanentista, cuyos principales representantes son Schuppe, Leclair, Rehmke y Schubert-Soldern. Es necesario examinar ahora la relación entre el empiriocriticismo y los inmanentistas y la esencia de la filosofía propugnada por estos últimos.

Mach escribía en 1902: ". . . En la actualidad veo que toda una serie de filósofos: positivistas, empiriocriticistas, partidarios de la filosofía inmanentista, así como algunos naturalistas, muy pocos, han empezado a trazar, sin saber nada unos de otros, nuevos caminos que, a pesar de todas las diferencias individuales, casi convergen en un punto" (*Análisis de las sensaciones*, pág. 9). En primer término, es preciso ante todo advertir aquí la confesión insólitamente

franca de Mach de que *muy pocos* naturalistas profesen la pretendida "nueva" filosofía de Hume y Berkeley, que en realidad es muy vieja. En segundo término, es de extraordinaria importancia la opinión de Mach según la cual esa filosofía "nueva" constituye una extensa *corriente* en la que los inmanentistas figuran a la par con los empiriocriticistas y los positivistas. "Así, pues, se vislumbra -- repite Mach en el prólogo a la traducción rusa del *Análisis de las sensaciones* (1906) -- un movimiento común" . . . (pág. 4). "Estoy -- dice Mach en otro pasaje -- muy cerca de los seguidores de la filosofía inmanentista . . . No he encontrado nada en ese libro [*Ensayo de la teoría del conocimiento y de la lógica*, por Schuppe] que no pueda yo suscribir de buen grado, aportando a ello -- a lo sumo -- modificaciones insignificantes" (46). A juicio de Mach, Schubert-Soldern también sigue "caminos muy cercanos" al suyo (pág. 4), y a Wilhelm Schuppe hasta le *dedica* su última obra filosófica, *Conocimiento y error*, que es, por decirlo así, su obra de resumen.

Avenarius, el otro fundador del empiriocriticismo, escribía en 1894 que le "congratula" y "anima" la simpatía de Schuppe por el empiriocriticismo y que la "diferencia" (Differenz) entre Schuppe y él "no es quizá más que temporal" (vielleicht nur einstweilen noch bestehend)*. Finalmente, J. Petzoldt, cuya doctrina es para V. Lesévich la última palabra del empiriocriticismo, *proclama sin rodeos como los líderes de la "nueva" dirección* precisamente a la trinidad: Schuppe, Mach y Avenarius (*Einführ. i. d. Ph. d. r. E.*, t. II, 1904, pág. 295, y *D. Weltproblem*, 1906, págs. V y 146). Al mismo tiempo

* *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 1894, año 18, fascículo I, pág. 29.

Petzoldt se alza resueltamente contra R. Willy (*Einf.*, II, 321), que es tal vez el único machista notable que se sonroja de su afinidad con Schuppe y que intenta desolidarizarse en principio de este último, lo que le ha valido una reprimenda de su querido maestro Avenarius. Avenarius escribió las palabras antes citadas sobre Schuppe, en su nota al artículo de Willy contra Schuppe, agregando que la crítica de Willy "resultó, quizás, más intensa de lo que era necesario" (*Vierteljschr. f. w. Ph.*, año 18, 1894, pág. 29; aquí aparece también el artículo de Willy contra Schuppe).

Conocida ya la apreciación formulada sobre los inmanentistas por los empiriocriticistas, veamos ahora la apreciación de los empiriocriticistas dada por los inmanentistas. Ya hemos indicado la de Leclair, que data de 1879. Schubert-Soldern advierte con claridad en 1882 su "acuerdo" "en parte con Fichte, el mayor" (se trata del célebre representante del idealismo subjetivo, Johann Gottlieb Fichte, cuyo hijo fue tan mal filósofo como el de Joseph Dietzgen), así como "con Schuppe, Leclair, Avenarius y, en parte, con Rehmke", y cita con especial complacencia a Mach (*Erh. d. Arb.*) en contra de la "metafísica de las ciencias naturales"*, como llaman en Alemania todos los agregados y profesores reaccionarios al materialismo de las ciencias naturales. En 1893, después de la aparición de la *Concepción humana del mundo* de R. Avenarius, W. Schuppe saludó esta obra en una *Carta abierta a R. Avenarius*, como "confirmación del realismo ingenuo", supuestamente defendido por el mismo Schuppe. "Mi concepción del pensamiento -- escribía Schuppe -- concuerda per-

* Dr. Richard von Schubert-Soldern, *Über Transcendenz des Objekts und Subjekts* (Sobre la transcendencia del objeto y del sujeto), 1882, pág. 37 y § 5. Del mismo autor: *Grundlagen einer Erkenntnistheorie* (Fundamentos de una teoría del conocimiento), 1884, pág. 3.

fectamente con vuestra [de Avenarius] 'experiencia pura'[*]. Más tarde, en 1896, Schubert-Soldern, haciendo el balance de la "dirección metodológica en la filosofía" en que él "se apoya", remonta su genealogía a Berkeley y Hume, pasando por F. A. Lange ("el comienzo de nuestra dirección en Alemania data, propiamente, desde Lange") y luego por Laas, Schuppe y Cía., *Avenarius* y *Mach*, *Riehl* entre los neokantistas, Charles Renouvier entre los franceses, etc.[**] Por último, en la *Introducción* programa, publicada en el primer número del órgano especial filosófico de los inmanentistas, junto a una declaración de guerra al materialismo y de testimonios de simpatía dirigidos a Charles Renouvier, leemos: "Hasta entre los mismos naturalistas se oyen voces aisladas que se alzan contra la creciente presunción de sus colegas y contra el espíritu afilosófico que se ha apoderado de las ciencias naturales. Tal es, por ejemplo, el físico Mach . . . Fuerzas frescas entran por doquier en movimiento, trabajando en destruir la fe ciega en la infalibilidad de las ciencias naturales; y otra vez comienzan a buscar nuevos caminos hacia las profundidades del misterio, a buscar una entrada mejor al santuario de la verdad"***.

Dos palabras sobre Ch. Renouvier. Es la cabeza visible de la escuela de los llamados neocriticistas, influyente y extendida en Francia. Su filosofía teórica es una combinación del fenomenalismo de Hume y del apriorismo de Kant. La cosa en sí es categóricamente rechazada. La concatena-

* *Vierteljahrsschr. f. w. Ph.*, año 7, 1893, pág. 384.

** *Dr. Richard von Schubert-Soldern: Das menschliche Glück und die soziale Frage* (La felicidad humana y la cuestión social), 1896, págs. V y VI.

*** *Zeitschrift für immanente Philosophie* [52] (Revista de Filosofía Inmanentista, t. I, Berlín, 1896, págs. 6-9).

ción de los fenómenos, el orden, la ley es declarada apriorística, la ley se escribe con mayúscula y es convertida en base de la religión. El clero católico está encantado con tal filosofía. El machista Willy califica a Renouvier con indignación de "segundo apóstol Pablo", de "oscurantista de alta escuela", de "casuístico predicador del libre albedrío" (*Geg. d. Schw.*, pág. 129). Y esos correigionarios de los inmanentistas *acogen con ardor* la filosofía de Mach. Cuando apareció la traducción francesa de su *Mecánica*, el órgano de los "neocriticistas" franceses, *L'Année Philosophique* [*Anales Filosóficos*], editado por Pillon, colaborador y discípulo de Renouvier, decía: "Huelga hacer notar hasta qué grado se identifica con el idealismo neocriticista la ciencia positiva del señor Mach, con su crítica de la sustancia, de la cosa, de la cosa en sí" (tomo 15, 1904, pág. 179).

En cuanto a los machistas rusos, se avergüenzan todos de su parentesco con los inmanentistas; naturalmente, no se podía esperar otra cosa de personas que no han seguido de modo deliberado el camino de Struve, de Menshikov y Cía. Sólo Basárov llama "realistas" "a ciertos representantes de la escuela inmanentista"*. Bogdánov declara en forma concisa (y *de hecho falsamente*) que la "escuela inmanentista no es más que una forma intermedia entre el kantismo y el empiriocriticismo" (*Empiriomonismo*, III, XXII). P. Chernov escribe: "En general los inmanentistas no se acercan al positivismo más que por un aspecto de su teoría, pues en los demás van mucho más allá de la doctrina positivista"

* "Los realistas en la filosofía contemporánea -- algunos representantes de la escuela inmanentista salidos del kantismo, la escuela de Mach y Avenarius y muchas otras corrientes afines a estas últimas -- estiman que no hay absolutamente ningún fundamento para rechazar el punto de partida del realismo ingenuo" (*Ensayos*, pág. 26).

(*Estudios filosóficos y sociológicos*, 37). Valentínov afirma que "la escuela inmanentista ha dado a estas concepciones [las de Mach] una forma inconveniente y se ha metido en el callejón sin salida del solipsismo" (loc. cit., pág. 149). Como veis, aquí hay para todos los gustos: constitución, esturión en salsa picante, realismo y solipsismo. Nuestros machistas temen decir directa y claramente la verdad sobre los inmanentistas.

La cuestión es que los inmanentistas son los más acérrimos reaccionarios, apóstoles declarados del fideísmo, consecuentes en su oscurantismo. No se encuentra *ni uno* solo de entre ellos que no haya orientado *abiertamente* sus más acabados trabajos teóricos sobre gnoseología a la defensa de la religión, a la justificación de tal o cual reminiscencia de la Edad Media. En 1879 defiende Leclair su filosofía como satisfactoria para "todas las exigencias de un espíritu religioso" (*Der Realismus etc.*, pág. 73). En 1880, J. Rehmke dedica su *Teoría del conocimiento* al pastor protestante Biedermann y termina su librejo exponiendo la concepción, no de un dios suprasensible, sino de un dios como "concepto real" (¿tal vez, por eso, clasifica Basárov a "ciertos" inmanentistas entre los "realistas"?), y "la objetivización de este concepto real se deja a la vida práctica y por ella se resuelve"; en cuanto a la *Dogmática cristiana* de Biedermann, se la declara modelo de "teología científica" (J. Rehmke: *Die Welt als Wahrnehmung und Begriff*, Berlín, 1880, pág. 312). Schuppe afirma en la *Revista de Filosofía Inmanentista* que si los inmanentistas niegan lo transcendente, en este concepto no entran en modo alguno Dios y la vida futura (*Zeitschrift für imman. Phil.*, t. II, pág. 52). En su *Ética* insiste sobre "la conexión de la ley moral . . . con la concepción metafísica del mundo" y condena la "insensata frase" sobre la separa-

ción de la Iglesia y el Estado (Dr. Wilhelm Schuppe: *Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie* [*Fundamentos de la ética y de la filosofía del Derecho*], Breslau, 1881, págs. 181, 325). Schubert-Soldern afirma en sus *Fundamentos de la teoría del conocimiento* la preexistencia de nuestro YO con anterioridad al ser de nuestro cuerpo y la postexistencia (supervivencia) del YO después de la muerte del cuerpo, es decir, la inmortalidad del alma (loc. cit., pág. 82), etc. En su *Cuestión social*, defiende contra Bebel, al lado de las "reformas sociales", el sufragio electoral corporativo; agrega que "los socialdemócratas ignoran el hecho de que sin el don divino de la desdicha, no habría dicha" (pág. 330), y deplora la "preponderancia" del materialismo (pág. 242): "el que en nuestros tiempos cree en la vida del más allá, o incluso en su posibilidad, pasa por un imbécil" (ib.).

Y estos Menshikov alemanes, oscurantistas de la calaña de Renouvier, viven en continuo concubinato con los empiriocriticistas. Su parentesco teórico es innegable. No hay más kantismo en los inmanentistas que en Petzoldt o Pearson. Hemos visto anteriormente que se reconocen a sí mismos como discípulos de Hume y de Berkeley, y esta apreciación de los inmanentistas está generalmente admitida en la literatura filosófica. Citemos, para demostrar de manera patente las premisas gnoseológicas que sirven de punto de partida a esos compañeros de armas de Mach y Avenarius, algunas tesis teóricas fundamentales sacadas de las obras de los inmanentistas.

Leclair no había aún inventado en 1879 el término "inmanentista", que, hablando con propiedad, quiere decir "experimental", "dado en la experiencia" y que es un rótulo para ocultar la podredumbre tan embustero como lo son los rótulos de los partidos burgueses de Europa. En su primer

trabajo Leclair se declara abierta y claramente "*idealista crítico* " (*Der Realismus etc.*, págs. 11, 21, 206 y muchas otras). Como hemos visto ya, combate en dicho trabajo a Kant en razón a las concesiones de este último al materialismo, y precisa su camino que va, apartándose de Kant, en dirección de Fichte y Berkeley. Leclair sostiene una lucha tan implacable como Schuppe, Schubert-Soldern y Rehmke contra el materialismo en general, y *contra la propensión al materialismo de la mayoría de los naturalistas* en particular.

"Volvamos atrás -- dice Leclair --, al punto de vista del idealismo crítico, no atribuyamos a la naturaleza en su conjunto y a los procesos naturales una existencia transcendente [es decir, una existencia exterior a la conciencia humana]; entonces el conjunto de los cuerpos y su propio cuerpo, en la medida en que lo ve y lo percibe por el tacto, con todos sus cambios, será para el sujeto un fenómeno directamente dado de coexistencias ligadas en el espacio y de sucesiones en el tiempo, y toda la explicación de la naturaleza se reducirá a la constatación de las leyes de estas coexistencias y sucesiones" (21).

Volvamos a Kant -- decían los neokantianos reaccionarios --. Volvamos a Fichte y a Berkeley: he ahí lo que dicen en esencia los reaccionarios inmanentistas. Para Leclair todo lo existente es "*complejos de sensaciones* " (pág. 38); además, ciertas clases de propiedades (Eigenschaften) que obran sobre nuestros sentidos, son designadas, por ejemplo, con la letra *M*, y otras clases que obran sobre otros objetos de la naturaleza, con la letra *N* (pág. 150 y otras). Y junto a esto, Leclair habla de la naturaleza como de un "fenómeno de la conciencia" (Bewusstseinsphänomen), no de un hombre aislado, sino del "género humano" (págs. 55-56). Si tenemos en cuenta que Leclair publicó ese libro en la misma Praga

donde Mach era profesor de física, y que Leclair cita con entusiasmo sólo el *Erhaltung der Arbeit* [*El principio de la conservación del trabajo*] de Mach, aparecido en 1872, surge involuntariamente la cuestión de si no habrá que reconocer en Leclair, partidario del fideísmo e idealista declarado, al verdadero padre de la filosofía "original" de Mach.

En cuanto a Schuppe, que llegó, según las palabras de Leclair^[*], a "los mismos resultados", pretende en realidad, como ya hemos visto, defender el "realismo ingenuo" y se queja amargamente en su *Carta abierta a R. Avenarius* a propósito de la "tergiversación, que ha llegado a ser corriente, de mí [de Wilhelm Schuppe] teoría del conocimiento, que es reducida al idealismo subjetivo". En qué consiste el burdo escamoteo que el inmanentista Schuppe llama defensa del realismo, lo vemos con bastante claridad por esa frase dirigida contra Wundt, quien no vacila en poner a los inmanentistas entre los discípulos de Fichte, entre los idealistas subjetivos (*Phil. Studien*, loc. cit., págs. 386, 397, 407).

"La tesis: 'el ser es la conciencia' -- *replicaba* Schuppe a Wundt -- significa para mí que la conciencia es inconcebible sin el mundo exterior y que, por consiguiente, este último pertenece a la primera, es decir, lo que he afirmado y explicado con frecuencia: que entre ambos existe una conexión absoluta (*Zusammengehörigkeit*) por la que constituyen el todo único inicial del ser"^{**}.

¡Hace falta una gran ingenuidad para no ver en tal "realismo" el más puro idealismo subjetivo! ¡Ya lo veis: el

* *Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie* [*Ensayos de una teoría monista del conocimiento*], Breslau, 1882, pág. 10.

** *Wilhelm Schuppe, Die immanente Philosophie und Wilhelm Wundt in Zeitschrift für immanente Philosophie* [*La filosofía inmanentista y Wilhelm Wundt en la Revista de Filosofía Inmanentista*], t. II, pág. 195.

mundo exterior "pertenece a la conciencia" y se halla en *absoluta* conexión con ella! Verdaderamente se ha calumniado a este pobre profesor al clasificarlo "corrientemente" entre los idealistas subjetivos. Semejante filosofía coincide en un todo con la "coordinación de principio" de Avenarius: ni las reservas, ni las protestas de Chernov y Valentínov separarán una de otra a esas dos filosofías, que serán enviadas a un mismo tiempo al museo de las producciones reaccionarias del profesorado alemán. A título de curiosidad, que demuestra una vez más la falta de reflexión del señor Valentínov, añadiremos que éste califica a Schuppe de solipsista (de suyo se comprende que Schuppe jura y perjura con tanta energía como Mach, Petzoldt y Cía., no ser solipsista, y, como ellos, ha escrito sobre este tema artículos especiales), ¡pero se muestra encantado del artículo de Basárov en los *Ensayos!* Yo bien quisiera traducir al alemán el apotegma de Basárov: "La representación sensible *es precisamente* la realidad existente fuera de nosotros", y enviárselo a un inmanentista que sea un poco inteligente. Este abrazaría con fuerza a Basárov, como abrazaron a Mach y Avenarius los Schuppe, los Leclair y los Schubert-Soldern. Pues el apotegma de Basárov es el *alfa* y *omega* de las doctrinas de la escuela inmanentista.

Y he aquí, por último, a Schubert-Soldern. "El materialismo de las ciencias naturales", "la metafísica" del reconocimiento de la realidad objetiva del mundo exterior: tal es el principal enemigo de este filósofo (*Fundamentos de la teoría del conocimiento*, 1884, pág. 31 y todo el capítulo II: "Metafísica de las ciencias naturales"). "Las ciencias naturales hacen abstracción de todas las relaciones de conciencia" (pág. 52), y ése es su mayor mal (¡en eso precisamente consiste el materialismo!). Porque el hombre no puede salir

de las "sensaciones y, por consiguiente, de los estados de conciencia" (págs. 33-34). Sin duda -- confiesa Schubert-Soldern en 1896 -- mi punto de vista es *el solipsismo gnoseológico* (*Cuestión social*, pág. X), pero no el solipsismo "metafísico" ni el "práctico". "Lo que no es dado de un modo directo es: sensaciones, complejos de sensaciones que cambian constantemente" (*Über Transc. etc.*, pág. 73).

"Marx tomó el proceso material de la producción -- dice Schubert-Soldern -- por la causa de los procesos y de los motivos interiores, exactamente de la misma manera (y tan falsamente) como las ciencias naturales toman el mundo exterior común [a la humanidad] por la causa de los mundos individuales interiores" (*Cuestión social*, pág. XVIII). Este compañero de armas de Mach no abriga la menor duda en cuanto a la relación del materialismo histórico de Marx con el materialismo de las ciencias naturales y el materialismo filosófico en general.

"Muchas personas, quizá la mayoría, serán del parecer de que desde el punto de vista solipsista gnoseológico no es posible metafísica alguna, es decir, que la metafísica es siempre trascendente. Después de una reflexión madura, yo no puedo suscribir esa opinión. He aquí mis argumentos. . . La base inmediata de todo lo que es dado es la conexión espiritual (solipsista) en que el YO individual (el mundo individual de las representaciones) con su cuerpo es el punto central. Ni el resto del universo es concebible sin este YO, ni este YO sin el resto del universo; la destrucción del YO individual destruiría también el universo, lo que es imposible; y con la destrucción del resto del universo no quedaría lugar tampoco para el YO individual, puesto que éste no puede ser separado del universo más que lógicamente, y no en el tiempo y el espacio. Así que mi YO individual debe

inevitablemente continuar existiendo después de mi muerte, pues sólo con él es como el universo entero no se destruye . . ." (loc. cit., pág. XXIII).

¡La "coordinación de principio", los "complejos de sensaciones" y demás trivialidades machistas sirven fielmente a quien corresponde!

". . . ¿Qué es el mundo del más allá (das Jenseits), desde el punto de vista solipsista? No es más que una experiencia posible para mí en el futuro" (ibíd.) . . . "Ciertamente que el espiritismo, por ejemplo, no ha demostrado su Jenseits, pero contra el espiritismo no se puede en ningún caso oponer el materialismo de las ciencias naturales, que no es, como hemos visto, más que un aspecto del proceso universal interno [de la "coordinación de principio" =] de la conexión espiritual universal" (pág. XXIV).

Todo esto se dice en esa misma introducción filosófica a la *Cuestión social* (1896), donde Schubert-Soldern interviene *constantemente* haciendo causa común con Mach y Avenarius. La doctrina de Mach es exclusivamente un pretexto de charlatanismo intelectual, exclusivamente para un puñado de machistas rusos; ¡pero en su país de origen se proclama abiertamente su papel lacayo con relación al fideísmo!

4. ¿Hacia dónde se desarrolla el empiriocriticismo?

Echemos ahora una ojeada sobre el desarrollo del machismo después de Mach y Avenarius. Hemos visto que su filosofía es una ensalada, un cúmulo de tesis gnoseológicas contradictorias e incoherentes. Debemos examinar ahora cómo y hacia dónde, es decir, en qué sentido se desarrolla esa filosofía, lo que nos ayudará a resolver ciertas cuestiones

"discutibles" mediante referencias a hechos históricos indiscutibles. En efecto, dado el eclecticismo y la incoherencia de las premisas filosóficas que sirven de punto de partida a dicha dirección filosófica, son completamente inevitables interpretaciones diferentes de la misma y discusiones estériles sobre detalles y sobre bagatelas. Pero el empiriocriticismo, como toda corriente ideológica, es una cosa viviente, en vías de crecimiento y desarrollo, y el hecho de su crecimiento en esta o la otra dirección ayudará, mejor que largos razonamientos, a dilucidar la cuestión *fundamental* acerca de la verdadera esencia de esta filosofía. Se juzga a un hombre, no por lo que él diga o piense de sí mismo, sino por sus actos. Los filósofos deben ser juzgados, no por las etiquetas que ostenten ("positivismo", filosofía de la "experiencia pura", "monismo", o "empiriomonismo", "filosofía de las ciencias naturales", etc.), sino por la manera como resuelven en la práctica las cuestiones teóricas fundamentales, por las personas con quienes van mano en mano, por lo que enseñan y por lo que han logrado inculcar a sus discípulos y seguidores.

Esta última cuestión es la que nos ocupa ahora. Mach y Avenarius ya dijeron todo lo esencial hace más de veinte años. Durante ese lapso de tiempo, no ha sido posible que no se haya dejado ver *cómo han sido comprendidos* esos "jefes" por los que han querido comprenderles y a los que ellos mismos consideran (por lo menos Mach, que ha sobrevivido a su colega) como continuadores de su obra. Para mayor exactitud, no indicaremos más que aquellos que se llaman a sí mismos discípulos de Mach y Avenarius (o seguidores suyos) y a los cuales Mach adscribe a este campo. Tendremos así una idea clara del empiriocriticismo como *corriente* filosófica y no como una colección de rarezas literarias.

En el prólogo de Mach a la traducción rusa del *Análisis de las sensaciones* se recomienda a Hans Cornelius como "joven investigador" que va "si no por los mismos caminos, a lo menos por unos caminos muy próximos" (pág. 4). En el texto del *Análisis de las sensaciones* Mach vuelve a "citar con agrado", entre otras, las obras de H. Cornelius y de otros autores "que han penetrado en la esencia de las ideas de Avenarius y las han desarrollado más" (48). Tomemos el libro de H. Cornelius *Introducción a la filosofía* (ed. alemana, 1903): vemos que su autor también manifiesta su aspiración a seguir las huellas de Mach y Avenarius (pág. VIII, 32). Nos encontramos, por consiguiente, en presencia de un *discípulo reconocido como tal por su maestro*. Este discípulo comienza asimismo por las sensaciones-elementos (17, 24); declara categóricamente que se limita a la *experiencia* (pág. VI); califica sus concepciones de "empirismo consecuente o gnoseológico" (335); condena con toda resolución la "unilateralidad" del idealismo y el "dogmatismo", tanto de los idealistas como de los materialistas (pág. 129); rechaza con extraordinaria energía la posible "incomprensión" (123), que consistiría en afirmar que de su filosofía se deduce la admisión de un universo existente en la cabeza del hombre; coquetea con el realismo ingenuo, no menos hábilmente que Avenarius, Schuppe o Basárov (pág. 125: "la percepción visual, y toda otra percepción, tiene su asiento allí donde la hallamos y nada más que allí, es decir, donde está localizada por la conciencia ingenua, no contaminada por una falsa filosofía"), y llega este discípulo, reconocido por el maestro, a *la inmortalidad y a Dios*. El materialismo -- truena este gendarme con cátedra, quiero decir, este discípulo de los "novísimos positivistas" -- hace del hombre un autómatas. "Inútil decir que, al mismo tiempo que la fe en la libertad

de nuestras decisiones, socava toda apreciación del valor moral de nuestros actos, así como nuestra responsabilidad. Igualmente, no deja sitio a la idea de la supervivencia después de la muerte" (pág. 116). El libro termina así: La educación [evidentemente, de la juventud embrutecida por este sabio varón] es necesaria, no sólo para la actividad, sino "ante todo" "para el respeto (Ehrfurcht), no hacia los valores transitorios de una tradición fortuita, sino hacia los valores imperecederos del deber y de la belleza, hacia el principio divino (dem Göttlichen) en nosotros y fuera de nosotros" (357).

Comparad con esto el aserto de A. Bogdánov de que para las ideas de Dios, de libre albedrío, de inmortalidad del alma *no hay en absoluto* (la cursiva es de Bogdánov), "ni puede haber sitio" en la filosofía de Mach, en razón a su negación de toda "cosa en sí" (*Análisis de las sensaciones*, pág. XII). Pero Mach en ese mismo libro (pág. 293) declara que "no hay filosofía de Mach" y recomienda no solamente a los inmanentistas, sino también a Cornelius, ¡que ha penetrado en la esencia de las ideas de Avenarius! En primer lugar, por consiguiente, Bogdánov *ignora en absoluto* la "filosofía de Mach", como corriente que no sólo se cobija bajo el ala del fideísmo, sino que llega a profesar el fideísmo. En segundo lugar, Bogdánov *ignora en absoluto* la historia de la filosofía, pues asociar la negación de esas ideas a la negación de toda cosa en sí, es mofarse de dicha historia. ¿No pensará Bogdánov negar que todos los partidarios consecuentes de Hume, al negar toda cosa en sí, *dejen* precisamente *un sitio* para tales ideas? ¿No ha oído hablar Bogdánov de los idealistas subjetivos, que niegan toda cosa en sí y de este modo dejan sitio a esas ideas? "No puede haber sitio" para tales ideas *exclusivamente* en la filosofía que en-

seña que sólo existe el ser sensible, que el universo es la materia en movimiento, que el universo exterior que todos y cada uno conocemos, lo físico, es la única realidad objetiva; esto es, en la filosofía del materialismo. Por esto, precisamente por esto, hacen la guerra al materialismo tanto los inmanentistas, recomendados por Mach, como el discípulo de Mach, Cornelius, y toda la filosofía profesoral contemporánea.

Tan pronto se les señaló con el dedo su indecoro, se pusieron nuestros machistas a renegar de Cornelius. Tales apostasías no valen gran cosa. Friedrich Adler, que al parecer "no ha sido advertido", recomienda al tal Cornelius en una revista socialista (*Der Kampf*, 1908, 5, pág. 235: "una obra que se lee fácilmente y merece las mejores recomendaciones"). ¡A través de la doctrina de Mach son presentados furtivamente como maestros de los obreros unos filósofos claramente reaccionarios y unos predicadores del fideísmo!

Petzoldt no ha tenido necesidad de ser advertido para aperci- birse de la falsedad de Cornelius; pero su manera de combatirla es una alhaja. Escuchad: "Afirmar que el mundo es representa- ción" [como afirman los idealistas, contra los cuales, ¡bromas aparte!, combatimos], "no tiene sentido más que cuando se quiere decir que el mundo es una representación del que habla o incluso de todos los que hablan [de los que hacen el aserto]; es decir, que su existencia depende exclusivamente del pensamiento de esa o de esas personas: el universo no existe más que en tanto en quan- to dicha persona lo piensa, y cuando ella no lo piensa, el mundo no existe. Nosotros, por el contrario, hacemos depender el mundo no del pensamiento de un individuo o grupo de individuos, o, mejor aún y más claramente: no del *acto* del pen-

samiento, no de un pensamiento *actual* [real] cualquiera, sino del pensamiento en general, y además en el sentido exclusivamente lógico. El idealista mezcla lo uno y lo otro, lo que da por resultado un semisolipsismo agnóstico tal como lo vemos en Cornelius" (*Einf.*, II, 317).

¡Stolypin desmintió la existencia de los gabinetes negros! [53] Petzoldt pulverizó a los idealistas, pero lo admirable es cómo esa refutación aplastante del idealismo se asemeja a un consejo dado a los idealistas sobre la forma de ocultar más hábilmente su idealismo. Sostener que el universo depende del pensamiento de los hombres, es idealismo perverso. Sostener que el universo depende del pensamiento en general es novísimo positivismo, realismo crítico; en una palabra, ¡charlatanismo burgués de cabo a rabo! Si Cornelius es un semisolipsista agnóstico, Petzoldt es un semiagnóstico solipsista. ¡No hacéis, señores, más que matar pulgas!

Sigamos adelante. En la segunda edición de su *Conocimiento y error*, Mach dice: El profesor doctor Hans Kleinpeter (*Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart* [Teoría del conocimiento de las ciencias naturales modernas], Leipzig, 1905) hace "una exposición sistemática [de las concepciones de Mach], que yo puedo suscribir en todo lo esencial". Veamos al tal Hans número 2. Este profesor es un propagandista jurado de la doctrina de Mach: autor de multitud de artículos sobre las concepciones de Mach, repartidos por las revistas filosóficas especiales alemanas e inglesas, autor de traducciones de obras recomendadas y prologadas por Mach; es, en una palabra, la mano derecha del "maestro". He aquí sus ideas: ". . . Toda mi experiencia [exterior e interior], todo mi pensamiento y todas mis aspiraciones me son dadas como un proceso psíquico, como una parte de mi conciencia" (pág. 18 del libro citado).

"Aquello que llamamos físico está construido de elementos psíquicos" (144). "*La convicción subjetiva, y no la verdad (Gewissheit) objetiva, es el único fin asequible de toda ciencia* " (9; subrayado por Kleinpeter, que hace en este pasaje la siguiente advertencia: "Eso es poco más o menos lo que decía ya Kant en la *Crítica de la razón práctica* "). "La suposición de la existencia de otras conciencias que la nuestra es una suposición que no puede ser nunca confirmada por la experiencia" (42). "Yo no sé . . . si en general existen fuera de mí otros *YO* " (43). § 5: "De la actividad [= espontaneidad] en la conciencia". En el animal autómatas la sucesión de las representaciones se efectúa de forma puramente mecánica. Igual ocurre en nosotros cuando soñamos. "De esto difiere esencialmente la naturaleza de nuestra conciencia en estado normal. Esta posee una propiedad que les falta en absoluto [a los autómatas], y que sería cuando menos difícil explicar recurriendo a lo mecánico o a lo automático: la llamada autoactividad de nuestro *YO*. Cualquier hombre puede oponerse a sí propio a los estados de su conciencia, manejarlos, hacerlos resaltar o relegarlos a un segundo plano analizarlos, comparar sus distintas partes, etc. Todo lo cual es un hecho de la experiencia (directa). Nuestro *YO* es esencialmente distinto de la suma de todos los estados de conciencia, y no puede ser equiparado a esta suma. El azúcar está compuesto de carbono, hidrógeno y oxígeno; si atribuyéramos al azúcar un alma de azúcar, debería tener, por analogía, la propiedad de modificar a voluntad la disposición de las partículas de hidrógeno, de oxígeno y de carbono" (29-30). En el § 4, del capítulo siguiente: "El acto del conocimiento es un acto de la voluntad (*Willenshandlung*)". "Es preciso considerar como un hecho firmemente establecido la división de todas mis experiencias psíquicas en dos

grandes grupos fundamentales: actos obligados y actos voluntarios. Todas las impresiones provenientes del mundo exterior pertenecen al primero de esos grupos" (47). "Que puedan darse muchas teorías de una sola y misma clase de hechos . . . es un hecho tan familiar para los físicos como incompatible con las premisas de cualquier teoría absoluta del conocimiento. Y ese hecho está ligado al carácter volitivo de nuestro pensamiento; y en él se expresa la independencia de nuestra voluntad en relación a las circunstancias exteriores" (50).

¡Juzgad ahora la temeridad de los asertos de Bogdánov, según el cual en la filosofía de Mach "no hay en absoluto sitio para el libre albedrío", cuando el mismo Mach recomienda a un sujeto como Kleinpeter! Hemos visto ya que este último no oculta su propio idealismo ni el de Mach. Kleinpeter escribía en 1898-1899: "Hertz manifiesta también [como Mach] la misma opinión subjetivista sobre la naturaleza de nuestros conceptos" . . . " . . . Si Mach y Hertz" [examinaremos más tarde con qué derecho complica aquí Kleinpeter al célebre físico], "desde el punto de vista del idealismo, tienen el mérito de poner de relieve el origen subjetivo, no de algunos, sino de todos nuestros conceptos, y la conexión existente entre ellos, desde el punto de vista del empirismo, tienen el mérito no menor de haber reconocido que sólo la experiencia, como instancia independiente del pensamiento, resuelve el problema de la exactitud de los conceptos" (*Archiv für systematische Philosophie*, tomo V, 1898-1899, págs. 169-170). En 1900: Kant y Berkeley, a pesar de todo lo que separa a Mach de ellos, "están en todo caso más cerca de él que el empirismo metafísico que domina en las ciencias naturales [o sea: ¡que el materialismo! ¡El señor profesor rehúye llamar al diablo por su nombre!] y

que es el principal objeto de los ataques de Mach" (ib., t. VI, pág. 87). En 1903: "El punto de partida de Berkeley y de Mach es irrefutable". . . "Mach corona la obra de Kant" (*Kantstudien*, t. VIII, 1903, págs. 314, 274).

También cita Mach, en el prólogo a la traducción rusa del *Análisis de las sensaciones*, a T. Ziehen, "que sigue, si no el mismo camino, a lo menos uno muy cercano". Abramos el libro del profesor T. Ziehen, *Teoría psicofisiológica del conocimiento* (Theodor Ziehen: *Psychophysiologische Erkenntnistheorie*, Jena, 1898) y veremos que el autor, ya en el prólogo, se refiere a Mach, Avenarius, Schuppe, etc. Por consiguiente, otro discípulo reconocido por el maestro. La "novísima" teoría de Ziehen consiste en afirmar que sólo el "vulgo" es capaz de creer que: "Nuestras sensaciones son originadas por cosas reales" (pág. 3) y que "no puede haber sobre el frontispicio de la teoría del conocimiento más inscripción que las palabras de Berkeley: 'Los objetos exteriores no existen de por sí, sino en nuestra mente'" (pág. 5). "Nos son dadas las sensaciones y las representaciones. Unas y otras son lo psíquico. Lo no psíquico es una palabra carente de sentido" (pág. 100). Las leyes de la naturaleza son relaciones, no entre los cuerpos materiales, sino "entre las sensaciones reducidas" (pág. 104: ¡en este "nuevo" concepto de "sensaciones reducidas" consiste toda la originalidad del berkeleyismo de Ziehen!).

Ya en 1904, Petzoldt renegaba de Ziehen como idealista en el tomo II de su *Introducción* (págs. 298-301). En 1906 su lista de los idealistas o psicomonistas lleva ya los nombres de Cornelius Kleinpeter, Ziehen Verworn (*Das Weltproblem etc.*, pág. 137, nota). Todos esos señores profesores llegan, como veis, a la "incomprensión" al interpretar las "concepciones de Mach y Avenarius" (lugar citado).

¡Pobres Mach y Avenarius! No sólo les han calumniado sus enemigos al acusarlos de idealismo y "hasta" (como se expresa Bogdánov) de solipsismo, no: también los amigos, los discípulos, los partidarios, los profesores especialistas les han comprendido al revés, en un sentido idealista. Si el empiriocriticismo se desarrolla en el sentido del idealismo, ello no prueba en modo alguno la falsedad fundamental de sus confusos postulados fundamentales de tipo berkeleyano. ¡Dios nos libre de tal deducción! No hay más que una "incomprensión" sin importancia, en el sentido que da a la palabra Nosdrev-Petzoldt[*].

Pero lo más cómico de esto es quizá que el mismo celoso guardián de la pureza y de la inocencia, Petzoldt, "ha completado" primero a Mach y a Avenarius con el "a priori lógico", y después los ha asociado al portador del fideísmo, Wilhelm Schuppe.

Si Petzoldt hubiese conocido a los partidarios ingleses de Mach, habría tenido que alargar considerablemente su lista de machistas que cayeron (por "incomprensión") en el idealismo. Ya hemos citado como un idealista integral a Karl Pearson, muy alabado por Mach. Citemos además las apreciaciones de dos "calumniadores", que expresan lo mismo sobre Pearson: "La doctrina del profesor K. Pearson es un simple eco de las doctrinas verdaderamente grandes de Berkeley" (Howard V. Knox en la revista *Mind* [*El Pensamiento*], vol. VI, 1897, pág. 205). "El señor Pearson es, a no dudar, un idealista en el más estricto sentido de la palabra" (Georges Rodier en *Revue philosophique*, 1888, II, vol. 26, pág. 200). El idealista inglés William Clifford, a quien Mach

* Nosdrev -- personaje de la obra de N. V. Gógol *Las almas muertas*. (N. del T.)

considera "muy próximo" a su filosofía (*Análisis de las sensaciones*, pág. 8), debe ser considerado como maestro de Mach, más bien que como discípulo, pues los trabajos filosóficos de Clifford aparecieron en los años del 70 del siglo pasado. La "incomprensión", en este caso, procede directamente de Mach, que "no percibió" en 1901 el idealismo en la doctrina de Clifford, según la cual el universo es una "sustancia espiritual" (mind-stuff), un "objeto social", una "experiencia organizada en alto grado", etc.[*] Advertiremos, a fin de caracterizar el charlatanismo de los machistas alemanes, que Kleinpeter en 1905 ¡elevó a este idealista al rango de uno de los fundadores de la "gnoseología de las ciencias naturales modernas"!

En la página 284 del *Análisis de las sensaciones* Mach menciona al filósofo americano P. Carus, que "se ha aproximado" (al budismo y a la doctrina de Mach). Carus, que se califica a sí mismo como "admirador y amigo personal" de Mach, dirige en Chicago la revista *The Monist* ^[54] consagrada a la filosofía, y una revistilla de propaganda religiosa, *The Open Court* (*La Tribuna Libre*). "La ciencia es una revelación divina" -- dice la redacción de esta revistilla popular --. "Nos atenemos a la opinión de que la ciencia puede reformar la Iglesia de modo que conserve todo lo que la religión tiene de cierto, de sano y de bueno". Mach, asiduo colaborador de *The Monist*, publicó en dicha revista por capítulos sueltos sus nuevas obras. Carus corrige "un tanto" a Mach en el espíritu de Kant, afirmando que Mach es un "idealista, o mejor diría aún, un subjetivista", pero que él,

* *William Kingdon Clifford, Lectures and Essays (Conferencias y ensayos)* , 3a edición, Londres, 1901, t. II, págs. 55, 65, 69, pág. 58: "Yo estoy con Berkeley contra Spencer"; pág. 52: "El objeto es una serie de cambios en mi conciencia, y no algo exterior a ella".

Carus, también está convencido, a despecho de discrepancias parciales, de que "Mach y yo pensamos del mismo modo"[*]. Nuestro monismo -- declara Carus -- "no es materialista, ni espiritualista, ni agnóstico; significa simple y exclusivamente guardar consecuencia. . ., toma la experiencia por base, y emplea como método las formas sistematizadas de las relaciones de la experiencia" (¡evidentemente, un plagio del *Empiriomonismo* de A. Bogdánov!). La divisa de Carus es: "No agnosticismo, sino ciencia positiva; no misticismo, sino pensamiento claro; no supernalismo, no materialismo, sino concepción monista del universo; no dogma, sino religión; no creencia como doctrina, sino fe como estado de espíritu" (not cred, but faith). En cumplimiento de esta divisa Carus preconiza una "nueva teología", una "teología científica" o teonomía, que niega la letra de la Biblia, pero insiste en que "toda verdad es divina y Dios se revela en las ciencias naturales lo mismo que en la historia"**. Es preciso hacer notar que, en su libro precitado sobre la gnoseología de las ciencias naturales modernas, Kleinpeter recomienda a Carus al lado de Ostwald, de Avenarius y de los inmanentistas (págs. 151-152). Cuando Haeckel hubo publicado sus tesis para la unión de los monistas, Carus se pronunció categóricamente en contra: en primer lugar, Haeckel rechaza infundadamente el apriorismo, que es "perfectamente compatible con la filosofía científica"; en segundo lugar, Carus se alza contra la doctrina de Haeckel del determinismo, doctrina que "excluye la posibilidad del libre albedrío"; en tercer lugar,

* *The Monist (El Monista)*, vol. XVI, 1906, julio; P. Carus, *Pr. Mach's Philosophy (La filosofía del profesor Mach)*, págs. 320, 345, 333. Es la respuesta a un artículo de Kleinpeter publicado en la misma revista.

** *The Monist*, t. XIII, pág. 24 y sigtes. Artículo de Carus: "La teología como ciencia".

Haeckel "comete el error de acentuar el punto de vista unilateral del naturalista contra el conservadurismo tradicional de las iglesias. Aparece, por lo mismo, como enemigo de las iglesias existentes, en lugar de esforzarse con alegría por lograr su desarrollo superior en una interpretación nueva y más justa de los dogmas" (ib., vol. XVI, 1906, pág. 122). Carus mismo reconoce: "Numerosos librepensadores me consideran como un reaccionario y me censuran por no hacer coro a sus ataques contra toda religión, considerada como un prejuicio" (355).

Es completamente evidente que estamos en presencia de un líder de la cofradía de sinvergüenzas literarios americanos que trabajan por embriagar al pueblo con el opio religioso. Mach y Kleinpeter han entrado también en esta cofradía, por lo visto en virtud de una "incomprensión" sin importancia.

5. El "empiriomonismo" de A. Bogdánov

"Personalmente, -- dice Bogdánov, hablando de sí mismo -- no conozco en la literatura, hasta la fecha, más que un solo empiriomonista, que es un tal A. Bogdánov; pero, en cambio, le conozco muy bien y puedo garantizar que sus opiniones satisfacen por completo a la fórmula sacramental de la prioridad de la naturaleza sobre el espíritu. Precisamente, él considera todo lo existente como una cadena ininterrumpida de desarrollo, cuyos eslabones inferiores se pierden en el caos de los elementos, mientras que los eslabones superiores, que conocemos, representan la *experiencia humana* [cursiva de Bogdánov], la experiencia psíquica y, más alta aún, la experiencia física; y esta experiencia, así como el conocimiento que surge de ella, corresponden a lo que ordinariamente se llama espíritu" (*Emp.*, III, XII).

¡Aquí ridiculiza Bogdánov como fórmula "sacramental" la conocida tesis de Engels callando diplomáticamente, no obstante, el nombre de éste! Yo no estoy en desacuerdo con Engels, nada de eso. . .

Pero examinad con mayor atención el resumen dado por Bogdánov mismo de su famoso "empiriomonismo" y de su "substitución". El mundo físico es denominado *experiencia humana*, y se declara que la experiencia física está colocada "*más alta*" en la cadena del desarrollo que la experiencia psíquica. ¡Pero si esto es un contrasentido manifiesto! Contrasentido precisamente inherente a toda filosofía idealista. Es sencillamente ridículo que Bogdánov presente también como materialismo un "sistema" de esta guisa: la naturaleza -- dice -- es también para mí lo primario, y el espíritu, lo secundario. Así aplicada la definición de Engels, resulta que Hegel es a su vez materialista, puesto que también en él la experiencia psíquica (bajo el nombre de idea absoluta) viene en primer lugar, y luego el mundo físico, la naturaleza, situada "*más alta*", y por fin el conocimiento humano, que a través de la naturaleza concibe la idea absoluta. Ni un solo idealista negará en este sentido la prioridad de la naturaleza, porque en realidad eso no es prioridad, en realidad la naturaleza no está considerada en este caso *como lo directamente* dado, como el punto de partida de la gnoseología. En realidad, nos lleva aún hasta la naturaleza una larga transición *a través de abstracciones* de "lo psíquico". Da lo mismo que esas abstracciones sean llamadas idea absoluta, *YO* universal, voluntad universal, etc., etc. Así se distinguen *las variedades* del idealismo, y tales variedades existen en número infinito. La esencia del idealismo consiste en tomar lo psíquico como punto de partida; la naturaleza está deducida de él, y *ya después* la conciencia humana ordinaria es dedu-

cida de la naturaleza. "Lo psíquico", tomado como punto de partida, es siempre, por tanto, una *abstracción muerta*, disimuladora de una teología diluida. Todos saben, por ejemplo, lo que es la *idea* humana, pero la idea sin el hombre o anterior al hombre, la idea en abstracto, la idea absoluta es una invención teológica del idealista Hegel. Todos saben lo que es la sensación humana, pero la sensación sin el hombre, anterior al hombre, es un absurdo, una abstracción muerta, un subterfugio idealista. Y justamente a un tal subterfugio idealista es al que recurre Bogdánov cuando establece la escala siguiente:

1) El caos de los "elementos" (ya sabemos que esa palabreja elemento no encierra ninguna noción humana más que la de *sensaciones*).

2) La experiencia psíquica de los hombres.

3) La experiencia física de los hombres.

4) El "conocimiento que surge de ella".

No hay sensaciones (humanas) sin el hombre. Luego el primer peldaño es una abstracción idealista muerta. En realidad tenemos en este caso ante nosotros no las sensaciones *humanas* conocidas y familiares para todos, sino unas sensaciones imaginadas, sensaciones *de nadie*, sensaciones *en general*, sensaciones divinizadas, lo mismo que la corriente idea humana se diviniza en Hegel tan pronto como es separada del hombre y del cerebro humano.

De modo que ese primer peldaño no cuenta para nada.

El segundo no cuenta tampoco, puesto que ningún hombre, ni las ciencias naturales conocen *lo psíquico anterior* a lo físico (y el segundo peldaño *precede* en Bogdánov al tercero). El mundo físico existía antes de que hubiese podido aparecer lo psíquico como el producto supremo de las formas supremas de la materia orgánica. El segundo pelda-

ño de Bogdánov es, igualmente, una abstracción muerta, es un pensamiento sin cerebro, es la razón del hombre separada del hombre.

Sólo después de haber eliminado esos dos primeros peldaños, y sólo entonces, es cuando nos es posible tener del mundo un cuadro que corresponda verdaderamente a las ciencias naturales y al materialismo. A saber: 1) el mundo físico existe *independientemente* de la conciencia del hombre y existió mucho *antes* que el hombre, *antes* que toda "experiencia humana"; 2) lo psíquico, la conciencia, etc., es el producto supremo de la materia (es decir, de lo físico), es una función de ese fragmento especialmente complejo de la materia que se llama cerebro humano.

"El dominio de la substitución -- escribe Bogdánov -- coincide con el dominio de los fenómenos físicos; en los fenómenos psíquicos no hay nada que substituir, porque son complejos inmediatos" (XXXIX).

Esto no es otra cosa que idealismo, pues lo psíquico, es decir, la conciencia, la representación, la sensación, etc. está considerado como lo *inmediato*, mientras que lo físico se deduce de él, es substituido por lo psíquico. El mundo es el *no-YO*, creado por nuestro *YO*, decía Fichte. El mundo es la idea absoluta, decía Hegel. El mundo es voluntad, decía Shopenhauer. El mundo es noción y representación, dice el inmanentista Rehmke. El ser es conciencia, dice el inmanentista Schuppe. Lo físico es la substitución de lo psíquico, dice Bogdánov. Hace falta estar ciego para no ver la misma esencia idealista bajo todos esos diferentes adornos verbales.

"Nos preguntamos -- escribe Bogdánov en el primer fascículo del *Empiriomonismo*, págs. 128-129 -- ¿qué es un 'ser viviente'; el 'hombre', por ejemplo?" Y responde: "El 'hombre' es ante todo un complejo determinado de 'experien-

cias inmediatas"". Anotad: ¡"*Ante todo*"! -- "Después, en el desarrollo ulterior de la experiencia, el 'hombre' resulta para él mismo, y para los demás, un cuerpo físico entre los demás cuerpos físicos".

Esto es un "complejo" de absurdos del principio al fin, bueno tan sólo para deducir de él la inmortalidad del alma, o la idea de Dios, etc. !El hombre es ante todo un complejo de experiencias inmediatas, y después, *en el desarrollo ulterior*, un cuerpo físico! Luego existen "experiencias inmediatas" *sin* cuerpo físico, *anteriores* al cuerpo físico. Deploremos que tan magnífica filosofía no haya penetrado todavía en nuestros seminarios: sus méritos serían apreciados en ellos.

". . . Hemos reconocido que la propia naturaleza física es un *derivado* [cursiva de Bogdánov] de los complejos de carácter inmediato (a los cuales pertenecen también las coordinaciones "psíquicas"), que dicha naturaleza física es el reflejo de esos complejos en otros complejos análogos, pero del tipo más complicado (en la experiencia socialmente organizada de los seres vivientes)" (146).

La filosofía que enseña que la propia naturaleza física es un derivado, es una filosofía puramente clerical. Su carácter en nada está modificado por el celo de Bogdánov en repudiar cualquier religión. Dühring también era ateo; proponía incluso prohibir la religión en su régimen "socialitario". Y sin embargo, Engels tenía toda la razón cuando demostraba que el "sistema" de Dühring no ata cabos sin religión. Lo mismo ocurre con Bogdánov, con la esencial diferencia de que el párrafo citado no es una consecuencia fortuita, sino la esencia de su "empiriomonismo" y de toda su "substitución". Si la naturaleza es un derivado, de suyo se comprende que no puede derivar más que de algo que sea más grande,

más rico, más vasto, más potente que la naturaleza, de algo que existe, pues para "producir" la naturaleza, hay que existir independientemente de la naturaleza. Luego existe algo *fuera* de la naturaleza y que, además, *produce* a la naturaleza. En ruso, ese algo se llama Dios. Los filósofos idealistas siempre se han esforzado por modificar este último término, por hacerlo más abstracto, más nebuloso y al mismo tiempo (para mayor verosimilitud) por acercarlo a lo "psíquico", como "complejo inmediato", como lo directamente dado que no necesita de prueba alguna. Idea absoluta, espíritu universal, voluntad global, "*substitución universal*" de lo psíquico, que es colocado como base de lo físico: todo ello es una y la misma idea, sólo que bajo diferentes formulaciones. Todo hombre conoce -- y las ciencias naturales estudian -- la idea, el espíritu, la voluntad, lo psíquico, como función del cerebro humano que trabaja normalmente; desligar esta función de la materia organizada de una manera determinada, convertir esta función en una abstracción universal, general, "*substituir*" esta abstracción colocándola como base de toda la naturaleza física, son quimeras del idealismo filosófico, es mofarse de las ciencias naturales.

El materialismo dice que la "experiencia socialmente organizada de los seres vivientes" es un derivado de la naturaleza física, el resultado de un largo desarrollo de ésta, de un desarrollo comenzado cuando la naturaleza física se hallaba en un estado tal en que no había ni podía haber ni sociedad, ni organización, ni experiencia, ni seres vivientes. El idealismo dice que la naturaleza física es un derivado de esa experiencia de los seres vivientes, y, al decirlo, el idealismo equipara la naturaleza a Dios (si no es que la somete a él). Porque Dios es, sin duda alguna, un derivado de la experiencia socialmente organizada de los seres vivientes.

Por más que se dé vueltas a la filosofía de Bogdánov, no contiene otra cosa que confusión reaccionaria.

Le parece a Bogdánov que hablar de la organización social de la experiencia es hacer acto de "socialismo gnoseológico" (libro III, pág. XXXIV). Esto son sandeces. De razonar así acerca del socialismo, los jesuitas serían ardientes partidarios del "socialismo gnoseológico", ya que el punto de partida de su gnoseología es la divinidad como "experiencia socialmente organizada". El catolicismo es, sin duda, una experiencia socialmente organizada; pero no refleja la verdad objetiva (que Bogdánov niega y que la ciencia refleja), sino la explotación de la ignorancia popular por determinadas clases sociales.

Pero ¿para qué hablar de los jesuitas! El "socialismo gnoseológico" de Bogdánov lo encontraremos completo en los inmanentistas, tan queridos por Mach. Leclair considera la naturaleza como la conciencia del "género humano" (*Der Realismus etc.*, pág. 55), y en manera alguna de un individuo aislado. De tal socialismo gnoseológico a lo Fichte, os servirán los filósofos burgueses tanto como queráis. Schuppe también subraya das generische, das gattungsmässige Moment des Bewusstseins, es decir, el elemento general, genérico, de la conciencia (págs. 379-380 en *V. f. w. Ph.*, tomo XVII). Pensar que el idealismo filosófico desaparecerá por el hecho de que la conciencia del individuo sea reemplazada por la conciencia de la humanidad, o la experiencia de un solo hombre por la experiencia socialmente organizada, es como pensar que el capitalismo desaparecerá por el hecho de que un capitalista sea reemplazado por una compañía anónima.

Nuestros machistas rusos, Iushkévich y Valentínov, han repetido lo que había dicho el materialista Rajmétov (no

sin injuriar a éste groseramente): que Bogdánov es un idealista. Pero no han sabido reflexionar sobre el origen de tal idealismo. Según ellos, Bogdánov es un fenómeno individual, fortuito, un caso singular. Lo cual es inexacto. A Bogdánov personalmente le puede parecer que ha descubierto un sistema "original", pero basta compararlo con los precipitados discípulos de Mach para ver la falsedad de tal opinión. La diferencia entre Bogdánov y Cornelius es mucho menos marcada que la diferencia entre Cornelius y Carus. La diferencia entre Bogdánov y Carus es menor (en cuanto al sistema filosófico, y no en cuanto a la premeditación de las conclusiones reaccionarias, naturalmente) que la que existe entre Carus y Ziehen, etc. Bogdánov no es más que una de las manifestaciones de esa "experiencia socialmente organizada" que atestigua la integración del machismo en el idealismo Bogdánov (se trata, desde luego, exclusivamente de Bogdánov como filósofo) no habría podido ver la luz si en la doctrina de su maestro Mach no hubiera "elementos" . . . de berkeleyismo. Y yo no puedo concebir "castigo más espantoso" para Bogdánov que una traducción al alemán de su *Empiriomonismo* sometida a la crítica de Leclair y Schubert-Soldern, de Cornelius y de Kleinpeter, de Carus y Pillon (este último es colaborador y discípulo francés de Renouvier). Estos acérrimos compañeros de armas y en parte discípulos directos de Mach, con sus arrebatos de cariño por la "substitución" serían más elocuentes que con sus razonamientos.

Por lo demás, no sería justo considerar la filosofía de Bogdánov como un sistema acabado e inmutable. En nueve años, desde 1899 a 1908, las fluctuaciones filosóficas de Bogdánov han pasado por cuatro fases. Primero fue materialista "naturalista" (es decir, semi-inconsciente y espontáneamente fiel al espíritu de las ciencias naturales). Sus

Elementos fundamentales de la concepción histórica de la naturaleza llevan evidentes huellas de esta fase. La segunda fase fue la de la "energética" de Ostwald, que estuvo en moda a fines de los años del 90 del siglo pasado, esto es, un agnosticismo confuso, que a veces cae en el idealismo. De Ostwald (la cubierta del *Curso de filosofía de la naturaleza* de Ostwald lleva estas palabras: "Dedicado a E. Mach") Bogdánov pasó a Mach, es decir, adoptó las premisas fundamentales del idealismo subjetivo, inconsecuente y desorientador, como toda la filosofía de Mach. Cuarta fase: tentativas de deshacerse de varias contradicciones de la doctrina de Mach y de crear una especie de idealismo objetivo. La "teoría de la substitución universal" demuestra que Bogdánov ha descrito, a partir de su punto de arranque, un arco de casi 180 grados. Esta fase de la filosofía de Bogdánov ¿está más alejada del materialismo dialéctico que las precedentes o se encuentra más próxima? Si Bogdánov se obstina en su última fase, no hay que dudar que se ha alejado del materialismo. Si persiste en avanzar por la curva que ha seguido durante nueve años, se va acercando: *no tiene más que* dar un paso serio para volver al materialismo; precisemos: no tiene más que descartar universalmente su substitución universal. Pues esta substitución universal reúne en una coleta china todos los pecados del idealismo a medias, todas las debilidades del idealismo subjetivo consecuente, como (si licet parva componere magnis!: si está permitido comparar lo pequeño a lo grande) la "idea absoluta" de Hegel reunió todas las contradicciones del idealismo de Kant, todas las debilidades de la escuela de Fichte. Feuerbach *no tenía más que* dar un paso serio para volver al materialismo: descartar universalmente, eliminar absolutamente la idea absoluta, esta "substitución hegeliana de lo psíquico", que es colocado como base de la

naturaleza física. Feuerbach se cortó la coleta china del idealismo filosófico, es decir, tomó por base la naturaleza sin "substitución" alguna.

El que viva verá si ha de continuar creciendo aún mucho tiempo la coleta china del idealismo machista.

6. La "teoría de los símbolos" (o de los jeroglíficos) y la crítica de Helmholtz

No estará de más advertir, para completar lo que acabamos de decir de los idealistas, como compañeros de armas y continuadores del empiriocriticismo, el carácter de la crítica machista de ciertas tesis filosóficas tratadas en nuestra literatura. Por ejemplo, nuestros machistas que pretenden ser marxistas, han embestido con singular entusiasmo contra los "jeroglíficos" de Plejánov, es decir, contra la teoría según la cual las sensaciones y las representaciones del hombre no son copias de las cosas y de los procesos reales de la naturaleza, no son sus imágenes, sino signos convencionales, símbolos, jeroglíficos, etc. Basárov se burla de este materialismo jeroglífico, y es preciso señalar que *tendría razón* si impugnara el materialismo jeroglífico en favor de un *materialismo* no jeroglífico. Pero Basárov usa en esto, una vez más, un procedimiento de prestidigitador, introduciendo de contrabando, bajo la capa de la crítica del "jeroglifismo", su abjuración del materialismo. Engels no habla ni de símbolos, ni de jeroglíficos, sino de copias, de fotografías, de imágenes, de reflejos especulares de las cosas, etc. En lugar de demostrar el error de Plejánov al apartarse de la formulación del materialismo dada por Engels, oculta Basárov a los lectores, por medio del error de Plejánov, la verdad formulada por Engels.

A fin de explicar tanto el error de Plejánov como la confusión de Basárov, tomaremos a un destacado representante de la "teoría de los símbolos" (la sustitución de la palabra símbolo por la palabra jeroglífico no cambia nada la cosa), Helmholtz, y veamos cómo criticaban a Helmholtz los materialistas, así como los idealistas unidos a los machistas.

Helmholtz, cuya autoridad es altísima en las ciencias naturales, fue en filosofía tan inconsecuente como la inmensa mayoría de los naturalistas. Fue propenso al kantismo, pero no mantuvo de una manera consecuente este punto de vista en su gnoseología. Véase, por ejemplo, un razonamiento que encontramos en su *Óptica fisiológica* sobre el tema de la correspondencia entre los conceptos y los objetos: ". . . Yo he designado a las sensaciones como *símbolos* de los fenómenos del mundo exterior, y les he negado toda analogía con las cosas que representan" (pág. 579 de la traducción francesa, pág. 442 del original alemán). Esto es agnosticismo, pero más adelante, en la misma página, leemos: "Nuestras nociones y representaciones son *acciones* que los objetos que vemos, o que nos representamos, ejercen sobre nuestro sistema nervioso y sobre nuestra conciencia". Esto es materialismo. Pero Helmholtz no tiene una idea clara de las relaciones entre la verdad absoluta y la verdad relativa, como se ve por sus ulteriores razonamientos. Por ejemplo, Helmholtz dice un poco más abajo: "Yo creo, pues, que no tiene ningún sentido hablar de la veracidad de nuestras representaciones de otra forma que no sea en el sentido de una verdad *práctica*. Las representaciones que nos formamos de las cosas *no pueden ser* más que símbolos, signos naturales dados a los objetos, signos de los que aprendemos a servirnos para regular nuestros movimientos y nuestras acciones! Cuando

hemos aprendido a descifrar correctamente dichos símbolos, estamos en condiciones de dirigir con su ayuda nuestras acciones de forma que produzcan el resultado apetecido". . . Eso no es cierto: Helmholtz resbala aquí hacia el subjetivismo, hacia la negación de la realidad objetiva y de la verdad objetiva. Y llega a un flagrante error cuando termina el párrafo con estas palabras: "La idea y el objeto representado por ella son dos cosas que pertenecen, evidentemente, a dos mundos diferentes por completo". . . Tan sólo los kantianos separan así la idea y la realidad, la conciencia y la naturaleza. Leemos, sin embargo, un poco más adelante: "Por lo que concierne ante todo a las propiedades de los objetos exteriores, basta un poco de reflexión para ver que todas las propiedades que podemos atribuirles, designan exclusivamente la *acción* que los objetos exteriores ejercen, ya sobre nuestros sentidos, ya sobre otros objetos de la naturaleza" (pág. 581 de la trad. franc.; pág. 445 del original alemán; traduzco de la versión francesa). Helmholtz vuelve en este caso una vez más al punto de vista materialista. Helmholtz era un kantiano inconsecuente, que tan pronto reconocía las leyes apriorísticas del pensamiento, como se inclinaba a la "realidad transcendente" del tiempo y del espacio (es decir, al punto de vista materialista sobre ellos), tan pronto deducía las sensaciones del hombre de los objetos exteriores que obran sobre nuestros órganos de los sentidos, como declaraba que las sensaciones no son más que símbolos, es decir, unas designaciones arbitrarias divorciadas del mundo "diferente por completo" de las cosas que designan (Víctor Heyfelder, *Über den Begriff der Erfahrung bei Helmholtz* [*La noción de la experiencia según Helmholtz*], Berlín, 1897).

He aquí cómo expresa Helmholtz sus concepciones en el discurso sobre los "hechos en la percepción", pronunciado en

1878 ("notable acontecimiento en el campo de los realistas", como dijo Leclair refiriéndose a este discurso): "Nuestras sensaciones son precisamente acciones provocadas en nuestros órganos por causas exteriores, y la forma en que se pone de manifiesto dicha acción depende, naturalmente, de manera muy esencial del carácter del aparato sobre el que se ejerce la acción. Por cuanto la calidad de nuestra sensación nos informa de las propiedades de la acción exterior que ha hecho nacer dicha sensación, ésta puede ser considerada como *signo* (Zeichen) de la acción exterior, pero no como *imagen*. Pues de la imagen se exige cierta semejanza con el objeto representado. En cambio, del signo no se exige ninguna semejanza con el objeto del cual es signo" (*Vorträge und Reden [Informes y discursos]*, 1884, pág. 226 del segundo tomo). Si las sensaciones no son imágenes de las cosas, sino sólo signos o símbolos que no tienen "ninguna semejanza" con ellas, se quebranta la premisa materialista de la que parte Helmholtz, se pone de cierta forma en duda la existencia de los objetos exteriores, puesto que los signos o símbolos son plenamente posibles respecto a unos objetos ficticios, y todos conocemos ejemplos de signos o símbolos de *esta clase*. Helmholtz intenta, siguiendo a Kant, trazar en principio una especie de línea divisoria entre el "fenómeno" y la "cosa en sí". Contra el materialismo directo, claro y franco, Helmholtz alimenta una prevención insuperable. Pero él mismo dice un poco más adelante: "No veo cómo se podría refutar un sistema del idealismo subjetivo más extremo, que quisiera considerar la vida como un sueño. Se le puede declarar de todo punto inverosímil e insatisfactorio -- y en este sentido yo suscribiría las más fuertes expresiones de la negación --, pero es posible aplicarlo de una manera consecuente. . . La hipótesis realista se fía, al contrario, del juicio [o del testimonio, Aussage]

de la autoobservación ordinaria, según la cual los cambios en las percepciones consecutivas a tal o cual acción no tienen ninguna relación psíquica con el impulso anterior de la voluntad. Esta hipótesis considera como existente independientemente de nuestras representaciones todo lo que está confirmado por las percepciones cotidianas, el mundo material exterior a nosotros" (242-243). "Sin duda, la hipótesis realista es la más sencilla que podemos hacer, comprobada y confirmada en unos campos de aplicación extremadamente vastos, bien precisa en todas sus partes, y, por lo tanto, eminentemente práctica y fecunda, como base para la acción" (243). El agnosticismo de Helmholtz se parece asimismo al "materialismo vergonzante", con la diferencia de que en él tenemos, en lugar de las salidas polémicas de Huxley, inspiradas en Berkeley, salidas polémicas kantianas.

Por eso Albrecht Rau, discípulo de Feuerbach, critica decididamente la teoría de los símbolos de Helmholtz, como una inconsecuente desviación del "realismo". La concepción esencial de Helmholtz -- dice Rau -- es el postulado realista de que "conocemos con ayuda de nuestros sentidos las propiedades objetivas de las cosas"*. La teoría de los símbolos está en desacuerdo con este punto de vista (enteramente materialista, como hemos visto), porque introduce cierta desconfianza respecto a la sensibilidad, desconfianza respecto a los testimonios de nuestros órganos de los sentidos. Está fuera de duda que la imagen nunca puede igualar enteramente al modelo; pero una cosa es la imagen y otra el símbolo, el *signo convencional*. La imagen supone necesaria e inevitablemente la realidad objetiva de lo que "se refleja". El "signo conven-

* Albrecht Rau, *Empfinden und Denken (Sensación y pensamiento)*, Gies-
sen, 1896, pág. 304.

cional", el símbolo, el jeroglífico son nociones que introducen un elemento completamente innecesario de agnosticismo. Y por eso A. Rau tiene completa razón al decir que Helmholtz paga con su teoría de los símbolos un tributo al kantismo. "Si Helmholtz -- dice Rau -- permaneciese fiel a su concepción realista, si se atuviese de un modo consecuente al principio de que las propiedades de los cuerpos expresan al mismo tiempo las relaciones de los cuerpos entre sí y sus relaciones con nosotros, no tendría necesidad, ciertamente, de toda esa teoría de los símbolos; podría decir entonces, expresándose con concisión y claridad: 'las sensaciones causadas en nosotros por las cosas, son imágenes de la esencia de dichas cosas' " (loc. cit., pág. 320).

Así critica a Helmholtz un materialista. Este materialista rechaza, en nombre del materialismo consecuente de Feuerbach, el materialismo jeroglífico o simbólico, o semi-materialismo de Helmholtz.

El idealista Leclair (que representa la "escuela inmanentista" grata al espíritu y al corazón de Mach) también acusa a Helmholtz de inconsecuencia, de vacilación entre el materialismo y el espiritualismo (*Der Realismus etc.*, pág. 154). Pero la teoría de los símbolos no es para Leclair insuficientemente materialista, sino demasiado materialista. "Helmholtz supone -- escribe Leclair -- que las percepciones de nuestra conciencia dan bastantes puntos de apoyo para conocer la sucesión en el tiempo y la identidad o la no identidad de las causas transcendentales. No le hace falta más a Helmholtz para suponer en lo trascendente [pág. 33; es decir, en el terreno de lo objetivamente real] un orden regido por leyes". Y Leclair truena contra ese "prejuicio dogmático de Helmholtz". "El Dios de Berkeley -- exclama --, en calidad de causa hipotética del orden, *regido por leyes*, de las ideas

en nuestra conciencia, es a lo menos tan capaz de satisfacer nuestra necesidad de una explicación causal como el mundo de las cosas exteriores" (34). "La aplicación consecuente de la teoría de los símbolos. . . es imposible sin un abundante aditamento de realismo vulgar" (pág. 35), o sea de materialismo.

Así amonestaba a Helmholtz por su materialismo, en 1879, un "idealista crítico". Veinte años después, Kleinpeter, discípulo de Mach, alabado por su maestro, refutaba como sigue al "anticuado" Helmholtz con la "novísima" filosofía de Mach, en su artículo: "De los principios de la física según la concepción de Ernst Mach y Heinrich Hertz"[*]. Prescindamos por el momento de Hertz (que, en esencia, era tan inconsecuente como Helmholtz) y veamos la comparación entre Mach y Helmholtz establecida por Kleinpeter. Después de haber citado diversos pasajes de ambos autores y subrayado con singular fuerza las conocidas aseveraciones de Mach, según las cuales los cuerpos son símbolos mentales para el complejo de sensaciones, etc., Kleinpeter dice:

"Si seguimos el curso de las ideas de Helmholtz encontraremos los postulados fundamentales siguientes:

- 1) Existen los objetos del mundo exterior.
- 2) Es inconcebible la modificación de esos objetos sin el efecto de una causa (considerada como real).
- 3) 'La causa es, en la primitiva acepción de esta palabra, lo que permanece invariable por quedar o existir tras los fenómenos en sucesión, a saber: la sustancia y la ley de su acción, la fuerza' (cita de Kleinpeter sacada de Helmholtz).

* *Archiv für Philosophies* [55], II, *Systematische Philosophie* (*Archivo de Filosofía*, II, *Filosofía Sistemática*), tomo V, 1899, págs. 163-164 particularmente.

4) Es posible deducir con rigurosidad lógica y bajo una determinación en sentido único todos los fenómenos de sus causas.

5) La consecución de este fin equivale a la posesión de la verdad objetiva, cuya conquista (Erlangung) queda así reconocida como concebible" (163).

Kleinpeter, irritado por estos postulados, por su carácter contradictorio y los insolubles problemas que crean, advierte que Helmholtz no se atiene en rigor a tales concepciones, usando a veces "unos giros que recuerdan algo el sentido puramente lógico atribuido por Mach a palabras" como materia, fuerza, causa, etc.

"No es difícil encontrar la razón de que no nos satisfaga Helmholtz, si recordamos las palabras tan bellas y claras de Mach. Todo el razonamiento de Helmholtz adolece de una falsa comprensión de las palabras: masa, fuerza, etc. No son, en efecto, más que nociones, productos de nuestra fantasía, y en modo alguno realidades existentes fuera del pensamiento. No estamos absolutamente en condiciones de conocer realidades. De una manera general no estamos en condiciones de deducir de las observaciones de nuestros sentidos, vista su imperfección, una conclusión de un significado único. Nunca podemos afirmar que, por ejemplo, observando una escala (durch Ablesen einer Skala), obtendremos un solo número determinado; son posibles siempre, en ciertos límites, una cantidad infinita de números que concuerdan igualmente bien con los hechos de la observación. En cuanto a conocer algo real, situado fuera de nosotros, no lo podemos, de ninguna manera. Aun suponiendo que eso fuera posible y que conociéramos las realidades, entonces no tendríamos el derecho de aplicarles las leyes de la lógica, pues son leyes *nuestras* y aplicables únicamente a *nuestros* conceptos, a

nuestros [cursiva de Kleinpeter] productos del pensamiento. No hay concatenación lógica entre los hechos, no hay más que una simple sucesión; los juicios apodícticos son en este caso inconcebibles. Luego es falso afirmar que un hecho sea la causa de otro; y juntamente con esta afirmación cae por su base toda la deducción de Helmholtz, constituida sobre este concepto. Por último, es imposible llegar a la verdad objetiva, es decir, existente independientemente de todo sujeto, es imposible no solamente en virtud de las propiedades de nuestros sentidos, sino también porque nosotros, siendo hombres (*wir als Menschen*), en general no podemos nunca hacernos idea alguna de lo que existe de un modo totalmente independiente de nosotros" (164).

Como ve el lector, nuestro discípulo de Mach, al repetir las palabrejas favoritas de su maestro y las de Bogdánov, que no se reconoce como adepto de Mach, rechaza sin reservas toda la filosofía de Helmholtz, la rechaza desde un punto de vista idealista. La teoría de los símbolos ni siquiera es particularmente destacada por el idealista, que no ve en ella más que una desviación poco importante, acaso fortuita, del materialismo. Pero Kleinpeter tiene a Helmholtz por un representante de las "concepciones físicas tradicionales" que "todavía hoy comparten la mayoría de los físicos" (160).

En resumen vemos que Plejánov ha cometido un error manifiesto en su exposición del materialismo; en cuanto a Basárov, todo lo ha embrollado al juntar en un mismo montón el materialismo y el idealismo, contraponiendo a la "teoría de los símbolos" o al "materialismo jeroglífico" el absurdo idealista de que la "representación sensible es precisamente la realidad existente fuera de nosotros". A partir del kantiano Helmholtz, como a partir del mismo Kant, los

materialistas van hacia la izquierda y los machistas hacia la derecha.

7. Dos clases de crítica de Dühring

Señalemos otro pequeño rasgo más que caracteriza la increíble deformación del materialismo por los machistas. Valentínov pretende batir a los marxistas comparándolos con Büchner, quien, al decir de aquél, tiene mucho de común con Plejánov, a pesar de que Engels se separase categóricamente de Büchner. Bogdánov, abordando la misma cuestión por otro lado, aparenta defender el "materialismo de los naturalistas", del que, dice, "se habla de ordinario con cierto desprecio" (*Empiriomonismo*, libro III, pág. X). Tanto Valentínov como Bogdánov caen en una confusión imperdonable. Marx y Engels siempre "hablaron con desprecio" de los malos socialistas, pero de ello se deduce que la fiel expresión de su espíritu es la doctrina del verdadero socialismo, del socialismo científico, y no las migraciones del socialismo a las concepciones burguesas. Marx y Engels condenaron siempre el *mal* materialismo (y, principalmente, el antidialéctico), pero lo condenaron desde el punto de vista de un materialismo más elevado, más desarrollado, del *materialismo* dialéctico, y no desde el punto de vista del humismo o del berkeleyismo. De los malos materialistas hablaban Marx, Engels y Dietzgen tomándolos en consideración y deseando corregir sus errores; en cambio, de los humistas y berkeleyanos, de Mach y Avenarius, ni siquiera habrían hablado, limitándose a una sola observación, más desdeñosa todavía, acerca de *toda* su tendencia. Por esto, las muecas sin número y los remilgos que nuestros machistas

hacen a Holbach y Cía., Büchner y Cía., etc., están entera y exclusivamente destinados a despistar al público, a disimular el abandono de las bases mismas del materialismo en general por toda la doctrina de Mach, y ponen de manifiesto el temor a romper abierta y francamente con Engels.

Sería difícil, sin embargo, expresarse con mayor claridad que Engels al final del capítulo II de su *Ludwig Feuerbach*, sobre el materialismo francés del siglo XVIII, sobre Büchner, | Vogt y Moleschott. *Es imposible* no comprender a Engels *a menos de querer* deformar su pensamiento. Marx y yo somos materialistas, dice Engels en este capítulo, aclarando la diferencia *fundamental* entre todas las escuelas del materialismo y *todo el campo* de los idealistas, de todos los kantianos y todos los discípulos de Hume en general. Y Engels *reprocha a Feuerbach cierta pusilanimidad*, cierta ligereza, que se manifestó en el hecho de abandonar en algunos puntos el materialismo en general, debido a los errores de esta o la otra escuela materialista. Feuerbach "a lo que no tenía derecho (durfte nicht) -- dice Engels -- era a confundir la teoría de los predicadores ambulantes [Büchner y Cía.] con el materialismo en general" (pág. 21)^[56]. Sólo las cabezas obstruidas por la lectura y la aceptación ciega de las doctrinas de los profesores reaccionarios alemanes, pudieron *dejar de comprender* el carácter de *esos* reproches dirigidos por Engels a Feuerbach.

Engels dice con la mayor claridad del mundo que Büchner y Cía. "no salieron del marco de la ciencia de sus maestros", es decir, de los materialistas del siglo XVIII; que *no adelantaron un paso*. Por eso y *solamente por eso* reprocha Engels a Büchner y Cía., no por su materialismo, como piensan los ignorantes, sino *por no haber hecho progresar* el materialismo, "*por no haber siquiera pensado en desarrollar la teoría*" del materialismo. *Solamente* por eso reprocha Engels a Büchner

y Cía. Y a renglón seguido Engels enumera, *punto por punto*, las tres "limitaciones" (Beschränktheit) fundamentales de los materialistas franceses del siglo XVIII, limitaciones de las que Marx y Engels se libraron, pero de las que no supieron desembarazarse Büchner y Cía. Primera limitación: la concepción de los antiguos materialistas era "mecanicista" *en el sentido* de que "aplicaban exclusivamente el rasero de la mecánica a los procesos de naturaleza química y orgánica" (pág. 19). Veremos en el capítulo siguiente cómo la incomprensión de esas palabras de Engels condujo a ciertos individuos a desviarse a través de la nueva física hacia el idealismo. Engels no rechaza el materialismo *mecanicista* por los motivos que le imputan los físicos de la "novísima" dirección idealista (alias machista). Segunda limitación: el carácter metafísico de las concepciones de los antiguos materialistas en el sentido del "*carácter antidialéctico de su filosofía*". Esta limitación la comparten por entero con Büchner y Cía. Nuestros machistas, quienes, como hemos visto, no han comprendido absolutamente nada de la aplicación hecha por Engels de la dialéctica a la gnoseología (ejemplo: la verdad absoluta y la verdad relativa). Tercera limitación: mantenimiento del idealismo "en lo alto", en el terreno de la ciencia social, incomprensión del materialismo histórico.

Después de haber enumerado y explicado esas tres "limitaciones" con total claridad (págs. 19-21), Engels añade *al punto*: Büchner y Cía. no salieron "*de este marco*" (über diese Schranken).

¡Exclusivamente por estas tres cosas, *exclusivamente* en esos límites, rechaza Engels tanto el materialismo del siglo XVIII como la doctrina de Büchner y Cía.! Sobre todas las demás cuestiones, más elementales, del materialismo (deformadas por los machistas), *no hay ni puede haber ninguna diferen-*

cia entre Marx y Engels, de un lado, y todos aquellos antiguos materialistas, de otro. Los machistas rusos son los únicos que introducen confusión en esta cuestión completamente clara, pues para sus maestros y correligionarios de Europa occidental es del todo evidente la divergencia radical entre la línea de Mach y Cía. y la línea de los materialistas en general. ¡Nuestros machistas necesitaban embrollar la cuestión para dar a su ruptura con el marxismo y a su paso al campo de la filosofía burguesa la apariencia de "enmiendas sin importancia" aportadas al marxismo!

Veamos a Dühring. Es difícil imaginar expresiones más despectivas que las empleadas por Engels en su crítica de Dühring. Pero ved *cómo criticaba Leclair al mismo Dühring simultáneamente con Engels*, mientras alababa la "filosofía revolucionaria" de Mach. Para Leclair, Dühring representa en el materialismo la "*extrema izquierda*", "que declara sin disimulo alguno que la sensación, como, en general, toda manifestación de la conciencia y de la razón, es una secreción, una función, una flor superior, un efecto de conjunto, etc. del organismo animal" (*Der Realismus etc.*, 1879, págs. 23-24).

¿Es por eso por lo que Engels criticó a Dühring? No. En esto Engels está *completamente de acuerdo* con Dühring, como con cualquier otro materialista. El criticó a Dühring, desde un punto de vista diametralmente opuesto, por el carácter inconsecuente de su materialismo, por sus extravagancias idealistas, que dejan la puerta abierta al fideísmo.

"La naturaleza trabaja en el interior del ser provisto de representaciones mentales, y también desde fuera de él para producir según leyes concepciones coherentes y suministrar el conocimiento necesario de la marcha de las cosas". Al citar estas palabras de Dühring, ataca Leclair con furor el mate-

rialismo de un tal punto de vista, la "metafísica extremadamente burda" de tal materialismo, su "carácter ilusorio", etc., etc. (págs. 160 y 161-163).

¿Es por eso por lo que Engels criticó a Dühring? No. Engels ridiculizaba toda ampulosidad, pero en el reconocimiento de las leyes objetivas de la naturaleza reflejadas por la conciencia, *el acuerdo de Engels con Dühring*, como con cualquier otro materialista, *era completo*.

"El pensamiento es el aspecto superior de toda la realidad restante". . . "Un postulado fundamental de la filosofía es la independencia y la distinción del mundo material real con respecto al grupo de los fenómenos de conciencia que nacen en este mundo y que lo conciben". Citando esas palabras de Dühring al mismo tiempo que diversos ataques del mismo autor contra Kant y otros, Leclair acusa a Dühring de caer en la "metafísica" (págs. 218-222), de admitir un "dogma metafísico", etc.

¿Es por eso por lo que Engels criticó a Dühring? No. En cuanto a que existe el universo independientemente de la conciencia, y en cuanto a que al desviarse de esta verdad los kantianos, los humeístas, los berkeleyanos, etc. cometen un craso error, Engels estaba de completo acuerdo con Dühring, como con cualquier otro materialista. Si Engels hubiese visto *de qué* lado venía Leclair, del brazo de Mach, a criticar a Dühring, ¡hubiera dirigido a esos dos reaccionarios en filosofía epítetos cien veces más despectivos que los que lanzó a Dühring! Para Leclair, Dühring encarnaba el realismo y el materialismo malignos (v. Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie [*Contribución a una teoría monista del conocimiento*], 1882, pág. 45). W. Schuppe, maestro y compañero de armas de Mach, acusaba en 1878 a Dühring de "realismo delirante" (Traumrea-

lismus)[*] vengándose así por la expresión de "idealismo delirante" lanzada por Dühring contra todos los idealistas. Para Engels, precisamente por el contrario: Dühring *no* fue un materialista *bastante* firme, claro y consecuente.

Tanto Marx y Engels como J. Dietzgen intervinieron en la lid filosófica en una época en que el materialismo prevalecía entre los intelectuales avanzados en general y en los círculos obreros en particular. Marx y Engels pusieron, pues, muy naturalmente, toda su atención no en la repetición de lo viejo, sino en el *desarrollo* teórico serio del materialismo, en su aplicación a la historia, es decir, en la *terminación hasta la cúspide* del edificio de la filosofía materialista. Es muy natural que, en el terreno de la gnoseología, *se limitaran* a corregir los errores de Feuerbach, a ridiculizar las banalidades del materialista Dühring, a criticar los errores de Büchner (véase J. Dietzgen), a poner de relieve lo que *sobre todo* les faltaba a esos escritores tan conocidos y populares en los círculos obreros, a saber: la dialéctica. En cuanto a las verdades elementales del materialismo, proclamadas a voz en grito por los predicadores ambulantes en decenas de publicaciones, Marx, Engels y J. Dietzgen no se inquietaron por ellas, poniendo toda su atención en que estas verdades elementales no fuesen vulgarizadas y simplificadas con exceso, no llevasen al estancamiento del pensamiento ("materialismo por abajo, idealismo por arriba"), al olvido del *preciado* fruto de los sistemas idealistas, la dialéctica hegeliana, perla que gallos como los Büchner, los Dühring y Cía. (incluyendo a Leclair, Mach, Avenarius, etc.) no supieron extraer del estercolero del idealismo absoluto.

Al representarse un poco concretamente esas condiciones históricas en que aparecen las obras filosóficas de Engels

* Dr. Wilhelm Schuppe, *Erkenntnistheoretische Logik* (Lógica de la teoría del conocimiento), Bonn, 1878, pág. 56.

y de J. Dietzgen, se comprende muy bien por qué se preocupaban dichos autores *más de precaverse* contra la vulgarización de las verdades elementales del materialismo, *que de defender* esas mismas verdades. Marx y Engels se preocuparon también más de precaverse contra la vulgarización de las reivindicaciones fundamentales de la democracia política que de defender esas mismas reivindicaciones.

Los discípulos de los reaccionarios en filosofía han sido los únicos que han podido "dejar de advertir" esta circunstancia y presentar las cosas a los lectores como si Marx y Engels no hubiesen comprendido lo que es ser materialista.

8. ¿Cómo pudo agradar J. Dietzgen a los filósofos reaccionarios?

El precitado ejemplo de Helfond encierra ya una respuesta a esta pregunta y no nos ocuparemos de los innumerables casos en que nuestros machistas trataron a J. Dietzgen a la manera de Helfond. Será más útil citar algunas consideraciones del propio J. Dietzgen, a fin de demostrar sus puntos flacos.

"El pensamiento es función del cerebro", dice Dietzgen (*Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit*, 1903, pág. 52. Hay traducción rusa: *La esencia del trabajo cerebral*). "El pensamiento es producto del cerebro". . . "Mi mesa de escribir, como contenido de mi pensamiento, coincide con este pensamiento, no difiere en nada de él. Pero fuera de mi cabeza, dicha mesa escritorio es objeto de mi pensamiento, completamente diferente de éste" (53). Estas proposiciones materialistas, de absoluta claridad, están, no obstante, completadas por Dietzgen con esta otra: "Pero la representación no sensible es también sensible, material, es decir, real. . . El espíritu no

se distingue más de la mesa, de la luz, del sonido, que esas cosas se distinguen unas de otras" (54). El error es aquí evidente. Que el pensamiento y la materia son "reales", es decir, que existen, es verdad. Pero calificar el pensamiento de material, es dar un paso en falso hacia la confusión entre el materialismo y el idealismo. En el fondo, más bien se trata de una expresión inexacta de Dietzgen, que en otro lugar se expresa correctamente: "El espíritu y la materia tienen a lo menos esto de común: que existen" (80). "El pensamiento es un trabajo corporal -- dice Dietzgen --. Para pensar, necesito de una materia en la cual pueda pensar. Esta materia nos es dada en los fenómenos de la naturaleza y de la vida. . . La materia es el límite del espíritu, el espíritu no puede salir de los límites de la materia. El espíritu es producto de la materia, pero la materia es más que el producto del espíritu. . . (64). ¡Los machistas se abstienen de analizar semejantes argumentaciones materialistas del materialista J. Dietzgen! Prefieren aferrarse a lo que hay en él de inexacto y de confuso. Dietzgen, por ejemplo, dice que los naturalistas no pueden ser "idealistas más que fuera de su especialidad" (108). Si esto es así y por qué es así, los machistas lo callan. ¡Pero en la página precedente reconoce Dietzgen "el aspecto positivo del idealismo contemporáneo (106) y la "insuficiencia del principio materialista", lo cual debe agradar a los machistas! El pensamiento de Dietzgen mal expresado es que también la diferencia entre la materia y el espíritu es *relativa, no excesiva* (107). Lo cual es justo, pero de ello se deduce, no la insuficiencia del materialismo, sino la insuficiencia del materialismo metafísico, antidialéctico.

"La verdad profana, científica no se funda en una persona. Sus bases están fuera [es decir, fuera de la persona], en sus propios materiales; es una verdad objetiva. . . Nos llamamos

materialistas. . . Los filósofos materialistas se caracterizan por situar en el origen, a la cabeza, el mundo corporal; en cuanto a la idea o al espíritu, la consideran como una consecuencia, mientras que sus adversarios, a ejemplo de la religión, deducen las cosas del verbo. . . deducen el mundo material de la idea" (*Kleinere philosophischen Schriften* [*Pequeños trabajos filosóficos*], 1903, págs. 59, 62). Los machistas pasan en silencio este reconocimiento de la verdad objetiva y esta repetición de la definición del materialismo *formulada por Engels*. Pero he aquí que Dietzgen dice: "Podríamos también con la misma razón llamarnos idealistas, pues nuestro sistema descansa sobre el resultado de conjunto de la filosofía, sobre el análisis científico de la idea, sobre la clara comprensión de la naturaleza del espíritu" (63). Y no es difícil aferrarse a esta frase manifiestamente errónea presentándola como una abjuración del materialismo. En realidad es más errónea en Dietzgen la formulación que la idea fundamental, que se reduce a la indicación de que el antiguo materialismo no sabía analizar la idea científicamente (con ayuda del materialismo histórico).

Citemos el razonamiento de J. Dietzgen sobre el antiguo materialismo: "Lo mismo que nuestra comprensión de la economía política, nuestro materialismo es una conquista científica, histórica. Así como nos diferenciamos categóricamente de los socialistas del pasado, nos distinguimos también de los materialistas de antaño. Sólo tenemos de común con los últimos que reconocemos la materia como la premisa o primera causa de la idea" (140). ¡Ese "sólo" es bien característico! Abarca *todos* los fundamentos gnoseológicos del materialismo *a diferencia* del agnosticismo, del machismo, del idealismo. Pero la atención de Dietzgen va dirigida a disociarse del materialismo vulgar.

En cambio, más adelante, encontramos un párrafo completamente erróneo: "El concepto de materia debe ser ampliado. Es preciso referir a él todos los fenómenos de la realidad, y, por consiguiente, nuestra capacidad de conocer, de explicar" (141). Esto es una confusión, capaz únicamente de mezclar el materialismo con el idealismo so pretexto de "ampliar" al primero. Aferrarse a dicha "ampliación" es olvidar la *base* de la filosofía de Dietzgen, el reconocimiento de la materia como lo primario, como el "límite del espíritu". De hecho, se corrige Dietzgen a sí mismo unas líneas más adelante: "El todo rige a la parte, la materia al espíritu" (142). . . "En este sentido podemos considerar el mundo material. . . como la primera causa, como el creador del cielo y de la tierra" (142). Es una confusión pretender que en la noción de la materia hay que incluir también el pensamiento, como lo repite Dietzgen en sus *Excursiones* (libro citado, pág. 214), puesto que con tal inclusión pierde sentido la antítesis gnoseológica entre la materia y el espíritu, entre el materialismo y el idealismo, antítesis en la que el mismo Dietzgen insiste. Que esta antítesis no debe ser "excesiva", exagerada, metafísica, es cosa que no ofrece duda alguna (y el gran mérito del materialista *dialéctico* Dietzgen es haberlo subrayado). Los límites de la necesidad absoluta y de la verdad absoluta de esa antítesis relativa son precisamente los límites que determinan la *dirección* de las investigaciones gnoseológicas. Operar fuera de esos límites con la antítesis entre la materia y el espíritu, entre lo físico y lo psíquico, como con una antítesis absoluta, sería un error inmenso.

A diferencia de Engels, Dietzgen expresa sus ideas de manera vaga, difusa y nebulosa. Pero dejando a un lado los defectos de exposición y los errores de detalle, defiende con eficiencia la "*teoría materialista del conocimiento*" (pág. 222 y

pág. 271), el "*materialismo dialéctico* " (pág. 224). "La teoría materialista del conocimiento -- dice Dietzgen -- se reduce al reconocimiento del hecho de que el órgano humano del conocimiento no emite ninguna luz metafísica, sino que es un fragmento de la naturaleza, que refleja otros fragmentos de la naturaleza" (222-223). "La capacidad cognoscitiva no es un manantial sobrenatural de la verdad, sino un instrumento semejante a un espejo, que refleja las cosas del mundo o la naturaleza" (243). Nuestros profundos machistas eluden el análisis de cada proposición de la *teoría materialista del conocimiento* de J. Dietzgen, para aferrarse a sus *desviaciones* de dicha teoría, a su falta de claridad y a sus confusiones. J. Dietzgen ha podido agradar a los filósofos reaccionarios, porque cae de vez en cuando en la confusión. Donde hay confusión, allí están los machistas: esto es algo que de suyo se comprende.

Marx escribía a Kugelman, el 5 de diciembre de 1868: "Ha ce ya tiempo que Dietzgen me ha enviado un fragmento de su manuscrito sobre la *Facultad de pensar*, que, pese a cierta confusión de conceptos y a repeticiones demasiado frecuentes, encierra gran número de excelentes ideas, tanto más dignas de admiración cuanto que son producto del pensamiento personal de un obrero" (pág. 53 de la trad. rusa)^[57]. El señor Valentínov cita esta opinión *sin que se le ocurra* siquiera preguntarse *cuál* es la *confusión* apercebida por Marx en Dietzgen: ¿Está en lo que acerca a Dietzgen a Mach o en lo que separa a Dietzgen de Mach? El señor Valentínov no se ha hecho esta pregunta, pues ha leído a Dietzgen y las cartas de Marx de la misma manera que el Petrushka de Gógol. No es, sin embargo, difícil encontrar la respuesta. Marx llamó infinitas veces a su concepción del mundo materialismo dialéctico, y el *Anti-Dühring* de Engels, que Marx leyó en manuscrito de cabo a

rabo, expone precisamente esta concepción del mundo. Luego hasta señores como los Valentínov pudieron haber comprendido que *la confusión* de Dietzgen no podía consistir más que en *sus desviaciones* de la aplicación consecuente de la dialéctica, del *materialismo* consecuente, y en particular, del *Anti-Dühring*.

¿El señor Valentínov y sus cofrades no adivinan ahora que Marx *no* pudo encontrar confuso en Dietzgen *más que lo que acerca a éste a Mach*, el cual ha partido de Kant para llegar, no al materialismo, sino a Berkeley y a Hume? ¿O tal vez el materialista Marx calificaba de confusión precisamente la teoría materialista del conocimiento de Dietzgen y aprobaba sus desviaciones del materialismo? ¿Aprobaba lo que está en desacuerdo con el *Anti-Dühring*, en cuya redacción colaboró?

A quién quieren engañar nuestros machistas, deseosos de que se les considere como marxistas, cuando proclaman a los cuatro vientos que "*su* " Mach ha aprobado a Dietzgen? ¡No han entendido nuestros héroes que Mach pudo aprobar a Dietzgen sólo por aquello por lo que Marx lo llamó confusionista!

Dietzgen no merece, en conjunto, una censura tan categórica. En sus nueve décimas partes es un materialista, que no aspiró jamás ni a la originalidad ni a una filosofía especial, diferente del materialismo. De Marx, Dietzgen habló a menudo y nunca de otra manera que como del *jefe de la tendencia* (*Kleinere phil. Schr.*, pág. 4, opinión expuesta en 1873; en la página 95 -- año 1876 -- se subraya que Marx y Engels "poseían la necesaria escuela filosófica", es decir, tenían una buena preparación filosófica; en la página 181 -- año 1886 -- habla de Marx y de Engels como de los "reconocidos fundadores" de la tendencia). Joseph Dietzgen era marxista y le prestan un flaco servicio Eugen Dietzgen y -- ¡ay! -- el camarada P.

Dauge al inventar el "monismo naturalista", el "dietzgenismo", etc. El "dietzgenismo", a diferencia del materialismo dialéctico, no es más que una *confusión*, es *un paso* hacia la filosofía reaccionaria, ¡es la tentativa de crear una línea no con lo que hay de grande en Joseph Dietzgen (en este obrero filósofo, que descubrió a su manera el materialismo dialéctico, ¡hay mucho de grande!), sino con *lo que hay en él de débil!*

Me limitaré a demostrar, con ayuda de dos ejemplos, cómo ruedan hacia la filosofía reaccionaria el camarada P. Dauge y Eugen Dietzgen.

P. Dauge escribe en la segunda edición de la obra *Akquisit*, pág. 273: "Hasta la crítica burguesa señala las afinidades de la filosofía de Dietzgen con el empiriocriticismo y la escuela inmanentista", y más abajo: "particularmente de Leclair" (en la cita de la "crítica burguesa").

Que P. Dauge aprecia y respeta a J. Dietzgen, es indudable. Pero no es menos indudable que *deshonra* a J. Dietzgen citando *sin protesta* la apreciación de un plumífero burgués, que aproxima al más resuelto enemigo del fideísmo y de los profesores, "lacayos diplomados" de la burguesía, con Leclair, portador directo del fideísmo y reaccionario de tomo y lomo. Es posible que Dauge haya repetido el juicio ajeno acerca de los inmanentistas y de Leclair sin conocer él mismo los escritos de dichos reaccionarios. Que le sirva entonces esto de advertencia: el camino que va *de* Marx a las rarezas de Dietzgen, y después a Mach y a los inmanentistas, termina en un lodazal. No sólo la aproximación a Leclair, sino la aproximación a Mach destaca al Dietzgen-confusionista a diferencia del Dietzgen-materialista.

Defenderé a J. Dietzgen en contra de P. Dauge. J. Dietzgen no ha merecido, lo aseguro, la vergüenza de verse declarado afín a Leclair. Puedo referirme a un testigo que goza de la

máxima autoridad en esta materia: precisamente a Schubert-Soldern, filósofo fideísta e inmanentista tan reaccionario como Leclair. En 1896 escribía: "Los socialdemócratas proclaman de buena gana su afinidad con Hegel, con títulos más o menos (de ordinario menos) legítimos, pero materializan la filosofía de Hegel: ejemplo, J. Dietzgen. Lo absoluto es para Dietzgen el universo, y este último la cosa en sí, el sujeto absoluto, cuyos fenómenos son sus predicados. Dietzgen, naturalmente, no se apercibe de que hace así de una abstracción pura la base del proceso concreto, como no se apercibió de ello Hegel . . . Hegel, Darwin, Haeckel y el materialismo de las ciencias naturales, se confunden a menudo caóticamente en Dietzgen" (*Cuestiones sociales*, pág. XXXIII). Schubert-Soldern se orienta mejor entre los matices filosóficos que Mach, que alaba a cualquiera, hasta al kantiano Jerusalem.

Eugen Dietzgen ha tenido la ingenuidad de quejarse al público alemán de que materialistas estrechos "ofendiesen" en Rusia a Joseph Dietzgen, y *tradujo* al alemán los artículos de Plejánov y de Dauge sobre J. Dietzgen (v. J. Dietzgen: *Erkenntnis und Wahrheit* [Conocimiento y verdad], Stuttgart, 1908. Apéndice). Las lamentaciones del pobre "monista naturalista" se vuelven contra él: Franz Mehring, que tiene alguna idea de la filosofía y del marxismo, ha escrito con este motivo que, *en el fondo, tiene razón Plejánov contra Dauge* (*Neue Zeit* [Tiempo Nuevo], 1908, núm. 38, 19 de junio, folletón, pág. 432). Mehring no duda que J. Dietzgen *se mete en un atascadero al desviarse* de Marx y Engels (pág. 431). Eugen Dietzgen ha contestado a Mehring con una extensa y lacrimosa nota, en la que llega a decir que J. Dietzgen puede ser útil "para conciliar" a los "enemistados hermanos: a los ortodoxos con los revisionistas" (*N. Z.*, 1908, núm. 44, 31 de julio, pág. 652).

Otra advertencia, camarada Dauge: El camino que va de Marx al "dietzgenismo" y al "machismo", *conduce a un lodazal*, y no ciertamente para individuos aislados, no para Juan, Isidoro o Pablo, sino para toda la tendencia en cuestión.

No gritéis, señores machistas, que yo apelo a las "autoridades": Vuestros clamores contra las autoridades no hacen más que disimular el hecho de que sustituís las autoridades socialistas (Marx, Engels, Lafargue, Mehring, Kautsky) por las *autoridades* burguesas (Mach, Petzoldt, Avenarius y los inmanentistas). ¡Sería mejor que no suscitaraís la cuestión de las "autoridades" y del "autoritarismo"!

CAPÍTULO V

LA NOVÍSIMA REVOLUCIÓN EN LAS CIENCIAS NATURALES Y EL IDEALISMO FILOSÓFICO

Hace un año, la revista *Die Neue Zeit* publicó un artículo de Joseph Diner-Dénes, titulado: "El marxismo y la novísima revolución en las ciencias naturales" (1906-1907, núm. 52). El defecto de ese artículo es ignorar las deducciones gnoseológicas sacadas de la "nueva" física, que nos interesan especialmente en los momentos actuales. Pero ese defecto precisamente confiere a nuestros ojos un particular interés por el punto de vista y las deducciones del mencionado autor. Joseph Diner-Dénes se sitúa, como el autor de estas líneas, en el punto de vista del "marxista de filas", tratado por nuestros machistas con una altanería tan desdeñosa. "Todo marxista medio, de filas, se denomina de ordinario materialista dialéctico", escribe, por ejemplo, el señor Iushkévich (pág. 1 de su libro). Y he aquí que un marxista de filas, representado en este caso por J. Diner-Dénes, confronta los más recientes descubrimientos de las ciencias naturales y sobre todo de la física (rayos X, rayos Becquerel, radio, etc.) *directamente* con el *Anti-Dühring* de Engels. ¿A qué conclusión le lleva tal con-

frontación? "Nuevos conocimientos han sido adquiridos en los más variados campos de las ciencias naturales -- escribe J. Diner-Dénes --, y todos ellos convergen en el punto que Engels quiso destacar en primer plano: en la naturaleza 'no hay contrastes inconciliables, diferencias y demarcaciones violentamente fijadas', y si encontramos en la naturaleza contrastes y diferencias, es que la rigidez y el carácter absoluto son introducidos en la naturaleza exclusivamente por nosotros". Se ha descubierto, por ejemplo, que la luz y la electricidad no son otra cosa que manifestaciones de una y la misma fuerza de la naturaleza. Cada día se hace más probable que la afinidad química se reduzca a procesos eléctricos. Los elementos indestructibles e indescomponibles de la química, cuyo número continúa aumentando, como para burlarse de la unidad del mundo, resultan ser destructibles y descomponibles. Se ha conseguido transformar el elemento radio en elemento helio. "Así como todas las fuerzas de la naturaleza se reducen a una sola, así también todas las sustancias de la naturaleza se reducen a *una sustancia única* " (cursiva de J. Diner-Dénes). Citando la opinión de uno de los escritores para quienes el átomo no es más que una condensación del éter, exclama el autor: "Cuán brillantemente se confirma la aseveración de Engels: El movimiento es la forma de existencia de la materia". "Todos los fenómenos naturales son movimiento, y la diferencia entre ellos consiste sólo en que nosotros, los hombres, percibimos este movimiento en diferentes formas . . . Es exactamente como lo había dicho Engels. Lo mismo que la historia, la naturaleza está sometida a la ley dialéctica del movimiento".

Por otra parte, no es posible tocar a la literatura machista o a la literatura que trata del machismo, sin hallar en ella referencias pretenciosas a la nueva física, que, según se afirma,

ha refutado al materialismo, etc., etc. Que estas referencias tengan algún fundamento, ya es otra cuestión, pero la conexión de la nueva física, o más bien de una determinada escuela de la nueva física con la doctrina de Mach y con otras variedades de la filosofía idealista contemporánea, no deja lugar a la menor duda. Analizar la doctrina de Mach haciendo caso omiso de esa conexión -- como lo hace Plejánov --, es burlarse del espíritu del materialismo dialéctico, es decir, sacrificar el método de Engels a la letra de Engels. Engels dice claramente que "la forma del materialismo tiene inevitablemente que modificarse con todo descubrimiento que haga época incluso en el terreno de las ciencias naturales" (sin hablar ya de la historia de la humanidad) (*L. Feuerbach*, pág. 19 de la ed. alemana)^[58]. Por consiguiente, la revisión de la "forma" del materialismo de Engels, la revisión de sus tesis de filosofía natural no sólo no tienen nada de "revisionismo" en el sentido consagrado de la palabra, sino que, por el contrario, es necesariamente exigida por el marxismo. No es esta revisión lo que nosotros reprochamos a los machistas, sino su procedimiento *puramente revisionista*, que consiste en traicionar la *esencia* del materialismo, bajo la apariencia de criticar sus *formas*, y en adoptar las proposiciones fundamentales de la filosofía burguesa-reaccionaria sin intentar someter a crítica franca, abierta y resueltamente, por ejemplo, esta afirmación de Engels que es, indudablemente, de una importancia extrema en este caso: ". . . el movimiento es inconcebible sin materia" (*Anti-Dühring*, pág. 50).

De suyo se comprende que, al examinar la cuestión de las relaciones de una escuela de los novísimos físicos con el renacimiento del idealismo filosófico, estamos lejos de la idea de tocar las doctrinas especiales de la física. Nos interesan exclusivamente las conclusiones gnoseológicas sacadas de

ciertas tesis determinadas y de descubrimientos generalmente conocidos. Esas conclusiones gnoseológicas saltan a la vista de tal modo que numerosos físicos tratan ya de ellas. Es más, entre los físicos hay ya direcciones diversas, se constituyen determinadas escuelas sobre esta base. Nuestra tarea se limita, pues, a poner de relieve la naturaleza de las divergencias de esas direcciones y sus relaciones con las líneas fundamentales de la filosofía.

1. La crisis de la física contemporánea

El conocido físico francés Henri Poincaré dice en su libro *Valor de la ciencia* que existen "síntomas de una seria crisis" de la física, y le consagra todo un capítulo (el VIII; cfr. pág. 171). Esta no se limita al hecho de que el "radio, ese gran revolucionario" mina el principio de la conservación de la energía. "Todos los demás principios están asimismo en peligro" (180). Por ejemplo, el principio de Lavoisier, o principio de la conservación de la masa, está minado por la teoría electrónica de la materia. Según esta teoría, los átomos están formados de partículas minúsculas cargadas de electricidad positiva o negativa, que se llaman electrones y que "flotan en un medio que llamamos éter". Los experimentos de los físicos permiten calcular la velocidad del movimiento de los electrones y su masa (o la relación de su masa a su carga eléctrica). La velocidad del movimiento resulta comparable a la velocidad de la luz (300.000 kilómetros por segundo), por ejemplo, alcanzando un tercio de tal velocidad. Es preciso, en semejantes condiciones, tomar en consideración la doble masa del electrón, congruentemente a la necesidad de vencer primero la inercia del propio electrón, y luego la del éter. La primera masa será la masa real o mecánica del electrón, la segunda

"una masa electro-dinámica que representa la inercia del éter". Ahora bien, la primera masa resulta ser igual a cero. Toda la masa de los electrones, o a lo menos, de los electrones negativos, resulta, por su origen, única y exclusivamente electro-dinámica. La masa desaparece. Las bases de la mecánica están minadas. E igualmente minados el principio de Newton, la igualdad entre la acción y la reacción, etc.

Estamos, dice Poincaré, ante las "ruinas" de los viejos principios de la física, ante una "hecatombe general de los principios". Es verdad -- añade a modo de reseña -- que todas esas excepciones de los principios se refieren a magnitudes infinitamente pequeñas; es posible que no conozcamos aún otras magnitudes infinitamente pequeñas que se oponen a ese desquiciamiento de las antiguas leyes, y, además, el radio es muy raro; pero, en todo caso, estamos en el "*período de las dudas*". Hemos visto ya cuáles son las conclusiones gnoseológicas que el autor saca de este "período de las dudas": "No es la naturaleza la que nos da [o impone] los conceptos de espacio y tiempo, sino que nosotros somos los que los damos a la naturaleza"; "todo lo que no es pensamiento, es la purísima nada". Estas son conclusiones idealistas. La ruptura de los principios más fundamentales demuestra (tal es el curso de las ideas de Poincaré) que esos principios no son copias, reproducciones de la naturaleza, no son imágenes de algo exterior en relación a la conciencia del hombre, sino productos de dicha conciencia. Poincaré no desarrolla esas conclusiones de un modo consecuente, no se interesa en lo más mínimo por el aspecto filosófico de la cuestión. El escritor francés Abel Rey, que se ocupa de las cuestiones filosóficas, se detiene largamente sobre este aspecto en su libro *La teoría de la física entre los físicos contemporáneos* (Abel Rey: *La théorie de la physique chez les physiciens contemporains*, París, F. Alcan, 1907).

Verdad es que el autor es positivista, o sea, confusionista y partidario a medias de Mach, pero en este caso es hasta una ventaja, puesto que no se puede sospechar de él que quiera "calumniar" al ídolo de nuestros machistas. No se puede uno fiar de Rey cuando se trata de una definición filosófica exacta de las nociones y, sobre todo, cuando se trata del materialismo, porque Rey, a su vez, es un profesor y, como tal, tiene respecto a los materialistas un desprecio sin límites (y se distingue por la más completa ignorancia de la gnoseología del materialismo). Ni que decir tiene que un tal Marx o un tal Engels no existen en absoluto para tales "hombres de ciencia". Pero Rey resume con celo y, en general, a conciencia, la literatura extraordinariamente rica existente sobre esta cuestión, no sólo la francesa, sino también la inglesa y la alemana (en particular Ostwald y Mach); de modo que habremos de recurrir a su trabajo con frecuencia.

La atención de los filósofos en general -- dice el autor --, así como la de todos los que, por motivos de uno u otro orden, quieren criticar la ciencia en general, está particularmente atraída en estos momentos por la física. "Al discutir los límites y el valor de los conocimientos físicos, se critica en suma la legitimidad de la ciencia positiva, la posibilidad de conocer el objeto" (págs. I-II). Se apresuran por sacar de la "crisis de la física contemporánea" unas conclusiones escépticas (pág. 14). ¿Cuál es, pues, la naturaleza de esa crisis? En los dos primeros tercios del siglo XIX los físicos estaban de acuerdo en todo lo esencial. "Creían en una explicación puramente mecanista de la naturaleza; admitían que la física es sólo una mecánica más complicada, a saber: una mecánica molecular. Diferían sólo en cuanto a la cuestión de los procedimientos empleados para reducir la física a la mecánica y en los detalles del mecanismo". "El espectáculo que hoy nos ofrecen las cien-

cias físico-químicas, parece ser inverso por completo. Discrepancias extremas han reemplazado a la anterior unanimidad, y no ya discrepancias en los detalles, sino en las ideas fundamentales y directivas. Aunque parezca exagerado decir que cada sabio tiene sus particulares tendencias, es preciso, no obstante, constatar que, como el arte, la ciencia, y sobre todo, la física, tienen escuelas numerosas cuyas conclusiones a menudo divergen, y a veces son directamente hostiles entre sí. . .

"De aquí se puede ver la significación y la amplitud adquiridas por lo que se ha llamado la crisis de la física contemporánea.

"La física tradicional, hasta mediados del siglo XIX, consideraba que la física no tenía más que prolongarse para obtener una metafísica de la materia. Esta física daba a sus teorías un valor ontológico. Y estas teorías eran enteramente mecanistas. El mecanismo tradicional [Rey emplea esta palabra en el sentido particular de un sistema de concepciones que reducen la física a la mecánica] representaba, pues, por encima de los resultados de la experiencia, más allá de los resultados de la experiencia, el conocimiento *real* del mundo material. Esto no era una expresión hipotética de la experiencia: era un dogma" (16). . .

Debemos interrumpir aquí al honorable "positivista". Evidentemente, nos describe la filosofía materialista de la física tradicional sin querer llamar al diablo (es decir, al materialismo) por su nombre. A un discípulo de Hume el materialismo debe parecerle una metafísica, un dogma, una salida más allá de los límites de la experiencia, etc. Desconociendo el materialismo, Rey, adepto de Hume, no tiene ni la menor idea de la dialéctica y de la diferencia entre el materialismo dialéctico y el materialismo metafísico en el sentido dado a estas palabras por Engels. Por eso, por ejemplo, Rey carece en

absoluto de claridad para ver la correlación entre la verdad absoluta y la verdad relativa.

". . . Las observaciones críticas contra el mecanismo tradicional que fueron formuladas durante toda la segunda mitad del siglo XIX, minaron esta premisa de la realidad ontológica del mecanismo. Sobre esa crítica se estableció una concepción filosófica de la física que llegó a ser casi tradicional en la filosofía de fines del siglo XIX. La ciencia, según dicha concepción, no es más que una fórmula simbólica, un medio de notación [de designación, repérage, de creación de signos, de marcas, de símbolos], y como esos modos de notación son diferentes en las diferentes escuelas, pronto se llegó a la conclusión de que no se marcaba más que a lo que previamente había sido creado (*façonné*) por el hombre para ser marcado [para la simbolización] La ciencia llegó a ser una obra de arte para los diletantes, una obra de arte para los utilitarios: puntos de vista que empezaron naturalmente a interpretarse en todas partes como la negación de la posibilidad de la ciencia. Una ciencia como medio puramente artificial para obrar sobre la naturaleza, como simple técnica utilitaria, no tiene derecho, a menos de desfigurar el sentido de las palabras, a llamarse ciencia. Decir que la ciencia no puede ser otra cosa que ese medio artificial de influir, es negar la ciencia en el valor verdadero de la palabra.

"El fracaso del mecanismo tradicional, o más exactamente, la crítica a que fue sometido, originó la siguiente proposición: la ciencia ha fracasado también. De la imposibilidad de atenerse pura y sencillamente al mecanismo tradicional se dedujo la imposibilidad de la ciencia" (16-17).

El autor plantea la siguiente cuestión: "¿La crisis actual de la física es un incidente temporal y exterior en el desarrollo

de la ciencia, o la ciencia vuelve bruscamente sobre sus pasos y abandona definitivamente el camino que ha seguido? . . ."

". . . Si las ciencias físico-químicas, que en la historia han sido esencialmente campeones de la emancipación, se hunden en una crisis, que no les deja más que el valor de recetas técnicamente útiles, pero les quita toda significación desde el punto de vista del conocimiento de la naturaleza, ha de resultar de ello, en la lógica y en la historia de las ideas, un completo trastorno. La física pierde todo su valor educativo, el espíritu de ciencia positiva que representaba se convierte en un espíritu falso y peligroso". La ciencia no puede dar en adelante más que recetas prácticas, y no conocimientos reales. "El conocimiento de lo real debe ser buscado por otros medios. . . Es preciso seguir otro camino, es preciso devolver a la intuición subjetiva, al sentido místico de la realidad, en una palabra, a lo misterioso, todo lo que se creía haberle arrancado con la ciencia" (19).

Como positivista, el autor opina que esa concepción es errónea y juzga pasajera la crisis de la física. Luego veremos cómo purifica Rey de esas conclusiones a Mach, Poincaré y Cía. Limitémonos por ahora a constatar el hecho de la "crisis" y su importancia. Por las últimas palabras citadas de Rey se ve claramente qué elementos reaccionarios han explotado esa crisis y la han agravado. Rey dice abiertamente en el prólogo de su libro que el "movimiento fideísta y anti-intelectualista de fines del siglo XIX" tiende a "apoyarse en el espíritu general de la física contemporánea" (II). Se llama en Francia fideísta (de la palabra latina "fides", fe) a los que ponen la fe por encima de la razón. Llámase anti-intelectualismo a la doctrina que niega los derechos o las pretensiones de la razón. Por consiguiente, en el sentido filosófico la esencia de la "crisis de la física contemporánea" consiste en que la antigua física

veía en sus teorías "el conocimiento real del mundo material", es decir, el reflejo de la realidad objetiva. La nueva corriente en la física no ve en la teoría más que símbolos, signos, señales para la práctica, es decir, niega la existencia de la realidad objetiva, independiente de nuestra conciencia y reflejada por ésta. Si Rey usara una terminología filosófica exacta, debería decir: la teoría materialista del conocimiento, adoptada espontáneamente por la antigua física, ha sido sustituida por una teoría idealista y agnóstica, de lo que se ha aprovechado el fideísmo, a pesar del deseo de los idealistas y de los agnósticos.

Pero ese cambio, que constituye la crisis, no se lo representa Rey como si todos los nuevos físicos estuvieran en oposición a todos los viejos físicos. No, Rey demuestra que los físicos contemporáneos se dividen, según sus tendencias gnoseológicas, en tres escuelas: energética o conceptual (conceptuelle, de la palabra concepto, idea pura); mecanista o neomecanista, a la que siguen ateniéndose la inmensa mayoría de los físicos; y la escuela crítica, intermedia entre las dos primeras. Mach y Duhem pertenecen a la primera; Henri Poincaré pertenece a la tercera, y a la segunda los antiguos físicos Kirchhoff, Helmholtz, Thomson (lord Kelvin), Maxwell y los físicos modernos Larmor y Lorentz. Por las siguientes palabras de Rey se ve en qué consiste la esencia de las *dos* líneas fundamentales (pues la tercera no es independiente, sino intermedia):

"El mecanismo tradicional construyó el sistema del mundo material". En la doctrina de la estructura de la materia, partía de los "elementos cualitativamente homogéneos e idénticos", que debían ser considerados como "invariables, impenetrables", etc. La física "construyó un edificio *real* de mate-

riales *reales* y con cemento *real*. El físico disponía de *elementos materiales*, de las causas y el modo de su acción, de las leyes *reales* de su acción" (33-38). "El cambio de esta concepción de la física consiste sobre todo en rechazar el valor ontológico de las teorías y en destacar extremadamente la significación fenomenológica de la física". La teoría conceptual opera sobre "abstracciones puras" y "busca una teoría puramente abstracta, que elimine en lo posible la hipótesis de la materia". "La noción de energía llega a ser la subestructura (substructure) de la nueva física. Por eso la física conceptual puede la mayoría de las veces ser llamada física *energética* ", aunque esa denominación no puede aplicarse, por ejemplo, a un representante de la física conceptual como Mach (pág. 46).

Esa confusión, en Rey, de la energética y la doctrina de Mach, no es, naturalmente, del todo justa, como tampoco el aserto de que la escuela neo-mecanista va llegando también a la concepción fenomenológica de la física (pág. 48), a pesar de la profundidad de su discrepancia con los conceptualistas. La "nueva" terminología de Rey oscurece la cuestión en lugar de aclararla; no nos ha sido posible, sin embargo, pasarla en silencio, con el fin de dar al lector una idea de la interpretación de la crisis de la física por un "positivista". En el fondo, la contraposición de la "nueva" escuela a la vieja concepción coincide completamente, como el lector se habrá podido convencer, con la crítica de Helmholtz por Kleinpeter citada más arriba. Al dar a conocer las concepciones de los diferentes físicos, Rey refleja en su exposición toda la vaguedad e inconsistencia de las concepciones filosóficas de éstos. La *esencia* de la crisis de la física contemporánea consiste en el desquiciamiento de las viejas leyes y de los principios fundamentales,

en el repudio de la realidad objetiva existente fuera de la conciencia, es decir, en la sustitución del materialismo por el idealismo y el agnosticismo. "La materia ha desaparecido": con tales palabras se puede expresar la dificultad fundamental y típica, respecto a muchas cuestiones particulares, que dio origen a esa crisis. Sobre dicha dificultad nos vamos a detener ahora.

2. "La materia ha desaparecido"

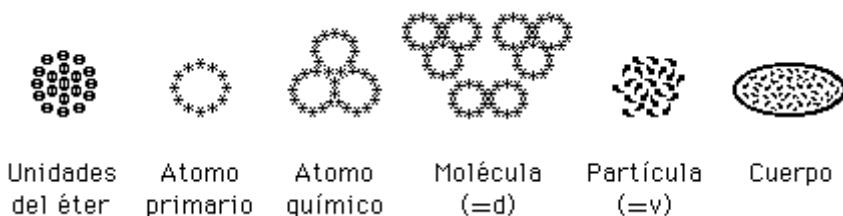
Se puede encontrar esta expresión textual en las descripciones que dan de los novísimos descubrimientos los físicos contemporáneos. Por ejemplo, L. Houllevigue, en su libro *La evolución de las ciencias*, titula a un capítulo que trata de las nuevas teorías de la materia: "¿Existe la materia?" "El átomo se desmaterializa -- dice este autor --, la materia desaparece"*. A fin de ver la facilidad con que los machistas deducen de ahí radicales conclusiones filosóficas, tomemos aunque sea a Valentínov. "La afirmación de que la explicación científica del mundo *no* tiene base sólida '*más que en el materialismo*', es sólo una ficción, y por añadidura, una ficción absurda", escribe ese autor (pág. 67). En calidad de destructor de esta ficción absurda cita al conocido físico italiano Augusto Righi, quien dice que la teoría electrónica "no es tanto una teoría de la electricidad, como una teoría de la materia; el nuevo sistema coloca simplemente a la electricidad en el lugar de la materia" (Augusto Righi: *Die moderne*

* L. Houllevigue, *L'évolution des sciences (La evolución de las ciencias)* París (A. Collin), 1908, págs. 63, 87, 88. Véase su artículo "Les idées des physiciens sur la matiere" ("Ideas de los físicos sobre la materia") en *Année Psychologique* [59] (*Anales de Psicología*), 1908.

Theorie der physikalischen Erscheinungen [La teoría moderna de los fenómenos físicos], Leipzig, 1905, pág. 131. Hay traducción rusa). Hecha esta cita (pág. 64), exclama el señor Valentínov:

"¿Por qué se permite Augusto Righi inferir ese ultraje a la santa materia? ¿Tal vez porque es solipsista, idealista, criticista burgués, empiriomonista, o algo peor aún?"

Esta observación que le parece al señor Valentínov un dardo mortal asestado a los materialistas, revela su inocencia virginal en la cuestión del materialismo filosófico. El señor Valentínov no ha comprendido absolutamente nada sobre la *verdadera* relación entre el idealismo filosófico y la "desaparición de la materia". Y esa "desaparición de la materia" de que habla siguiendo a los físicos contemporáneos, no tiene ninguna relación con la distinción gnoseológica entre el materialismo y el idealismo. Dirijámonos, para dilucidar este punto, a uno de los discípulos de Mach más consecuentes y más claros: Karl Pearson. Para éste el mundo físico se halla formado por grupos de percepciones de los sentidos. Este autor nos da de "nuestro modelo conceptual del mundo físico" el diagrama siguiente, no sin hacer la reserva de que las proporciones no han sido tomadas en cuenta en este diagrama (pág. 282 de *The Grammar of Science*):



Simplificando su diagrama, K. Pearson ha eliminado totalmente el problema de la correlación entre el éter y la electricidad o entre los electrones positivos y negativos. Pero esto no importa. Lo importante es que el punto de vista idealista de Pearson considera los "cuerpos" como percepciones de los sentidos; y luego ya, la composición de esos cuerpos de partículas, formadas a su vez de moléculas, etc., se refiere a los cambios en el modelo del mundo físico y en modo alguno a la cuestión de saber si los cuerpos son símbolos de sensaciones o si las sensaciones son imágenes de los cuerpos. El materialismo y el idealismo difieren por la solución que aportan al problema de los *orígenes* de nuestro conocimiento, al problema de las relaciones entre el conocimiento (y lo "psíquico" en general) y el mundo *físico*; la cuestión de la estructura de la materia, de los átomos y de los electrones no tiene que ver más que con ese "mundo físico". Cuando los físicos dicen: "la materia desaparece", con ello quieren decir que las ciencias naturales reducían hasta ahora todas sus investigaciones del mundo físico a estas tres nociones finales: la materia, la electricidad y el éter; pero ahora quedan *sólo* las dos últimas, porque la materia se puede reducir a la electricidad, el átomo se puede representar como una especie de sistema solar infinitamente pequeño en cuyo seno los electrones negativos se mueven con una velocidad determinada (y extremadamente grande, como hemos visto) alrededor de un electrón positivo. Se puede, por consiguiente, reducir el mundo físico a dos o tres elementos en vez de varias decenas (por cuanto los electrones positivo y negativo representan "dos materias esencialmente diferentes", como dice el físico Pellat, citado por Rey, en la obra mencionada, págs., 294-295) Las ciencias naturales llevan,

pues, a la "*unidad de la materia* " (loc. cit.)[*]: tal es el contenido efectivo de la frase sobre la desaparición de la materia, sobre la sustitución de la materia por la electricidad, etc., que a tantos desorienta. "La materia desaparece": esto quiere decir que desaparecen los límites dentro de los cuales conocíamos la materia hasta ahora, y que nuestro conocimiento se profundiza; desaparecen propiedades de la materia que anteriormente nos parecían absolutas, inmutables, primarias (impenetrabilidad, inercia, masa, etc.) y que hoy se revelan como relativas, inherentes solamente a ciertos estados de la materia. Porque la *única* "propiedad" de la materia con cuya admisión está ligado el materialismo filosófico, es la propiedad de *ser una realidad objetiva*, de existir fuera de nuestra conciencia.

El error del machismo en general y de la nueva física machista consiste en ignorar esa base del materialismo filosófico y la diferencia entre el materialismo metafísico y el materialismo dialéctico. La admisión de elementos inmutables cualesquiera, de la "inmutable esencia de las cosas", etc., no es materialismo: es un materialismo *metafísico*, es decir, antidialéctico. Por eso J. Dietzgen subrayaba que el "objeto de la ciencia es infinito", y que es incommensurable, incognoscible hasta el fondo, *inagotable* no sólo lo infinito, sino también "el

* Oliver Lodge, *Sur les électrons (Sobre los electrones)*, Paris, 1906, pág. 159: "La teoría eléctrica de la materia", el reconocimiento de la electricidad como la "sustancia fundamental", constituye un "hallazgo teórico muy cercano de aquello a lo que tendieron siempre los filósofos, es decir, de la unidad de la materia". Véase también Augusto Righi, *Über die Struktur der Materie (De la estructura de la materie)*, Leipzig, 1908; J. J. Thomson, *The Corpuscular Theory of Matter (Teoría corpuscular de la materia)*, Londres, 1907; P. Langevin, "La physique des électrons" en *Revue générale des Sciences* [60] ("Física de los electrones" en *Revista General de las Ciencias*), 1905, págs. 257-276.

átomo más pequeño", pues "la naturaleza en todas sus partes no tiene principio ni fin" (*Kl. ph. Schr.* págs. 229-230). Por eso Engels citaba el ejemplo del descubrimiento de la alizarina en el alquitrán de hulla y criticaba el materialismo *mecanicista*. Si se quiere plantear la cuestión desde el único punto de vista justo, es decir, desde el punto de vista materialista dialéctico, hay que preguntarse: los electrones, el éter, *etcétera*, ¿existen fuera de la conciencia humana, como una realidad objetiva, o no? A esta pregunta los naturalistas, también sin vacilaciones, deberán contestar y contestan siempre *sí*, de la misma manera que admiten sin vacilaciones la existencia de la naturaleza anteriormente al hombre y a la materia orgánica. La cuestión queda así resuelta a favor del materialismo, porque la noción de materia, como hemos dicho ya, *no* significa en gnoseología *más que*: la realidad objetiva, existente independientemente de la conciencia humana y reflejada por ésta.

Pero el materialismo dialéctico insiste sobre el carácter aproximado, relativo, de toda tesis científica acerca de la estructura de la materia y de sus propiedades; insiste sobre la ausencia de líneas absolutas de demarcación en la naturaleza, sobre la transformación de la materia en movimiento de un estado en otro, que, desde nuestro punto de vista, nos parece inconciliable con el primero, etc. Por extravagante que parezca desde el punto de vista del "buen sentido" la transformación del éter imponderable en materia ponderable e inversamente, por "extraña" que parezca la ausencia en el electrón de cualquiera otra masa que la masa electro-magnética, por extraordinaria que parezca la limitación de las leyes mecánicas del movimiento a un solo plano de los fenómenos de la naturaleza y su subordinación a las leyes más profundas de los fenómenos electro-magnéticos, etc., todo ello no es más que una nueva *confirmación* del materialismo dialéctico. La nueva

física ha derivado hacia el idealismo, sobre todo, precisamente porque los físicos ignoraban la dialéctica. Estos últimos han combatido el materialismo metafísico (en el sentido en que empleaba Engels esta palabra y no en su sentido positivista, es decir, inspirado en Hume), su "mecanicidad" unilateral, o sea, con el agua han tirado de la bañera al niño. Al negar la inmutabilidad de los elementos y las propiedades de la materia hasta entonces conocidos, han caído en la negación de la materia, esto es, de la realidad objetiva del mundo físico. Al negar el carácter absoluto de las leyes más importantes y fundamentales, han caído en la negación de toda ley objetiva en la naturaleza; han caído en la afirmación de que las leyes de la naturaleza son puro convencionalismo, "limitación de la expectativa", "necesidad lógica", etc. Al insistir en el carácter aproximado, relativo, de nuestros conocimientos, han caído en la negación del objeto independiente del conocimiento, reflejado por éste con una exactitud aproximada, con una exactitud relativa. Y así sucesivamente, hasta nunca acabar.

Las reflexiones de Bogdánov sobre la "esencia inmutable de las cosas", expuestas en 1899, las reflexiones de Valentínov y de Iushkévich sobre la "sustancia", etc. tampoco son más que frutos de la ignorancia de la dialéctica. Sólo una cosa es inmutable, desde el punto de vista de Engels: el reflejo en la conciencia humana (cuando existe conciencia humana) del mundo exterior, que existe y se desarrolla independientemente de la misma. Ninguna otra "inmutabilidad", ninguna otra "esencia", ninguna "sustancia absoluta", en el sentido en que ha expuesto estos conceptos la inútil filosofía profesoral, existe para Marx y Engels. La "esencia" de las cosas o la "sustancia" *también* son relativas; no expresan más que la profundización del conocimiento que el hombre tiene de los objetos, y si esta profundización no fue ayer más allá del átomo y hoy no pasa

del electrón o del éter, el materialismo dialéctico insiste empero en el carácter temporal, relativo, aproximado, de todos esos *jalones* del conocimiento de la naturaleza por la ciencia humana en progreso. El electrón es tan *inagotable* como el átomo, la naturaleza es infinita, pero *existe* infinitamente, y este reconocimiento -- que es el único categórico, el único incondicional -- de su *existencia* fuera de la conciencia y de las sensaciones del hombre es precisamente lo que distingue el materialismo dialéctico del agnosticismo relativista y del idealismo.

Aduciremos dos ejemplos de cómo la nueva física fluctúa inconsciente y espontáneamente entre el materialismo dialéctico, que sigue ignorado de los sabios burgueses, y el "fenomenalismo" con sus inevitables conclusiones subjetivistas (y más tarde, directamente fideísta).

Ese mismo Augusto Righi, a quien el señor Valentínov *no supo* interrogar sobre la cuestión del materialismo, que le interesaba, dice, en la introducción a su libro: "La naturaleza de los electrones o de los átomos eléctricos aún sigue siendo un misterio; pero, a pesar de eso, a la nueva teoría le está tal vez reservado adquirir con el tiempo no poca significación filosófica, por cuanto llega a postulados completamente nuevos sobre la estructura de la materia ponderable y tiende a reducir todos los fenómenos del mundo exterior a un origen común.

"Desde el punto de vista de las tendencias positivistas y utilitaristas de nuestro tiempo, esa ventaja quizás no tiene ninguna importancia, y la teoría puede ser considerada en primer término como un medio de poner cómodamente orden en los hechos y compararlos, servir de guía en las investigaciones de fenómenos ulteriores. Pero si en el pasado se tuvo acaso una confianza demasiado grande en las facultades del espíritu hu-

mano y se creyó conocer demasiado fácilmente las causas últimas de todas las cosas, hoy, en cambio, hay propensión a caer en el error opuesto" (loc. cit., pág. 3)

¿Por qué Righi se desolidariza de las tendencias positivistas y utilitaristas? Porque no teniendo, a lo que se ve, ningún punto de vista filosófico determinado, se acoge por espontáneo impulso a la realidad del mundo exterior y al reconocimiento de la nueva teoría no sólo como una "comodidad" (Poincaré), no sólo como un "empiriosímbolo" (Iushkévich), no sólo como una "armonización de la experiencia" (Bogdánov) y demás términos con que se designan semejantes subterfugios subjetivistas, sino como un paso hacia adelante en el conocimiento de la realidad objetiva. Si este físico hubiera tenido conocimiento del materialismo *dialéctico*, su juicio sobre el error opuesto al antiguo materialismo metafísico hubiese sido, tal vez, el punto de partida de una filosofía justa. Pero todo el ambiente en que viven estos hombres, los aparta de Marx y de Engels y los lanza a los brazos de la vulgar filosofía oficial.

También Rey ignora en absoluto la dialéctica. Pero también él se ve obligado a admitir que hay entre los novísimos físicos continuadores de las tradiciones del "mecanismo" (es decir, del materialismo). Kirchhoff, Hertz, Boltzmann, Maxwell, Helmholtz y lord Kelvin, no son los únicos, dice, en seguir la senda del "mecanismo". "Puros mecanistas y desde cierto punto de vista más mecanistas que otro cualquiera, representantes extremos (l'aboutissant) del mecanismo, son aquellos que, siguiendo a Lorentz y Larmor, formulan una teoría eléctrica de la materia y llegan a negar la constancia de la masa, haciendo de ella una función del movimiento. *Todos ellos son mecanistas, porque toman por punto de partida los movimientos reales*" (cursiva de Rey, págs. 290-291).

". . . Si las nuevas hipótesis de Lorentz, de Larmor y de

Langevin se confirmasen por la experiencia y adquiriesen una base suficientemente sólida para la sistematización de la física, sería indudable que las leyes de la mecánica actual dependen de las leyes del electromagnetismo; las leyes de la mecánica constituirían un caso particular y estarían limitadas en marcos rigurosamente determinados. La constancia de la masa, nuestro principio de la inercia no serían valederos más que para las velocidades medias de los cuerpos, entendiendo el término 'medias' en relación a nuestros sentidos y a los fenómenos que constituyen nuestra experiencia habitual. Sería indispensable una transformación general de la mecánica, y por consiguiente, una transformación general de la física como sistema.

"¿Significaría esto la renuncia al mecanismo? De ningún modo. La tradición puramente mecanista continuaría manteniéndose, el mecanismo iría por las sendas normales de su desarrollo" (295).

"La física electrónica, que debe ser colocada entre las teorías mecanistas por su espíritu general, tiende a imponer su sistematización a toda la física. Esta física de los electrones, aunque sus principios fundamentales no provienen de la mecánica, sino de los datos experimentales de la teoría de la electricidad, es mecanista por su espíritu, puesto que: 1) Emplea elementos *figurados* (figurés), *materiales*, para representar las propiedades físicas y sus leyes; se expresa en los términos de la percepción. 2) Si no considera los fenómenos físicos como casos particulares de los fenómenos mecánicos, en cambio considera los fenómenos mecánicos como un caso particular de los fenómenos físicos. Luego las leyes de la mecánica siguen estando en *conexión directa* con las leyes de la física; las nociones de la mecánica son nociones del mismo orden que las nociones físico-químicas. En el mecanismo tradicional, estas nociones eran un calco (calqués) de los movimientos *rela-*

tivamente lentos, que, por ser los únicos conocidos y accesibles a la observación directa, habían sido tomados. . . como tipos de todos los movimientos posibles. Las *nuevas experiencias* han demostrado que es preciso *ampliar* nuestra concepción sobre los movimientos posibles. La mecánica tradicional sigue en pie toda entera, pero no se aplica ya más que a los movimientos relativamente lentos. . . En velocidades considerables, otras son las leyes del movimiento. La materia se reduce a partículas eléctricas, últimos elementos del átomo. . . 3) El movimiento, el desplazamiento en el espacio, queda como el único elemento figurado (figuré) de la teoría física. 4) Por último -- y desde el punto de vista del espíritu general de la física, esta consideración se halla por encima de todas las restantes --, la concepción de la física, de su método, de sus teorías y de la relación entre éstas y la experiencia, sigue siendo *absolutamente idéntica* a las concepciones del mecanismo, a la teoría de la física desde el Renacimiento" (46-47).

He citado por entero estos extensos extractos de Rey, porque dado su constante temor a caer en la "metafísica materialista" sería imposible exponer de otra forma sus afirmaciones. Pero por mucho que abjuren del materialismo Rey y los físicos que cita, sigue siendo, no obstante, indudable que la mecánica era un calco de los movimientos lentos reales, mientras que la nueva física es un calco de los movimientos reales que tienen lugar en prodigiosas velocidades. El materialismo consiste precisamente en admitir que la teoría es un calco, una copia aproximada de la realidad objetiva. No podríamos desear mejor confirmación del hecho de que la lucha se desarrolla, en realidad, entre las tendencias materialistas e idealistas, que la que nos es dada por Rey, cuando dice que entre los nuevos físicos existe una "reacción contra la escuela conceptual [la machista] y la escuela energética", y cuando incluye a los físi-

cos que profesan la teoría electrónica entre los representantes de dicha reacción (46). Solamente importa no olvidar que, además de los prejuicios generales de todo el filisteísmo culto contra el materialismo, en los más reputados teóricos se refleja su completa ignorancia de la dialéctica.

3. ¿Es concebible el movimiento sin materia?

La utilización de la nueva física por el idealismo filosófico o las deducciones idealistas sacadas de esta física no se deben al descubrimiento de nuevas variedades de la sustancia y de la fuerza, de la materia y del movimiento, sino a la tentativa de concebir el movimiento sin materia. Pero precisamente esa tentativa es la que no analizan a fondo nuestros machistas. No han querido tener presente la afirmación de Engels: "El movimiento es *inconcebible* sin materia". J. Dietzgen ya en 1869, en su libro *La esencia del trabajo cerebral*, expresaba la misma idea que Engels, no sin realizar, por cierto, sus acostumbrados intentos confusionistas de "conciliar" el materialismo y el idealismo. Prescindamos de esos intentos, explicables en grado considerable por el hecho de que Dietzgen polemizaba con el materialismo de Büchner, ajeno a la dialéctica, y veamos las propias declaraciones de Dietzgen sobre la cuestión que nos interesa: "Los idealistas quieren -- dice Dietzgen -- lo general sin lo particular, el espíritu sin la materia, la fuerza sin la sustancia, la ciencia sin la experiencia o sin los materiales, lo absoluto sin lo relativo" (*Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit* [La esencia del trabajo cerebral del hombre], 1903, pág. 108). Así, pues, la tendencia a separar el movimiento de la materia y la fuerza de la sustancia, Dietzgen la relaciona con el idealismo, la sitúa al lado de la tendencia a separar el pensamiento del cerebro. "Liebig -- continúa

Dietzgen --, a quien agradan las digresiones de su ciencia inductiva hacia la especulación filosófica, dice, en el sentido del idealismo: No se puede ver la fuerza" (109). "El espiritualista o el idealista cree en la esencia espiritual, es decir, ilusoria, inexplicable, de la fuerza" (110). "La antítesis entre la fuerza y la sustancia es tan vieja como la antítesis entre el idealismo y el materialismo" (111). "Naturalmente, no hay fuerza sin sustancia, ni sustancia sin fuerza. La sustancia sin fuerza y la fuerza sin sustancia son unos contrasentidos. Si los naturalistas idealistas creen en el ser inmaterial de las fuerzas, no son en este punto naturalistas, sino. . . visionarios" (114).

Vemos aquí que, hace cuarenta años, también se podía encontrar a unos naturalistas dispuestos a admitir la concepción del movimiento sin materia, y que Dietzgen los calificaba, "en este punto", de visionarios. ¿Cuál es, pues, la relación entre el idealismo filosófico y esta tendencia a separar la materia del movimiento y a excluir la sustancia de la fuerza? ¿No es, en efecto, "más económico" concebir el movimiento sin materia?

Figurémonos a un idealista consecuente que sustenta, por ejemplo, el punto de vista de que todo el universo es mi sensación o mi representación, etc. (si dijéramos: sensación o representación "de nadie", el idealismo filosófico cambiaría de variedad, pero no cambiaría su esencia). Este idealista no pensará ni por un instante negar que el universo sea movimiento, a saber: movimiento de mis pensamientos, de mis representaciones mentales, de mis sensaciones. El idealista rechazará como absurda la cuestión de qué es *lo que* se mueve: se produce un cambio de mis sensaciones, mis representaciones mentales aparecen y desaparecen, y eso es todo. No hay nada fuera de mí. "Se mueve" y basta. No cabe representarse pensamiento más "económico". Ni hay pruebas, silogismos, de-

finiciones que puedan refutar al solipsista, si éste mantiene consecuentemente su concepción.

La diferencia fundamental entre el materialista y el prosélito de la filosofía idealista, es que el primero considera a la sensación, la percepción, la representación y, en general, la conciencia del hombre, como una imagen de la realidad objetiva. El universo es el movimiento de esa realidad objetiva, reflejada por nuestra conciencia. Al movimiento de las representaciones, de las percepciones, etc., corresponde el movimiento de la materia exterior a mí. La noción de materia no expresa otra cosa que la realidad objetiva que nos es dada en la sensación. Por lo cual separar el movimiento de la materia es equivalente a separar el pensamiento de la realidad objetiva, separar mis sensaciones del mundo exterior, es decir, pasar al idealismo. El juego de prestidigitación que se hace ordinariamente al negar la materia, al admitir el movimiento sin materia, consiste en callar las relaciones entre la materia y el pensamiento. Se presentan las cosas como si esas relaciones no existiesen, pero en realidad se introducen subrepticamente, no se las menciona al principio del razonamiento, pero luego aparecen más o menos imperceptiblemente.

La materia ha desaparecido, se nos dice, queriendo sacar de ahí deducciones gnoseológicas. Y el pensamiento, ¿perdura?, preguntamos nosotros. ¡Si no perdura, si con la desaparición de la materia ha desaparecido también el pensamiento, si con la desaparición del cerebro y del sistema nervioso han desaparecido también las representaciones y las sensaciones, entonces quiere decir que todo ha desaparecido, que ha desaparecido también vuestro razonamiento, como una de las muestras de un "pensamiento" cualquiera que sea (o de una insuficiencia de pensamiento)! Mas si perdura, si suponéis que el pensamiento (la representación, la sensación, etc.) no ha desapare-

cido con la desaparición de la materia, quiere decir que adoptáis a escondidas el punto de vista del idealismo filosófico. Eso es precisamente lo que les sucede a aquellos que, por razones de "economía", quieren concebir el movimiento sin la materia, puesto que sólo por el hecho de continuar su razonamiento admiten *tácitamente* la existencia del pensamiento *después de* la desaparición de la materia. Y esto quiere decir que se adopta como base un idealismo filosófico muy sencillo o muy complicado: muy sencillo cuando se llega abiertamente al solipsismo (*yo* existo, todo el mundo es sólo *mi* sensación); muy complicado si se reemplaza el pensamiento, la representación, la sensación del hombre viviente por una abstracción muerta: pensamiento de nadie, idea de nadie, sensación de nadie, pensamiento en general (idea absoluta, voluntad universal, etc.), la sensación considerada como "elemento" indeterminado, lo "psíquico", colocado como base de toda la naturaleza física, etc., etc. Millares de matices son posibles en este caso entre las variedades del idealismo filosófico y siempre se puede crear el matiz mil y uno, y al autor de este minúsculo sistema mil y uno (por ejemplo, el empiriomonismo) la diferencia entre el suyo y los demás puede parecerle importante. Desde el punto de vista del materialismo, esas diferencias no tienen ninguna importancia esencial. Lo esencial es el punto de partida. Lo esencial es que la tentativa de *concebir* el movimiento sin materia introduce de contrabando el *pensamiento* separado de la materia, y esto es precisamente idealismo filosófico.

Por eso, por ejemplo, el machista inglés Karl Pearson, el machista más claro, el más consecuente, el más hostil a los subterfugios verbales, encabeza sin rodeos el capítulo VII de su libro consagrado a la "materia", con un párrafo que lleva este título característico: "*Todas las cosas se mueven, pero*

solamente en el concepto " ("All things move -- but only in conception"). "Por lo que se refiere al dominio de las percepciones es ocioso preguntarse ("it is idle to ask") qué es lo que se mueve y por qué se mueve" (pág. 243, *The Grammar of Science*).

Por eso también empezaron las desventuras filosóficas de Bogdánov, en realidad, antes que tuviese conocimiento de Mach, empezaron a partir del día en que creyó al gran químico y mediocre filósofo Ostwald, que afirmaba concebible el movimiento sin la materia. Es tanto más oportuno detenerse en este remoto episodio de la evolución filosófica de Bogdánov, cuanto que no se puede, al hablar de las relaciones del idealismo filosófico con ciertas corrientes de la nueva física, pasar en silencio la "energética" de Ostwald.

"Hemos dicho ya -- escribía Bogdánov en 1899 -- que el siglo XIX no ha conseguido acabar definitivamente con la cuestión de la 'esencia inmutable de las cosas'. Esta esencia desempeña, bajo el nombre de 'materia', un importante papel hasta en la concepción del mundo de los pensadores más avanzados del siglo. . ." (*Elementos fundamentales de la concepción histórica de la naturaleza*, pág. 38).

Hemos dicho que todo esto es confusión. La admisión de la realidad objetiva del mundo exterior, la admisión de la existencia, fuera de nuestra conciencia, de una materia perpetuamente movable y perpetuamente cambiante, está aquí confundida con la admisión de la esencia inmutable de las cosas. No podemos permitirnos suponer que Bogdánov no haya incluido en 1899 a Marx y a Engels entre los "pensadores avanzados". Pero es evidente que no ha comprendido el materialismo dialéctico.

". . . Aun se distinguen habitualmente dos aspectos en los procesos de la naturaleza: la materia y su movimiento. No

se puede decir que el concepto de materia se distinga por una gran claridad. No es fácil dar una respuesta satisfactoria a la pregunta ¿Qué es la materia? Se la define como 'causa de las sensaciones' o como 'posibilidad constante de sensaciones'; pero es evidente que en este caso se confunde la materia con el movimiento. . ."

Es evidente que Bogdánov razona mal. Más aún, que confunde la admisión materialista del origen objetivo de las sensaciones (la causa de las sensaciones no está formulada con claridad) con la definición agnóstica, dada por Mill, de la materia, como *posibilidad* constante de sensaciones. El error capital del autor nace aquí de que, tocando de cerca el problema de la existencia o inexistencia del origen objetivo de las sensaciones, abandona este problema a la mitad del camino y salta al problema de la existencia o inexistencia de la materia sin movimiento. El idealista puede considerar el universo como el *movimiento* de nuestras sensaciones (aun cuando "socialmente organizadas" y "armonizadas" en el más alto grado); el materialista puede considerarlo como el movimiento del origen objetivo, del modelo objetivo de nuestras sensaciones. El materialista metafísico, o sea antidualético, puede admitir la existencia (aunque no sea más que temporal, hasta el "primer impulso" etc.) de la materia sin movimiento. El materialista dialéctico no sólo considera el movimiento como una propiedad inseparable de la materia, sino que rechaza la concepción simplificada del movimiento, etc.

". . . Acaso fuera lo más exacto dar la definición siguiente: 'materia es lo que se mueve'; pero eso estaría tan falto de contenido como si dijésemos: la materia es el sujeto de una proposición en la que 'se mueve' es el predicado. Sin embargo, la cuestión consiste quizás precisamente en que los hombres se hayan acostumbrado, en la época de la estática, a ver necesi-

riamente como sujeto algo sólido, un 'objeto' cualquiera, y a no tolerar una noción tan incómoda para el pensamiento estático como la del 'movimiento' más que en calidad de predicado, como uno de los atributos de la 'materia'".

¡Esto nos trae a la memoria la acusación de que hacía objeto Akímov a los iskristas porque en su programa no ponían en nominativo la palabra proletariado! Decir: el universo es la materia en movimiento o: el universo es movimiento material, es completamente igual.

"¡Pero es imprescindible que la energía tenga un vehículo!" -- dicen los partidarios de la materia --. "¿Y por qué?" -- pregunta Ostwald con razón --. "¿Acaso la naturaleza ha de estar forzosamente formada de sujeto y predicado?" (pág. 39).

Esta respuesta de Ostwald, que en 1899 agradaba tanto a Bogdánov, es un simple sofisma. ¿Es que nuestros juicios -- se podría responder a Ostwald -- han de estar forzosamente formados de electrones y de éter? En realidad, eliminar mentalmente de la "naturaleza" a la materia como "sujeto", es admitir implícitamente en *filosofía el pensamiento* por "sujeto" (es decir, como algo primario, punto de partida, independiente de la materia). No es el sujeto lo que se elimina, sino el origen objetivo de la sensación, y la *sensación* llega a ser "sujeto", es decir, la filosofía llega a ser la de Berkeley, cualquiera que sea el modo con que después se disfraza la palabra sensación. Ostwald ha intentado esquivar este inevitable dilema filosófico (materialismo o idealismo) empleando de manera indeterminada la palabra "energía", pero su tentativa pone de manifiesto justamente una vez más la inutilidad de las estratagemas de ese género. Si la energía es movimiento, no habréis hecho más que trasladar la dificultad del sujeto al predicado, no habréis hecho más que modificar los términos de la pregunta diciendo: ¿Es materia la energía?,

en lugar de: ¿Es la materia la que se mueve? ¿La transformación de la energía se realiza fuera de mi conciencia, independientemente del hombre y de la humanidad, o no es esto más que ideas, símbolos, signos convencionales, etc.? Esta cuestión fue fatal para la filosofía "energética", para ese ensayo de esfumar, con ayuda de una terminología "nueva", antiguos errores gnoseológicos.

Algunos ejemplos demostrarán a qué confusión ha llegado el energético Ostwald. Declara en el prólogo de sus *Conferencias sobre filosofía de la naturaleza* [*] que considera "como una inmensa conquista si la antigua dificultad acerca de cómo unir las nociones de materia y espíritu, es simple y naturalmente eliminada por la reducción de ambas nociones a la de energía". Esto no es una conquista, es una pérdida, puesto que el problema de realizar las investigaciones gnoseológicas (¡Ostwald no se da cuenta exacta de que plantea precisamente una cuestión gnoseológica y no una cuestión química!) en la dirección materialista o en la idealista, no se resuelve, sino que se embrolla con el empleo arbitrario del término "energía". Naturalmente, si se reduce la materia y el espíritu a la noción de energía, entonces la supresión verbal de la contradicción es indudable, pero lo absurdo de la doctrina sobre los duendes y aparecidos no desaparecerá por el hecho de que la califiquemos de "energética". Leemos en la página 394 de las *Conferencias* de Ostwald: "La explicación más sencilla de que todos los fenómenos exteriores pueden ser representados como procesos que se realizan entre las energías, es que precisamente los procesos de nuestra conciencia son en sí mismos procesos energéticos y comunican (aufpragen) esta su propie-

* *Wilhelm Ostwald, Vorlesungen über Naturphilosophie (Conferencias sobre filosofía de la naturaleza)*, 2a ed., Leipzig, 1902, pág. VIII.

dad a todas las experiencias exteriores". Esto es puro idealismo: ¡no es nuestro pensamiento el que refleja la transformación de la energía en el universo exterior, sino que el universo exterior refleja la "propiedad" de nuestra conciencia! El filósofo americano Hibben dice muy acertadamente a propósito de ese párrafo y de algunos otros trozos análogos de las conferencias de Ostwald, que este autor "aparece aquí bajo la toga kantiana": ¡la explicabilidad de los fenómenos del mundo exterior se deduce de las propiedades de nuestra mente![*]. "Es evidente -- dice Hibben -- que si definiésemos la noción inicial de energía de modo que englobase también los fenómenos psíquicos, no sería eso ya la simple noción de energía admitida por los círculos científicos o incluso por los mismos energetistas". La transformación de la energía está considerada por las ciencias naturales como un proceso objetivo, independiente de la conciencia del hombre y de la experiencia de la humanidad, es decir, está considerada de un modo materialista. El mismo Ostwald, en gran cantidad de casos, hasta posiblemente en la mayoría de los casos, entiende por energía el movimiento *material*.

Y por ello se ha producido este fenómeno original: el discípulo de Ostwald, Bogdánov, una vez convertido en discípulo de Mach, no se ha puesto a acusar a Ostwald de no atenerse consecuentemente a la concepción materialista de la energía, sino de admitir la concepción materialista de la energía (y aun de hacer de ella a veces la base). Los materialistas critican a Ostwald por haber caído en el idealismo, por intentar conciliar el materialismo con el idealismo. Bogdánov

* J. Gr. Hibben, *The Theory of Energetics and its Philosophical Bearings* (*La teoría de la energética y su lugar en la filosofía*), *The Monist*, vol. XIII, núm. 3, 1903, abril, págs. 329-330.

crítica a Ostwald desde el punto de vista *idealista*: ". . . La energética de Ostwald, hostil al atomismo, pero muy cercana, en lo demás, al viejo materialismo, se ganó mis más vivas simpatías -- escribe Bogdánov en 1906 --. Sin embargo, pronto pude ver una contradicción importante de la filosofía de la naturaleza de Ostwald: mientras acentúa muchas veces el valor *puramente metodológico* de la noción de energía, el autor no se atiene en un gran número de casos a esta concepción. De puro símbolo de las correlaciones entre los hechos de la experiencia, la energía se transforma muy frecuentemente, para este autor, en *sustancia* de la experiencia, en materia del mundo" . . . (*Empiriomonismo*, libro III, págs. XVI XVII).

¡La energía, puro símbolo! Bogdánov puede, después de esto, discutir a placer con el "empiriosimbolista" Iushkévich, con los "machistas puros", con los empiriocriticistas, etc.; desde el punto de vista de los materialistas, será una discusión entre un creyente del diablo amarillo y otro creyente del diablo verde. Porque lo que importa no es lo que distingue a Bogdánov de los demás machistas, sino lo que hay en ellos de común: la interpretación *idealista* de la "experiencia" y de la "energía", la negación de la realidad objetiva, en la adaptación a la cual consiste la experiencia humana, y en la reproducción de la cual consiste la única "metodología" científica y la única "energética" científica.

"El material del mundo le es indiferente [a la energética de Ostwald] ; con ella es plenamente compatible tanto el viejo materialismo como el panpsiquismo" (XVII) . . . -- ¿es decir, el idealismo filosófico? Partiendo de la confusa energética, toma Bogdánov *no* la senda materialista, *sino la idealista* . . . "Representar la energía como una sustancia no es otra cosa que el antiguo materialismo sin los átomos absolutos: mate-

rialismo corregido en el sentido de que admite la *continuidad* de lo que existe" (loc. cit.). Sí, del "viejo" materialismo, es decir, del materialismo metafísico de los naturalistas, Bogdánov ha pasado, no al materialismo *dialéctico*, que no comprende mejor en 1906 que en 1899, sino al idealismo y al fideísmo, puesto que ningún representante instruido del fideísmo contemporáneo, ningún inmanentista, ningún "neocriticista", etc. hará objeción alguna al concepto "metodológico" de la energía, a su interpretación como "puro símbolo de las correlaciones entre los hechos de la experiencia". Leed a P. Carus, con cuya fisonomía hemos entrado en suficiente conocimiento más arriba, y veréis a este machista criticar a Ostwald *exactamente igual que lo haría Bogdánov*: "El materialismo y la energética -- escribe Carus -- pertenecen sin discusión a una y la misma categoría" (*The Monist*, vol. XVII, 1907, núm. 4, pág. 536). "El materialismo nos ilustra muy poco cuando nos dice que todo es materia, que los cuerpos son materia y que el pensamiento no es más que una función de la materia; pero la energética del profesor Ostwald no vale mucho más, ya que nos dice que la materia es energía y que el alma es sólo un factor de la energía" (533).

La energética de Ostwald nos ofrece un buen ejemplo de la prontitud con que se pone de moda una terminología "nueva" y de la prontitud con que aparece de manifiesto que no basta modificar un poco las expresiones para eliminar las cuestiones filosóficas fundamentales y las direcciones filosóficas fundamentales. Igual se puede expresar (con más o menos consecuencia, naturalmente) el materialismo y el idealismo en términos de "energética" que en términos de "experiencia", etc. La física energética es el origen de nuevas tentativas idealistas de concebir el movimiento sin la materia, basándose en la descomposición de las partículas de la materia que hasta hoy se

creían indescomponibles y en el descubrimiento de nuevas formas, hasta hoy desconocidas, del movimiento de la materia.

4. Las dos direcciones de la física contemporánea y el espiritualismo inglés

A fin de demostrar de una manera concreta la lucha filosófica que se ha entablado en la literatura contemporánea con motivo de las diversas conclusiones que se deducen de la nueva física, concedamos la palabra a los participantes directos en el "combate", empezando por los ingleses. El físico Arthur W. Rücker defiende una dirección, desde el punto de vista del naturalista; el filósofo James Ward defiende otra, desde el punto de vista de la gnoseología.

A. W. Rücker, presidente de la sección de física del congreso de los naturalistas ingleses que se celebró en Glasgow en 1901, eligió como tema de su discurso la cuestión acerca del valor de la teoría física y de las dudas que se han suscitado respecto a la existencia de los átomos y, en particular, del éter. El orador citó a los físicos Poincaré y Poynting, que han planteado dicha cuestión (este último es un correligionario inglés de los simbolistas o machistas), así como al filósofo Ward; citó también el célebre libro de Haeckel e intentó hacer una exposición de sus propios puntos de vista*.

"La cuestión en litigio -- dijo Rücker -- es saber si las hipótesis que están en la base de las teorías científicas más extendidas deben ser consideradas como descripciones exactas de la estructura del universo que nos rodea o sencillamente

* The British Association at Glasgow. 1901. Presidential Address by Prof. Arthur W. Rücker en *The Scientific American. Supplement*, 1901, núms. 1345 y 1346.

como ficciones cómodas". (Empleando los términos de nuestra discusión con Bogdánov, Iushkévich y Cía.: ¿Son dichas hipótesis copias de la realidad objetiva, de la materia en movimiento o no son más que "metodología", "símbolos puros", "formas de organización de la experiencia"?). Rücker conviene en que prácticamente puede no haber diferencia entre las dos teorías: la dirección de un río lo mismo puede ser determinada por el hombre que sólo sigue una línea azul sobre un mapa o un croquis, que por el que sabe que esa línea representa un río auténtico. Desde el punto de vista de la cómoda ficción, la teoría "aligera la memoria", "pone orden" en nuestras observaciones, concuerda a éstas con cierto sistema artificial, "regulariza nuestros conocimientos", los resume en ecuaciones, etc. Podemos, por ejemplo, limitarnos a decir que el calor es una forma del movimiento o de la energía, "sustituyendo de este modo el cuadro vivo de los átomos en movimiento con una aserción incolora (colourless) sobre la energía calórica, cuya real naturaleza no intentamos definir". Reconociendo plenamente la posibilidad de llegar por este camino a grandes éxitos científicos, Rücker "osa afirmar que semejante sistema táctico no puede ser considerado como la última palabra de la ciencia en la lucha por la verdad". La cuestión queda en pie: "¿Podemos deducir de los fenómenos revelados por la materia la estructura de la misma materia?" "¿Tenemos fundamento para creer que el bosquejo teórico que nos ha dado ya la ciencia sea hasta cierto punto una copia y no un simple diagrama de la verdad?"

Al analizar la cuestión de la estructura de la materia, Rücker toma como ejemplo al aire, dice que el aire está compuesto de gases y que la ciencia descompone "cualquier gas elemental en una mezcla de átomos y éter". Y aquí es -- continúa -- donde se nos grita: ¡Alto! No se pueden ver las moléculas y los átomos; pueden usarse como "simples conceptos" (mere

conceptions), "pero no se les puede considerar como realidades". Rücker rechaza esa objeción apelando a uno de los muy numerosos casos que se encuentran en el desarrollo de la ciencia: los anillos de Saturno, examinados al telescopio, tienen el aspecto de una masa compacta. Los matemáticos han probado mediante cálculos que esto es imposible, y el análisis espectral ha confirmado las conclusiones hechas sobre la base de dichos cálculos. Otra objeción: adscribimos a los átomos y al éter unas propiedades que nuestros sentidos no nos revelan en la materia ordinaria. Rücker rechaza también esta objeción, citando ejemplos como la difusión de los gases y de los líquidos, etc. Una serie de hechos, observaciones y experiencias demuestran que la materia está formada de partículas o granos aislados. La cuestión de si estas partículas, estos átomos difieren del "medio primario", del "medio fundamental" que los rodea (éter), o bien son partes de este medio que se encuentra en un estado particular, está todavía en suspenso y no concierne para nada a la misma teoría de la existencia de los átomos. No hay ninguna razón para negar a priori, a despecho de los testimonios de la experiencia, la existencia de "sustancias casi materiales", diferentes de la materia ordinaria (de los átomos y del éter). Son inevitables errores de detalle, pero el conjunto de los datos científicos no deja lugar a dudas en cuanto a la existencia de los átomos y de las moléculas.

Rücker indica a continuación los nuevos datos concernientes a la estructura de los átomos compuestos de corpúsculos (partículas, electrones) cargados de electricidad negativa, y hace notar la semejanza de los resultados de diferentes experiencias y cálculos sobre las dimensiones de las moléculas: la "primera aproximación" da un diámetro de 100 milimicrones (millonésimas de milímetro). Sin detenernos en las observaciones par-

ticulares de Rücker y en su crítica del neo-vitalismo, citemos solamente sus conclusiones:

"Los que rebajan el valor de las ideas que presidieron hasta la fecha el progreso de la teoría científica, admiten demasiado a menudo que no hay más alternativa que elegir entre estos dos asertos opuestos: o que el átomo y el éter son simples ficciones de la imaginación científica, o que la teoría mecánica de los átomos y del éter -- ahora no está acabada, pero si pudiera estarlo -- nos da una idea completa e idealmente exacta de las realidades. Mi parecer es que hay un camino medio". Un hombre dentro de una habitación oscura puede distinguir muy confusamente los objetos, pero si no tropieza con los muebles ni toma un espejo por una puerta, es que ve allí algunas cosas bien. Así que no debemos renunciar a la pretensión de penetrar más allá de la superficie de la naturaleza, ni pretender que ya hemos rasgado todos los velos del misterio del mundo circundante. "Se puede convenir en que todavía no nos hemos hecho un cuadro completamente acabado ni de la naturaleza de los átomos ni de la naturaleza del éter, en cuyo medio existen los átomos; pero he intentado demostrar que, a pesar del carácter aproximativo ["tentative"; literalmente: tentativo] de algunas de nuestras teorías, a pesar de las numerosas dificultades de detalle con que tropieza, la teoría de los átomos. . . es exacta en sus bases fundamentales; que los átomos no son sólo conceptos auxiliares (helps) para los perplejos matemáticos (puzzled mathematicians), sino realidades físicas".

Así terminaba su peroración Rücker. El lector ve que el orador no había abordado la gnoseología, pero en realidad había defendido, en nombre, indudablemente, de numerosos naturalistas, el punto de vista del materialismo espontáneo. Su posición se resume en estas palabras: la teoría de la física es un calco (cada vez más exacto) de la realidad objetiva. El

mundo es la materia en movimiento que vamos conociendo cada vez más profundamente. Las inexactitudes de la filosofía de Rüdiger nacen de la defensa, de ningún modo obligatoria, de la teoría "mecánica" (¿por qué no electro-magnética?) de los movimientos del éter y de la incomprensión de las correlaciones entre la verdad relativa y la absoluta. *No* le falta a este físico *más que* conocer el materialismo *dialéctico* (abstracción hecha, desde luego, de las consideraciones prácticas tan importantes que inducen a los profesores ingleses a llamarse "agnósticos").

Veamos ahora cómo criticaba esa filosofía el espiritualista James Ward: ". . . El naturalismo -- escribía -- no es una ciencia, y la teoría mecánica de la naturaleza que le sirve de base, tampoco es una ciencia. . . Pero, aunque el naturalismo y las ciencias naturales, la teoría mecánica del universo y la mecánica, como ciencia, son, desde el punto de vista lógico, cosas diferentes, a primera vista son muy semejantes entre sí e históricamente están estrechamente enlazadas. No existe, por cierto, ningún peligro de confusión entre las ciencias naturales y la filosofía de dirección idealista o espiritualista, ya que esta filosofía implica necesariamente la crítica de las premisas gnoseológicas que la ciencia sienta inconscientemente" . . . * ¡Es verdad! ¡Las ciencias naturales admiten *inconscientemente* que su doctrina refleja la realidad objetiva, y esta filosofía es la *única* compatible con las ciencias naturales! ". . . No ocurre lo mismo con el naturalismo, que en inocencia iguala a la de la ciencia en lo que se refiere a la teoría del conocimiento. En realidad, el naturalismo, a semejanza del materialismo, es sencillamente una física tratada como metafísica. . . El

* James Ward, *Naturalism and Agnosticism* (Naturalismo y agnosticismo), vol. I, 1906, pág. 303.

naturalismo es indudablemente menos dogmático que el materialismo, porque hace reservas agnósticas sobre la naturaleza de la realidad última; pero insiste resueltamente sobre la prioridad del aspecto material de este 'Incognoscible'. . ."

El materialista trata la física como una metafísica. ¡Conocido argumento! El reconocimiento de la realidad objetiva fuera del hombre es llamado metafísica: los espiritualistas coinciden con los kantianos y los adeptos de Hume en estos reproches al materialismo. Y se comprende: ¡No es posible allanar el camino a las "nociones reales" del estilo de las de Rehmke sin eliminar la realidad *objetiva* de las cosas, de los cuerpos o de los objetos que cada uno conoce!. . .

". . . Cuando surge la cuestión, filosófica en el fondo, acerca de cómo sistematizar mejor el conjunto de la experiencia [¡plagia usted a Bogdánov, señor Ward!], el naturalista afirma que debemos empezar por el aspecto físico. Solamente estos hechos son precisos, determinados y rigurosamente concatenados; todo pensamiento que ha hecho palpitir el corazón humano. . . puede llegar, nos dicen, a una redistribución perfectamente exacta de la materia y el movimiento. . . Que las afirmaciones de tal significación filosófica y de tal amplitud sean las deducciones legítimas de la ciencia física [o sea de las ciencias naturales], es cosa que no se deciden a afirmar directamente los físicos contemporáneos. Pero muchos de ellos consideran que los que se esfuerzan por hacer patente la oculta metafísica, el realismo físico en que reposa la teoría mecánica del universo, atacan a la ciencia. . ." Tal es también, según se dice, la opinión de Rücker sobre mi filosofía. "Pero en realidad mi crítica [de esta "metafísica", aborrecida asimismo de todos los machistas] reposa enteramente sobre las conclusiones de una escuela de físicos, si así se le puede llamar, que cada día aumenta el número de sus adeptos y extiende su

influencia, escuela que rechaza este realismo casi medieval. . . Este realismo ha permanecido tanto tiempo indiscutido, que el alzarse contra él es considerado como una manifestación de anarquía científica. Sería, sin embargo, en verdad extravagante suponer que hombres como Kirchhoff y Poincaré -- para no citar más que dos grandes nombres entre otros muchos --, quieran "atacar a la ciencia". . . Para distinguirlos de la vieja escuela, que estamos en el derecho de llamarla de los realistas físicos, podemos denominar a la nueva escuela la de los simbolistas físicos. Este término no será del todo feliz pero a lo menos pone de relieve una diferencia esencial entre las dos escuelas, diferencia que nos interesa especialmente en este momento. La cuestión en litigio es muy sencilla. Las dos escuelas parten, desde luego, de la misma experiencia sensorial (perceptual); ambas emplean sistemas conceptuales abstractos que difieren unos de otros en los detalles, pero que en el fondo son idénticos; ambas recurren a los mismos procedimientos de comprobación de las teorías. Pero una de esas dos escuelas cree que se acerca más y más a la realidad última y deja tras sí cada vez nuevas apariencias. La otra cree que sólo sustituye (is substituting) con esquemas descriptivos generalizados, intelectualmente manejables, la complejidad de los hechos concretos. . . Ni una ni otra afectan al valor de la física como conocimiento sistemático *acerca de* [cursiva de Ward] las cosas; la posibilidad de un ulterior desarrollo de la física y de su aplicación práctica es igual en ambos casos. Pero la diferencia filosófica (speculative) entre las dos escuelas es enorme, y en este sentido se hace muy importante saber cuál de ellas tiene razón". . .

Este espiritualista franco y consecuente plantea la cuestión con una exactitud y claridad notables. En efecto, la diferencia entre las dos escuelas de la física contemporánea es *úni-*

camente filosófica, únicamente gnoseológica. En efecto, la diferencia capital consiste *únicamente* en que una admite la realidad "última" (hubiera hecho falta decir: objetiva), reflejada por nuestra teoría, mientras que la otra lo niega, no viendo en la teoría más que una sistematización de la experiencia, un sistema de empiriosímbolos, etc., etc. A consecuencia de sus descubrimientos de nuevas variedades de la materia y de nuevas formas del movimiento de ésta, la nueva física, con motivo del resquebrajamiento de las viejas nociones físicas, ha planteado los viejos problemas de la filosofía. Y si los adeptos de las direcciones filosóficas "intermedias" ("positivistas", discípulos de Hume, prosélitos de Mach) no saben plantear con claridad la cuestión litigiosa, el franco idealista Ward descorre todos los velos.

". . . Rücker ha consagrado su discurso de inauguración a la defensa del realismo físico contra la interpretación simbólica últimamente abogada por los profesores Poincaré y Poynting, así como por mí" (págs. 305-306; en otros lugares de su libro Ward añade a esos nombres los de Duhem, Pearson y Mach; véase tomo II, págs. 161, 63, 57, 75, 83 y otras).

". . . Rücker habla constantemente de 'imágenes mentales', no sin afirmar siempre que el átomo y el éter son algo más que imágenes mentales. Tal modo de razonar, en realidad, equivale a decir: No puedo en este caso concreto formar otra imagen, y por lo tanto la realidad debe parecersele. . El profesor Rücker admite la posibilidad abstracta de otra imagen mental . . . Admite incluso el carácter 'aproximativo' (tentative) de algunas de nuestras teorías y admite numerosas 'dificultades de detalle'. A fin de cuentas él defiende sólo una hipótesis de trabajo (a working hypothesis), que, por lo demás, ha perdido mucho de su prestigio en la segunda mitad del siglo. Pero si la teoría atómica y las demás teorías de la estructura de la

materia no son más que hipótesis de trabajo estrictamente limitadas a los fenómenos físicos, nada puede justificar la teoría según la cual el mecanismo es la base de todo y reduce los hechos de la vida y del espíritu a epifenómenos, o dicho en otros términos, los hace en un grado más fenomenales y en un grado menos reales que la materia y el movimiento. Tal es la teoría mecanista del mundo, y si el profesor Rücker no la defiende, no tenemos por qué discutir con él" (págs. 314-315).

Desde luego, es del todo absurdo decir que el materialismo tenga por "menor" la realidad de la conciencia o afirme forzosa-mente el cuadro mecánico y no el electro-magnético, ni cualquier otro cuadro infinitamente más complejo del mundo, como *materia en movimiento*. Pero de un modo verdaderamente virtuoso, mucho mejor que nuestros machistas (es decir, los idealistas confusos), el idealista declarado y franco Ward *capta* los puntos flacos del materialismo "espontáneo" de las ciencias naturales, por ejemplo, su incapacidad para explicar la correlación entre la verdad relativa y la verdad absoluta. Ward se deshace en piruetas y declara que si la verdad es relativa, aproximada, no hace más que "tantear" el fondo de la cuestión, ¡no puede, por consiguiente, reflejar la realidad! Este espiritualista plantea con extraordinaria justeza, en cambio, la cuestión de los átomos, etc., como "hipótesis de trabajo". El fideísmo moderno, cultivado (Ward lo deduce directamente de su espiritualismo) *ni siquiera piensa exigir* otra cosa que no sea declarar como "hipótesis de trabajo" las nociones de las ciencias naturales. Nosotros os abandonamos la ciencia, señores naturalistas, y vosotros entregadnos la gnoseología, la filosofía: tal es en los países capitalistas "avanzados" la condición de convivencia entre teólogos y profesores.

Por lo que se refiere a los otros puntos de la gnoseología de Ward que éste relaciona con la "nueva" física, entre ellos fi-

gura también su lucha encarnizada *contra la materia*. ¿Qué es la materia? ¿Qué es la energía?, pregunta Ward, mofándose de la abundancia y del carácter contradictorio de las hipótesis. ¿Hay un éter o varios? ¿Se trata de un nuevo "líquido perfecto" al que arbitrariamente se conceden cualidades tan nuevas como inverosímiles! Y el mismo Ward responde: "Nosotros no encontramos definido más que el movimiento. El calor es una forma del movimiento, la elasticidad es otra forma del movimiento, la luz y el magnetismo son otras formas del movimiento. La misma masa es asimismo, a fin de cuentas, como suponen, una forma del movimiento, del movimiento de algo que no es ni sólido, ni líquido, ni gaseoso; que no es, en sí, un cuerpo, ni un agregado de cuerpos; que no es fenomenal y no debe ser noumenal; un verdadero apeirón [término de filosofía griega, que significa: infinito, ilimitado], al cual nosotros podemos imponer nuestras propias características" (I, 40).

El espiritualista sigue siendo fiel a sí mismo al separar el movimiento de la materia. El movimiento de los cuerpos se transforma en la naturaleza en el movimiento de lo que no es un cuerpo de masa constante, en el movimiento de lo que es carga desconocida de una electricidad desconocida en un éter desconocido; esta dialéctica de las transformaciones *materiales* que se efectúan en el laboratorio y en la fábrica, no sirve a los ojos del idealista (como a los del gran público y a los de los machistas) de confirmación de la dialéctica materialista, sino de argumento contra el materialismo: ". . . La teoría mecánica, como explicación obligatoria (professed) del universo, recibe un golpe mortal por el mismo progreso de la física mecánica" (143). . . El mundo es materia en movimiento, contestamos nosotros, y la mecánica refleja las leyes del movimiento de esa materia en relación a movimientos lentos, mientras

que la teoría electro-magnética las refleja en relación a movimientos rápidos. . . "El átomo dimensional, sólido, indestructible, ha sido siempre el punto de apoyo de la concepción materialista del mundo. Desgraciadamente, para esta concepción, el átomo dimensional no ha satisfecho las exigencias (was not equal to the demands) presentadas por el creciente conocimiento". . . (144). La destructibilidad del átomo, su inagotabilidad, la variabilidad de todas las formas de la materia y de su movimiento, han sido siempre el sostén del materialismo dialéctico. Todos los límites en la naturaleza son convencionales, relativos, movibles, expresan la aproximación de nuestra inteligencia al conocimiento de la materia, pero esto no demuestra en modo alguno que la naturaleza, la materia, sea en sí un símbolo, un signo convencional, es decir, un producto de nuestra inteligencia. El electrón es al átomo lo que sería un punto de este libro al volumen de un edificio que tuviera 64 metros de largo por 32 de ancho y 16 de alto (Lodge), se mueve con una velocidad de 270.000 kilómetros por segundo, su masa varía con su velocidad, hace 500 trillones de revoluciones por segundo; todo ello es mucho más complicado que la antigua mecánica, pero todo ello es movimiento de la materia en el espacio y el tiempo. La inteligencia humana ha descubierto muchas cosas prodigiosas en la naturaleza y todavía hallará más, aumentando así su dominio de la naturaleza, pero eso no quiere decir que la naturaleza sea una creación de nuestro espíritu o de un espíritu abstracto, es decir, del dios de Ward, de la "substitución" de Bogdánov, etc.

". . . Tal ideal [el del "mecanismo"], rigurosamente (rigorously) aplicado, como teoría del mundo real, nos lleva al nihilismo: todos los cambios son movimientos, puesto que los movimientos son los únicos cambios que podemos comprender, y por tanto todo lo que se mueva debe ser movimiento para

que nosotros lo podamos comprender" (166). . . "Como he tratado de demostrar, el progreso de la física es justamente el medio más eficaz de combatir la creencia ignorante que ve en la materia y el movimiento la sustancia última (inmost), y no los más abstractos símbolos de la suma de existencia. . . Nunca llegaremos a Dios por el mero mecanismo" (180). . .

¡He aquí algo que ya empieza a parecerse rasgo por rasgo a los *Ensayos "sobre" la filosofía del marxismo!* Haría bien, señor Ward, en dirigirse a Lunacharski, Iushkévich, Basárov y Bogdánov: ellos predicán absolutamente la misma cosa, aunque de un modo "más vergonzante" que usted.

5. Las dos direcciones de la física contemporánea y el idealismo alemán

En 1896, con un júbilo extraordinariamente triunfal, el conocido idealista kantiano Hermann Cohen escribía en el prólogo a la quinta edición de la *Historia del materialismo*, falsificada por Fr. Albert Lange. "El idealismo teórico -- exclamaba H. Cohen (página XXVI) -- ha empezado a hacer tambalear el materialismo de los naturalistas, sobre el que acaso obtenga muy pronto una definitiva victoria". "El idealismo va impregnando (Durchwirkung) la física nueva". "El atomismo ha debido ceder el puesto al dinamismo". "El viraje notable consiste en que la investigación de los problemas químicos de la sustancia haya llevado a un triunfo fundamental sobre la concepción materialista de la materia. Así como Tales realizó la primera abstracción formulando el concepto de sustancia, y relacionó con ello sus razonamientos especulativos sobre el electrón, así también a la teoría de la electricidad le ha cabido en suerte producir la más profunda revolución en

la concepción de la materia y, transformando la materia en fuerza, traer la victoria del idealismo" (pág. XXIX).

H. Cohen señala con tanta precisión y claridad como J. Ward las direcciones filosóficas *fundamentales*, sin extraviarse (como se extravían nuestros machistas) en las ínfimas diferencias de un idealismo energético, simbólico, empiriocriticista, empiriomonista, etc. Cohen toma la tendencia filosófica *fundamental* de la escuela de física que actualmente está ligada a los nombres de Mach, Poincaré y otros, caracterizando con justeza esta tendencia como *idealista*. La "transformación de la materia en fuerza" es en este caso para Cohen la principal conquista del idealismo, exactamente igual que para los naturalistas "visionarios" que J. Dietzgen desenmascaraba en 1869. A la electricidad se la declara colaboradora del idealismo, porque ha destruido la vieja teoría de la estructura de la materia, ha descompuesto el átomo, ha descubierto nuevas formas de movimiento material, tan diferentes de las antiguas, tan poco investigadas aún, tan poco estudiadas, tan extraordinarias, tan "prodigiosas", que se hace posible introducir subrepticamente una interpretación de la naturaleza, considerándola como movimiento *inmaterial* (espiritual, mental, psíquico). Lo que ayer era el límite de nuestro conocimiento de las partículas infinitamente pequeñas de la materia, ha desaparecido; por consiguiente, concluye el filósofo idealista, ha desaparecido la materia (pero el pensamiento perdura). Todo físico y todo ingeniero saben que la electricidad es un movimiento (material), pero ninguno sabe a ciencia cierta *qué* es lo que aquí se mueve; por consiguiente, concluye el filósofo idealista, se puede engañar a las personas faltas de instrucción filosófica haciéndoles esta proposición de una seductora "economía": Vamos a *concebir* el movimiento *sin materia*. . .

H. Cohen se esfuerza en reclutar como aliado al célebre físico Heinrich Hertz. ¡ Hertz es de los nuestros, dice, es kantiano, en él se encuentra admitido el a priori! ¡Hertz es de los nuestros, sigue a Mach!, replica el machista Kleinpeter pues en Hertz se vislumbra "la misma concepción subjetivista de la esencia de nuestras nociones que vemos en Mach"[*]. Esta curiosa discusión acerca *del campo a que* pertenece Hertz nos ofrece un bonito ejemplo de cómo los filósofos idealistas se aferran al menor error, a la menor falta de claridad en la expresión de los grandes naturalistas, a fin de justificar su renovada defensa del fideísmo. En realidad, la introducción filosófica de H. Hertz a su *Mecánica* ** revela el punto de vista habitual de un naturalista intimidado por los clamores profesoraes contra la "metafísica" del materialismo, pero que no llega ni mucho menos a deshacerse de su convicción espontánea sobre la realidad del mundo exterior. Esto lo reconoce el propio Kleinpeter, que, por una parte, lanza a la masa de los lectores folletos de vulgarización completamente embusteros, en donde se trata de la teoría del conocimiento *de las ciencias naturales* y en los que Mach figura al lado de Hertz, y que, por otra parte, en unos artículos filosóficos especiales, confiesa que "Hertz, al contrario que Mach y Pearson, se atiene todavía al prejuicio de que toda la física es susceptible de una explicación mecánica"***, se atiene a la concepción de la cosa en sí y al "habitual punto de vista de los físicos", "se atiene todavía a la existencia del mundo en sí"****, etc.

* *Archiv für syst. Phil.*, vol. V. 1898-1899, págs. 169-170.

** *Heinrich Hertz, Gesammelte Werke (Obras Completas)*, vol. 3, Leipzig, 1894, particularmente págs. 1, 2, 49.

*** *Kantstudien*, t. VIII, 1903, pág. 309.

**** *The Monist*, vol. XVI, 1906, núm. 2, pág. 164; artículo sobre el "monismo" de Mach.

Es interesante citar la opinión de Hertz sobre la energética. "Si queremos inquirir -- dice -- la razón real de por qué a la física contemporánea le gusta expresarse con el lenguaje energético, la respuesta será: porque es el modo que mejor le permite evitar el hablar de cosas de las que sabemos muy poco . . . Naturalmente, todos estamos convencidos de que la materia ponderable está compuesta de átomos; y en algunos casos tenemos ideas hasta cierto grado precisas sobre la magnitud de los átomos y sobre sus movimientos. Pero la forma de los átomos, su cohesión, sus movimientos, en la mayoría de los casos, nos quedan completamente ocultos. . . De modo que nuestra concepción sobre los átomos es de por sí un importante e interesante objeto de ulteriores investigaciones, pero en modo alguno sirve de base sólida y segura a las teorías matemáticas" (loc. cit., III, 21). Hertz esperaba de investigaciones posteriores sobre el éter la explicación de la "esencia de la antigua materia, de su inercia y de su fuerza de gravitación" (I, 354)

Así que a Hertz ni siquiera se le viene a las mientes la posibilidad de una concepción no materialista de la energía. La energética ha servido de motivo a los filósofos para escapar del materialismo al idealismo. El naturalista ve en la energética un cómodo procedimiento de exposición de las leyes del movimiento material, en estos tiempos en que los físicos, si podemos expresarnos así, han dejado el átomo, pero no han llegado al electrón. Estos tiempos continúan aún ahora en grado considerable: una hipótesis es reemplazada por otra; no sabemos absolutamente nada del electrón positivo; hace tres meses solamente (el 22 de junio de 1908) que Jean Becquerel declaró a la Academia francesa haber conseguido encontrar esa "nueva parte integrante de la materia" (*Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences*, pág. 1311). ¿Cómo no iba

a aprovecharse la filosofía idealista de la ventajosa situación en que la inteligencia humana aún no hace más que "buscar" la "materia", y, por consiguiente, esa materia no es más que un "símbolo", etc.?

Otro idealista alemán, de un matiz mucho más reaccionario que Cohen, Eduard Von-Hartmann ha consagrado un libro entero a la *Concepción del mundo en la física moderna* (*Die Weltanschauung der modernen Physik*, Lpz., 1902). No nos interesan, naturalmente, las reflexiones especiales del autor sobre la variedad de idealismo que defiende. Tan sólo nos importa hacer notar que también este idealista constata los mismos fenómenos que han sido constatados por Rey, Ward y Cohen. "La física contemporánea ha crecido en un terreno realista -- dice E. Hartmann --, y sólo la tendencia neokantiana y agnóstica de nuestra época la ha desviado hacia la interpretación de sus últimos resultados en un sentido idealista" (218). Según E. Hartmann, en la base de la novísima física están tres sistemas gnoseológicos: la hylocinética (del griego hyle = materia y kinesis = movimiento: es decir, el reconocimiento de que los fenómenos físicos son movimiento de la materia), la energética y el dinamismo (es decir, admisión de la fuerza sin sustancia). Se concibe que el idealista Hartmann defienda el "dinamismo", deduzca de él que las leyes de la naturaleza son el pensamiento universal, en una palabra "substituya" lo psíquico colocándolo como base de la naturaleza física. Pero se ve obligado a reconocer que la hylocinética tiene a su lado al mayor número de los físicos, que este sistema es el que "más a menudo se usa" (190), y que su grave defecto está en el "materialismo y el ateísmo que amenazan a la hylocinética pura" (189). El autor considera, y con toda razón, la energética como un sistema intermedio y la califica de agnosticismo (136). Naturalmente es "el aliado del dinamismo puro,

puesto que elimina la sustancia" (págs. VI y 192), mas su agnosticismo desagrada a Hartmann, por ser como una especie de "anglomanía", contraria al verdadero idealismo del alemán ultra-reaccionario de pura cepa.

Es en extremo edificante ver cómo este idealista intransigente, lleno de partidismo (los sin partido son en filosofía de una estupidez tan desesperante como en política), explica a los físicos lo que en puridad significa seguir esta o la otra línea gnoseológica. "Entre los físicos que siguen esta moda -- escribe Hartmann a propósito de la interpretación idealista de los últimos resultados de la física -- son muy pocos los que se dan plenamente cuenta de todo el alcance y de todas las consecuencias de tal interpretación. Tampoco han notado que la física junto con sus leyes especiales conservaba su significación independiente en tanto que los físicos, a despecho de su idealismo, se adherían a los postulados fundamentales *del realismo*, a saber: la existencia de las cosas en sí, sus modificaciones reales en el tiempo, la causalidad real. . . Sólo con ayuda de esos postulados del realismo (el valor transcendental de la causalidad, del tiempo y del espacio de tres dimensiones), es decir, sólo a condición de que la naturaleza, cuyas leyes exponen los físicos, coincida con el reino de las cosas en sí. . . es como se puede hablar de las leyes de la naturaleza a diferencia de las leyes psicológicas. Solamente en el caso de que las leyes de la naturaleza actúen en un terreno, independiente de nuestro pensamiento, pueden servir de explicación del hecho de que las conclusiones lógicamente necesarias basadas en nuestras imágenes mentales, resultan ser las imágenes de los resultados naturalmente necesarios de lo desconocido, que tales imágenes reflejan o simbolizan en nuestra conciencia" (218-219).

Hartmann comprende acertadamente que el idealismo de la nueva física es precisamente una *moda*, y no un viraje filo-

sófico serio para apartarse del materialismo de las ciencias naturales, razón por la cual explica acertadamente a los físicos que para convertir la "moda" en un idealismo filosófico consecuente e integral, es menester transformar radicalmente la doctrina de la realidad objetiva del tiempo, del espacio, de la causalidad y de las leyes de la naturaleza. No se puede considerar sólo a los átomos, a los electrones y al éter como puros símbolos, pura "hipótesis de trabajo"; también al tiempo, al espacio, a las leyes de la naturaleza y a todo el universo exterior, hay que declararlos "hipótesis de trabajo". O el materialismo, o la substitución universal de lo psíquico, colocándolo como base de toda la naturaleza física; a muchas personas les gusta confundir esos dos oficios, pero Bogdánov y yo no nos encontramos entre ellos.

De entre los físicos alemanes Ludwig Boltzmann, muerto en 1906, es quien ha combatido sistemáticamente la corriente machista. Ya hemos indicado que al "apasionamiento por los nuevos dogmas gnoseológicos" oponía la demostración sencilla y clara de que la doctrina de Mach se reduce al solipsismo (v. más arriba, cap. I, § 6). Boltzmann teme, naturalmente, denominarse materialista y hasta especifica que no está ni mucho menos contra la existencia de Dios*. Pero su teoría del conocimiento es, en el fondo, materialista, y expresa la opinión de la mayoría de los naturalistas, como lo reconoce S. Günther**, historiador de las ciencias naturales del siglo XIX. "Deducimos la existencia de todas las cosas por las impresiones que producen sobre nuestros sentidos", dice L. Boltzmann

* *Ludwig Boltzmann, Populäre Schriften (Artículos populares)*, Leipzig, 1905, pág. 187.

** *Siegmund Günther, Geschichte der anorganischen Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert, (Historia de las ciencias sobre la naturaleza inorgánica en el siglo XIX)*, Berlín, 1901, págs. 942 y 941.

(loc. cit., pág. 29). La teoría es una "imagen" (o una reproducción) de la naturaleza, del mundo exterior (77). A los que afirman que la materia no es más que un complejo de percepciones de los sentidos, les replica Boltzmann que en este caso los demás hombres no son tampoco más que sensaciones del que habla (168). Esos "ideólogos" -- como Boltzmann dice a veces en lugar de decir filósofos idealistas -- nos dan "un cuadro subjetivo del mundo" (176), pero el autor prefiere "un cuadro más sencillo, un cuadro objetivo del mundo". "El idealista compara la afirmación de que la materia existe igual que nuestras sensaciones, con la opinión del niño, para el que la piedra que él golpea siente dolor. El realista compara la opinión de que no es posible representarse lo psíquico como derivado de la materia o hasta del juego de los átomos, con la opinión del ignorante que afirma que la distancia entre la tierra y el sol no puede ser de veinte millones de millas, porque él no puede representársela" (186). Boltzmann no renuncia al ideal científico que representa al espíritu y a la voluntad como unas "acciones complejas de partículas de materia" (396).

L. Boltzmann ha polemizado reiteradas veces, desde el punto de vista de un físico, con la energética de Ostwald, demostrando que este último ni puede refutar ni eliminar las fórmulas de la energía cinética (igual al producto de la mitad de la masa por el cuadrado de la velocidad), y que gira en un círculo vicioso, deduciendo primero la energía de la masa (adopta la fórmula de la energía cinética) y definiendo luego la masa como energía (págs. 112-139). Recuerdo con este motivo la paráfrasis que hace Bogdánov de Mach en el tercer libro de su *Empiriomonismo*. "En la ciencia -- escribe Bogdánov, refiriéndose a la *Mecánica* de Mach -- el concepto de materia se reduce al coeficiente de la masa tal como aparece en las ecuaciones de la mecánica, coeficiente que después de un análisis

exacto resulta ser la magnitud inversa de la aceleración en la interacción de dos complejos físicos o cuerpos" (pág. 146). Ni que decir tiene que si se toma un *cuerpo* cualquiera como unidad, el movimiento (mecánico) de todos los otros cuerpos puede ser expresado por una sencilla relación de aceleración. Pero los "cuerpos" (esto es, la materia), no por eso desaparecen, no dejan de existir independientemente de nuestra conciencia. Reducido todo el universo al movimiento de los electrones, sería posible eliminar el electrón de todas las ecuaciones, precisamente porque estaría sobreentendido en todos los casos, y la correlación entre grupos o agregados de electrones se reduciría a la correlación de sus aceleraciones mutuas, si las formas del movimiento fuesen aquí tan simples como en mecánica.

Combatiendo la física "fenomenológica" de Mach y compañía, afirmaba Boltzmann que "los que piensan eliminar la atomística por medio de ecuaciones diferenciales, no ven el bosque tras los árboles" (144). "Si no nos hacemos ilusiones sobre el alcance de las ecuaciones diferenciales, está fuera de duda que el cuadro del mundo (construido con ayuda de las ecuaciones diferenciales) seguirá siendo necesariamente atomístico, un cuadro de cómo, según ciertas reglas, cambiarán en el tiempo enormes cantidades de cosas situadas en el espacio de tres dimensiones. Tales cosas pueden, naturalmente, ser idénticas o diferentes, inmutables o cambiantes", etc. (156). "Es bien evidente que la física fenomenológica no hace más que esconderse bajo la vestidura de las ecuaciones diferenciales -- dijo Boltzmann en 1899, en su discurso en el Congreso de los naturalistas en Munich --, pero, en realidad, también ella parte de seres individuales [Einzelwesen] semejantes a átomos. Y como es preciso representarse a estos seres como poseedores de propiedades diferentes, en los diversos grupos de fenómenos, pronto se dejará sentir la necesidad de una ato-

mística más sencilla y más uniforme" (pág. 223). "La teoría de los electrones se desarrolla precisamente transformándose en la teoría atomística de todos los fenómenos de la electricidad" (357). La unidad de la naturaleza se manifiesta en la "asombrosa analogía" de las ecuaciones diferenciales que se refieren a los diferentes órdenes de los fenómenos. "Las mismas ecuaciones pueden servir para resolver las cuestiones de la hidrodinámica y para explicar la teoría de las potenciales. La teoría de los remolinos en los líquidos y la teoría del rozamiento de los gases [Gasreibung] tienen una chocante analogía con la teoría del electromagnetismo, etc." (7). Los que reconocen la "teoría de la sustitución universal" no eludirán de ningún modo la siguiente pregunta: ¿A quién se le ha ocurrido, pues, la idea de "substituir" tan uniformemente la naturaleza física?

Como para contestar a los que tiran por la borda al "físico de la vieja escuela", relata Boltzmann con todo detalle cómo algunos especialistas de "química física" adoptan el punto de vista gnosológico opuesto al machismo. El autor de "uno de los mejores", según Boltzmann, trabajos de recopilación publicado en 1903, Vaubel, "es francamente hostil a la física fenomenológica, tan a menudo alabada" (381). "Se esfuerza por formarse una idea tan concreta y tan clara como le sea posible de la naturaleza de los átomos y de las moléculas, así como de las fuerzas que entre ellos actúan. Intenta compaginar dicha idea con las más recientes experiencias efectuadas en este campo" (iones, electrones, radio, efecto Seeman, etc.). "El autor se atiene rigurosamente al dualismo entre la materia y la energía*, especialmente al exponer la ley de la conservación de la

* Boltzmann quiere decir que el autor no intenta concebir el movimiento sin materia. Hablar aquí del "dualismo" es ridículo. El monismo y el dualismo en filosofía consisten en la aplicación consecuente o inconsecuente del materialismo o del idealismo.

materia y la ley de la conservación de la energía. En lo que concierne a la materia, el autor se atiene igualmente al dualismo entre la materia ponderable y el éter, pero este último es a sus ojos material en el estricto sentido de la palabra" (381). En el tomo segundo de su obra (teoría de la electricidad) el autor "sustenta desde el principio el punto de vista de que los fenómenos eléctricos son condicionados por la acción recíproca y por el movimiento de individuos análogos a átomos, a saber: los electrones" (383).

Por consiguiente, lo que el espiritualista J. Ward reconocía para Inglaterra se confirma también para Alemania, a saber: que los físicos de la escuela realista sistematizan con no menos acierto que los físicos de la escuela simbolista los hechos y descubrimientos de estos últimos años, y que la diferencia esencial consiste "*tan sólo* " en el punto de vista gnoseológico*.

* El trabajo de Erich Becher sobre las *Premisas filosóficas de las ciencias naturales exactas* (Erich Becher, *Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften*, Leipzig, 1907), que yo conocí después de terminado este libro, confirma lo que acabo de decir en este párrafo. Estando lo más próximo al punto de vista gnoseológico de Helmholtz y de Boltzmann, es decir, al materialismo "vergonzante" y no pensado por completo, el autor consagra su trabajo a la defensa e interpretación de los postulados fundamentales de la física y de la química. Esta defensa se convierte, naturalmente, en lucha contra la dirección machista en física, dirección que está de moda, pero que provoca una resistencia cada vez mayor (v. pág. 91 y otras). Con justeza caracteriza E. Becher esta dirección como un "*positivismo subjetivista*" (pág. III) y hace gravitar toda la lucha contra ella alrededor de la demostración de la "hipótesis" del mundo exterior (cap. II-VII), de la demostración de su "existencia independientemente de las percepciones humanas" (von Wahrgenommenwerden unabhängige Existenz). La negación de esta "hipótesis" por los machistas los lleva con frecuencia al solipsismo (págs. 78-82 y otras). "La concepción de Mach según la cual 'las sensaciones y sus complejos y no el mundo exterior' representan el único objeto de las ciencias naturales" (pág. 138), Becher la llama "monismo de las sensaciones" (Empfindungs- [cont. en pág. 375.]

6. Las dos direcciones de la física contemporánea y el fideísmo francés

En Francia, la filosofía idealista se ha aferrado con no menos resolución a las vacilaciones de la física machista. Ya hemos visto cómo acogieron los neocriticistas a la *Mecánica* de Mach, señalando inmediatamente el carácter idealista de las bases de la filosofía de Mach. El machista francés Poincaré (Henri) ha sido todavía más favorecido en este sentido. La más reaccionaria filosofía idealista, de tendencia claramente fideísta, se ha aferrado al punto a su teoría. El representante de esta filosofía, Le Roy, hacía el siguiente razonamiento: las verdades de la ciencia son signos convencionales, símbolos; habéis renunciado a las absurdas pretensiones "metafísicas" de conocer la realidad objetiva; sed, pues, lógicos y convenid con nosotros en que la ciencia no tiene más que un valor prácti-

monismus) y la relaciona a las "direcciones puramente conciencialistas". Este término pesado y absurdo viene del latín *conscientia*, conciencia y no significa otra cosa que el idealismo filosófico (v. pág. 156). En los dos últimos capítulos de su libro, E. Becher compara bastante bien la vieja teoría mecánica de la materia y el viejo cuadro del mundo con la nueva teoría eléctrica de la materia y el nuevo cuadro del mundo (concepción "cinético-elástica" y "cinético-eléctrica" de la naturaleza, siguiendo la terminología del autor). La última teoría, fundada en la doctrina de los electrones, es un paso adelante en el conocimiento de la unidad del mundo; para ella, "los elementos del mundo material son cargas eléctricas" (Ladungen) (pág. 223). "Toda concepción puramente cinética del mundo no conoce nada más que cierto número de cosas en movimiento, llámense éstas electrones o de otra manera; el estado de movimiento de estas cosas en cada momento sucesivo de tiempo está rigurosamente determinado, en virtud de leyes fijas, por su situación y su estado de movimiento en el momento precedente" (225). El defecto principal del libro de E. Becher es debido a su ignorancia absoluta del materialismo dialéctico. Esta ignorancia a menudo le induce a confusiones y absurdos sobre los cuales no nos es posible detenernos aquí.

co en un campo de la actividad humana, y que la religión tiene en otro campo de la humana actividad *un valor no menos real* que la ciencia; ¡ la ciencia "simbólica", machista, no tiene derecho a negar la teología. H. Poincaré, muy molesto con tales conclusiones, las ha atacado especialmente en el libro *El valor de la ciencia*. Pero ved *qué* posición gnoseológica ha tenido que adoptar para desembarazarse de aliados del tipo de Le Roy: "El señor Le Roy - escribe Poincaré -- declara a la inteligencia irremediabilmente impotente como fuente de conocimiento; esto no lo hace sino para dejar campo más amplio a otras fuentes, al corazón, por ejemplo, al sentimiento, al instinto, a la fe" (214-215). "No voy hasta el límite": Las leyes científicas son convencionalismos, símbolos, pero "si las 'recetas' científicas tienen un valor, como regla de acción, es porque en general, como sabemos, tienen éxito. Saber esto quiere decir saber ya algo, y siendo así, ¿qué derecho tenéis de decir que no podemos conocer nada?" (219).

H. Poincaré apela al criterio de la práctica. Pero eso no es más que desplazar la cuestión sin resolverla, pues tal criterio puede ser interpretado lo mismo en sentido subjetivo que en sentido objetivo. Le Roy admite también este criterio para la ciencia y la industria; solamente niega que ese criterio sea una prueba de verdad *objetiva*, pues tal negación le basta para reconocer la verdad subjetiva de la religión a la vez que la verdad subjetiva de la ciencia (inexistente fuera de la humanidad). H. Poincaré ve que, para hacer frente a Le Roy, no puede limitarse a apelar a la práctica y pasa a la cuestión de la objetividad de la ciencia. "¿Cuál es el criterio de la objetividad de la ciencia? Es precisamente el mismo que el criterio de nuestra fe en los objetos exteriores. Estos son reales por cuanto las sensaciones que originan en nosotros (qu'ils nous font

éprouver) nos aparecen como unidas entre sí por no sé qué indestructible vínculo y no por el azar de un día" (269-270).

Es admisible que el autor de un razonamiento así pueda ser un gran *físico*. Pero es completamente indiscutible que sólo los Voroshílov-Iushkévich pueden tomarlo en serio en calidad de filósofo. ¡De modo que el materialismo ha sido aniquilado por una "teoría" que al primer ataque del fideísmo *busca refugio bajo el ala del materialismo!* Puesto que es puro materialismo considerar que las sensaciones son originadas en nosotros por los objetos reales y que la "fe" en la objetividad de la ciencia es idéntica a la "fe" en la existencia objetiva de los objetos exteriores.

". . . Puede decirse, por ejemplo, que el éter no tiene menos realidad que un cuerpo exterior cualquiera" (pág. 270).

¡Qué alboroto habrían armado los machistas si esto lo hubiera dicho un materialista! Cuántas bromas chabacanas se habrían soltado a propósito del "materialismo etéreo", etc. Pero el fundador del novísimo empiriosimbolismo nos asegura cinco páginas después: "Todo lo que no sea pensamiento es la pura nada; puesto que nosotros no podemos pensar más que el pensamiento". . . (276). Se equivoca usted, señor Poincaré: sus obras prueban que hay personas que no pueden pensar más que contrasentidos. Una de ellas es George Sorel, confusionista bien conocido, quien afirma que las "dos primeras partes" del libro de Poincaré sobre el valor de la ciencia "están escritas en el espíritu de Le Roy", y que, por consiguiente, ambos filósofos pueden "reconciliarse" en cuanto a lo siguiente: el intento de establecer identidad entre la ciencia y el universo es una ilusión, no hay necesidad de preguntarse si la ciencia puede conocer a la naturaleza, basta que la ciencia armonice con los mecanismos que creamos (Georges Sorel:

Les préoccupations métaphysiques des physiciens modernes, París, 1907, págs. 77, 80, 81).

Pero si basta con sólo mencionar la "filosofía" de Poincaré y pasarla por alto, es necesario detenerse con detalle en las obras de A. Rey. Hemos indicado ya que las dos direcciones fundamentales de la física contemporánea calificadas por Rey de "conceptualista" y de "neo-mecanista", se reducen a la diferencia que existe entre la gnoseología idealista y la materialista. Veamos ahora cómo el positivista Rey resuelve un problema diametralmente opuesto al del espiritualista J. Ward y de los idealistas H. Cohen y E. Hartmann, a saber: no recoger los errores filosóficos de la nueva física, su desviación hacia el idealismo, sino corregir esos errores y demostrar la ilegitimidad de las conclusiones idealistas (y fideístas) de la nueva física.

El leitmotiv de toda la obra de A. Rey es el reconocimiento del hecho de que la nueva teoría física de los "conceptualistas" (machistas) ha sido explotada por el *fideísmo* (págs. II, 17, 220, 362 y otras) y por el "*idealismo filosófico* " (200), por el escepticismo en relación a los derechos de la razón y a los derechos de la ciencia (210, 220), por el subjetivismo (311), etc. Y por eso hace A. Rey, con absoluta razón, del análisis "de las opiniones de los físicos sobre el valor objetivo de la física" el *centro* de su trabajo (3).

¿Cuáles son los resultados de tal análisis?

Tomemos el concepto fundamental, el concepto de experiencia. Rey asegura que la interpretación subjetivista de Mach (al que, para simplificar y abreviar, tomaremos como representante de la escuela llamada por Rey conceptualista) no es más que una equivocación. Ciertamente es uno de los "nuevos rasgos principales de la filosofía de fines del siglo XIX" es que "el empirismo, cada vez más afinado, cada vez

más rico en matices, conduce al fideísmo, al reconocimiento de la supremacía de la fe, cuando antes había sido la gran arma de combate en la lucha del escepticismo contra las afirmaciones de la metafísica. ¿No ha ocurrido esto porque, en el fondo, se ha deformado por insensibles gradaciones, poco a poco, el sentido real de la palabra 'experiencia'? En realidad, la experiencia, si la tomamos en las condiciones de existencia, en la ciencia experimental que la precisa y afina, la experiencia nos lleva a la necesidad y a la verdad" (398). ¿No se puede dudar que toda la doctrina de Mach, en el amplio sentido de la palabra, sea más que una deformación, por medio de insensibles gradaciones, del sentido real de la palabra "experiencia"! Pero Rey, que no acusa de dicha deformación más que a los fideístas, y no al mismo Mach, ¿cómo corrige esta deformación? Escuchad: "La experiencia es, por definición, conocimiento del objeto. En la ciencia física, esta definición es más adecuada que en cualquiera otra. . . La experiencia es aquello sobre lo que nuestra inteligencia no manda, aquello que nuestros deseos, nuestra voluntad, no pueden modificar, lo que nos es dado, lo que nosotros no creamos. La experiencia es el objeto frente (en face du) al sujeto" (314).

¡He aquí un ejemplo típico de la defensa de la doctrina de Mach por Rey! Engels dio pruebas de una perspicacia genial al definir como "materialistas vergonzantes" al tipo más moderno de partidarios del agnosticismo filosófico y del fenomenismo. Rey, positivista y fenomenista celoso, es un ejemplar sobresaliente de este tipo. Si la experiencia es "conocimiento del objeto", si la "experiencia es el objeto frente al sujeto", si la experiencia consiste en que "algo de fuera (quelque chose du dehors) existe y existe necesariamente" [se pose et en se posant s'impose, pág. 324], ¿esto, evidentemente, no es otra cosa que materialismo! El fenomenismo de Rey,

su celo en afirmar que nada existe fuera de las sensaciones, que lo objetivo es lo que tiene una significación universal, etc., etc., todo ello no es más que disimulo, velo verbal echado sobre el materialismo, puesto que se nos dice:

"Es objetivo lo que nos es dado de fuera, impuesto (imposé) por la experiencia, lo que no hacemos, pero está hecho independientemente de nosotros y en cierto modo nos hace a nosotros" (320). ¡Rey defiende el "conceptualismo", destruyendo el conceptualismo! No llega a refutar las conclusiones idealistas de la doctrina de Mach más que interpretándola en el sentido del materialismo vergonzante. Al reconocer la diferencia de las dos direcciones de la física contemporánea, Rey se esfuerza con el sudor de su frente en borrar todas las diferencias, en favor de la dirección materialista. Por ejemplo, hablando de la escuela del neomecanismo, Rey dice que ésta no admite "ninguna duda, ninguna incertidumbre", en cuanto a la objetividad de la física (237): "aquí [es decir, sobre la base de las doctrinas de dicha escuela] os sentís lejos de los rodeos que os veáis obligados a dar examinando las cosas desde el punto de vista de las otras teorías de la física, para llegar a fijar esa misma objetividad".

Esos "rodeos" de la doctrina de Mach, Rey precisamente los disimula, los encubre con un velo a lo largo de su exposición. El rasgo fundamental del materialismo consiste precisamente en que *parte* de la objetividad de la ciencia, del reconocimiento de la realidad objetiva reflejada por la ciencia, mientras que el idealismo *tiene necesidad* de "rodeos" para "deducir" la objetividad, de un modo u otro, del espíritu, de la conciencia, de lo "psíquico". "La escuela neomecanista [es decir, la escuela dominante] de la física -- escribe Rey -- *cree en la realidad* de la teoría física, en el mismo sentido en que la humanidad *cree en la realidad* del mundo exterior" (pág.

234, §22: tesis). Para esta escuela, "la teoría pretende ser la copia (le décalque) del objeto" (235).

Esto es justo. Y ese rasgo fundamental de la escuela "neomecanista" no es otra cosa que la base de la gnoseología *materialista*. Este hecho capital no puede ser atenuado ni por la negación que Rey hace del materialismo, ni por las afirmaciones de este autor según las cuales los neomecanistas son también, en el fondo, fenomenistas, etc. La diferencia esencial entre los neomecanistas (materialistas más o menos vergonzantes) y los machistas consiste precisamente en que estos últimos *se apartan* de esa teoría del conocimiento y, al apartarse, *caen* inevitablemente en el fideísmo.

Considerad la actitud de Rey hacia la doctrina de Mach sobre la causalidad y la necesidad natural. Sólo a primera vista -- afirma Rey -- Mach "se acerca al escepticismo" (76) y al "subjetivismo" (76); tal "equívoco" (équivoque) (pág. 115) se disipa así que se considera en su totalidad la doctrina de Mach. Y Rey la considera en su totalidad, cita diversos textos sacados de la *Teoría del calor* del *Análisis de las sensaciones*, deteniéndose especialmente en el capítulo dedicado, en la primera de esas obras, a la causalidad; ¡pero . . . pero se guarda de citar el párrafo decisivo, la declaración de Mach de que no hay necesidad física, no hay más que necesidad lógica! Sobre esto puede decirse solamente que no es una interpretación, sino un aderezo del pensamiento de Mach, una tentativa de borrar la diferencia entre el "neomecanismo" y la doctrina de Mach. Conclusión de Rey: "Mach continúa el análisis y acepta las conclusiones de Hume, de Mill y de todos los fenomenistas, según los cuales la causalidad no tiene en sí nada de *sustancial* y no es más que una costumbre del pensamiento. Mach acepta la tesis fundamental del fenomenismo, en relación con la cual la teoría de la causalidad es una simple conse-

cuencia, a saber: que no existe nada, excepto las sensaciones. Pero Mach añade, en una dirección claramente objetivista: la ciencia, al analizar las sensaciones, encuentra en ellas elementos permanentes y comunes que, abstraídos de las sensaciones, tienen la misma realidad que ellas, puesto que de ellas provienen por vía de la observación sensible. Y esos elementos comunes y permanentes, a saber: la energía y sus transformaciones, son el fundamento de la sistematización de la física" (117).

¡De modo que Mach adopta la teoría subjetiva de la causalidad de Hume y la interpreta en un sentido objetivista! Rey esquivo el asunto, al defender a Mach haciendo referencias a la inconsecuencia de este último y al llevar a la conclusión de que en la interpretación "real" de la experiencia esta experiencia conduce al reconocimiento de la "necesidad". Pero la experiencia es lo que nos es dado desde fuera, y si la necesidad natural, si las leyes naturales también son dadas al hombre desde fuera, desde la naturaleza objetivamente real, en tal caso, naturalmente, toda diferencia entre el machismo y el materialismo desaparece. Rey defiende el machismo contra el "neomecanismo", capitulando en toda la línea ante este último, limitándose a justificar la palabra fenomenismo, y no la esencia de esta dirección.

Poincaré, por ejemplo, plenamente en el espíritu de Mach, deduce las leyes naturales -- incluso que el espacio tiene tres dimensiones -- de la "comodidad". Rey se apresura a "aclarar" que esto no significa, en modo alguno, "arbitrariedad"; no, "comodidad" expresa en este caso *"adaptación al objeto"* (subrayado por Rey, pág. 196). ¡Maravillosa diferenciación de las dos escuelas y bonita "refutación" del materialismo; nada hay que decir! . . . "Si la teoría de Poincaré se separa lógicamente por un infranqueable abismo de la interpretación

ontológica de la escuela mecanista" [es decir, del reconocimiento que esta escuela hace de que la teoría es la copia del objeto] . . . "si la teoría de Poincaré es propia para servir de apoyo al idealismo filosófico, a lo menos en el terreno científico concuerda muy bien con la evolución general de las ideas de la física clásica y con la tendencia a considerar la física como un conocimiento objetivo, tan objetivo como la experiencia, es decir, como las sensaciones de las que la experiencia emana" (200).

Por una parte, no se puede menos que admitir; por otra, hay que convenir. Por una parte, un abismo infranqueable separa a Poincaré del neomecanismo, a pesar de que Poincaré está situado *en el centro* entre el "conceptualismo" de Mach y el neomecanismo, y ningún abismo separa, al parecer, a Mach del neomecanismo. Por otra parte, Poincaré es plenamente compatible con la física clásica, que, según las palabras del propio Rey, se mantiene por completo en el punto de vista del "mecanismo". De un lado, la teoría de Poincaré puede servir de apoyo al idealismo filosófico; de otro lado, es compatible con la interpretación objetiva de la palabra experiencia. De una parte, esos malos fideístas han tergiversado, con ayuda de imperceptibles desviaciones, el sentido de la palabra experiencia, retrocediendo del punto de vista justo que dice que la "experiencia es objeto"; de otra parte, la objetividad de la experiencia significa únicamente que la experiencia es sensación, -- ¡lo que aprueban plenamente tanto Berkeley como Fichte!

Rey ha caído en un embrollo porque se ha propuesto solucionar un problema insoluble: "conciliar" la oposición entre la escuela materialista y la escuela idealista en la nueva física. Intenta atenuar el materialismo de la escuela neomecanista, refiriendo al fenomenismo las ideas de los físicos, que consi-

deran su teoría como copia del objeto*. E intenta debilitar el idealismo de la escuela conceptualista, suprimiendo de ella las afirmaciones más categóricas de sus adeptos e interpretando las restantes en el sentido de un materialismo vergonzante. Por ejemplo, la apreciación dada por Rey del valor teórico de las ecuaciones diferenciales de Maxwell y de Hertz demuestran hasta qué punto es ficticia su renunciación laboriosa del materialismo. El hecho de que estos físicos limiten su teoría a un sistema de ecuaciones es a los ojos de los ma-

* El "conciliador" A. Rey no sólo ha echado un velo sobre el planteamiento de la cuestión por el materialismo filosófico, sino que ha pasado también en silencio las más expresivas afirmaciones materialistas de los físicos franceses. No ha hecho mención, por ejemplo, de Alfred Cornu, que murió en 1902. Este físico acogió la "destrucción (o superación, Überwindung) del materialismo científico" por Ostwald con una observación despreciativa sobre la manera pretenciosa y ligera con que Ostwald había tratado la cuestión (v. *Revue générale des sciences*, 1895. págs. 1030-1031). En el Congreso internacional de los físicos celebrado en París en 1900, A. Cornu decía: ". . . Cuanto más conocemos los fenómenos naturales, más se desarrolla y se precisa la audaz concepción cartesiana relativa al mecanismo del universo: en el mundo físico no hay más que materia y movimiento. El problema de la unidad de las fuerzas físicas . . . ocupa de nuevo el primer plano después de los grandes descubrimientos con que se han señalado los últimos años del siglo XIX. La preocupación fundamental de nuestros modernos corifeos de la ciencia -- Faraday, Maxwell, Hertz (para no hablar más que de ilustres físicos desaparecidos ya) -- consiste en precisar la naturaleza y llegar a ver las propiedades de la *materia impondrable* (matière subtile), portadora de la energía universal . . . La vuelta a las ideas cartesianas es evidente . . ." (*Rapports présentés au Congrès International de Physique*, París, 1900, t. 4, pág. 7). Lucien Poincaré anota con razón en su *Física moderna* que esta idea cartesiana fue adoptada y desarrollada por los enciclopedistas del siglo XVIII (Lucien Poincaré, *La physique moderne*, París, 1906, pág. 14), pero ni este físico, ni A. Cornu saben cómo los materialistas dialécticos Marx y Engels habían depurado este postulado fundamental del materialismo de la unilateralidad del materialismo *mecanicista*.

chistas una refutación del materialismo: aquí todo son ecuaciones, ninguna materia, ninguna realidad objetiva, nada más que símbolos. Boltzmann refuta este punto de vista, comprendiendo que refuta la física fenomenológica. ¡Rey lo refuta, creyendo defender el fenomenismo! "No se puede -- dice -- renunciar a clasificar a Maxwell y Hertz entre los 'mecanistas', por el hecho de que se hayan limitado a unas ecuaciones, semejantes a las ecuaciones diferenciales de la dinámica de Lagrange. Ello no quiere decir que, a juicio de Maxwell y de Hertz, no podamos construir, sobre elementos reales, una teoría mecánica de la electricidad. Muy al contrario: el hecho de ser representados los fenómenos eléctricos por una teoría cuya forma es idéntica a la forma general de la mecánica clásica, demuestra su posibilidad" (253) . . . La falta de precisión que hoy observamos en la solución de este problema, "disminuirá a medida que se precise la *naturaleza* de las unidades cuantitativas, es decir, de los elementos que entran en las ecuaciones". El hecho de que tales o cuales formas del movimiento material aún no se hayan estudiado, no justifica, para Rey, la negación de la materialidad del movimiento. "La homogeneidad de la materia" (262), concebida no como postulado, sino como resultado de la experiencia y del desarrollo de la ciencia; la "homogeneidad del objeto de la física", es la condición que permite aplicar las medidas y los cálculos matemáticos.

Citemos la apreciación, formulada por Rey, del criterio de la práctica en la teoría del conocimiento: "A la inversa de los postulados del escepticismo, tenemos derecho a decir que el valor práctico de la ciencia se deriva de su valor teórico" (368) . . . Rey prefiere callar que Mach, Poincaré y toda su escuela suscriben sin la menor ambigüedad esos postulados del escepticismo . . . "Uno y otro valor son los dos aspectos in-

separables y rigurosamente paralelos de su valor objetivo. Decir que una ley de la naturaleza tiene un valor práctico . . . viene a decir en el fondo que esa ley de la naturaleza tiene una significación objetiva. Ejercer una acción sobre el objeto implica una modificación de dicho objeto, una reacción del objeto conforme a nuestros cálculos o previsiones, en virtud de los cuales hemos emprendido esta acción. Por consiguiente, estos cálculos o estas previsiones encierran elementos *controlados* por el objeto y por nuestra acción . . . Luego hay en esas diversas teorías una parte de objetividad" (368) Esta teoría del conocimiento es completamente materialista, exclusivamente materialista, pues los demás puntos de vista y en particular la doctrina de Mach, niegan la significación objetiva del criterio de la práctica, es decir, su significación independiente del hombre y de la humanidad.

En resumen: abordando la cuestión de una manera enteramente diferente de la de Ward, Cohen y Cía., ha llegado Rey a los mismos resultados: a reconocer las tendencias materialista e idealista como la base de la división de las dos escuelas principales de la física moderna.

7. "Un físico idealista" ruso

En virtud de ciertas condiciones fastidiosas de mi trabajo casi no he podido conocer la literatura rusa sobre el asunto de que se trata. Me limitaré, pues, a la exposición de un artículo, muy importante para mi tema, debido a la pluma de nuestro conocido filósofo ultrarreaccionario señor Lopatin. Este artículo, titulado "Un físico idealista", apareció en las *Cuestiones de Filosofía y de Psicología* [61] el año pasado (1907, septiembre-octubre). Filósofo idealista ruso de pura cepa, el señor Lopatin mantiene con respecto a los idealistas europeos contem-

poráneos aproximadamente la misma actitud que la "Unión del Pueblo ruso" respecto a los partidos reaccionarios de la Europa occidental. Pero por lo mismo es tanto más instructivo ver cómo se manifiestan unas tendencias filosóficas similares en unos medios completamente diferentes en cuanto a la cultura y a las costumbres. El artículo del señor Lopatin es, como dicen los franceses, *éloge*, un panegírico del difunto físico ruso N. I. Shishkin (fallecido en 1906). 'Al señor Lopatin le ha entusiasmado que ese hombre instruido, que tanto se ha interesado por Hertz y por la nueva física en general, no solamente haya pertenecido a la derecha del partido kadete (pág. 339), sino que haya sido también profundamente creyente, admirador de la filosofía de V. Soloviev, etc., etc. Sin embargo, a pesar de su predominante "tendencia" hacia los dominios en que lo filosófico linda con lo policiaco, el señor Lopatin ha sabido dar algún material para la característica de las concepciones *gnoseológicas* del físico idealista. "Fue -- escribe el señor Lopatin -- un auténtico positivista en su aspiración constante a la más amplia crítica de los procedimientos de investigación, de las hipótesis y de los hechos científicos, para determinar su valor como medios y materiales de construcción de una concepción del mundo integral acabada. En este sentido, N. I. Shishkin era el antípoda de un gran número de sus contemporáneos. En mis artículos publicados en esta revista con anterioridad, he procurado ya reiteradas veces demostrar de qué materiales heterogéneos y con frecuencia frágiles se forma la llamada concepción científica del mundo: en ella se encuentran hechos demostrados, generalizaciones más o menos audaces, hipótesis convenientes en un momento dado para tal o cual dominio de la ciencia, e incluso ficciones científicas auxiliares, y todo ello elevado a la categoría de verdades objetivas irrefutables, desde el punto de vista de las cuales deben

ser juzgadas todas las demás ideas y creencias de orden filosófico y religioso, depurándolas de todo lo que encierran ajeno a dichas verdades. Nuestro incomparablemente talentado pensador naturalista, el profesor V. I. Vernadski ha demostrado con ejemplar claridad todo lo que hay de hueco y de inoportuno en esas pretensiones de transformar los puntos de vista científicos de una época histórica dada en un sistema dogmático inmutable y obligatorio. De esta transformación no sólo son culpables amplios círculos del público que leen (*Nota del señor Lopatin*: "Se ha escrito para estos círculos toda una serie de obras populares destinadas a convencerles de la existencia de un catecismo científico que contuviese respuestas para todas las preguntas. Son obras típicas de este género: *Fuerza y materia* de Büchner o los *Enigmas del universo* de Haeckel") y no sólo ciertos sabios especializados en diversas ramas de las ciencias naturales; lo que es mucho más extraño, incurrn con frecuencia en dicho pecado los filósofos oficiales, en los que todos los esfuerzos no tienden a veces más que a demostrar que sólo dicen lo que con anterioridad a ellos han dicho los representantes de las diversas ciencias especiales, aunque lo dicen con su propio lenguaje.

"N. I. Shishkin no tenía ningún dogmaticismo preconcebido. Fue un convencido defensor de la explicación mecanista de los fenómenos de la naturaleza, pero tal explicación no era para él más que un método de investigación . . ." (341). ¡Hum, hum . . . canciones muy sabidas! . . . "No pensaba de ningún modo que la teoría mecanista descubriese el fondo mismo de los fenómenos estudiados; no veía en ella más que el modo más cómodo y fecundo de agrupar los fenómenos y de fundamentarlos para fines científicos. Por eso la concepción mecanista de la naturaleza y la concepción materialista de la misma estaban muy lejos de coincidir, a su juicio . . ."

¡Exactamente como en los autores de los *Ensayos* "sobre" *la filosofía del marxismo!* . . . "Le parecía, por el contrario, que la teoría mecanista debería adoptar, en las cuestiones de un orden superior, una posición rigurosamente crítica y hasta conciliadora".

En el lenguaje de los machistas eso se llama "superar" la oposición "anticuada, estrecha y unilateral" entre el materialismo y el idealismo. . . "Las cuestiones sobre el primer principio y el fin último de las cosas, sobre la esencia interna de nuestro espíritu, sobre el libre albedrío, sobre la inmortalidad del alma, etc., planteadas en toda su amplitud, no pueden ser de su incumbencia, por el mero hecho de que, como método de investigación, está encerrada en los límites naturales de su aplicación exclusiva a los hechos de la experiencia física" (342) . . . Las dos últimas líneas constituyen, sin discusión, un plagio del *Empiriomonismo* de A Bogdánov.

"La luz puede ser considerada como sustancia, como movimiento, como electricidad, como sensación" -- escribía Shishkin en su artículo "Sobre los fenómenos psicofísicos desde el punto de vista de la teoría mecanista" (*Cuestiones de Filosofía y Psicología*, libro I, pág. 127).

Es indudable que el señor Lopatin ha clasificado con entera justeza a Shishkin entre los positivistas y que este físico pertenecía sin reservas a la escuela machista de la nueva física. Al hablar de la luz, quiere decir Shishkin que las diferentes formas de tratar la luz representan diferentes métodos de "organización de la experiencia" (según la terminología de A. Bogdánov), igualmente legítimos desde uno u otro punto de vista, o diferentes "conexiones de elementos" (según la terminología de Mach); y que, en todo caso, la teoría física de la luz no es una copia de la realidad objetiva. Pero Shishkin razona todo lo mal que puede. "La luz puede ser considerada

como sustancia, como movimiento". . . La naturaleza no conoce ni sustancia sin movimiento, ni movimiento sin sustancia. La primera "oposición" de Shishkin está, pues, falta de sentido. . . "Como electricidad". . . La electricidad es un movimiento de la sustancia; luego Shishkin tampoco aquí tiene razón. La teoría electro-magnética de la luz ha demostrado que la luz y la electricidad son formas de movimiento de una sola y misma sustancia (el éter). . . "Como sensación". . . La sensación es una imagen de la materia en movimiento. Nada podemos saber ni de las formas de la sustancia ni de las formas del movimiento, si no es por nuestras sensaciones; las sensaciones son suscitadas por la acción de la materia en movimiento sobre nuestros órganos de los sentidos. Tal es el punto de vista de las ciencias naturales. La sensación de luz roja refleja las vibraciones del éter, de una velocidad aproximada de 450 trillones por segundo. La sensación de luz azul refleja las vibraciones del éter de una velocidad aproximada de 620 trillones por segundo. Las vibraciones del éter existen independientemente de nuestras sensaciones de luz. Nuestras sensaciones de luz dependen de la acción de las vibraciones del éter sobre el órgano humano de la vista. Nuestras sensaciones reflejan la realidad objetiva, o sea, lo que existe independientemente de la humanidad y de las sensaciones humanas. Tal es el punto de vista de las ciencias naturales. Los argumentos de Shishkin contra el materialismo se reducen a la más ordinaria sofística.

8. Esencia y significación del idealismo "físico"

Hemos visto que el problema de las conclusiones gnoseológicas deducidas de la novísima física está planteado en la literatura inglesa, alemana y francesa y es discutido desde los

más diferentes puntos de vista. No puede caber la menor duda de que estamos en presencia de cierta corriente ideológica internacional, que no depende de un sistema filosófico dado, sino que proviene de ciertas causas generales situadas fuera del terreno de la filosofía. Las argumentaciones que acabamos de examinar demuestran indudablemente que la doctrina de Mach "está relacionada" con la nueva física, y al mismo tiempo demuestran también que la idea de esa relación, difundida por nuestros machistas, es *radicalmente falsa*. Al igual que en filosofía, también en física los machistas siguen servilmente la *moda*, sin ser capaces de hacer, desde su propio punto de vista marxista, un examen general de corrientes determinadas y de valorar el puesto que éstas ocupan.

Una doble mentira pesa sobre todas las divagaciones acerca de que la filosofía de Mach es "la filosofía de las ciencias naturales del siglo XX", "la novísima filosofía de las ciencias naturales", "el novísimo positivismo naturalista", etc. (Bogdánov, en el prólogo al *Análisis de las sensaciones*, págs. IV, XII; v. también a Iushkévich, Valentínov y Cía.). En primer lugar, la doctrina de Mach está relacionada ideológicamente sólo con una escuela de una rama de las ciencias naturales contemporáneas; en segundo lugar, y *eso es lo más importante*, está relacionada con dicha escuela *no por lo que la distingue de todas las demás direcciones y sistemas de la filosofía idealista, sino por lo que tiene de común con todo el idealismo filosófico en general*. Basta lanzar una ojeada sobre toda la tendencia ideológica *en conjunto* que examinamos, para que no pueda quedar ni sombra de duda en cuanto a la justeza de esta tesis. Ved a los físicos de esa escuela: el alemán Mach, el francés Henri Poincaré, el belga P. Duhem, el inglés K. Pearson. Muchas cosas les son comunes; tienen la misma base y la misma dirección, como cada uno de ellos reconoce con justo motivo, pero

ni la doctrina del empiriocriticismo, en general, ni la doctrina de los "elementos del mundo" de Mach, en particular, forman parte de ese patrimonio común. Los tres últimos físicos citados ni siquiera conocen ni una ni otra doctrina. Lo que les es común, es "únicamente" el idealismo filosófico, al cual todos, sin excepción, *propenden* de un modo más o menos consciente, más o menos resuelto. Fijaos en los filósofos que se basan en *esa escuela* de la nueva física, esforzándose por buscarle una fundamentación gno-seológica y por desarrollarla, y veréis una vez más que son los inmanentistas alemanes, los discípulos de Mach, los neocriticistas e idealistas franceses, los espiritualistas ingleses, el ruso Lopatin, más el único empiriomonista A. Bogdánov. Todos ellos tienen de común una sola cosa, a saber: que de un modo más o menos consciente, de un modo más o menos resuelto, bien con una inclinación brusca y precipitada al fideísmo, bien con una personal repugnancia respecto de él (A. Bogdánov), todos ellos profesan el idealismo filosófico.

La idea fundamental de la escuela de la nueva física que analizamos es la negación de la realidad objetiva que nos es dada en la sensación y es reflejada por nuestras teorías, o bien la duda sobre la existencia de dicha realidad. Esta escuela se aparta en el punto indicado del *materialismo* (impropiamente llamado realismo, neo-mecanismo, hylocinética, y que los mismos físicos no desarrollan siquiera sea un poco conscientemente), que, *según confiesan todos*, prevalece entre los físicos, y se aparta de él como escuela del idealismo "físico".

Para explicar este último término, que suena de un modo tan peregrino, es preciso recordar un episodio de la historia de la novísima filosofía y de las novísimas ciencias naturales. L. Feuerbach atacaba en 1866 a Johann Müller, el célebre fundador de la novísima fisiología, y lo clasificaba entre los "idealistas fisiológicos" (*Obras*, X, pág. 197). El idealismo de este

fisiólogo consistía en que, al investigar la función del mecanismo de nuestros órganos de los sentidos en sus relaciones con las sensaciones y al precisar, por ejemplo, que la sensación de luz puede ser obtenida por diversas excitaciones del ojo, propendía a inferir de ello la negación de que nuestras sensaciones sean imágenes de la realidad objetiva. Esta tendencia de una escuela de naturalistas al "idealismo fisiológico", es decir, a la interpretación idealista de ciertos resultados de la fisiología, la discernió L. Feuerbach con mucha sagacidad. La "relación" entre la fisiología y el idealismo filosófico, del género kantiano principalmente, fue luego explotada durante mucho tiempo por la filosofía reaccionaria. F. A. Lange especuló sobre la fisiología en su defensa del idealismo kantiano y en refutación del materialismo; entre los inmanentistas (a los que A. Bogdánov coloca tan erróneamente en la línea media entre Mach y Kant), J. Rehmke especialmente se alza en 1882 contra la pretendida confirmación del kantismo por la fisiología*. Que una serie de grandes fisiólogos hayan estado en aquella época *inclinados* al idealismo y al kantismo, es tan indudable como la *inclinación* hacia el idealismo filosófico manifestada en nuestros días por una serie de físicos eminentes. El idealismo "físico", o sea el idealismo de cierta escuela de físicos de fines del siglo XIX y principios de XX, "refuta" tan poco el materialismo y demuestra asimismo tan poco la relación entre el idealismo (o empiriocriticismo) y las ciencias naturales como lo hicieron en otro tiempo, con análogos esfuerzos, F. A. Lange y los idealistas "fisiológicos". La desviación hacia la filosofía reaccionaria que en estos dos casos se ha manifestado en una sola escuela naturalista de una

* *Johannes Rehmke, Philosophie und Kantianismus (Filosofía y kantismo)*, Eisenach, 1882, pág. 15 y siguientes.

sola rama de las ciencias naturales, es un zig-zag temporal, un pasajero período doloroso en la historia de la ciencia, una enfermedad de crecimiento, debida sobre todo al *brusco resquebrajamiento* de las viejas nociones establecidas.

La relación entre el idealismo "físico" contemporáneo y la crisis de la física actual están generalmente reconocidas, como hemos señalado antes. "Los argumentos de la crítica escéptica dirigidos contra la física moderna -- escribe A. Rey, teniendo menos en cuenta a los escépticos que a los partidarios declarados del fideísmo, tales como Brunetière -- se reducen, en esencia, al famoso argumento de todos los escépticos: a la diversidad de opiniones" (entre los físicos). Pero estas divergencias "no pueden probar nada contra la objetividad de la física". "Pueden distinguirse en la historia de la física, como en cualquier historia, grandes períodos que se diferencian por la forma y por el aspecto general de las teorías. . . En cuanto llega uno de esos descubrimientos que repercute en todas las partes de la física, porque establece un hecho capital hasta entonces desconocido o parcialmente conocido, todo el aspecto de la física se modifica; empieza un nuevo período. Eso es lo que ha sucedido después de los descubrimientos de Newton, después de los descubrimientos de Joule -- Mayer y Carnot -- Clausius. Eso es lo que parece en vías de producirse desde el descubrimiento de la radioactividad. . . Al historiador que mire las cosas a la necesaria distancia, le costará poco trabajo comprobar que continúa una evolución donde los contemporáneos ven tan sólo conflictos, contradicciones, escisiones en escuelas diferentes. Parece ser que la crisis que ha atravesado la física en estos últimos años (a pesar de las conclusiones que ha deducido de dicha crisis la crítica filosófica) no es otra cosa que esto. Es una típica crisis de crecimiento (crise de croissance), originada por los grandes descu-

brimientos modernos. Es indiscutible que la crisis lleva a la transformación de la física -- sin esto no habría evolución ni progreso --, pero no modificará el espíritu científico" (loc cit., págs. 370-372).

¡El conciliador Rey se esfuerza en coligar contra el fideísmo a todas las escuelas de la física contemporánea! Es una falsedad bienintencionada, pero una falsedad al fin, puesto que la inclinación de la escuela de Mach -- Poincaré -- Pearson al idealismo (es decir, al fideísmo refinado) es indudable. En cuanto a la objetividad de la física, que está relacionada con los principios del "espíritu científico", a diferencia del espíritu fideísta, y que Rey defiende con tanto ardor, no es otra cosa que una formulación "vergonzante" del materialismo. El esencial espíritu materialista de la física, así como de todas las ciencias naturales contemporáneas, saldrá vencedor de todas las crisis posibles, a condición tan sólo de que el materialismo metafísico deje el sitio al materialismo dialéctico.

El conciliador Rey se esfuerza muy a menudo por velar el hecho de que la crisis de la física contemporánea viene de que ha dejado de reconocer franca, resuelta e irrevocablemente el valor objetivo de sus teorías, pero los hechos son más fuertes que todas las tentativas conciliadoras. "Los matemáticos -- escribe Rey --, acostumbrados a tratar de una ciencia en la que el objeto -- por lo menos en apariencia -- se crea por la inteligencia del sabio, o en la que, en todo caso, los fenómenos concretos no intervienen en la investigación, tienen de la ciencia física un concepto por demás abstracto: procurando acercarla cada vez más a la matemática, han llevado la concepción general de la matemática a la física. . . Todos los experimentadores señalan que hay una invasión del espíritu matemático en los procedimientos discursivos y en la comprensión de la física. ¿Y no será a esta influencia, no por oculta menos

preponderante, a la que es debida, a veces, la inseguridad, la incertidumbre del pensamiento en cuanto a la objetividad de la física, y los rodeos que hay que dar, o los obstáculos que hay que superar para alcanzarla? . . ." (227).

Esto está muy bien dicho. El fondo del idealismo "físico" en boga consiste en la "incertidumbre del pensamiento" en la cuestión de la objetividad de la física.

". . . Las ficciones abstractas de la matemática parecen haber interpuesto una pantalla entre la realidad física y la manera como los matemáticos comprenden la ciencia acerca de esta realidad. Sienten confusamente la objetividad de la física. . . quieren ser ante todo objetivos, cuando se aplican a la física, tratan de apoyarse en la realidad y mantener este apoyo, pero siguen influenciados por las costumbres anteriores. Y hasta en la energética, que quería construir el mundo más sólidamente y con menos hipótesis que la vieja física mecanista -- que había procurado calcar (décalquer) el mundo sensible, y no reconstruirlo --, nos encontramos siempre con teorías de los matemáticos. Los matemáticos todo lo han intentado para salvar la objetividad de la física, pues sin objetividad -- esto lo comprenden muy bien -- no se puede hablar de física . . . Pero la complicación de sus teorías, los rodeos dejan un sentimiento de malestar. Esto resulta demasiado hecho, demasiado rebuscado, artificioso (édifié); un experimentador no encuentra aquí la espontánea confianza que el contacto continuo con la realidad física le infunde. . . Esto es lo que dicen, en esencia, todos los físicos -- y son legión -- que son ante todo físicos o que no son más que físicos; esto es lo que dice toda la escuela neomecanista. La crisis de la física consiste en la conquista del dominio de la física por el espíritu matemático. Los progresos de la física, por un lado, y los progresos de las matemáticas, por otro, condujeron en el siglo XIX a una estre-

cha fusión entre esas dos ciencias. . . La física teórica llegó a ser la física matemática. . . Entonces comenzó el período de la física formal, es decir, de la física matemática, puramente matemática, la física matemática no como rama de la física, sino como rama de la matemática. En esta nueva fase, el matemático, habituado a los elementos conceptuales (puramente lógicos), que constituyen el único material de su trabajo, y abrumado por los elementos groseros, materiales, que hallaba poco maleables, hubo de ir propendiendo a hacer de ellos la mayor abstracción posible, a representárselos de un modo enteramente inmaterial, puramente lógico, e incluso a prescindir de ellos por completo. Los elementos, como datos reales, objetivos, es decir, como elementos *físicos*, desaparecieron del todo. No quedaron más que relaciones formales representadas por las ecuaciones diferenciales. . . Si el matemático no se engaña por este trabajo constructivo de su mente. . ., sabrá encontrar la relación entre la física teórica y la experiencia, pero a primera vista y para un espíritu no prevenido, se cree estar frente a una construcción arbitraria de la teoría. . . El concepto, la noción pura ha reemplazado a los elementos reales . . . Así se explica históricamente, por la forma matemática que ha tomado la física teórica. . . el malestar (le malaise), la crisis de la física y su alejamiento aparente de los hechos objetivos" (228-232).

Tal es la primera causa del idealismo "físico". Las tentativas reaccionarias nacen del mismo progreso de la ciencia. Los grandes avances de las ciencias naturales, la aproximación a elementos homogéneos y simples de la materia cuyas leyes de movimiento son susceptibles de una expresión matemática, hacen olvidar la materia a los matemáticos. "La materia desaparece", no subsisten más que ecuaciones. Esta nueva etapa de desarrollo parece retrotraernos mediante la nueva forma a la

antigua idea kantiana: la razón dicta sus leyes a la naturaleza. Hermann Cohen, entusiasmado, como hemos visto, por el espíritu idealista de la nueva física, llega a recomendar la enseñanza de las matemáticas superiores en las escuelas medias, con objeto de hacer penetrar en la inteligencia de los estudiantes el espíritu idealista, suplantado por nuestra época materialista (A. Lange, *Geschichte des Materialismus* [*Historia del materialismo*], 5ª ed., 1896, t. II, pág. XLIX). Es, naturalmente, el sueño absurdo de un reaccionario; en realidad, no hay ni puede haber en ello más que un apasionamiento pasajero por el idealismo por parte de un reducido grupo de especialistas. Pero es altamente característico que los representantes de la burguesía instruida recurran -- como náufragos en peligro a una tabla de salvación -- a los procedimientos más refinados para hallar o guardar artificialmente un modesto sitio al fideísmo, que es engendrado en las capas inferiores de las masas populares por la ignorancia, el embrutecimiento y el absurdo salvajismo de las contradicciones capitalistas.

Otra causa que originó el idealismo "físico" es el principio del *relativismo*, del carácter relativo de nuestro conocimiento, principio que se impone a los físicos con singular vigor en este período de brusco resquebrajamiento de las viejas teorías y que, *unido a la ignorancia de la dialéctica*, lleva fatalmente al idealismo.

Este problema de la correlación entre el relativismo y la dialéctica es acaso el más importante para la explicación de las desventuras teóricas del machismo. Rey, por ejemplo, no tiene, como todos los positivistas europeos, ninguna idea de la dialéctica marxista. No emplea la palabra dialéctica más que en el sentido de especulación filosófica idealista. Por eso, dándose cuenta de que la nueva física ha tropezado en el relativismo, dicho autor se debate importante, intentando

distinguir entre el relativismo moderado y el relativismo inmoderado. Ciertamente es que el "relativismo inmoderado confina lógicamente, si no en la práctica, con el verdadero escepticismo" (215), pero a Poincaré, como han visto, no se le puede acusar de relativismo "inmoderado". ¡Qué ilusión! ¡Con una balanza de boticario se puede pesar un poco más o un poco menos relativismo, creyendo salvar así la causa del machismo!

En realidad, el único planteamiento teóricamente justo de la cuestión del relativismo es el hecho por la dialéctica materialista de Marx y de Engels, y el desconocer ésta conducirá *indefectiblemente* del relativismo al idealismo filosófico. La incomprensión de esta circunstancia es, entre otras cosas, suficiente para privar de todo valor al libelo absurdo del señor Berman *La dialéctica a la luz de la teoría moderna del conocimiento*: el señor Berman ha repetido unas viejas, muy viejas absurdidades sobre la dialéctica, de la que no comprende ni una palabra. Hemos visto ya que tal incomprensión la demuestran *todos* los machistas *a cada paso* en la teoría del conocimiento.

Todas las antiguas verdades de la física, incluso las que eran consideradas como fuera de discusión e inmutables, se han revelado como verdades relativas; -- *es decir*, no puede haber ninguna verdad objetiva independiente de la humanidad. Así razona, no sólo todo el machismo, sino todo el idealismo "físico" en general. De la suma de verdades relativas en el curso de su desarrollo se forma la verdad absoluta; las verdades relativas son imágenes relativamente exactas de un objeto independiente de la humanidad; tales imágenes llegan a ser cada vez más exactas; cada verdad científica contiene, a despecho de su relatividad, elementos de verdad absoluta: todas estas

tesis, que son evidentes para cualquiera que haya reflexionado en el *Anti-Dühring* de Engels, están en chino para la teoría "moderna" del conocimiento.

Obras tales como la *Teoría de la física* de P. Duhem^[*] o los *Conceptos y teorías de la física moderna* de Stallo^{**}, especialmente recomendadas por Mach, demuestran con extraordinaria nitidez que esos idealistas "físicos" atribuyen la mayor importancia precisamente a la demostración de la relatividad de nuestros conocimientos, oscilando, en el fondo, entre el idealismo y el materialismo dialéctico. Los dos autores citados, que pertenecen a diferentes épocas y abordan la cuestión desde distintos puntos de vista (Duhem, físico, tiene una experiencia de más de veinte años; Stallo, antiguo hegeliano ortodoxo, se avergonzaba de haber publicado en 1848 una filosofía de la naturaleza concebida en el viejo espíritu hegeliano), combaten con energía sobre todo la concepción mecano-atomista de la naturaleza. Se esfuerzan en demostrar el carácter restringido de dicha concepción, la imposibilidad de ver en ella el extremo límite de nuestros conocimientos, el anquilosamiento de muchas nociones en los autores que a ella se atienen. Ese defecto del *viejo* materialismo es indudable; la incompreensión de la relatividad de todas las teorías científicas, la ignorancia de la dialéctica, la exageración del punto de vista mecanista, son reproches que Engels dirigió a los viejos materialistas. Pero Engels supo (al contrario que Stallo) desechar el idealismo hegeliano y comprender el germen verdaderamente genial que había dentro de la dialéctica hegeliana. Engels renunció al viejo materialismo, al materialismo metafísico para adoptar el

* P. Duhem, *La théorie physique, son objet et sa structure*, París, 1906.

** J. B. Stallo, *The Concepts and Theories of Modern Physics*, Londres, 1882. Hay traducciones en francés y en alemán.

materialismo *dialéctico* y no el relativismo que va a parar al subjetivismo. "La teoría mecanista -- dice Stallo, por ejemplo -- hipostasia, juntamente con todas las teorías metafísicas, unos grupos parciales, ideales y quizás puramente convencionales de atributos, o atributos aislados, y los trata como variedades de la realidad objetiva" (pág. 150). Esto es cierto, siempre que no renunciéis al reconocimiento de la realidad objetiva y combatáis la metafísica, como antidialéctica. Stallo no se da clara cuenta de eso. No habiendo comprendido la dialéctica materialista, le ocurre frecuentemente escurrirse por el relativismo al subjetivismo y al idealismo.

Lo mismo ocurre con Duhem. Duhem demuestra con gran trabajo, con ayuda de una serie de ejemplos interesantes y preciosos, tomados de la historia de la física -- semejantes a los que a menudo se encuentran en Mach -- que "toda ley física es provisional y relativa, puesto que es aproximada" (280). ¿Para qué forzar unas puertas que están abiertas?, piensa el marxista al leer las extensas disertaciones sobre ese tema. Pero la desgracia de Duhem, de Stallo, de Mach, de Poincaré, consiste precisamente en no ver la puerta que ha abierto el materialismo dialéctico. Por no saber dar una justa formulación del relativismo, ruedan desde éste al idealismo. "Una ley física no es, hablando con propiedad, ni verdadera ni falsa, sino aproximada", dice Duhem (pág. 274). Este "sino" encierra ya un germen de falsedad, un comienzo de eliminación de límites entre la teoría científica, *que refleja* aproximado el *objeto*, es decir, que se aproxima a la verdad objetiva, y una teoría arbitraria, fantástica, puramente convencional, como, por ejemplo, la teoría de la religión o la teoría del juego de ajedrez.

Esta falsedad toma en Duhem tales proporciones que este autor llega a calificar de *metafísica* la cuestión de si corres-

ponde a los fenómenos sensibles la "realidad material" (pág. 10): Abajo el problema de la realidad; nuestros conceptos y nuestras hipótesis son simples símbolos (signes) (pág. 26), construcciones "arbitrarias" (27), etc. De ahí al idealismo, a la "física del creyente" predicada por Pierre Duhem en el espíritu del kantismo (v. Rey, pág. 162; V. pág. 160) no hay más que un paso. Y este bonachón Adler (Fritz) -- ¡otro machista más que pretende ser marxista! -- no ha encontrado otra cosa más inteligente que "corregir" así a Duhem: Duhem no niega las "realidades ocultas tras los fenómenos más que en calidad de objetos de la teoría, pero no como *objetos de la realidad*". Esto es la ya conocida crítica del kantismo desde el punto de vista de Hume y Berkeley.

Pero ni cabe hablar, en lo que a Duhem se refiere, de ningún kantismo consciente. Duhem, como Mach, *titubea* sencillamente, no sabiendo en qué basar su relativismo. En toda una serie de pasajes se acerca mucho al materialismo dialéctico. Conocemos el sonido "tal como es en relación a nosotros y no tal como es en sí, en los cuerpos sonoros. Esta realidad de la que nuestras sensaciones no nos descubren más que lo externo y lo superficial, nos la hacen conocer las teorías de la acústica. Ellas nos enseñan que allí donde nuestras percepciones solamente recogen aquella apariencia que llamamos sonido, hay en realidad un movimiento periódico muy pequeño y muy rápido" etc. (pág. 7). Los cuerpos no son símbolos de las sensaciones, sino que las sensaciones son símbolos (o más bien imágenes) de los cuerpos. "El desarrollo de la física provoca una lucha continua entre la naturaleza, que no se cansa de suministrar material, y la razón, que no se cansa de conocer"

* "Nota del traductor" a la versión alemana del libro de Duhem, Leipzig, 1908, J. Barth.

(pág. 32). La naturaleza es infinita, como es infinita la más pequeña de sus partículas (comprendido también el electrón), pero la razón transforma de la misma manera infinita las "cosas en sí" en "cosas para nosotros". "La lucha entre la realidad y las leyes de la física se prolongará indefinidamente; a toda ley que la física formule, la realidad opondrá, tarde o temprano, el brutal mentís de un hecho; pero la física, infatigable, retocará, modificará, complicará la ley desmentida" (290), Tendríamos ahí una exposición de irreprochable exactitud del materialismo dialéctico, si el autor se atuviese firmemente a la existencia de esta realidad objetiva, independiente de la humanidad. ". . . La teoría física no es en ningún modo un sistema puramente artificial, cómodo hoy y mañana desechable; es una clasificación cada vez más natural, un reflejo cada vez más claro de las realidades que el método experimental no podría contemplar de una manera directa" (literalmente: cara a cara: face à face, pág 445).

El machista Duhem coquetea en esta última frase con el idealismo kantiano: ¡como si hubiese un camino que fuera a otro método que al método "experimental", como si no pudiéramos conocer inmediatamente, directamente, cara a cara, las "cosas en sí"! Pero si la teoría física va siendo cada vez más natural, eso quiere decir que, independientemente de nuestra conciencia, existe una "naturaleza", una realidad "reflejada" por dicha teoría, y ése es precisamente el punto de vista del materialismo dialéctico.

En una palabra, el idealismo "físico" de hoy, exactamente como el idealismo "fisiológico" de ayer, no significa sino que una escuela de naturalistas en una rama de las ciencias naturales ha caído en la filosofía reaccionaria, a falta de haber sabido elevarse directa e inmediatamente del materialismo metafísico

al materialismo dialéctico*. Este paso lo dará -- ya lo está dando -
- la física contemporánea, pero se encamina hacia el único buen
método, hacia la única filosofía justa de las ciencias naturales, no
en línea recta, sino en zig-zag, no conscientemente, sino espontá-
neamente, no viendo con claridad su "objetivo final", sino acer-
cándose a él a tientas, titubeando y a veces hasta de espaldas. La
física contemporánea está atravesando los

* El célebre químico William Ramsay dice: "Se me ha preguntado frecuen-
tamente: ¿La electricidad no es una vibración? ¿Cómo explicar, pues, la tele-
grafía sin hilos por el desplazamiento de pequeñas partículas o corpúsculos?
La respuesta es la siguiente: la electricidad es una *cosa*; ella es [subrayado por
Ramsay] estos pequeños corpúsculos, pero cuando estos corpúsculos se des-
prenden de algún objeto, una onda análoga a la onda luminosa se propaga en el
éter y esta onda se utiliza para la telegrafía sin hilos" (*William Ramsay. Essays,
Biographical and Chemical [Ensayos biográficos y químicos]*, Londres, 1908,
pág. 126). Después de haber expuesto el proceso de la transformación del radio
en helio, Ramsay observa: "Por lo menos, un llamado elemento no puede ser
ya mirado ahora como la materia última; él mismo se transforma en una forma
más sencilla de la materia" (pág. 160). "Es casi indudable que la electricidad
negativa es una forma particular de la materia; y la electricidad positiva es
materia, privada de electricidad negativa, es decir, es materia menos esta mate-
ria eléctrica" (176). "¿Qué es la electricidad? Antes se creía que había dos
clases de electricidad: una positiva y otra negativa. Entonces hubiera sido
imposible responder a la cuestión planteada. Pero las investigaciones recientes
hacen probable la hipótesis de que esto que se acostumbraba a llamar electri-
cidad negativa, es en realidad (really) una sustancia. En efecto, el peso relativo
de su partícula ha sido medido; esta partícula equivale, aproximadamente, a
una setecientosava parte de la masa del átomo del hidrógeno . . . Los átomos
de la electricidad se llaman electrones" (196). Si nuestros machistas autores de
libros y artículos sobre temas filosóficos supieran pensar, comprenderían que
las frases: "la materia desaparece", "la materia se reduce a la electricidad". etc.,
no son más que manifestación gnoseológicamente impotente de aquella verdad
que dice que se logra descubrir nuevas formas de la materia, nuevas formas del
movimiento material, reducir las viejas formas a estas nuevas, etc.

dolores del alumbramiento. Esta para dar a luz el materialismo dialéctico. Alumbramiento doloroso. . . El ser viviente y viable viene inevitablemente acompañado de algunos productos muertos, residuos destinados a ser evacuados con las impurezas. Todo el idealismo físico, toda la filosofía empiriocriticista, con el empiriosimbolismo, el empiriomonismo, etc., etc., son parte de dichos residuos impuros.

CAPÍTULO VI

EL EMPIRIOCRITICISMO Y EL MATERIALISMO HISTÓRICO

Los machistas rusos, como ya hemos visto, se dividen en dos campos: el señor V. Chernov y los colaboradores de *Rússkoie Bogatstvo* [62] son, tanto en Filosofía como en Historia, íntegros y consecuentes adversarios del materialismo dialéctico. El otro grupo de machistas, que es el que más nos interesa en este momento, pretende ser marxista y se esfuerza por todos los medios en asegurar a sus lectores que la doctrina de Mach es compatible con el materialismo histórico de Marx y Engels. Verdad es que estas afirmaciones, en su mayor parte, no siguen siendo otra cosa que afirmaciones: ni un solo machista deseoso de ser marxista ha hecho la menor tentativa para exponer con algo de sistema, por poco que sea, las verdaderas tendencias de los fundadores del empiriocriticismo en el terreno de las ciencias sociales. Nos detendremos en esta cuestión brevemente; examinaremos primero las declaraciones hechas en publicaciones sobre esta materia por los empiriocriticistas alemanes, y después las de sus discípulos rusos.

1. Las excursiones de los empiriocriticistas alemanes al campo de las ciencias sociales

En 1895, todavía en vida de R. Avenarius, en la revista filosófica editada por él fue publicado un artículo de su discípulo F. Blei, titulado: "La metafísica en la economía política"[*] Todos los maestros del empiriocriticismo combaten a la "metafísica", no sólo del materialismo filosófico franco y consciente, sino también de las ciencias naturales, que espontáneamente se sitúan en el punto de vista de la teoría materialista del conocimiento. El discípulo emprende la guerra contra la metafísica en la economía política. Esta guerra va dirigida contra las más diferentes escuelas de la economía política; pero nos interesa exclusivamente el carácter de la argumentación empiriocriticista empleada contra la escuela de Marx y Engels.

"El propósito de este estudio -- escribe F. Blei -- es demostrar que toda la economía política contemporánea opera, para explicar los fenómenos de la vida económica, con postulados metafísicos: las 'leyes' de la economía las 'deduce' de la naturaleza' de la misma, y el hombre no aparece más que como un algo fortuito en relación a esas 'leyes'. . . Con todas sus teorías modernas la economía política descansa sobre una base metafísica; todas sus teorías son extrañas a la biología y, por lo tanto, no científicas y sin ningún valor para el conocimiento. . . Los teóricos ignoran sobre qué edifican sus teorías, de qué terreno son fruto estas teorías. Se creen realistas operando sin postulados de ninguna clase, puesto que se ocupan de 'sencillos' (nüchterne), 'prácticos', 'evidentes' (sinnfällige) fenómenos económicos. . . Y todos ellos tienen con numerosas

* *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 1895, t. XIX. F. Blei, "Die Metaphysik in der Nationalökonomie", págs. 378-90.

tendencias de la fisiología aquel parecido familiar que pone de manifiesto en los hijos -- en este caso los fisiólogos y los economistas -- una misma ascendencia paternal y maternal, a saber: la metafísica y la especulación. Una escuela de economistas analiza los 'fenómenos' de la 'economía' (a Avenarius y a los autores pertenecientes a su escuela les agrada poner entre comillas los términos más ordinarios, a fin de subrayar que los filósofos auténticos como ellos, se dan muy bien cuenta del "carácter metafísico" del uso vulgar de términos no depurados por el "análisis gnoseológico") sin relacionar lo que encuentra (das Gefundene) en ese camino con la conducta de los individuos: los fisiólogos excluyen de sus investigaciones la conducta del individuo, por ser 'acciones del alma' (Wirkungen der Seele); los economistas de esta corriente declaran que no tiene importancia (eine Negligible) la conducta de los individuos ante 'las leyes inmanentes de la economía' (378-379). En Marx la teoría constataba las 'leyes económicas' derivadas de procesos contruidos; además, las 'leyes' se encontraban en la parte inicial (Initialabschnitt) de la serie vital dependiente, y los procesos económicos figuraban en la parte final (Finalabschnitt). . . La 'economía' se ha convertido para los economistas en categoría transcendental en la que descubrieron todas las 'leyes' que ellos querían descubrir: las 'leyes' del 'capital' y del 'trabajo', de la 'renta', del 'salario', de la 'ganancia'. El hombre está reducido, para los economistas, a las nociones platónicas de 'capitalista', de 'obrero', etc. El socialismo ha atribuido al 'capitalista' el 'ansia de la ganancia'; el liberalismo ha declarado 'exigente' al obrero, siendo explicadas ambas leyes por la 'acción de las leyes del capital' (381-382).

"Marx abordó el estudio del socialismo francés y de la economía política ya con una concepción socialista del mundo, a fin de dar a ésta una 'fundamentación teórica' en el terreno del

conocimiento, para 'asegurar' su valor inicial. Marx había hallado en Ricardo la ley del valor, pero. . . las deducciones sacadas de Ricardo por los socialistas franceses no pudieron satisfacer a Marx en su esfuerzo por 'asegurar' su valor *E*, llevado hasta la diferencia vital, es decir, su 'concepción del mundo', porque dichas deducciones ya eran parte integrante de su valor inicial, bajo la forma de la 'indignación suscitada por la expoliación de los obreros', etc. Tales deducciones fueron rechazadas como 'falsas en el sentido económico y formal', puesto que se reducían a una sencilla 'aplicación de la moral a la economía política'. 'Pero lo que es falso en el sentido económico formal puede ser cierto en el sentido histórico-universal. Si la conciencia moral de las masas declara que un determinado hecho económico es injusto, ello prueba que tal hecho no tiene ya razón de ser, que han aparecido otros hechos económicos que le hacen intolerable e imposible de sostener. Una inexactitud económica formal puede, pues, tener un contenido económico real' (Engels en el prefacio a la *Miseria de la Filosofía*)."

"En esta cita -- continúa F. Blei, refiriéndose a la cita de Engels -- está eliminada [abgehoben -- término técnico de Avenarius en el sentido: llegó hasta la conciencia, quedó separada] la parte media (Medialabschnitt) de la serie dependiente que nos interesa en este caso. Después de 'conocer' que un 'hecho económico' debe estar oculto tras la 'conciencia moral de la injusticia', viene la parte final. . . [Finalabschnitt: la teoría de Marx es un juicio, es decir, un valor *E*, o sea, una diferencia vital que pasa por tres estadios, tres partes: comienzo, medio y fin, Initialabschnitt, Medialabschnitt, Finalabschnitt] . . . es decir, el 'conocimiento' de este 'hecho económico'. O en otros términos: el problema consiste ahora en 'volver a encontrar' 'el valor inicial' o sea, 'la concepción del mundo' en los 'hechos económicos' para 'asegurar' tal valor

inicial. -- Esta definida variación de la serie dependiente contiene ya la metafísica de Marx, cualquiera que sea lo 'conocido' en la parte final (Finalabschnitt). La concepción socialista del mundo como valor *E* independiente, como 'verdad absoluta', está fundamentada 'a posteriori' por medio de una teoría 'especial' del conocimiento, esto es: por medio del sistema económico de Marx y la teoría materialista de la historia. . . Por medio del concepto de plusvalía, lo 'subjétivamente' 'verdadero' en la concepción del mundo de Marx encuentra su 'verdad objetiva' en la teoría del conocimiento de las 'categorías económicas'; el valor inicial está completamente asegurado, la metafísica ha recibido a posteriori su crítica del conocimiento" (384-386).

El lector probablemente estará indignado contra nosotros por haber citado tan extensamente este galimatías de una increíble trivialidad, esta bufonada pseudocientífica revestida con la terminología de Avenarius. Pero, wer den *Feind* will verstehen, muss im *Feindes* Lande gehen: si quieres comprender a tu *enemigo*, vete al campo *enemigo* [63]. y la revista filosófica de R. Avenarius es verdaderamente campo enemigo para los marxistas. Invitamos al lector a sobreponerse por un momento al legítimo asco que inspiran los payasos de la ciencia burguesa y a analizar la argumentación del discípulo y colaborador de Avenarius.

Primer argumento: Marx es un "metafísico" que no ha comprendido la gnoseológica "crítica de los conceptos", que no ha elaborado una teoría general del conocimiento y ha introducido directamente el materialismo en su "teoría especial del conocimiento".

En este argumento no hay nada que pertenezca personalmente a Blei y solamente a Blei. Hemos visto ya decenas y centenares de veces cómo *todos* los fundadores del empirio-

crítico y *todos* los machistas rusos acusan al materialismo de "metafísico", es decir, más exactamente, repiten los gastados argumentos tomados de los kantianos, de los discípulos de Hume y de los idealistas contra la "metafísica" materialista.

Segundo argumento: el marxismo es tan metafísico como las ciencias naturales (la fisiología). -- También de este argumento son "responsables" Mach y Avenarius, y no Blei, puesto que ellos son los que declararon la guerra a la "metafísica de las ciencias naturales", denominando así a la teoría espontáneamente materialista del conocimiento profesada por la inmensa mayoría de los naturalistas (a confesión propia y según opinión de todos los que conocen un poco siquiera la cuestión).

Tercer argumento: el marxismo declara al "individuo" magnitud prescindible, quantité négligeable, considera al hombre como algo "fortuito", sometido a unas "leyes económicas inmanentes", se abstiene de analizar des *Gefundenen*: lo que hallamos, lo que nos es dado, etc. -- Este argumento repite *íntegramente* el ciclo de ideas de la "coordinación de principio" empiriocriticista, es decir, el subterfugio *idealista* de la teoría de Avenarius. Blei tiene completa razón al decir que no se puede encontrar en Marx y Engels ni sombra de una admisión de tales absurdidades idealistas y que es preciso, al admitir dichos embustes, rechazar necesariamente el marxismo *en bloque*, comenzando por sus orígenes, por sus postulados filosóficos fundamentales.

Cuarto argumento: la teoría de Marx es "no biológica", nada quiere saber de las "diferencias vitales" ni de otros semejantes juegos a términos biológicos que forman la "ciencia" del profesor reaccionario Avenarius. -- El argumento de Blei es justo desde el punto de vista del machismo, pues el abismo que separa la teoría de Marx de las tonterías "biológi-

cas" de Avenarius salta, efectivamente, en seguida a la vista. Bien pronto veremos cómo los machistas rusos que pretenden ser marxistas han seguido en realidad las huellas de Blei.

Quinto argumento: el espíritu de partido, la parcialidad de la teoría de Marx, el carácter preconcebido de su solución. Blei no es, ni mucho menos, el único que pretende la imparcialidad en filosofía y en ciencias sociales: el empiriocriticismo *entero* la pretende. Ni socialismo ni liberalismo. Nada de diferenciación de las direcciones fundamentales e inconciliables de la filosofía: el materialismo y el idealismo, sino una aspiración a elevarse *por encima* de ellas. Hemos seguido esta tendencia del machismo a través de una larga serie de cuestiones referentes a la gnoseología, y no nos puede extrañar hallarla también en sociología.

Sexto "argumento": la ridiculización de la verdad "objetiva". Blei se ha dado cuenta en seguida, y se ha dado cuenta con entera justicia, de que el materialismo histórico y toda la doctrina económica de Marx están profundamente penetrados de la admisión de la verdad objetiva. Y Blei ha expresado muy bien las tendencias de la doctrina de Mach y de Avenarius repudiando "de buenas a primeras" el marxismo precisamente por su idea de la verdad objetiva y proclamando al punto que la doctrina marxista no contiene en realidad más que las ideas "subjetivas" de Marx.

Y si nuestros machistas reniegan de Blei (lo que, sin duda, harán), nosotros les diremos: No hay que enfadarse con el espejo sí . . . etc. Blei es un espejo en el que se reflejan *rasgo por rasgo* las tendencias del empiriocriticismo, y la retractación de nuestros machistas no demuestra más que sus buenas intenciones y su absurda aspiración ecléctica de combinar a Marx con Avenarius.

Pasemos de Blei a Petzoldt. Si el primero es un simple discípulo, el segundo está considerado como un maestro por empiriocriticistas tan notorios como Lesévich. Si Blei plantea sin rodeos la cuestión del marxismo, Petzoldt -- que no se rebaja hasta tomar en consideración a un tal Marx o Engels -- expone en forma positiva los puntos de vista del empiriocriticismo en sociología, permitiendo así confrontarlos con el marxismo.

El tomo II de la *Introducción a la filosofía de la experiencia pura* de Petzoldt, se titula "Hacia la estabilidad" ("Auf dem Wege zum Dauernden"). El autor funda sus investigaciones en la tendencia a la estabilidad. "El estado de estabilidad definitiva (endgültig) de la humanidad puede ser revelado, en grandes líneas, en su aspecto formal. Así adquiriremos las bases de la ética, de la estética y de la teoría formal del conocimiento" (pág. III). "El desarrollo humano lleva en sí mismo su objetivo"; tiende a un "estado perfecto (vollkommenen) de estabilidad" (60). Los síntomas de esto son numerosos y diversos. Por ejemplo, ¿habrá muchos furibundos radicales que no se vuelvan más "prudentes", que no se vuelvan más serenos con la edad? Verdad es que esta "estabilidad prematura" (pág. 62) es propia de los filisteos. ¿Pero acaso los filisteos no forman la "compacta mayoría"? (pág. 62).

La conclusión de nuestro filósofo, impresa en cursiva: "La estabilidad es el rasgo más esencial de todos los objetivos de nuestro pensamiento y de nuestra obra creadora" (72). Aclaración: mucha gente "no puede soportar" un cuadro ladeado en la pared o una llave mal puesta sobre la mesa. Estas personas "no son necesariamente pedantes, ni mucho menos" (72). Tienen la "*sensación de que algo no está en orden*" (72; cursiva de Petzoldt). En una palabra, la "tenden-

cia a la estabilidad es una aspiración al estado más definitivo, ultimo por su naturaleza" (73). Sacamos todos estos textos del capítulo V del tomo II, capítulo titulado: "La tendencia psíquica a la estabilidad". Las pruebas de esta tendencia son de lo más convincentes. Un ejemplo: "Los hombres a quienes les gusta escalar las montañas siguen la tendencia a lo más definitivo, a lo más elevado, en el sentido primitivo y espacial del término. El deseo de contemplar vastos horizontes y de entregarse al ejercicio físico, el deseo de respirar al aire puro en el seno de la gran naturaleza, no es siempre el único móvil que les impulsa a subir a las cumbres; también hay en ello el instinto, profundamente arraigado en todo ser orgánico, de perseverar, hasta alcanzar un fin natural, en la dirección dada a su actividad, una vez que ha sido decidida tal dirección" (73). Otro ejemplo: ¡Cuánto dinero no se invertirá para formar una colección completa de sellos! "Da vértigo recorrer la lista de precios de un comerciante en sellos de correo . . . Nada hay, sin embargo, más natural y comprensible que esta tendencia a la estabilidad" (74).

Las personas desprovistas de instrucción filosófica no comprenden toda la amplitud de los principios de la estabilidad o de la economía del pensamiento. Petzoldt desarrolla minuciosamente, para los profanos, su "teoría". "La compasión es la expresión de una necesidad espontánea del estado de estabilidad", leemos en el § 28 . . . "La compasión no es una repetición, una duplicación del sufrimiento observado, sino un sufrimiento motivado por él . . . El carácter espontáneo de la compasión debe ser vigorosamente destacado. Si lo admitimos, reconocemos que el bien ajeno puede interesar al hombre de una manera tan espontánea y directa como su propio bien. De tal manera, rechazamos así toda fundamentación utilitarista o eudemonista de la moral. La naturaleza

humana, precisamente a consecuencia de su tendencia a la estabilidad y al reposo, no es mala en el fondo, antes bien está penetrada de la predisposición a prestar ayuda.

"El carácter espontáneo de la compasión se manifiesta a menudo por la espontaneidad de la ayuda. Se tira uno al agua sin la menor reflexión para salvar al que se ahoga. La vista de un hombre en lucha con la muerte es intolerable: hace olvidar al salvador todos sus demás deberes, incluso arriesgar su propia vida y la de sus familiares por salvar una vida inútil, la vida de cualquier borracho empedernido; es decir, que la compasión puede, en determinadas circunstancias, arrastrar a actos injustificables desde el punto de vista moral". . .

¡Y de semejantes inefables vulgaridades están llenas decenas y centenares de páginas de filosofía empiriocriticista!

La moral está deducida del concepto de "estado de estabilidad moral" (segunda parte del tomo II: "Los estados estables del alma", capítulo 1: "Del estado moral estable"). "El estado de estabilidad no contiene, por su propio concepto, ninguna condición de cambio en ninguno de sus componentes. De donde se deduce, sin otras reflexiones, que dicho estado no deja subsistir ninguna posibilidad de *guerre*" (202). "La igualdad económica y social se deriva del concepto de estado de estabilidad definitiva (endgültig)" (213). Tal "estado de estabilidad" viene de la "ciencia" y no de la religión. No será realizado por la "mayoría", como se imaginan los socialistas; no será el poder de los socialistas el que venga en "ayuda de la humanidad" (207), no: será el "desarrollo libre" el que nos lleve al ideal. ¿Acaso no disminuyen, en efecto, los beneficios del capital; no aumentan sin cesar los salarios? (223). Todas las afirmaciones concernientes a la "esclavitud asalariada" son falsas (229). A los esclavos se les rompía impunemente las piernas, ¿y ahora? No; el "progreso moral"

es indiscutible: echad una ojeada sobre las colonias universitarias en Inglaterra, sobre el Ejército de Salvación (230), sobre las "asociaciones éticas" alemanas. El "romanticismo" es abandonado en nombre del "estado estético estable" (capítulo 2º de la segunda parte). Y al romanticismo se adscriben todas las variedades de una desmesurada extensión del YO, el idealismo, la metafísica, el ocultismo, el solipsismo, el egoísmo, la "forzada mayorización de la minoría por la mayoría" y "el ideal social-democrático de la organización de todo el trabajo por el Estado" (240-241)^[*].

Las excursiones sociológicas de Blei, Petzoldt y Mach se reducen al ilimitado cretinismo del filisteo, satisfecho de sí mismo por mostrar, al abrigo de la "nueva" sistematización y de la "nueva" terminología "empiriocriticista", las más absurdas antiguallas. Pretenciosa indumentaria de subterfugios verbales, torpes sutilezas silogísticas, escolástica refinada; en una palabra, nos es ofrecido el mismo contenido reaccionario bajo la misma enseña abigarrada, tanto en gnoseología como en sociología.

Veamos ahora a los machistas rusos.

2. Cómo corrige y "desarrolla" Bogdánov a Marx

En su artículo "Desarrollo de la vida en la naturaleza y en la sociedad" (1902. Véase *De la psicología de la sociedad*,

* Mach, imbuido del mismo espíritu, se pronuncia por el socialismo burocrático de Popper y de Menger, que garantiza "la libertad del individuo", mientras que la doctrina de los socialdemócratas "que difiere con desventaja" de este socialismo, amenaza, según Mach, con llevarnos a una "esclavitud más general y más penosa todavía que la del Estado monárquico u oligárquico", Véase *Conocimiento y error*, 2ª ed., 1906, págs. 80-81.

pág. 35 y siguientes), Bogdánov cita el célebre trozo del prólogo a *Zur Kritik* [64], donde el "más grande sociólogo", es decir, Marx, expone los fundamentos del materialismo histórico. Bogdánov declara, después de haber citado a Marx, que la "antigua formulación del monismo histórico, sin dejar de ser cierta en cuanto al fondo, no nos satisface ya por completo" (37). El autor quiere, por consiguiente, corregir o desarrollar la teoría, *partiendo desde sus mismas bases*. La conclusión fundamental del autor es la siguiente:

"Hemos demostrado que las formas sociales pertenecen al vasto *género* de las adaptaciones biológicas. Pero con ello aún no hemos determinado la región de las formas sociales: para hacerlo, hay que establecer no solamente el *género*, sino también la *especie* . . . En su lucha por la existencia, los hombres no pueden asociarse más que por medio de la *conciencia*: sin conciencia no hay relación social. Por eso, la *vida social es en todas sus manifestaciones una vida psíquica consciente*. . . La sociabilidad es inseparable de la conciencia. *El ser social y la conciencia social*, en el sentido exacto de ambos términos, *son idénticos* " (50, 51. Cursiva de Bogdánov).

Que esta conclusión no tiene nada de común con el marxismo, ya lo dijo Orthodox (*Ensayos de filosofía*, San Petersburgo, 1906, pág. 183 y precedentes). A lo cual sólo ha contestado Bogdánov con palabras gruesas, limitándose a explotar un error en una cita: Orthodox había escrito en el "sentido completo" en vez de "en el sentido exacto de ambos términos". La falta existe, en efecto, y nuestro autor estaba en su derecho al corregirla, pero pregonar con dicho motivo la "tergiversación del texto", su "suplantación", etc. (*Empiriomonismo*, libro III, pág. XLIV), no es más que *disimular* bajo ruines palabras el fondo de la discrepancia. Cualquiera que sea el sentido "exacto" dado por Bogdánov a los términos "ser social"

y "conciencia social", sigue siendo indudable que su tesis, citada por nosotros, es *falsa*. El ser social y la conciencia social no son idénticos, exactamente lo mismo como no lo son el ser en general y la conciencia en general. De que los hombres, al ponerse en contacto unos con otros, lo hagan como seres conscientes, *no se deduce* de ningún modo que la conciencia social sea idéntica al ser social. En todas las formaciones sociales más o menos complejas -- y sobre todo en la formación social capitalista --, los hombres, cuando entran en relación unos con otros, *no tienen conciencia* de cuáles son las relaciones sociales que se establecen entre ellos, de las leyes que presiden el desarrollo de estas relaciones, etc. Por ejemplo, un campesino, al vender su trigo, entra en "relación" con los productores mundiales de trigo en el mercado mundial, pero sin tener conciencia de ello, sin tener conciencia tampoco de cuáles son las relaciones sociales que se forman a consecuencia del cambio. La conciencia social *refleja* el ser social: tal es la doctrina de Marx. El reflejo puede ser una copia aproximadamente exacta de lo reflejado, pero es absurdo hablar aquí de identidad. Que la conciencia en general *refleja* el ser, es una tesis general de *todo* materialismo. Y no es posible no ver su conexión directa e *indisoluble* con la tesis del materialismo histórico que dice: la conciencia social *refleja* el ser social.

La tentativa que hace Bogdánov de corregir y desarrollar de un modo imperceptible a Marx, "dentro del espíritu de sus propios principios", es una tergiversación evidente de esos principios *materialistas* en el espíritu del *idealismo*. Sería ridículo negarlo. Recordemos la exposición del empiriocriticismo hecha por Basárov (¡no la del empiriomonismo, ni hablar de ello, porque hay que ver la diferencia tan enorme, tan enorme que existe entre esos dos "sistemas"!): "la re-

presentación sensible *es precisamente* la realidad existente fuera de nosotros". Idealismo manifiesto, teoría manifiesta de la identidad de la conciencia y el ser. Recordad, además, la formulación de W. Schuppe, inmanentista (quien, al igual que Basárov y Cía., juraba por lo más sagrado que no era idealista, y quien, lo mismo que Bogdánov, insistía de manera tan resuelta en el sentido particularmente "exacto" de sus palabras): "El ser es la conciencia". Confrontad ahora con estos textos la *refutación* del materialismo histórico de Marx por el inmanentista Schubert-Soldern: "Todo proceso material de producción es siempre un fenómeno de conciencia por lo que respecta a su observador. . . En sentido gnoseológico no es el proceso exterior de producción lo *primario* (prius), sino el sujeto o sujetos; en otras palabras: ni el proceso puramente material de producción [nos] lleva fuera de la conexión de la conciencia (Bewusstseinszusammenhangs). V. la obra citada: *D. menschl. Glück u. d. s. Frage*, págs. 293 y 295-296.

Bogdánov puede maldecir cuanto quiera a los materialistas por "deformar sus ideas", pero ninguna maldición cambiará este hecho sencillo y claro: la corrección y el desarrollo de Marx, supuestamente en el espíritu de Marx, por el "empiriomonista" Bogdánov no se distinguen *en nada esencial* de la refutación de Marx por Schubert-Soldern, idealista y solipsista en gnoseología. Bogdánov afirma que no es idealista; Schubert-Soldern afirma que es realista (Basárov hasta lo ha creído). En nuestra época no podría un filósofo no declararse "realista" y "enemigo del idealismo". ¡Ya va siendo hora de entenderlo, señores machistas!

Los inmanentistas, los empiriocriticistas y el empiriomonista discuten sobre particularidades, sobre detalles, sobre la formulación del *idealismo*; en cambio, nosotros repudiamos *desde el primer momento* todas las bases de su filosofía co-

munes a esta trinidad. Sea que Bogdánov, en el mejor sentido y con las mejores intenciones, suscribiendo *todas las deducciones* de Marx, propugne la "identidad" entre el ser social y la conciencia social; nosotros diremos: Bogdánov *menos* "empiriomonismo" (*menos* machismo, más justamente) es igual a marxista. Porque esa teoría de la identidad entre el ser social y la conciencia social es, *de punta a cabo, una absurdidad*, es una teoría *incuestionablemente reaccionaria*. Si ciertas personas la concilian con el marxismo, con la actitud marxista, forzoso nos es reconocer que estas personas valen más que sus teorías; pero las tergiversaciones teóricas flagrantes que se hacen del marxismo no las podemos justificar.

Bogdánov concilia su teoría con las conclusiones de Marx, sacrificando en aras de éstas la consecuencia elemental. Todo productor aislado en la economía mundial, tiene conciencia de introducir alguna modificación en la técnica de la producción; todo propietario tiene conciencia de que cambia ciertos productos por otros, pero esos productores y esos propietarios no tienen conciencia de que con ello modifican *el ser social*. Setenta Marx no bastarían para abarcar la totalidad de estas modificaciones con todas sus ramificaciones en la economía capitalista mundial. Todo lo más, se han descubierto *las leyes* de estas modificaciones, se ha demostrado en lo principal y en lo fundamental la lógica *objetiva* de estas modificaciones y de su desarrollo histórico, objetiva, no en el sentido de que una sociedad de seres conscientes, de seres humanos, pueda existir y desarrollarse independientemente de la existencia de los seres conscientes (y Bogdánov con su "teoría" no hace más que *subrayar* estas bagatelas), sino en el sentido de que el ser social es *independiente* de la *conciencia social* de los hombres. Del hecho de que vivís, que tenéis una actividad económica, que procreáis, que fabricáis productos, que los cambiáis, se forma

una cadena de sucesos objetivamente necesaria, una cadena de desarrollos independiente de vuestra conciencia *social*, que no la abarca jamás en su totalidad. La tarea más alta de la humanidad es abarcar esta lógica objetiva de la evolución económica (de la evolución del ser social) en sus trazos generales y fundamentales, con objeto de adaptar *a ella*, tan clara y netamente como le sea posible y con el mayor espíritu crítico, su conciencia social y la conciencia de las clases avanzadas de todos los países capitalistas.

Todo eso lo reconoce Bogdánov. ¿Qué quiere esto decir? Quiere decir que, *en realidad*, él mismo tira por la borda su teoría de la "identidad entre el ser social y la conciencia social", dejándola convertida en una adición escolástica vacía de sentido, tan vacía, tan muerta, tan insignificante como la "teoría de la substitución universal", o la doctrina de los "elementos", de la "introyección" y todas las demás zarandajas machistas. Pero "lo muerto se agarra a lo vivo", la muerta adición escolástica de Bogdánov, *contra la voluntad e independientemente de la conciencia* de Bogdánov, hace de su filosofía un *instrumento al servicio* de los Schubert-Soldern y demás reaccionarios, que, desde lo alto de centenares de cátedras profesoraes, propagan, bajo millares de formas, *esto mismo* muerto en lugar de lo vivo, contra lo vivo, a fin de asfixiar a lo vivo Bogdánov, personalmente, es enemigo jurado de cualquier reacción, y en particular de la reacción burguesa. La "substitución" de Bogdánov y de su teoría de la "identidad entre el ser social y la conciencia social" *presta un servicio* a dicha reacción. El hecho es triste, pero es así.

El materialismo en general reconoce la existencia real y objetiva del ser (la materia), independiente de la conciencia, de las sensaciones, de la experiencia, etc. de la humanidad. El materialismo histórico reconoce el ser social independiente de

la conciencia social de la humanidad. La conciencia, tanto allí como aquí, no es más que un reflejo del ser, en el mejor de los casos su reflejo aproximadamente exacto (adecuado, ideal en cuanto a precisión). No se puede arrancar ningún postulado fundamental, ninguna parte esencial a esta filosofía del marxismo, forjada en acero, de una sola pieza, sin apartarse de la verdad objetiva, sin caer en brazos de la mentira burguesa reaccionaria.

He aquí unos cuantos ejemplos más de cómo el idealismo filosófico muerto se agarra al marxista Bogdánov vivo.

Artículo: "¿Qué es el idealismo?", 1901 (loc cit., pág. 11 y siguientes): "Llegamos a esta conclusión: que tanto en el caso en que los hombres coinciden en sus apreciaciones del progreso como en los casos en que difieren, el sentido fundamental de la idea de progreso es el mismo: *plenitud y armonía crecientes de la vida de la conciencia*. Tal es el contenido objetivo del concepto de progreso. . . Si comparamos ahora la expresión psicológica por nosotros obtenida de la idea de progreso con la expresión biológica que antes dimos ("*biológicamente se llama progreso al acrecentamiento de la suma total de vida* ", pág. 14), fácil nos será convencernos de que la primera coincide enteramente con la segunda y puede deducirse de ella. . . Puesto que la vida social se reduce a la vida psíquica de los miembros de la sociedad, también aquí el contenido de la idea de progreso sigue siendo el mismo: crecimiento de la plenitud y de la armonía de la vida; sólo es preciso añadir las palabras: de la vida *social* de los hombres. Y, naturalmente, la idea del progreso social nunca tuvo ni puede tener ningún otro contenido" (pág. 16).

"Hemos hallado . . . que el idealismo expresa la victoria en el alma humana de las tendencias más sociales sobre las tendencias menos sociales, y que el ideal progresivo es un

reflejo de la tendencia social progresiva en la psicología idealista" (32).

Ni que decir tiene que en todo este juego a la biología y a la sociología no se contiene *ni un grano* de marxismo. En Spencer y Mijailovski, se encontrarán tantas definiciones como se quiera que en nada ceden a las anteriores, que no definen más que las "buenas intenciones" del autor y no demuestran más que su *incomprensión completa* de "lo que es el idealismo" y de lo que es el materialismo.

Libro III del *Empiriomonismo*, artículo "La selección social" (los fundamentos del método), 1906. El autor comienza por rechazar "las tentativas eclécticas social-biológicas de Lange, Ferri, Woltmann y otros muchos" (pág. 1), pero en la página 15 expone ya la siguiente conclusión de sus "investigaciones": "Podemos formular como sigue la relación esencial entre la energética y la selección social:

"Todo acto de selección social constituye un aumento o una disminución de la energía del complejo social a que se refiere. Tenemos en el primer caso una 'selección positiva' y en el segundo una 'selección negativa' " (subrayado por el autor).

¡Y se pretende hacer pasar por marxismo esas patrañas incalificables! ¿Puede uno representarse cosa más estéril, más muerta, más escolástica que semejante sarta de términos biológicos y energéticos que no significan ni pueden significar absolutamente nada en el terreno de las ciencias sociales? Esas frases no contienen ni sombra de una investigación económica concreta, ni la menor alusión al *método* de Marx, al método de la dialéctica y a la concepción materialista del mundo; no son más que una *invención* de definiciones, tentativas de ajustarlas a las conclusiones hechas del marxismo. "El rápido crecimiento de las fuerzas productivas de la sociedad capitalista es, sin duda, un aumento de la energía del

todo social. . . ": el segundo miembro de esta frase es, indudablemente, una simple repetición del primero, expresada en términos insustanciales que parecen "profundizar" la cuestión, ¡pero que no se distinguen en realidad *ni un ápice* de las eclécticas tentativas biológico-sociológicas de Lange y Cía.!: "pero el carácter inarmónico de este proceso conduce a que culmine en una 'crisis', en un inmenso derroche de las fuerzas productivas, en una brusca disminución de la energía: la selección positiva deja el sitio a la selección negativa" (18).

¿No os parece leer a Lange? A unas conclusiones hechas de antemano sobre las crisis, sin añadir ningún hecho concreto, sin aclarar en lo más mínimo la naturaleza de las crisis, se las pega una etiqueta biológica-energética. Todo ello con excelentes intenciones, porque el autor quiere confirmar y profundizar las conclusiones de Marx, pero en realidad las *diluye* en una escolástica insoportablemente pesada, muerta. Ahí no hay de "marxista" más que la *repetición* de una conclusión conocida con anterioridad, y toda la "nueva" justificación de esa conclusión, toda esa "*energética social*" (34) y "selección social", no son más que una simple *sarta de palabras* y una continua burla del marxismo.

Bogdánov no se dedica a ninguna investigación marxista, sino a revestir con una terminología biológica y energética los resultados anteriores de la investigación marxista. Tentativa completamente inútil, puesto que la aplicación de los conceptos de "selección", de "asimilación y desasimilación" de la energía, de balance energético, etc., etc. a las ciencias sociales no es más que una *frase hueca*. En realidad *no se puede llegar* a ninguna *investigación* de los fenómenos sociales, a ningún esclarecimiento del método de las ciencias sociales recurriendo a tales conceptos. No hay nada más fácil que aplicar una etiqueta "energética" o "biológico-sociológica" a unos fenóme-

nos tales como las crisis, las revoluciones, la lucha de clases, etc., pero tampoco hay nada más estéril, más escolástico y más muerto que dicha ocupación. Lo importante no es que, al hacer eso, Bogdánov ajuste *todos* o "casi" todos sus resultados y conclusiones a la teoría de Marx (ya hemos visto la "corrección" que aporta a la cuestión de las relaciones entre el ser social y la conciencia social); lo importante es que los *procedimientos* de ese ajustamiento, de esa "energética social" son falsos de cabo a rabo y no se distinguen en nada de los procedimientos de Lange.

"El señor Lange -- escribía Marx el 27 de junio de 1870 a Kugelmann -- (*La cuestión obrera*, etc. 2ª ed.) me prodiga grandes elogios . . . con objeto de darse a sí mismo la apariencia de un gran hombre. Pero el asunto es que el señor Lange ha hecho un gran descubrimiento. Toda la historia puede ser condensada en una sola gran ley natural. Dicha ley natural se resume en la *frase*: 'Struggle for life', lucha por la existencia (así aplicada, la expresión de Darwin no es más que una frase vacía), y el contenido de dicha frase es la ley malthusiana de la población, o más bien, de la superpoblación. Por consiguiente, en lugar de analizar ese 'Struggle for life', como se ha manifestado históricamente en las diversas formaciones sociales, no queda, pues, más que convertir toda lucha concreta en la frase 'Struggle for life', y esta frase en la fantasía malthusiana sobre la población. Convengamos en ello, este método es muy convincente . . . para la ignorancia enfática, pseudo-científica, presuntuosa, y para la pereza intelectual"^[65].

Lo fundamental de la crítica de Lange hecha por Marx no estriba en que Lange introduzca especialmente el malthusianismo en sociología, sino en que la aplicación de las nociones biológicas en general a las ciencias sociales es una *frase*.

Por el hecho de que tal aplicación obedezca a unas "buenas" intenciones o al deseo de confirmar unas erróneas conclusiones sociológicas, la frase no deja de ser una frase. Y la "energética social" de Bogdánov, la incorporación que él hace de la doctrina de la selección social al marxismo, es precisamente una frase de esa especie.

Así como Mach y Avenarius no han desarrollado en gnoseología el idealismo, sino que han recargado los *viejos* errores idealistas con una terminología bárbara y pretenciosa ("elementos", "coordinación de principio", "introyección", etc.), así también en sociología el empiriocriticismo, aun cuando simpatizase sinceramente con las conclusiones del marxismo, lleva a mutilar el materialismo histórico por medio de una pretenciosa y hueca fraseología energética y biológica.

La circunstancia siguiente constituye una particularidad histórica del machismo ruso contemporáneo (o más bien de la epidemia machista reinante entre una parte de los socialdemócratas rusos). Feuerbach fue "materialista por abajo e idealista por arriba"; y lo mismo sucede, en cierto modo, con Büchner, Vogt, Moleschott y Dühring, con la diferencia esencial de que todos estos filósofos, comparados con Feuerbach, no han sido más que unos pigmeos y unos miserables chapuceros.

Marx y Engels, habiendo superado a Feuerbach y tras haber adquirido la madurez en la lucha contra los chapuceros, pusieron naturalmente su máxima atención en la terminación del edificio de la filosofía del materialismo, es decir, en la concepción materialista de la historia y no en la gnoseología materialista. Debido a eso, en sus obras Marx y Engels subrayaron más el materialismo *dialéctico* que el *materialismo* dialéctico, insistieron más en el materialismo *histórico* que en el *materialismo* histórico. Nuestros machistas que pretenden

ser marxistas, han abordado el marxismo en un período histórico diferente por completo, lo han abordado en un momento en que la filosofía burguesa se ha especializado sobre todo en la gnoseología y, habiéndose asimilado bajo una forma unilateral y deformada ciertas partes constitutivas de la dialéctica (el relativismo, por ejemplo), ha prestado su atención preferente a la defensa o la restauración del idealismo por abajo y no del idealismo por arriba. Por lo menos, el positivismo en general y el machismo en particular, se han preocupado sobre todo de falsificar sutilmente la gnoseología, simulando el materialismo, ocultando el idealismo bajo una terminología aparentemente materialista, y han consagrado relativamente poca atención a la filosofía de la historia. Nuestros machistas no han comprendido el marxismo, porque les tocó abordarlo, por decirlo así, *del otro lado*, y han asimilado -- a veces no tanto asimilado como aprendido de memoria -- la teoría económica e histórica de Marx, sin haber distinguido claramente sus fundamentos, o sea el materialismo filosófico. El resultado es que Bogdánov y Cía. deben ser llamados los Büchner y los Dühring rusos al revés. ¡Quisieran ser materialistas por arriba y no pueden deshacerse de un confuso idealismo por abajo! En Bogdánov se ve "por arriba" el materialismo histórico ciertamente vulgar y muy averiado por el idealismo, y "por abajo" el idealismo, disfrazado de términos marxistas, ajustado al vocabulario marxista. "Experiencia socialmente organizada", "proceso colectivo del trabajo", ésas son palabras marxistas, pero *no son más que unas palabras* disimuladoras de la filosofía idealista, para la cual los objetos son complejos de "elementos", de sensaciones, para la cual el mundo exterior es la "experiencia" o el "empirio-símbolo" de la humanidad, y la naturaleza física una "derivación" de "lo psíquico", etc., etc.

Una falsificación cada vez más sutil del marxismo y un disfraz cada vez más sutil de las doctrinas antimaterialistas presentadas como marxismo: tal es lo que caracteriza al revisionismo moderno, tanto en el campo de la economía política, como en los problemas de táctica y en el campo de la filosofía en general, lo mismo en gnoseología que en sociología.

3. "Las bases de la filosofía social" de Suvórov

Los *Ensayos "sobre" la filosofía del marxismo*, que terminan con el referido artículo del camarada S. Suvórov, son de un bouquet de extraordinario efecto, precisamente en razón al carácter colectivo de la obra. Cuando veis tomar la palabra sucesivamente a Basárov afirmando que, según Engels, la "representación sensible es precisamente la realidad existente fuera de nosotros"; a Berman afirmando que la dialéctica de Marx y de Engels es mística; a Lunacharski, que ha llegado hasta la religión; a Iushkévích introduciendo el "Logos en el torrente irracional de lo dado"; a Bogdánov calificando el idealismo de filosofía del marxismo; a Helfond purificando a J. Dietzgen del materialismo; y para acabar, a S. Suvórov con su artículo titulado "Las bases de la filosofía social", os dais cuenta del "espíritu" de la nueva línea. La cantidad se ha trocado en calidad. Los "buscadores", que hasta ahora investigaban aisladamente en artículos y libros diversos, han realizado un verdadero pronunciamiento. Las divergencias parciales existentes entre ellos se borran por el hecho mismo de su intervención colectiva *contra* (y no "sobre") la filosofía del marxismo, y los rasgos reaccionarios del machismo como tendencia se hacen evidentes.

El artículo de Suvórov es tanto más interesante, en estas condiciones, cuanto que este autor no es ni un empiriomonista,

ni un empiriocriticista; es, sencillamente, un "realista"; lo que le acerca al resto de la compañía, no es, por consiguiente, lo que distingue a Basárov, Iushkévich y Bogdánov como filósofos, sino lo que todos tienen de común *contra* el materialismo dialéctico. La comparación de las reflexiones sociológicas de este "realista" con las reflexiones de un empiriomonista nos facilitará la descripción de su tendencia *común*.

Suvórov escribe: "En la gradación de las leyes que rigen el proceso universal, las leyes particulares y complejas se reducen a leyes generales y simples, y todas ellas obedecen a la ley universal del desarrollo, *a la ley de la economía de las fuerzas*. La esencia de esta ley consiste en que *todo sistema de fuerzas se conserva y desarrolla tanto más cuanto menos gasta, cuanto más acumula y cuanto mejor contribuyen los gastos a la acumulación*. Las formas del equilibrio dinámico que de antiguo hacían nacer la idea de una finalidad objetiva (sistema solar, periodicidad de los fenómenos terrestres, proceso vital), se constituyen y desarrollan justamente en virtud del ahorro y acumulación de la energía que les es propia, en virtud de su economía interior. La ley de la economía de las fuerzas es el principio que unifica y rige todo desarrollo: el inorgánico, el biológico y el social" (pág. 293, cursiva del autor).

¡Con qué maravillosa facilidad confeccionan las "leyes universales" nuestros "positivistas" y "realistas"! Sólo hay que deplorar que tales leyes no tengan más valor que las que confeccionaba con tanta facilidad y rapidez Eugen Dühring. La "ley universal" de Suvórov es una frase tan hueca y tan enfática como las leyes universales de Dühring. Intentad aplicar esta ley al primero de los tres campos indicados por el autor: al desarrollo inorgánico. Veréis que *fuera* de la ley de la conservación y de la transformación de la energía no podréis aplicar en este caso, y además aplicar "universalmente", ninguna

"economía de fuerzas". Pero el autor ya ha clasificado aparte la ley de la "conservación de la energía" (pág. 292), como una ley especial*. ¿Qué ha quedado, fuera de dicha ley, en el terreno del desarrollo inorgánico? ¿Dónde están los complementos, o las complicaciones, o los nuevos descubrimientos, o los hechos nuevos que han permitido al autor modificar ("perfeccionar") la ley de la conservación y de la transformación de la energía en ley de la "*economía de las fuerzas*"? No hay hecho ni descubrimiento de tal género y Suvórov no ha dicho nada acerca de eso. Lo que ha hecho buenamente -- para imponer más, como diría el Basárov de Turguénev** -- es trazar sobre el papel, de una plumada, una nueva "ley universal" "de la filosofía real-monista" (pág. 292). ¡Ya veis cómo las gastamos! ¿Es que somos peores que Dühring?

Considerad el segundo campo del desarrollo, el biológico. ¿Qué ley universal observamos en el desarrollo de los orga-

* Es característico que el descubrimiento de la ley de la conservación y de la transformación de la energía sea calificado por Suvórov como "el establecimiento de las tesis fundamentales de la *energética*" (292). ¿Nuestro "realista", que pretende ser marxista, no ha oído decir que tanto los materialistas vulgares Büchner y Cía. como el materialista dialéctico Engels veían en esta ley el establecimiento de las tesis fundamentales del *materialismo*? ¿Ha pensado nuestro "realista" en lo que significa esa diferencia? ¡No! Sencillamente ha seguido la moda, ha repetido a Ostwald y nada más. La desgracia es justamente que los "realistas" de este género se rinden ante la moda, mientras que Engels, por ejemplo, *asimiló el término, nuevo para él*, de energía y se sirvió de él en 1885 (prefacio a la 2a ed. del *Anti-Dühring*) y en 1888 (*L. Feuerbach*), pero se sirvió de él al igual que de los términos "fuerza" y "movimiento", indistintamente; Engels supo enriquecer su *materialismo*, asimilando una terminología nueva. Los "realistas" y los otros embrolladores que recogieron el nuevo término, ¡no se apercibieron de la diferencia entre el materialismo y la energética! ** Personaje de la novela de I. S. Turguénev *Padres e hijos*. (N. del T.)

nismos mediante la lucha por la existencia y mediante la selección: la ley de la economía de las fuerzas o la "ley" del derroche de las fuerzas? ¡Qué importa! La "filosofía real-monista" permite interpretar el "*sentido*" de la ley universal diferentemente, en un terreno de una manera, en otro terreno de otra, por ejemplo, como el desarrollo de los organismos inferiores en organismos *superiores*. Poco importa que la ley universal llegue entonces a ser una frase vacía; el principio del "monismo" está, en cambio, salvado. En cuanto al tercer campo (el campo social) se puede interpretar en él la "ley universal" en un tercer sentido, como desarrollo de las fuerzas productivas. Para eso es "ley universal", para que se pueda cubrir con ella todo lo que se quiera.

"Aunque la ciencia social es todavía joven, está ya en posesión de una base sólida y de acabadas generalizaciones; en el siglo XIX, se ha elevado a las alturas teóricas y este es el mayor mérito de Marx. Ha elevado la ciencia social al grado de una teoría social. . ." Engels dijo que Marx había elevado el socialismo de la utopía a la ciencia, pero eso no le bastó a Suvórov. Será más fuerte si, además, *de la ciencia* (¿pero existía la ciencia social antes de Marx?) *distinguimos la teoría*. ¿Que esta distinción no tiene sentido? ¡Qué importa!

". . . estableciendo la ley fundamental de la dinámica social, en virtud de la cual la evolución de las fuerzas productivas es el principio determinante de todo el desarrollo económico y social. Pero el desarrollo de las fuerzas productivas corresponde al acrecentamiento de la productividad del trabajo, a la relativa disminución de los desgastes y al aumento de la acumulación de energía . . . (Aquí se ve toda la fecundidad de la "filosofía real-monista": ¡Ha sido dada una nueva fundamentación del marxismo, la fundamentación energética!). . . Este es un principio económico. Marx, de tal forma, puso

en la base de la teoría social el principio de la economía de las fuerzas". . .

Este "de tal forma" es verdaderamente incomparable. *¡Ya que Marx trata de economía política, rumiemos, pues, la palabra "economía", y llamemos al producto de este rumiar "filosofía real-monista"!*

No, Marx no puso en la base de su teoría ningún principio de economía de las fuerzas. Esas patrañas han sido inventadas por individuos a quienes los laureles de Eugen Dühring no dejan dormir tranquilos. Marx dio una definición completamente precisa del concepto del crecimiento de las fuerzas productivas y estudió el proceso concreto de tal crecimiento Suvórov, en cambio, ha inventado un terminajo nuevo -- por lo demás muy impropio, engendrando la confusión -- para designar el concepto analizado por Marx ¿Qué es, en efecto, la "economía de las fuerzas"? ¿Cómo medirla? ¿Cómo aplicar este concepto? ¿Qué hechos precisos y definidos comprende? Suvórov no lo explica, y no puede ser explicado, puesto que es un embrollo. Sigamos oyéndole:

". . . Esta ley de la economía social no es solamente el principio de la unidad interior de la ciencia social [¿comprendéis algo de esto, lectores?], sino que es también el eslabón de enlace entre la teoría social y la teoría universal del ser" (294).

Bien. Bien. La "teoría general del ser" es descubierta una vez más por S. Suvórov después que numerosos representantes de la escolástica filosófica la han descubierto numerosas veces bajo las más variadas formas ¡Felicitemos a los machistas rusos con ocasión del descubrimiento de una nueva "teoría general del ser"! ¡Esperamos que su próxima obra colectiva sea consagrada por entero a la fundamentación y al desarrollo de este gran descubrimiento!

Un ejemplo va a demostrarnos qué forma reviste la teoría de Marx bajo la pluma de nuestro representante de la filosofía realista o real-monista "Las fuerzas productivas de los hombres forman, en general, una gradación genética [¡uf!], y se componen de su energía de trabajo, de las fuerzas naturales sometidas, de la naturaleza modificada por la cultura y de los instrumentos de trabajo que constituyen la técnica productora . . . Esas fuerzas realizan, respecto al proceso del trabajo, una función puramente económica; ahorran la energía del trabajo y elevan el rendimiento de los desgastes de la misma" (298). ¡Las fuerzas productivas realizan respecto al proceso del trabajo una función económica! Es como si dijésemos que las fuerzas vitales realizan respecto al proceso de la vida una función vital. Eso no es una exposición de la teoría de Marx, es abrumar al marxismo con una inverosímil basura retórica.

De esa basura se encuentra lleno el artículo de Suvórov. "La socialización de una clase se expresa por el crecimiento de su poder colectivo tanto sobre los hombres como sobre su propiedad" (313). . . "La lucha de clases tiende al establecimiento de formas de equilibrio entre las fuerzas sociales" (322). . . Las discordias sociales, la hostilidad y la lucha son, en el fondo, fenómenos negativos, antisociales. "El progreso social es esencialmente el desarrollo de la sociabilidad, de los lazos sociales entre los hombres" (328). Se puede llenar varios tomos coleccionando tales trivialidades, y eso es lo que hacen los representantes de la sociología burguesa; pero es demasiado fuerte pretender hacerlas pasar por filosofía del marxismo. Si el artículo de Suvórov fuese un ensayo de popularización del marxismo, no se le podría juzgar muy severamente; todo el mundo convendría en que las intenciones del autor eran buenas, pero que el ensayo había constituido

un fracaso; y nada más. Pero cuando un grupo de machistas no sirven esas cosas bajo el título de "Bases de la filosofía social" y cuando volvemos a encontrar los mismos procedimientos del "desarrollo" del marxismo en los libros filosóficos de Bogdánov, se llega por fuerza a la conclusión de que existe un lazo indisoluble entre la gnoseología reaccionaria y los esfuerzos de la reacción en el terreno de la sociología.

4. Los partidos en filosofía y los filósofos acéfalos

Nos falta examinar la cuestión de la actitud que adopta el machismo ante la religión. Pero esta cuestión se amplía hasta llevarnos a la cuestión de si, en general, existen partidos en filosofía, y qué importancia tiene la no pertenencia a un partido determinado en filosofía.

En el transcurso de toda la exposición anterior hemos observado, en cada una de las cuestiones de gnoseología que hemos tocado, en cada cuestión filosófica planteada por la nueva física, la lucha entre el *materialismo* y el *idealismo*. Siempre, sin excepción, tras el fárrago de artificios de la nueva terminología, tras la basura de la escolástica erudita, hemos encontrado *dos* líneas fundamentales, dos direcciones fundamentales en la manera de resolver las cuestiones filosóficas: ¿Tomar o no como lo primario la naturaleza, la materia, lo físico, el mundo exterior, y considerar la conciencia, el espíritu, la sensación (la experiencia, según la terminología *en boga* de nuestros días), lo psíquico, etc., como lo secundario? Tal es la cuestión capital que *de hecho* continúa dividiendo a los filósofos *en dos grandes campos*. La fuente de millares y millares de errores y confusiones en esta materia, estriba pre-

cisamente en el hecho de que, bajo la apariencia de los términos, de las definiciones, de los subterfugios escolásticos, de las sutilezas verbales, *se dejan pasar inadvertidas* estas dos tendencias fundamentales (Bogdánov, por ejemplo, se niega a confesar su idealismo, pues ha sustituido las nociones "metafísicas" de "naturaleza" y "espíritu" por las nociones "experimentales" de lo físico y lo psíquico. ¡Se ha trocado una palabreja!).

El genio de Marx y Engels consiste precisamente en que durante un período muy largo, *de casi medio siglo*, desarrollaron el materialismo, impulsaron una dirección fundamental de la filosofía y no se detuvieron a repetir las cuestiones gnoseológicas ya resueltas, sino que aplicaron consecuentemente y demostraron *cómo* debe aplicarse *este mismo* materialismo a las ciencias sociales, barriendo de un modo implacable, como si fueran inmundicias, los absurdos, el galimatías enfático y pretencioso, las innumerables tentativas de "descubrir" una "nueva" línea en filosofía, de inventar una "nueva" dirección, etc. El carácter verbal de semejantes intentos, el juego escolástico a nuevos "ismos" filosóficos, el oscurecimiento del fondo de la cuestión por medio de sutilezas rebuscadas, la incapacidad de comprender y de exponer con claridad la lucha de las dos direcciones fundamentales de la gnoseología: he aquí lo que Marx y Engels persiguieron y combatieron en el transcurso de toda su actividad.

Hemos dicho: casi medio siglo. En realidad, ya en 1843, cuando Marx no hacía más que empezar a ser Marx, es decir, el fundador del socialismo como ciencia, el fundador del *materialismo contemporáneo*, infinitamente más rico en contenido e incomparablemente más consecuente que todas las formas anteriores del materialismo, ya entonces Marx bos-

quejó, con diafanidad sorprendente, las líneas esenciales de la filosofía. K. Grün cita una carta de Marx a Feuerbach, fechada el 20 de octubre de 1843^[66], en la que Marx invita a Feuerbach a que escriba en *Deutsch-Französische Jahrbucher* ^[67] [*Anales Franco-Alemanes*] un artículo contra Schelling. El tal Schelling - escribe Marx -- no es más que un fanfarrón que pretende abarcar y sobrepasar todas las anteriores direcciones filosóficas. "Schelling dice a los románticos y a los místicos franceses: yo soy la síntesis de la filosofía y de la teología, a los materialistas franceses: yo soy la síntesis de la carne y de la idea; a los escépticos franceses: yo soy el destructor del dogmatismo. . ." * Marx veía ya entonces que los "escépticos", llámense partidarios de Hume o de Kant (o, en el siglo XX, de Mach), se alzaban contra el "dogmatismo" tanto del materialismo como del idealismo y, sin dejarse distraer por ninguno de los mil miserables y pequeños sistemas filosóficos, supo tomar directamente, a través de Feuerbach, el camino del materialismo contra el idealismo. Treinta años más tarde, en el epílogo a la segunda edición del primer tomo de *El Capital*, oponía Marx, con la misma claridad y precisión, *su materialismo al idealismo* de Hegel, es decir, al más consecuente y más desarrollado *idealismo*, descartando con desprecio el "positivismo" de Comte y calificando de ruines epígonos a los filósofos contemporáneos que creían haber derribado a Hegel cuando, en realidad, no habían hecho más que repetir los errores anteriores a Hegel de Kant y de Hume. En una carta a Kugelman, fechada el 27 de junio de 1870, trata Marx

* Karl Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung (Ludwig Feuerbach en su correspondencia y en su herencia literaria, así como en su evolución filosófica)*, t. I, Leipzig, 1874, pág. 361.

con igual desprecio a "Buchner, Lange, Dühring, Fechner y otros" por no haber sabido comprender la dialéctica de Hegel y por haber despreciado a éste[*]. Ved, en fin, las diferentes observaciones filosóficas hechas por Marx en *El Capital* y otras obras y hallaréis en ellas, *invariable*, una misma idea fundamental: la afirmación continua del *materialismo* y despectivas burlas contra todo oscurecimiento, contra toda con fusión, contra todo retroceso hacia *el idealismo*. Todas las observaciones filosóficas de Marx gravitan en torno a estas dos principales tendencias opuestas, y la "estrechez" y el "carácter unilateral" de aquéllas constituyen precisamente los defectos que la filosofía profesoral le reprocha. En realidad, semejante desprecio a los híbridos proyectos de conciliación entre el materialismo y el idealismo, es el mayor de los méritos de Marx, que marchaba *hacia adelante*, siguiendo una senda filosófica claramente determinada.

Identificado absolutamente con el espíritu de Marx y en colaboración estrecha con él, Engels opone también, clara y brevemente, en *todas* sus obras filosóficas, y sobre todas las cuestiones, la línea materialista a la línea idealista, sin tomar en serio, ni en 1878, ni en 1888, ni en 1892^[70], los innumerables esfuerzos por "superar" el carácter "unilateral" del materialismo y del idealismo, por proclamar una *nueva* línea, ya sea "positivismo", "realismo" o cualquier otro charlatanismo profesoral. Toda la lucha contra Dühringla llevó a cabo Engels *por entero* bajo el lema de la aplicación consecuente del materialismo, acusando al materialista Dühring de entur-

* En una carta del 13 de diciembre de 1870, Marx dijo del positivista Beesley: "como partidario de Comte, no puede menos que recurrir a subterfugios (crotchets)^[68] de toda especie". Comparad estas líneas con la apreciación de los positivistas a lo Huxley formulada por Engels en 1892^[69].

biar la esencia de la cuestión con palabras, de cultivar la verborrea, de usar unas formas de razonar que implican una concesión al idealismo, el paso a las posiciones del idealismo. O el materialismo consecuente hasta el fin, o las mentiras y la confusión del idealismo filosófico: así es como plantea Engels la cuestión *en cada párrafo* del *Anti-Dühring*, y las personas de cerebro obstruido por la filosofía profesoral reaccionaria son las únicas que no han podido apercibirse de ello. Y hasta 1894, fecha en que escribió su último prólogo al *Anti-Dühring*, que acababa de revisar y completar por última vez, Engels, que continuaba estando al corriente de la nueva filosofía y de los nuevos progresos de las ciencias naturales, siguió insistiendo con igual resolución en sus claras y firmes posiciones, desechando la basura de los nuevos sistemas y sistemillas.

Por su *Ludwig Feuerbach*, se ve claramente que Engels estaba al corriente de la filosofía moderna. En el prólogo escrito en 1888, habla incluso de un fenómeno tal como el renacimiento de la filosofía clásica alemana en Inglaterra y Escandinavia, mientras que con respecto al neokantismo y a la doctrina de Hume en boga, Engels no tiene (tanto en el prólogo como en el texto mismo) otras palabras que las del más profundo de los desprecios. Es del todo evidente que Engels, al observar la repetición hecha por la filosofía alemana e inglesa *en moda* de los viejos errores anteriores a Hegel de las escuelas de Kant y de Hume, estaba dispuesto a esperar algún bien incluso *de una vuelta a Hegel* (en Inglaterra y Escandinavia), confiando en que el gran idealista y dialéctico contribuiría a hacer ver los pequeños errores idealistas y metafísicos.

Absteniéndose de examinar la inmensa cantidad de matices del neokantismo en Alemania y de la doctrina de Hume en

Inglaterra, Engels condena *desde el primer momento* su desviación fundamental del materialismo. Engels califica de "*retroceso científico*" a toda la *dirección* de una y otra escuela. ¿Cómo apreciaba la tendencia indiscutiblemente "positivista", desde el punto de vista de la corriente de terminología, indiscutiblemente "realista", de estos neokantianos y de estos humistas, entre los que no podía ignorar, por ejemplo, a Huxley? Engels consideraba *en el mejor de los casos* el "positivismo" y el "realismo", que sedujeron y aún seducen a un número infinito de confusionistas, *como un procedimiento filisteo de introducir subrepticamente el materialismo*, ¡mientras que en público lo tiran por los suelos y reniegan de él! Basta reflexionar un segundo en *esta* apreciación formulada acerca de Huxley, aquel gran naturalista que era un realista incomparablemente más realista y un positivista incomparablemente más positivo que Mach, Avenarius y Cía., para comprender el desprecio que causaría a Engels el entusiasmo actual de un puñado de marxistas por el "novísimo positivismo" o el "novísimo realismo", etc.

Marx y Engels, que eran en filosofía, desde el principio hasta el fin, unos hombres de partido, supieron descubrir las desviaciones con respecto al materialismo y las condescendencias con el idealismo y el fideísmo en todas y cada una de las "novísimas" direcciones. Por eso, valoraban a Huxley *exclusivamente* desde el punto de vista de su firmeza con respecto al materialismo. Por eso, reprocharon a Feuerbach el no haber aplicado hasta el fin el materialismo, el haber renunciado al materialismo a causa de los errores de ciertos materialistas: el haber combatido la religión para renovarla o para inventar otra y el no haber sabido deshacerse en sociología de la fraseología idealista y llegar a ser materialista.

Esta tradición, la más grande y preciada de sus maestros, la ha valorado y la ha seguido en un todo J. Dietzgen, cualesquiera que hayan sido sus errores parciales en la exposición del materialismo dialéctico. Dietzgen pecó mucho con sus torpes desviaciones del materialismo, pero nunca intentó, en principio, separarse de él, enarbolar una "nueva" bandera; en los momentos decisivos, declaró siempre de un modo firme y categórico: yo soy materialista, nuestra filosofía es materialista. "El más despreciable de todos los partidos -- decía con razón nuestro Joseph Dietzgen -- es el partido del término medio. . . Así como en política los partidos se agrupan cada vez más sólo en dos campos. . ., así también las ciencias se dividen en dos clases fundamentales (Generalklassen); allí los metafísicos*, aquí los físicos o materialistas. Los elementos intermedios y los charlatanes conciliadores, cualquiera que sea su rótulo, ya se trate de espiritualistas, de sensualistas, de realistas, etc., etc., en su camino caen bien en una o bien en otra corriente. Nosotros exigimos decisión, queremos claridad. Los oscurantistas reaccionarios (Retraitebläser) se llaman a sí mismos idealistas**; y todos los que aspiran a emancipar el espíritu humano del galimatías metafísico deben llamarse materialistas. . . Si comparamos a ambos partidos con un cuerpo sólido y otro líquido, el término medio entre ambos será algo así como una papilla"***.

* Aquí también recurre a una expresión inhábil, imprecisa: en lugar de "metafísicos" hubiera debido decir "idealistas". El mismo J. Dietzgen opone, en otros sitios, los metafísicos a los dialécticos.

** Observad que J. Dietzgen ha rectificado ya y explica en *términos más precisos* cuál es el partido de los enemigos del materialismo.

*** Ved el artículo: "Filosofía socialdemócrata", escrito en 1876. *Kleinere philosophischen Schriften*, 1903, pág. 135.

¡Es verdad! Los "realistas" y demás, entre ellos los "positivistas", los machistas, etc., todo esto es papilla miserable, el despreciable *partido del término medio* en filosofía, que confunde en toda cuestión las direcciones materialista e idealista. Las tentativas de salir de estas dos direcciones fundamentales en filosofía no son más que "charlatanería conciliadora".

J. Dietzgen no tenía la menor duda de que el "clericalismo científico" de la filosofía idealista es sencillamente la antesala del clericalismo escueto. "El 'clericalismo científico' -- escribía Dietzgen -- se esfuerza muy seriamente en venir en ayuda del clericalismo religioso" (loc. cit., pág. 51). "Particularmente el dominio de la teoría del conocimiento, la incompreensión del espíritu humano es el nido de piojos" (Lausgrube) en que ambas variedades del clericalismo "depositan sus huevos". . . "Lacayos diplomados que con sus discursos acerca de la 'felicidad ideal' embrutece al pueblo con ayuda de su idealismo alambicado" (geschraubter) (53). Eso es lo que son los profesores de filosofía a los ojos de J. Dietzgen. "Así como el antípoda del buen Dios es el diablo, el materialista lo es del profesor clerical" (Kathederpfaffen). La teoría materialista del conocimiento es "un arma universal contra la fe religiosa" (55) --, y no solamente contra "la religión conocida, auténtica, ordinaria, la de los curas, sino también contra la religión purificada, elevada, profesoral, de los enajenados (benebelter) idealistas" (58).

Dietzgen hubiese preferido de buen grado la "honradez religiosa" a la "indecisión" de los profesores librepensadores (60); por lo menos, en aquélla "hay un sistema", hay unos hombres íntegros que no separan la teoría de la práctica. Para los señores profesores, "la filosofía no es una ciencia sino un medio de defensa contra la socialdemocracia" (107).

"Profesores y agregados, todos los que se titulan filósofos, a pesar de su condición de librepensadores, están más o menos hundidos en los prejuicios, en el misticismo. . . , todos forman en relación a la socialdemocracia . . . una sola masa reaccionaria" (108). "Para seguir el buen camino, sin dejarse desviar por ninguno de los absurdos (Welsch) religiosos y filosóficos, hace falta estudiar el incierto de los caminos inciertos (der Holzweg des Holzwege) -- la filosofía" (103).

Examinad ahora a Mach, Avenarius y su escuela desde el punto de vista de los partidos en la filosofía. ¡Oh!, esos señores *se jactan de no pertenecer a ninguno de los partidos*, y si tienen un antípoda, es sólo y *exclusivamente . . . el materialista*. A través de *todos* los escritos de *todos* los machistas, aparece como hilo conductor la necia pretensión de "elevarse sobre" el materialismo y el idealismo, de superar esta "anticuada" contraposición; pero, *en realidad*, toda esta camarilla cae *a cada instante* en el idealismo, sosteniendo contra el materialismo una guerra sin tregua ni cuartel. Los refinados subterfugios gnoseológicos de un Avenarius siguen siendo invenciones profesorales, intentos de fundar "su pequeña secta filosófica; pero, de hecho, en las condiciones generales de lucha de las ideas y de las tendencias en el seno de la sociedad contemporánea, el papel objetivo de estas sutilezas gnoseológicas se reduce única y exclusivamente a una cosa: a desbrozar el camino al idealismo y al fideísmo y a servirles fielmente. ¡En efecto, no es una casualidad el que la pequeña escuela de los empiriocriticistas haya llegado a ser igualmente apreciada tanto por los espiritualistas ingleses del tipo de Ward, como por los neocriticistas franceses que alaban a Mach con motivo de su lucha contra el materialismo, y por los inmanentistas alemanes! La fórmula de J. Dietzgen: "lacayos diplomados

del fideísmo" alcanza de lleno a Mach, a Avenarius y a toda su escuela*.

La desgracia de los machistas rusos que se proponían "conciliar" la doctrina de Mach con el marxismo, consiste precisamente en haberse fiado de los profesores reaccionarios de filosofía y, una vez hecho esto, haber resbalado por la pendiente. Sus diversas tentativas de desarrollar y completar a Marx se fundaban en procedimientos de una gran simplicidad. Leían a Ostwald, creían a Ostwald, parafraseaban a Ostwald y decían: esto es marxismo. Leían a Mach, creían a Mach, parafraseaban a Mach y decían: esto es marxismo. Leían a Poincaré, creían a Poincaré, parafraseaban a Poincaré y de-

* He aquí un ejemplo más de la forma en que las corrientes ampliamente difundidas de la filosofía burguesa reaccionaria explotan de hecho la doctrina de Mach. El "pragmatismo" (de la palabra griega "pragma": acto, acción: filosofía de la acción) es quizá el "último grito de la moda" de la novísima filosofía americana. Las revistas filosóficas hablan tal vez más que nada de pragmatismo. El pragmatismo se mofa tanto de la metafísica del materialismo, como de la metafísica del idealismo, exalta la experiencia y sólo la experiencia, considera la práctica como el único criterio, se basa en la corriente positivista en general, *se apoya especialmente en Ostwald, Mach, Pearson, Poincaré, Duhem*, en el hecho de que la ciencia no es una "copia absoluta de la realidad", y . . . deduce con toda felicidad, de todo lo anterior, un Dios para fines prácticos, sólo para la práctica, sin la menor metafísica, sin traspasar de ninguna manera los límites de la experiencia (Ver a *William James: Pragmatism. A new name for some old ways of thinking [El pragmatismo, Nueva denominación para algunas formas antiguas de pensar]*, Nueva York y Londres, 1907, sobre todo, páginas 57 y 106). La diferencia entre la doctrina de Mach y el pragmatismo es, desde el punto de vista del materialismo, tan mínima, tan insignificante, como la diferencia entre el empiriocriticismo y el empiriomonismo. Comparad aunque sólo sea la definición de la verdad, formulada por Bogdánov, con la de los pragmáticos: "la verdad es para el pragmático una concepción genérica que designa, en la experiencia, toda clase de determinados valores eficientes" (working-values) (loc. cit., pág. 68).

cían: ¡esto es marxismo! Pero, cuando se trata de filosofía, *no puede ser creída ni una sola palabra de ninguno* de esos profesores, capaces de realizar los más valiosos trabajos en los campos especiales de la química, de la historia, de la física. ¿Por qué? Por la misma razón por la que, tan pronto se trata de la teoría general de la economía política, no se puede creer ni una sola palabra de ninguno de los profesores de economía política, capaces de cumplir los más valiosos trabajos en el terreno de las investigaciones prácticas especiales. Porque esta última es, en la sociedad contemporánea, una ciencia tan *de partido* como la *gnoseología*. Los profesores de economía política no son, en general, más que sabios recaderos de la clase capitalista, y los profesores de filosofía no son otra cosa que sabios recaderos de los teólogos.

La misión de los marxistas, tanto aquí como allá, es la de saber asimilar y reelaborar las adquisiciones de esos "recaderos" (no daréis, por ejemplo, ni un paso en el estudio de los nuevos fenómenos económicos sin tener que recurrir a los trabajos de estos recaderos) y *saber* rechazar de plano su tendencia reaccionaria, saber seguir una línea *propia* y luchar contra toda la línea de las fuerzas y clases que nos son enemigas. Eso es lo que no han sabido hacer nuestros machistas, que siguen *servilmente* la filosofía profesoral reaccionaria. "Tal vez nos equivoquemos, pero indagamos", escribía Lunacharski en nombre de los autores de los *Ensayos*. No sois *vosotros* los que buscáis, sino que *es a vosotros a quienes se busca*, ¡ésa es la desgracia! No sois vosotros los que abordáis, desde vuestro punto de vista marxista (puesto que queréis ser marxistas), cada viraje de la moda en la filosofía burguesa; es esta moda la que os aborda, la que os impone sus nuevas mixtificaciones al gusto del idealismo, a lo Ostwald hoy, a lo Mach mañana, a lo Poincaré pasado mañana. Los necios artificios

"teóricos" (a propósito de la "energética", de los "elementos", de la "introyección", etc.) en los que ingenuamente creéis, siguen sin salir de los límites de una estrecha y minúscula escuela, pero la *tendencia* ideológica y *social* de estos artificios es captada inmediatamente por los Ward, los neocriticistas, los inmanentistas, los Lopatin, los pragmatistas, y *les presta un buen servicio*. El apasionamiento por el empiriocriticismo y el idealismo "físico" pasará tan rápidamente como el apasionamiento por el neokantismo y el idealismo "fisiológico", pero el fideísmo saca su botín de cada uno de esos apasionamientos, modificando de mil maneras sus artificios en provecho del idealismo filosófico.

La actitud ante la religión y la actitud ante las ciencias naturales ilustra a maravilla esta utilización *verdaderamente* clasista del empiriocriticismo por la reacción burguesa.

Tomad la primera cuestión. ¿Creéis que es casual el que Lunacharski, en un trabajo colectivo *contra* la filosofía del marxismo, haya llegado a hablar hasta de la "divinización de las potencias humanas superiores", del "ateísmo religioso"*, etc.? Si tal es nuestro parecer, es debido exclusivamente a que los machistas rusos han dado al público una información falsa sobre *toda* la tendencia machista en Europa y sobre la actitud de esta tendencia ante la religión. Tal actitud no sólo no tiene ninguna semejanza con la de Marx, Engels, J. Dietzgen e incluso Feuerbach, sino que es *directamente contraria*, empezando por la declaración de Petzoldt: el empiriocriticismo "no está en contradicción ni con el teísmo ni con el ateísmo"

* *Ensayos*, págs. 157-159. Este autor trata también en la *Zagranichnaia Gazeta* [71] (*Periódico Extranjero*) del "socialismo científico en su significado religioso" (núm. 3, pág. 5), y en *Obrazovanie* [72] (*Instrucción*) 1908, núm. I, pág. 164, escribe francamente: "Hace tiempo que madura en mí una nueva religión". . .

(*Einf. i. d. Philosophie der reinen Erfahrung*, I, 351), O por la de Mach: "las opiniones religiosas son asunto privado" (trad. franc., pág. 434) y acabando por el *fideísmo declarado*, por el *ultra-reaccionarismo* declarado tanto de Cornelius, que ensalza a Mach y que, a su vez, es ensalzado por éste, como de Carus y todos los inmanentistas. La neutralidad del *filósofo* en esta cuestión *es ya* servilismo respecto al fideísmo, y tanto Mach como Avenarius no se elevan ni pueden elevarse por encima de tal neutralidad, debido a los puntos de partida de su gnoseología.

Una vez que negáis la realidad objetiva, que nos es dada en la sensación, habéis perdido ya toda arma contra el fideísmo, puesto que habéis caído ya en el agnosticismo o en el subjetivismo, y el fideísmo no os pide más. Si el mundo sensible es una realidad objetiva, no queda lugar para cualquier otra "realidad" o quasi-realidad (acordaos de que Basárov creía en el "realismo" de los inmanentistas, que declaraban que Dios era un "concepto real"). Si el mundo es materia en movimiento, se la puede y se la debe estudiar infinitamente en las infinitamente complicadas y menudas manifestaciones y ramificaciones de *este* movimiento, del movimiento de *esta* materia, pero nada puede haber fuera de tal materia, fuera del mundo "físico", del mundo exterior, a todos familiar. La fobia al materialismo y la multitud de calumnias acumuladas contra los materialistas están a la orden del día en la Europa civilizada y democrática. Y todo esto continúa. Y todo esto lo *están ocultando* al público los machistas rusos, que no han intentado *ni una sola vez* comparar tan siquiera sencillamente las salidas de Mach, de Avenarius, de Petzoldt y Cía. contra el materialismo con las afirmaciones de Feuerbach, Marx, Engels y J. Dietzgen *en favor* del materialismo.

Pero no servirá de nada el "encubrir" la actitud de Mach y de Avenarius respecto al fideísmo. Los hechos hablan por sí mismos. No hay fuerza en el mundo capaz de arrancar a estos profesores reaccionarios de la picota en que los clavaron los abrazos de Ward, de los neocriticistas, de Schuppe, de Schubert-Soldern, de Leclair, de los pragmatistas y otros. Y la influencia de las personas mencionadas, como filósofos y profesores, la difusión de sus ideas entre el público "instruido", es decir, burgués, la literatura especial que han creado, son diez veces más ricas y más amplias que la escuelucha especial de Mach y Avenarius. Esta escuelucha sirve a los que debe servir y de esta escuelucha se sirven del modo debido.

La vergüenza a que ha llegado Lunacharski no es una excepción; es el fruto del empiriocriticismo, tanto ruso como alemán. No es posible defenderla alegando las "buenas intenciones" del autor, ni el "sentido particular" de sus palabras: si se tratase de un sentido directo y corriente, es decir, de un sentido francamente fideísta, no nos tomaríamos ni siquiera la molestia de dialogar con el autor, puesto que, indudablemente, no se encontraría ni un solo marxista que, a consecuencia de estas afirmaciones, *no pusiera sin reserva* a Anatoli Lunacharski en el mismo plano que a Piotr Struve. Si ello no es así (y *todavía* no lo es), se debe exclusivamente a que vemos un sentido "particular", y *combatimos amistosamente en tanto que nos quede terreno* para una lucha amistosa. La ignominia de los asertos de Lunacharski estriba precisamente en que *haya podido* ligarlos con sus "buenas" intenciones. Lo nocivo de su "teoría" es que admite medios *tales* o conclusiones *tales* con buenos fines. Lo malo es justamente que las "buenas" intenciones siguen siendo, *en el mejor de los casos*, el asunto subjetivo de José, Juan y Pedro, mientras que *el alcance social* de las afirmaciones

de tal género es innegable e indiscutible y no puede ser debilitado ni por reservas ni por explicaciones de ninguna clase.

Hace falta estar ciego para no ver el parentesco ideológico que existe entre la "divinización de las potencias humanas superiores" de Lunacharski y la "substitución universal" que hace Bogdánov al colocar como base de toda la naturaleza física lo psíquico. El pensamiento es el mismo; en un caso, expresado principalmente desde el punto de vista de la estética, y en otro, desde el punto de vista de la gnoseología. La "substitución", abordando la cuestión *tácitamente* y desde otro aspecto, *diviniza ya* las "potencias humanas superiores", separando "lo psíquico" del hombre y colocando "lo psíquico general" inmensamente ampliado, abstracto y divinamente muerto como base de *toda la naturaleza física*. ¿Y el "Logos" de Iushkévich introducido "en el torrente irracional de lo dado"?

Basta con meter un pie en el pantano para hundirse en él por completo Y nuestros machistas están todos enfangados en el idealismo, esto es, en el fideísmo atenuado, refinado; se enfangaron a partir del preciso momento en que empezaron a considerar la "sensación", no como una imagen del mundo exterior, sino como un "elemento" particular. Sensación de nadie, psique de nadie, espíritu de nadie, voluntad de nadie: hasta esto se rueda ineluctablemente, si no se reconoce la teoría materialista, según la cual la conciencia del hombre *refleja* el universo exterior objetivamente real.

5. Ernst Haeckel y Ernst Mach

Examinemos la actitud del machismo, *como corriente filosófica*, hacia las ciencias naturales. Todo el machismo *combate* desde el principio hasta el fin la "metafísica" de las

ciencias naturales, nombre que aplica al *materialismo de las ciencias naturales*, es decir, a la convicción espontánea, no reconocida, difusa, filosóficamente inconsciente, que la mayoría aplastante de los naturalistas abrigan, en el sentido de que el mundo exterior reflejado por nuestra conciencia es la realidad objetiva. Nuestros machistas callan hipócritamente este *hecho*, velando o embrollando los vínculos *indisolubles* del materialismo espontáneo de los naturalistas con el *materialismo filosófico*, como dirección conocida de antiguo y confirmada centenares de veces por Marx y Engels.

Ved a Avenarius. Ya en su primera obra: *La filosofía, como concepción del mundo según el principio del mínimo es fuerza*, publicada en 1876, combate la metafísica de las ciencias naturales[*], es decir, el materialismo de las ciencias naturales, y lo combate, como él Mismo confesó en 1891 (¡sin que, por lo demás, haya "rectificado" su criterio!) desde el punto de vista del idealismo gnoseológico.

Ved a Mach. Desde 1872, o aún antes, hasta 1906, no deja de combatir la metafísica de las ciencias naturales; aunque, al hacerlo, tiene la buena fe de reconocer que le siguen yendo del brazo con él "toda una serie de filósofos" (los inmanentistas entre ellos), pero "*muy pocos* naturalistas" (*Análisis de las sensaciones*, pág. 9). En 1906, Mach también confiesa de buena fe que "la mayoría de los naturalistas se atienen al materialismo" (*Conocimiento y error*, 2ª ed., pág. 4).

Ved a Petzoldt. En 1900 declara que "las ciencias naturales están enteramente (ganz und gar) penetradas de metafísica". "Su experiencia tiene que ser todavía depurada" (*Einf. i. d. Ph. d. r. Erf.*, t. I, pág. 343). Sabemos que Avenarius y Petzoldt "depuran" la experiencia de cualquier admisión de la

* §§ 79, 11 y otros.

realidad objetiva que nos es dada en la sensación. Petzoldt declara en 1904: "La concepción mecanista del mundo del naturalista moderno no es, en el fondo, de un valor superior a la de los antiguos hindúes". "Es absolutamente indiferente pensar que el mundo reposa sobre un elefante fabuloso o sobre moléculas y átomos, concebidos como reales desde el punto de vista de la gnoseología, y no sólo como metáforas (bloss bildlich) usuales" (nociones) (t. II, pág. 176).

Ved a Willy, el único machista que ha sido lo bastante honrado para avergonzarse de su parentesco con los inmanentistas. Por su parte declara en 1905: . . . "También las ciencias naturales, en fin de cuentas, constituyen en muchos aspectos una autoridad de que debemos desembarazarnos" (*Geg. d. Schulweisheit*, pág. 158).

Pero todo ello no es más que *oscurantismo completo*, la más pura reacción. Considerar los átomos, las moléculas, los electrones, etc., como unas imágenes aproximadamente exactas, formadas en nuestro cerebro, del *movimiento objetivamente real de la materia*, es lo mismo que ¡creer que un elefante sostiene el universo! Se comprende que los inmanentistas se hayan agarrado *con las dos manos a los faldones* de este *oscurantista* vestido con los burlescos guiñapos del positivista en boga. No hay *ni un solo* inmanentista que no ataque con saña la "metafísica" de las ciencias naturales, el "materialismo" de los naturalistas *precisamente porque* estos últimos *reconocen* la realidad objetiva de la materia (y de sus partículas), del tiempo, del espacio, de las leyes naturales, etc., etc. Mucho antes de los nuevos descubrimientos de la física, que dieron nacimiento al "idealismo físico", combatió Leclair, apoyándose en Mach, "la dirección materialista dominante (Grundzug) de las ciencias naturales modernas" (título del § 6 en *Der Realismus u. s.*

w., 1879); Schubert-Soldern guerreó contra la metafísica de las ciencias naturales (título del capítulo II en *Grdl. einer Erkenntnis-theorie* [*Fundamentos de la teoría del conocimiento*], 1884); Rehmke arremetió contra el "materialismo" de las ciencias naturales, esa "*metafísica de la calle* " (*Phil. u. Kantian. [Filosofía y kantismo]* , 1882, pág. 17), etc., etc.

Los inmanentistas sacaban con justo derecho unas conclusiones *directa y abiertamente* fideístas de esa idea *machista* acerca del "carácter metafísico" del materialismo de las ciencias naturales. Si las ciencias naturales no nos dan en sus teorías la realidad objetiva, sino *sólo* metáforas, símbolos, formas de la experiencia humana, etc., es absolutamente indiscutible que la humanidad tiene derecho a crearse, en otro terreno, unos "conceptos" *no menos "reales"*, como el de Dios y otros.

La filosofía del naturalista Mach es a las ciencias naturales lo que el beso del cristiano Judas fue a Cristo. Aliándose, en el fondo, al idealismo filosófico, entrega Mach las ciencias naturales al fideísmo. La renuncia de Mach al materialismo de las ciencias naturales es un fenómeno reaccionario en todos los sentidos: lo hemos visto bastante claramente al tratar de la lucha de los "idealistas físicos" contra *la mayor parte* de los naturalistas, que siguen sustentando el punto de vista de la vieja filosofía. Lo veremos con más claridad aún si comparamos al célebre naturalista Ernst Haeckel con el célebre filósofo (célebre entre los filisteos reaccionarios) Ernst Mach.

La tempestad levantada en todos los países civilizados por *Los enigmas del universo* de E. Haeckel ha hecho resaltar con singular relieve el *carácter de partido* de la filosofía en la sociedad contemporánea, de una parte, y el verdadero alcance social de la lucha del materialismo contra el idealismo y el

agnosticismo, de otra. La difusión de *centenares de millares* de ejemplares de ese libro, inmediatamente traducido a todas las lenguas y propagado en ediciones baratas, asevera con evidencia que dicha obra "ha entrado en el pueblo", y que su autor, Haeckel, ha conquistado de un golpe *innumerables* lectores. Ese librito popular ha llegado a ser un arma en la lucha de clases. Los profesores de filosofía y de teología de todos los países del mundo se han puesto a desprestigiar y a pulverizar a Haeckel de mil maneras diferentes. El famoso físico inglés Lodge se lanzó a defender a Dios de los ataques de Haeckel. El físico ruso señor Jvolson se trasladó a Alemania para publicar allí un vil libelo ultrarreaccionario contra Haeckel y certificar a los honorabilísimos señores filisteos que no todos los naturalistas profesan el "realismo ingenuo"*. Son innumerables los teólogos que han declarado la guerra a Haeckel. No hay injuria aleve que no le hayan dirigido los profesores de la filosofía oficial**. Es regocijante ver a esas momias desecadas por una muerta escolástica animándoseles los ojos y coloreándoseles las mejillas -- puede ser que por primera vez en la vida --, bajo los bofetones que les ha distribuido Ernst Haeckel. Los pontífices de la ciencia pura y de la teoría más abstracta, al parecer, lanzan clamores de rabia, y en esos bramidos de los bisontes de la filosofía (el idealista Paulsen, el inmanentista Rehmke, el kantiano Adickes y tantos otros, cuyos nombres sólo tú sabes, ¡Señor!) distingue el oído este motivo

* O. D. Chwolson, *Hegel, Haeckel, Kossuth und das zwölfte Gebot* (Hegel, Haeckel, Kossuth y el duodécimo mandamiento), 1906, v. pág. 80.

** El opúsculo de Henri Schmidt, *La lucha alrededor de "Los enigmas del universo"* (Bonn, 1900), da un cuadro bastante logrado de la campaña de los profesores de filosofía y teología contra Haeckel. Pero este folleto ha envejecido ya.

dominante: contra la "metafísica" de las ciencias naturales, contra el "dogmatismo", contra la "exageración del valor y de la importancia de las ciencias naturales", contra el "*materialismo* de las ciencias naturales". ¡Ese es materialista! ¡Sus y a él! ¡Sus y al materialista! Engaña al público al no calificarse abiertamente de materialista. He ahí lo que exaspera por encima de todo a los honorabilísimos señores profesores.

Lo más característico en toda esta tragicomedia^[*], es que el mismo Haeckel *abjura del materialismo*, rechaza la denominación de materialista. Más aún: lejos de repudiar toda religión, inventa una religión suya (algo así como la "fe atea" de Bulgakov o el "ateísmo religioso" de Lunacharski) y defiende *en principio* ¡la unión de la religión y de la ciencia! ¿Pero qué ha pasado? ¿A causa de qué "fatal equivocación" se ha desencadenado tal alboroto?

El asunto estriba en que la ingenuidad filosófica de E. Haeckel, la ausencia en él de objetivos determinados de partido, su deseo de respetar el prejuicio filisteo dominante contra el materialismo, sus personales tendencias a la conciliación y sus proposiciones concernientes a la religión no han hecho más que acentuar el *espíritu general* de su libro, la *indestructibilidad* del materialismo de las ciencias naturales y su *intransigencia* con *toda* la filosofía y la teología profesoral oficial. Personalmente no quiere romper Haeckel con los filisteos; pero lo que expone con tan ingenua como inquebrantable convicción es *absolutamente* inconciliable con ninguno de los ma-

* El elemento trágico consistió en el atentado cometido contra Haeckel en la primavera de este año (1908). Después de haber recibido una serie de cartas anónimas, en las que el sabio era tratado de "perro", "impío", "mono", etc., un alemán de pura cepa arrojó en el gabinete de trabajo de Haeckel, en Jena, una piedra de considerables dimensiones.

tices del idealismo filosófico dominante. Todos estos matices, empezando por las más burdas teorías reaccionarias de un Hartmann y acabando por el positivismo de Petzoldt, que presume ser novísimo, progresivo y avanzado, o por el empiriocriticismo de Mach, *todos* coinciden en que el materialismo de las ciencias naturales es una "metafísica", que la admisión de la realidad objetiva de las teorías y de las conclusiones de las ciencias naturales atestigua el más "ingenuo realismo" etc. Y esta "sagrada" doctrina de *toda* la filosofía profesoral y de la teología *es abofeteada* por cada página del libro de Haeckel. Este naturalista, que indudablemente expresa las opiniones, disposiciones de ánimo y tendencias más arraigadas, aunque insuficientemente cristalizadas, de la aplastante mayoría de los naturalistas de fines del siglo XIX y principios del XX, demuestra de golpe, con facilidad y sencillez, lo que la filosofía profesoral pretendía ocultar al público y a sí misma, a saber: que existe una base, cada vez más amplia y firme, contra la cual vienen a estrellarse todos los esfuerzos y afanes de las mil y una escueluchas del idealismo filosófico, del positivismo, del realismo, del empiriocriticismo y demás confusionismos. Esa base es el *materialismo de las ciencias naturales*. La convicción de los "realistas ingenuos" (es decir, de la humanidad entera) de que nuestras sensaciones son imágenes del mundo exterior objetivamente real, es la convicción sin cesar creciente, sin cesar afirmada de un gran número de naturalistas.

La causa de los fundadores de nuevas escueluchas filosóficas, la causa de los inventores de "ismos" gnoseológicos nuevos está bien perdida, irrevocablemente perdida. Podrán agitarse dentro de sus pequeños sistemas "originales", podrán afanarse por divertir a unos cuantos admiradores con ayuda de interesantes discusiones sobre si el primero que dijo "¡Eb!" fue

el empiriocriticista Bobchinski, o ha sido el empiriomonista Dobchinski[*]; incluso podrán crear una vasta literatura "especial", como han hecho los "inmanentistas"; pero a pesar de todas sus oscilaciones y vacilaciones, a pesar de toda la inconsciencia del materialismo de los naturalistas, a pesar del apasionamiento de ayer por el "idealismo fisiológico" en boga, o del de hoy por el "idealismo físico" de moda, el desarrollo de las ciencias naturales arroja *fuera* todos los pequeños sistemas y todas las sutilidades, haciendo resaltar una y otra vez la "metafísica" del *materialismo de las ciencias naturales*.

He aquí la prueba de ello, en un ejemplo tomado de Haeckel. El autor confronta en las *Maravillas de la vida* las teorías monista y dualista del conocimiento; citaremos los puntos más interesantes de dicha comparación:

TEORÍA MONISTA DEL CONOCIMIENTO:

TEORÍA DUALISTA DEL CONOCIMIENTO:

- | | |
|---|--|
| <p>.</p> <p>3. El conocimiento es un fenómeno fisiológico, cuyo órgano anatómico es el cerebro.</p> <p>4. La única parte del cerebro humano en que se produce el conocimiento, es una parte esencialmente limitada de la corteza cerebral, el fronema.</p> <p>.</p> | <p>.</p> <p>3. El conocimiento no es un fenómeno fisiológico, sino un proceso puramente espiritual.</p> <p>4. La parte del cerebro que parece funcionar como órgano del conocimiento, no es en realidad más que el instrumento que hace aparecer al fenómeno intelectual.</p> <p>.</p> |
|---|--|

* Bobchinski y Dobchinski -- personajes de la comedia de N. V. Gogol *El Revisor*. (N. del T.)

5. El fronema es una máquina 5. El fronema, como *órgano* de dinamo-eléctrica muy perfecta, la razón, no es autónomo, sino cuyas partes integrantes están que es junto con sus partes interconstituidas por millones de cé- grantes (células fronetales) el lulas físicas (células fronetales). intermediario entre el espíritu Lo mismo que en los demás ór- inmaterial y el mundo exterior. ganos del cuerpo, la función (es- La razón humana es esencial-piritual) de esta parte del cerebro mente diferente de la razón de es el resultado final de las fun- los animales superiores y del ciones de las células integran- instinto de los animales inferiores. res.

Este típico fragmento de las obras de Haeckel demuestra que el autor no entra en el análisis de las cuestiones filosóficas y no sabe oponer una a otra la teoría materialista y la teoría idealista del conocimiento. *Se burla de todas las sutilezas idealistas, más bien: de todas las sutilezas específicamente filosóficas desde el punto de vista de las ciencias naturales, no admitiendo ni aun el pensamiento de que pueda haber una teoría del conocimiento distinta a la del materialismo de las ciencias naturales.* Se burla de los filósofos desde el punto de vista de un materialista, *¡sin apereibir* que él se coloca en el punto de vista de un materialista!

Se comprenderá la rabia impotente de los filósofos contra este materialismo todopoderoso. Citábamos antes la opinión del "ruso de pura cepa" Lopatin. Veamos ahora la del señor Rudolf Willy, el "empiriocriticista" más avanzado, irreductiblemente hostil (¡bromas aparte!) al idealismo: "Caótica mezcla de algunas leyes de las ciencias naturales, tales como

* Utilizo la traducción francesa: *Les merveilles de la vie*, París, Schleicher. Cuadros I y XVI.

la ley de la conservación de la energía, etc., y de diversas tradiciones escolásticas sobre la sustancia y la cosa en sí" (*Geg. d. Schulw.*, pág. 128).

¿Qué es lo que ha encolerizado al honorabilísimo "novísimo positivista"? ¡Pardiez! ¡¿Cómo no había de enfadarse, habiendo visto de buenas a primeras que todas las grandes doctrinas de su maestro Avenarius -- como, por ejemplo: el cerebro no es el órgano del pensamiento, las sensaciones no son imágenes del mundo exterior, la materia ("sustancia") o la "cosa en sí" no es la realidad objetiva, etc. -- son, desde el punto de vista de Haeckel, *un galimatías idealista de cabo a rabo*?! Haeckel no lo ha dicho, puesto que no se dedicaba a la filosofía y no conocía el "empirio-criticismo" *como tal*. Pero R. Willy no puede dejar de ver que los cien mil lectores de Haeckel equivalen a cien mil escupitajos arrojados contra *la filosofía* de Mach y de Avenarius. Y R. Willy se enjuga la cara con anticipación, a *la manera de Lopatin*. Pues el *fondo* de los argumentos del señor Lopatin y del señor Willy contra todo materialismo en general y contra el materialismo de las ciencias naturales en particular, es absolutamente idéntico. Para nosotros, marxistas, la diferencia entre el señor Lopatin y los señores Willy, Petzoldt, Mach y Cía. no es mayor que la diferencia entre un teólogo protestante y un teólogo católico.

La "guerra" contra Haeckel *ha probado* que este nuestro punto de vista corresponde a la *realidad objetiva*, es decir, a la naturaleza de clase de la sociedad contemporánea y de sus tendencias ideológicas de clase.

He aquí otro pequeño ejemplo. El machista Kleinpeter ha traducido del inglés al alemán el libro de Karl Snyder: *Cuadro del universo según las ciencias naturales modernas* (*Das Weltbild der modernen Naturwissenschaft*, Leipzig,

1905), obra muy difundida en América. Este libro expone con claridad, en forma adecuada a la popularización, toda una serie de descubrimientos más recientes de la física y de las otras ramas de las ciencias naturales. Y el machista Kleinpeter ha tenido que proveer a Snyder de un prefacio *en el que hace reservas* por el estilo de ésta: la gnoseología de Snyder "no es satisfactoria" (pág. V). ¿Por qué? Porque Snyder no duda ni por un momento que el cuadro del mundo es el cuadro de cómo se mueve y cómo "*piensa la materia*" (pág. 228, loc. cit.). En su libro siguiente: *La máquina del universo* (Lond. and N. Y., 1907; Karl Snyder: *The World Machine*), aludiendo al hecho de que su libro está dedicado a la memoria de Demócrito de Abdera, que vivió aproximadamente en los años 460 a 360 antes de Jesucristo, Snyder dice: "Se ha llamado a menudo a Demócrito el padre del materialismo. Esa escuela filosófica no está muy de moda en nuestros días; no es superfluo observar, sin embargo, que todo el progreso novísimo de nuestras ideas sobre el mundo se ha fundado en realidad en los postulados del materialismo. Prácticamente (practically speaking), los postulados del materialismo son simplemente *inevitables* (unescapable) en las investigaciones de las ciencias naturales" (pág. 140).

"Ciertamente, si agrada, se puede soñar con el buen obispo Berkeley en aquel tema de que todo es sueño. Pero por agradables que sean las prestidigitaciones del idealismo etéreo, se encontrarán pocas personas que pongan en duda -- a pesar de la diversidad de opiniones sobre el problema del mundo exterior -- su propia existencia. No hay necesidad alguna de correr tras los fuegos fatuos de los *Y O* y de los *No-Y O* diversos para convencerse de que, al admitir nuestra propia existencia, abrimos las seis puertas de nuestros sentidos a toda una serie de apariencias. La hipótesis de las

nebulosas, la teoría de la luz como movimiento del éter, la teoría de los átomos y todas las otras doctrinas parecidas pueden ser declaradas sencillamente cómodas 'hipótesis de trabajo'; pero en tanto que esas doctrinas no sean refutadas, descansan más o menos, bueno es recordarlo, sobre la misma base que la hipótesis que dice que el ser que llamáis 'YO', querido lector, es el que recorre estas líneas en este momento" (págs. 31-32).

¡Figuraos la suerte infortunada del machista que ve que sus queridas y refinadas construcciones reduciendo las categorías de las ciencias naturales a simples hipótesis de trabajo, son ridiculizadas, como puro absurdo, por los naturalistas de ambos lados del océano! ¿Cabe acaso extrañarse de que Rudolf Willy combata *en 1905* a Demócrito como a un enemigo viviente, lo que demuestra admirablemente *el carácter de partido de la filosofía* y revela una vez más la verdadera posición de este autor en esta lucha de los partidos en filosofía? "Sin duda -- dice Willy --, Demócrito no tiene ni la menor idea de que los átomos y el espacio vacío no son más que unos conceptos ficticios, útiles a título de auxiliares (*blosse Handlangerdienste*), y adoptados por razones de conveniencia mientras son útiles. Demócrito no era bastante libre para comprenderlo; pero nuestros naturalistas contemporáneos no son tampoco libres, con pocas excepciones. La fe del viejo Demócrito es también la fe de nuestros naturalistas" (loc. cit., pág. 57).

¡No es esto desolador? Ha sido demostrado enteramente de un "modo nuevo", "empiriocriticista", que el espacio y los átomos son "hipótesis de trabajo", ¡y los naturalistas, burlándose de este *berkeleyismo*, marchan sobre las huellas de Haeckel! ¡No somos idealistas, de ningún modo, es una calumnia, no hacemos más que trabajar (juntamente con los

idealistas) en refutar la línea gnoseológica de Demócrito, trabajamos en ello desde hace ya más de 2.000 años, y sin resultado! No le queda más a nuestro jefe, a Ernst Mach, que dedicar su última obra, compendio de su vida y de su filosofía, *Conocimiento y error, a Wilhelm Schuppe*, y advertir en ella, con pesar, que la mayor parte de los naturalistas son materialistas, y que "nosotros también" *simpatizamos* con Haeckel. . . por su "librepensamiento" (pág. 14).

Este ideólogo del filisteísmo reaccionario, que *marcha* sobre las huellas del oscurantista W. Schuppe y "*simpatiza* " con el librepensamiento de Haeckel, queda aquí retratado de cuerpo entero. Así son todos ellos, todos esos humanitarios filisteos de Europa, con sus simpatías a la libertad, y al mismo tiempo prisioneros de las ideas (políticas y económicas) de Wilhelm Schuppe*. La no pertenencia a ningún partido no es en filosofía más que servilismo miserablemente disimulado respecto al idealismo y al fideísmo.

Como conclusión comparad la apreciación sobre Haeckel formulada por Franz Mehring, que no se limita a querer ser marxista, sino que sabe serlo. En cuanto aparecieron *Los enigmas del universo*, a fines de 1899, hizo observar Mehring que "el libro de Haeckel, tanto por sus puntos flacos como por sus puntos fuertes, es extremadamente valioso para ayudar a aclarar las opiniones que han llegado a ser un tanto confusas en nuestro Partido sobre lo que representa para éste el materialismo *histórico*, por una parte, y el *materialismo* histórico, por

* Plejánov en sus notas contra el machismo no se preocupó tanto de refutar a Mach como de causar un daño fraccional al bolchevismo. Por esta mezquina y miserable utilización de las controversias teóricas fundamentales, fue castigado como merecía con dos libritos[73] de los mencheviques machistas.

otra"[*]. El defecto de Haeckel es no tener la menor idea del materialismo *histórico*, llegando a afirmar toda una serie de flagrantes absurdos, tanto sobre la política como sobre la "religión monista", etc., etc. "Haeckel es materialista-monista, pero no profesa el materialismo *histórico*, sino el materialismo de las ciencias naturales" (loc. cit.).

"Todo aquel que quiera ver de modo palpable esa incapacidad (la incapacidad del materialismo de las ciencias naturales ante las cuestiones sociales) y tener plena conciencia de la imperiosa necesidad de ampliar el materialismo de las ciencias naturales hasta el materialismo histórico, a fin de hacer de él un arma verdaderamente invencible en la gran lucha de la humanidad por su emancipación, que lea el libro de Haeckel.

"Pero no es ésta la única razón para leer ese libro de Haeckel. Su punto extremadamente flaco está indisolublemente ligado a su punto extremadamente fuerte: a la exposición clara, brillante, del desarrollo de las ciencias naturales en este siglo (el XIX), la cual constituye la parte incomparablemente mayor del libro -- tanto por su volumen como por su importancia --, o, en otros términos, a la exposición de la *marcha triunfal del materialismo de las ciencias naturales*" **.

* Fr. Mebring, *Die Welträtsel* [Los enigmas del universo], N. Z. [Tiempo Nuevo], 1899-1900, 18, 1, 418.

** Loc. cit., pág. 419.

CONCLUSIÓN

El marxista debe apreciar el empiriocriticismo desde cuatro puntos de vista.

En primer lugar, y sobre todo, es necesario comparar las bases teóricas de esta filosofía con las del materialismo dialéctico. Esta comparación, a la cual hemos dedicado nuestros tres primeros capítulos, demuestra, *en toda la serie* de cuestiones referentes a la gnoseología, el carácter *enteramente reaccionario* del empiriocriticismo, que disimula bajo nuevos subterfugios, terminajos pretenciosos y sutilezas los viejos errores *del idealismo y del agnosticismo*. Sólo por una absoluta ignorancia de lo que es el materialismo filosófico en general y el método dialéctico de Marx y Engels, se puede uno permitir hablar de la "unificación" del empiriocriticismo con el marxismo.

En segundo lugar, es necesario situar el empiriocriticismo como minúscula escuelucha de filósofos profesionales, entre las otras escuelas filosóficas contemporáneas. Partiendo de Kant, tanto Mach como Avenarius han ido, no hacia el materialismo, sino en sentido inverso, hacia Hume y Berkeley. Imaginando "depurar la experiencia" en general, Avenarius no ha hecho en realidad más que depurar el agnosticismo, desembarazándolo del kantismo. Toda la escuela de Mach y de Ave-

narius, estrechamente unida a una de las escuelas idealistas más reaccionarias, la de los llamados inmanentistas, tiende, de un modo cada vez más definido, al idealismo.

En tercer lugar, es preciso tener en cuenta la ligazón indubitable de la doctrina de Mach con una escuela determinada dentro de una de las ramas de las ciencias naturales modernas. La inmensa mayoría de los naturalistas, tanto en general, como en particular los de dicha rama especial, a saber: de la física, se sitúan invariablemente al lado del materialismo. Una minoría de los nuevos físicos, bajo la influencia del desquiciamiento de las viejas teorías por los grandes descubrimientos de los últimos años, bajo la influencia de la crisis de la nueva física, que tan vigorosamente ha hecho resaltar la relatividad de nuestros conocimientos, ha caído, por no conocer la dialéctica, a través del relativismo en el idealismo. El idealismo físico actualmente en boga es un capricho tan reaccionario y tan efímero como el idealismo fisiológico que no hace mucho estaba de moda.

En cuarto lugar, detrás del escolasticismo gnoseológico del empiriocriticismo no se puede por menos de ver la lucha de los partidos en la filosofía, lucha que expresa, en última instancia, las tendencias y la ideología de las clases enemigas dentro de la sociedad contemporánea. La novísima filosofía está tan penetrada del espíritu de partido como la filosofía de hace dos mil años. En realidad -- una realidad velada por nuevos rótulos pseudo-científicos y charlatanescos, o bajo una mediocre no pertenencia a ningún partido --, los partidos en lucha son el materialismo y el idealismo. El idealismo no es más que una forma afinada, refinada, del fideísmo, que persiste armado con todas sus armas, dispone de muy vastas organizaciones y, sacando provecho de los menores titubeos del pensamiento filosófico, continúa incesantemente su acción so-

bre las masas. El papel objetivo, de clase, del empiriocriticismo se reduce en absoluto a servir a los fideístas, en su lucha contra el materialismo en general y contra el materialismo histórico en particular.

COMPLEMENTO[74] AL § I DEL CAPÍTULO IV[*]

DESDE QUÉ LADO ABORDO N. G. CHERNISHEVSKI LA CRÍTICA DEL KANTISMO?

Hemos demostrado con todo detalle, en el primer párrafo del capítulo IV, que los materialistas han criticado a Kant y continúan criticándole desde un punto de vista diametralmente opuesto al de la crítica hecha por Mach y Avenarius. No creemos superfluo añadir ahora, aunque sea brevemente, la actitud adoptada en gnoseología por el gran hegeliano y materialista ruso, N. G. Chernishevski.

Poco después de la crítica de Kant por el discípulo alemán de Feuerbach, Albrecht Rau, el gran escritor ruso N. G. Chernishevski, discípulo también de Feuerbach, intentó por primera vez precisar su actitud ante Feuerbach y ante Kant. Ya en los años del so del siglo pasado N. G. Chernishevski intervenía en la literatura rusa como partidario de Feuerbach, pero nuestra censura no le permitió ni aun mencionar el nombre de

* V. el presente libro, págs. 245-260. (*N. de la Red.*)

Feuerbach. En 1888, en el prólogo de una tercera edición, entonces en preparación, de *La posición estética del arte ante la realidad*, N. G. Chernishevski intentó citar de un modo explícito a Feuerbach, ¡pero tampoco en 1888 la censura rusa toleró la menor referencia a Feuerbach! Dicho prólogo no vio la luz hasta el año 1906: V. t. X, parte 2ª de las *Obras Completas de N. G. Chernishevski*, págs. 190-197. En este "Prólogo" N. G. Chernishevski dedica media página a la crítica de Kant y de los naturalistas que en sus conclusiones filosóficas se inspiran en Kant.

He aquí el magnífico razonamiento de N. G. Chernishevski hecho en 1888:

"Aquellos naturalistas que se creen constructores de teorías universales, siguen siendo en realidad discípulos y, por lo general, discípulos poco aventajados de los antiguos pensadores que crearon los sistemas metafísicos y por lo común discípulos de pensadores cuyos sistemas fueron ya parcialmente destruidos por Schelling y definitivamente derribados por Hegel. Basta recordar que la mayor parte de los naturalistas que intentan edificar amplias teorías de las leyes de la actividad del pensamiento humano, repiten la teoría metafísica de Kant sobre la subjetividad de nuestro conocimiento" . . . (aviso a los machistas rusos que todo lo han confundido: Chernishevski es inferior a Engels en tanto en cuanto confunde en su terminología la antítesis entre el materialismo y el idealismo con la antítesis existente entre el pensamiento metafísico y el pensamiento dialéctico; pero Chernishevski está a la misma altura de Engels cuando reprocha a Kant no por su realismo, sino por su agnosticismo y su subjetivismo, no por admitir la "cosa en sí", sino por no saber deducir nuestro conocimiento de dicha fuente objetiva) . . . "dicen, repitiendo las palabras de Kant, que las formas de nuestra percepción sen-

sorial no se parecen a las formas de la existencia real de los objetos" . . . (aviso a los machistas rusos que todo lo han confundido: la crítica de Kant por Chernishevski es diametralmente opuesta a la crítica de Kant por Avenarius y Mach y por los inmanentistas, pues para Chernishevski, como para cualquier materialista, las formas de nuestra percepción sensorial se parecen a las formas de la existencia real, es decir, objetivamente real de los objetos). . . "que por lo mismo los objetos realmente existentes y sus propiedades reales, las relaciones reales que entre ellos existen son incognoscibles para nosotros" . . . (aviso a los machistas rusos que todo lo han confundido: para Chernishevski, como para cualquier materialista, los objetos o, para emplear el amanerado lenguaje de Kant, las "cosas en sí" existen *realmente* y son *absolutamente* cognoscibles para nosotros, cognoscibles tanto por lo que se refiere a su existencia, como por lo que se refiere a sus propiedades y a sus relaciones reales). . . "y si fueran cognoscibles, no podrían ser objeto de nuestro pensamiento, que encierra todo el material del conocimiento en unas formas completamente diferentes de las formas de la existencia real, que también las leyes mismas del pensamiento no tienen más que un valor subjetivo" . . . (aviso a los machistas embrollones: para Chernishevski, como para todo materialista, las leyes del pensamiento no tienen un valor únicamente subjetivo, es decir, las leyes del pensamiento reflejan las formas de la existencia real de los objetos; lejos de diferir, son perfectamente semejantes a dichas formas) . . . "que en la realidad no hay nada de lo que nos parece ser la relación de causa a efecto, puesto que no hay ni antecedente, ni consecuente, ni todo ni partes, etcétera, etcétera". . . (aviso a los machistas embrollones: para Chernishevski, como para todo materialista, la realidad encierra lo que nos parece ser la relación de causa a efecto;

hay una causalidad objetiva o una necesidad natural). . . "Cuando los naturalistas dejen de hablar de estos y otros semejantes absurdos metafísicos, llegarán a ser capaces de elaborar, como elaborarán sin duda, sobre la base de las ciencias naturales, un sistema de nociones más precisas y más completas que las que expuso Feuerbach". . . (aviso a los machistas embrollones: Chernishevski califica de absurdos metafísicos *todas* las desviaciones del lado del materialismo tanto hacia el idealismo como hacia el agnosticismo). . . "Y entre tanto, la mejor exposición de los conceptos científicos de las llamadas cuestiones fundamentales planteadas por la curiosidad humana, es la que ha hecho Feuerbach" (págs. 195-196). Chernishevski llama cuestiones fundamentales planteadas por la curiosidad humana a las cuestiones que en el lenguaje actual se llaman cuestiones fundamentales de la teoría del conocimiento o de la gnoseología. Chernishevski es el único escritor ruso verdaderamente grande que ha sabido seguir desde la década del 50 hasta 1888 a la altura del materialismo filosófico íntegro y desechar los míseros absurdos de los neokantianos, de los positivistas, de los machistas y demás embrollones. Pero Chernishevski no supo o, más exactamente, no pudo, en razón al atraso de la vida rusa, elevarse hasta el materialismo dialéctico de Marx y de Engels.

NOTAS

^[1] Lenin escribió el trabajo titulado *Diez preguntas al disertante* en mayo-junio de 1908 como tesis para la intervención de I. F. Dubrovinski (Innokenti), miembro del centro bolchevique y de la Redacción del periódico *Proletari*, en la disertación filosófica de A. A. Bogdánov, en Ginebra. [pág. 1]

^[2] *N. Rajmétov*, seudónimo de Oskar Blum, menchevique plejanovista. [pág. 2]

^[3] *A. Bogdánov*, seudónimo de A. A. Malinovski. [pág. 2]

^[4] Véase la carta de Lenin a A. M. Gorki del 25 de febrero (nuevo calendario) de 1908. (*Obras Completas*, t. XIII) [pág. 2]

^[5] *N. Valentínov*, seudónimo de N. V. Volski. [pág. 2]

^[6] Lenin comenzó su trabajo sobre el libro *Materialismo y empiriocriticismo* en Ginebra, en febrero de 1908.

En mayo de 1908 Lenin viajó especialmente de Ginebra a Londres para trabajar en la sala de lectura del Museo Británico sobre alguna literatura que no podía conseguir en Suiza. Permaneció en Londres aproximadamente un mes.

En octubre de 1908 terminó el libro, cuyo manuscrito fue remitido a una dirección clandestina de Moscú. La editorial moscovita *Zvienó (Eslabón)* se encargó de su publicación.

A. I. Elizárova, hermana de Lenin, se encargó de la corrección del libro en Moscú. Un ejemplar de las pruebas fue remitido a Lenin al extranjero y éste, después de revisarlas detenidamente, señaló todas las erratas e introdujo rectificaciones. Una parte de las correcciones indicadas por Lenin pudo ser incluida en el texto del libro, mientras que otra se dio en una fe de erratas más importante que se agregó a la primera edición.

Para evitar que la censura zarista prohibiera la publicación del libro, Lenin debió permitir que se suavizaran algunos pasajes de su trabajo.

Al insistir en la urgente publicación de su libro, Lenin subrayaba que la aparición del mismo estaba vinculada con "serias responsabilidades, no sólo de carácter literario sino también político".

En mayo de 1909 aparecieron 2.000 ejemplares del libro. [pág. 3]

[7] Por razones de censura el término *fideísmo* sustituyó a la palabra "clericalismo" que figuraba originariamente en el manuscrito de Lenin. Lenin da la explicación de este término en una carta a A. I. Elizárova de fecha 8 de noviembre (nuevo calendario) de 1908. (Véase V. I. Lenin, *Obras Completas*, t. XXXVII.) [pág. 6]

[8] Lenin alude a la tendencia literario-filosófico-religiosa de los "Constructores de Dios", hostil al marxismo, que surgió en el período de la reacción stolypiniana entre un sector de intelectuales del partido que se alejaron del marxismo tras de la derrota de la revolución de 1905-1907.

Los "Constructores de Dios" (Lunacharski, Basárov y otros) predicaban la creación de una nueva religión "socialista", y trataban de conciliar el marxismo con la religión; A. M. Gorki se adhirió a esta corriente durante cierto tiempo. La conferencia ampliada de la Redacción de *Proletari* (1909) condenó a los "Constructores de Dios" y declaró, en una resolución especial, que la fracción bolchevique nada tenía de común con "semejante deformación del socialismo científico".

Lenin denunció la esencia reaccionaria de esta tendencia en su trabajo *Materialismo y empiriocriticismo* y en sus cartas a Gorki de febrero-abril de 1908 y noviembre-diciembre de 1913. [pág. 6]

[9] El artículo de Nevski como suplemento en la segunda edición del libro de Lenin *Materialismo y empiriocriticismo*. En la 4ª edición rusa de las *Obras Completas de V. I. Lenin* no se publica este suplemento. [pág. 8]

[10] Véase F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. (*Obras Completas de Marx y Engels*, t. XXI.) [pág. 24]

[11] Véase F. Engels, "Prólogo a la edición inglesa *Del socialismo utópico al socialismo científico*". (*Obras Completas de Marx y Engels*, t. XXI.) [pág. 24]

[12] *Die Neue Zeit* (*Tiempo Nuevo*), revista de la socialdemocracia alemana que se publicó en Stuttgart de 1883 a 1923. A partir de la segunda mitad de la década del 90, después de la muerte de F. Engels la revista publicó sistemáticamente los artículos de los revisionistas. Durante la guerra imperialista mundial (1914-1918), ocupó una posición centrista, kautskiana, y apoyó a los socialchovinistas. [pág. 24]

[13] *Revue Néo-Scholastique* (*Revista Neoescolástica*), revista teológico-filosófica, fundada en Lovaina (Bélgica) en 1894 por la sociedad filosófica católica. [pág. 45]

[14] *Der Kampf* (*La Lucha*), revista mensual, órgano de la socialdemocracia austriaca; de tendencia oportunista centrista, encubría con un lenguaje de izquierda su traición a la causa de la revolución del prole-

tariado y el servicio a la burguesía contrarrevolucionaria; se publicó en Viena de 1907 a 1938. [pág. 51]

^[15] *The International Socialist Review* (*Revista Socialista Internacional*), publicación mensual norteamericana de tendencia revisionista. Se editó en Chicago de 1900 a 1918. [pág. 51]

^[16] *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* (*Cuadernos Trimestrales de Filosofía Científica*), publicación filosófica de los empiriocriticistas (machistas); se editó en Leipzig de 1877 a 1916 (hasta 1896 bajo la redacción de Avenarius). A partir de 1902 cambió su título por el de *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Sociologie* (*Cuadernos Trimestrales de Filosofía Científica y Sociología*). Lenin califica a esta revista como "verdaderamente campo enemigo para los marxistas", en la pág. 410 del presente libro. [pág. 57]

^[17] *Philosophische Studien* (*Estudios Filosóficos*), revista de orientación idealista, dedicada fundamentalmente a problemas de psicología; fue publicada por W. Wundt en Leipzig de 1883 a 1903; a partir de 1905 y hasta el año 1918, se publicó con el título *Psychologische Studien* (*Estudios Psicológicos*). [pág. 63]

^[18] Véase F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. (*Obras Completas de Marx y Engels*, t. XXI.) [pág. 66]

^[19] *Mind* (*Pensamiento*), revista de orientación idealista dedicada a problemas de filosofía y psicología; se edita en Londres desde el año 1876. [pág. 76]

^[20] *Struve, P. B.*, ex "marxista legal", uno de los fundadores del partido kadete; monárquico y contrarrevolucionario. *Ménshikov, M. O.* colaborador del periódico reaccionario *Nóvoie Vremia*. Lenin lo llama "fiel perro guardián de la centuria negra zarista". [pág. 79]

^[21] Según la carta que Lenin dirigió a A. I. Elizárova el 19 de diciembre (nuevo calendario) de 1908, la expresión original que figuraba en el texto era: "Lunacharski hasta 'se agrega mentalmente' un Dios", pero esta expresión fue corregida suavemente para eludir a la censura. Al respecto, Lenin escribía en esta carta: "Será necesario sustituir 'agrega mentalmente un Dios' . . . bueno, para atenuar la expresión, diremos por ideas religiosas, o algo semejante". (*Obras Completas*, t. XXXVII.) [pág. 86]

^[22] Véase F. Engels, *Op. Cit.* [pág. 99]

^[23] Lenin alude a un personaje descrito por I. S. Turguénev en un poema en prosa titulado "Las leyes de la vida cotidiana". [pág. 100]

^[24] *Archiv für systematische Philosophie* (*Archivo de la Filosofía Sistemática*), revista de orientación idealista, que constituía una sección del

Archiv fur Philosophie (*Archivo de Filosofía*, ver nota 55). Se publicó en Berlín de 1895 a 1931 como edición independiente. Publicó diversos artículos de neokantianos y machistas en alemán, francés, inglés e italiano. [pág. 109]

[25] *Kant-Studien* (*Estudios Kantianos*), revista filosófica alemana, órgano de los idealistas neokantianos; se editó de 1897 a 1937. También colaboraron en esta revista representantes de otras tendencias idealistas. [pág. 109]

[26] *Nature* (*Naturaleza*), semanario dedicado a las ciencias naturales órgano de los naturalistas ingleses; se edita en Londres desde 1869. [pág. 110]

[27] Al preparar para la prensa la primera edición del libro, A. I. Elizárova sustituyó la expresión "un adversario literario *más* honesto" por "un adversario literario que se atiene a los principios *más* que nuestros compañeros . . .". Lenin objetó esta corrección. (*Obras Completas*, t. XXXVII.) [pág. 114]

[28] Véase F. Engels, *Op. Cit.* [pág. 116]

[29] Lenin alude a un personaje de la novela de I. S. Turguénev *Humo*, que presenta a un repetidor mecánico pseudosabio. V. I. Lenin hace la caracterización de este personaje en su trabajo *La cuestión agraria y los "críticos de Marx"*. (*Obras Completas*, t. V.) [pág. 116]

[30] Véase F. Engels, *Op. Cit.* [pág. 117]

[31] Véase C. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, (*Obras Completas de Marx y Engels*, t. III.) [pág. 121]

[32] Véase P. Engels, "Prólogo a la edición inglesa *Del socialismo utópico al socialismo científico*". (*Obras Completas de Marx y Engels*, t. XXII.) [pág. 126]

[33] *ibíd.* [pág. 130]

[34] *Béltov, N.*, seudónimo de J. V. Plejánov; con este seudónimo publicó en 1895 su libro *Contribución al desarrollo de la concepción monista de la historia*. [pág. 145]

[35] Véase F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. (*Obras Completas de Marx y Engels*, t. XXI.) [pág. 153]

[36] Véase la carta de C. Marx a L. Kugelmann del 5 de diciembre de 1868, *Cartas Escogidas de Marx y Engels*. [pág. 165]

[37] Se alude a los siguientes trabajos: *Tesis sobre Feuerbach* de Marx (1845), *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* de Engels (1888), y *Sobre el materialismo histórico* (1892) también de Engels (Véase "Prólogo a la edición inglesa *Del socialismo utópico al socialismo científico*"). [pág. 168]

[38] Véase *Tesis sobre Feuerbach* de Marx, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* de Engels y "Prólogo a la edición inglesa *Del socialismo utópico al socialismo científico*", también de Engels. [pág. 168]

[39] La crítica de la teoría del economista vulgar inglés Senior fue hecha por Marx en el tomo I de *El Capital* (cap. VII, apartado 3). [pág. 169]

[40] *Revue de Philosophie (Revista de Filosofía)*, revista idealista, que se publicó en París desde 1900. [pág. 185]

[41] Véase F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. (Obras Completas de Marx y Engels, t. XXI.)* [pág. 194]

[42] *Annalen der Naturphilosophie (Anales de la Filosofía de la Naturaleza)*, revista idealista, de tendencia positivista, publicada por W. Ostwald en Leipzig desde 1902 hasta el año 1921. [pág. 206]

[43] *The Natural Science (Ciencias Naturales)*, revista mensual de tipo crítico que se editó en Londres de 1892 a 1899. [pág. 231]

[44] *The Philosophical Review (Revista Filosófica)*, publicación filosófica norteamericana, idealista; se publica desde el año 1892. [pág. 232]

[45] En la primera edición del libro decía "no hacen sonreír" en lugar de "no hacen sonreír sino que repugnan". Después de examinar la corrección Lenin sugirió a A. I. Elizárova que modificara ese pasaje o lo incluyera en la fe de erratas de la siguiente manera: en lugar de "no hacen sonreír", corresponde: "no hacen sonreír, sino que repugnan". Esta corrección de Lenin se incluyó en la "Fe de erratas más importantes" agregada a la primera edición del libro. [pág. 236]

[46] La consigna "*¡Volvamos a Kant!*" fue formulada en la década del 70 del siglo pasado en Alemania por los representantes de la corriente burguesa reaccionaria de la filosofía denominada neokantismo que reprodujo los conceptos idealistas más reaccionarios, de la filosofía de Kant. En el año 1899, en el artículo titulado "Algo más sobre el problema de la teoría de la realización" (*Obras Completas*, t. IV.) Lenin se pronunció enérgicamente contra el neokantismo, tendencia que era sostenida por los "marxistas legales" y posteriormente lo hizo en el artículo "Marxismo y revisionismo". [pág. 245]

[47] *Le Socialiste (El Socialista)*, periódico semanal, órgano teórico del Partido Obrero francés (desde 1902 fue el órgano del Partido Socialista de Francia); se publicó desde 1885. A partir de 1905 este periódico pasó a ser el órgano del Partido Socialista de Francia y dejó de aparecer en 1915. [pág. 258]

[48] Véase F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. (Obras Completas de Marx y Engels, t. XXI.)* [pág. 261]

[49] Se alude a los siguientes trabajos de F. Engels: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (1888), *Sobre el materialismo histórico* (1892), (véase "Prólogo a la edición inglesa *Del socialismo utópico al socialismo científico* "). [pág. 261]

[50] Véase F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. (Obras Completas de Marx y Engels, t. XXI.) [pág. 262]

[51] Véase F. Engels, "Prólogo a la edición inglesa *Del socialismo utópico al socialismo científico* ". (Obras Completas de Marx y Engels, t. XXII.) [pág. 263]

[52] *Zeitschrift für immanente Philosophie* (Revista de Filosofía Inmanentista), publicación filosófica alemana, defensora del solipsismo, forma extrema y más reaccionaria del idealismo subjetivo; se publicó en Berlín de 1895 a 1900. [pág. 268]

[53] Lenin alude a la falsa declaración del presidente del Consejo de Ministros P. A. Stolypin, que desmintió la existencia de los "gabinetes negros" en las instituciones postales, que violaban la correspondencia de las personas sospechosas al gobierno zarista. [pág. 281]

[54] *The Monist* (*El Monista*), revista filosófica americana de orientación idealista, consagrada a la propaganda de la concepción religiosa del universo; se publicó en Chicago de 1890 a 1936. [pág. 286]

[55] *Archiv für Philosophie* (*Archivo de Filosofía*), revista filosófica de orientación idealista, órgano de los neokantianos y de los machistas; se publicó en Berlín de 1895 a 1931 en dos ediciones paralelas: una dedicada a la historia de la filosofía, y la otra a problemas generales de la filosofía. [pág. 303]

[56] Véase F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. (Obras Completas de Marx y Engels, t. XXI.) [pág. 307]

[57] Véase la carta de C. Marx a L. Kugelmann del 5 de diciembre de 1868, *Cartas Escogidas de Marx y Engels*. [pág. 316]

[58] Véase F. Engels, *Op. Cit.* [pág. 323]

[59] *Année Psychologique* (*Anales de Psicología*), órgano del grupo de psicólogos idealistas franceses; se publicó en París desde 1894. [pág. 332]

[60] *Revue générale des Sciences pures et appliquées* (*Revista General de Ciencias Puras y Aplicadas*), revista francesa que se publicó en París de 1890 a 1940. [pág. 335]

[61] *Cuestiones de Filosofía y de Psicología*, revista de tendencia idealista; apareció el año 1889, y a partir de 1894 la Sociedad de Psicología de Moscú se encargó de su publicación. Colaboraron en la revista los "marxistas legales" P. B. Struve y S. N. Bulgákov, y durante los años de la reacción stolyipiniana publicó artículos filosóficos de A. A. Bogdanov

y otros machistas; a partir de 1894 la revista fue redactada por el filósofo centurionegrista L. M. Lopatin. Esta publicación dejó de aparecer en abril de 1918. [pág. 386]

[62] *Rússkoie Bogatstvo (La Riqueza Rusa)*, revista mensual que apareció de 1876 hasta mediados de 1918. A partir de la década del 90, la revista se convirtió en el órgano de los populistas liberales, bajo la redacción de S. N. Krivenko y N. K. Mijailovski. La revista preconizaba la conciliación con el gobierno zarista y el abandono de toda lucha revolucionaria contra éste; realizó una lucha encarnizada contra el marxismo y los marxistas rusos. [pág. 406]

[63] La expresión *wer den Feind* . . . es una paráfrasis de un dístico de Goethe, que Lenin ha tomado de la novela de I. S. Turguénev titulada *Nov (Tierras vírgenes)*; véase I. S. Turguénev, *Obras Completas*, t. XXVII. [pág. 410]

[64] *Zur Kritik*, comienzo del título del libro *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859). (*Obras Completas de Marx y Engels*, t. XIII.) [pág. 417]

[65] Véase la carta de C. Marx a L. Kugelmann del 27 de junio de 1870, *Cartas Escogidas de Marx y Engels*. [pág. 425]

[66] Véase "carta de C. Marx a Ludwig Feuerbach, del 3 de octubre de 1843", *Obras Completas de Marx y Engels*, t. XXVII. [pág. 436]

[67] *Deutsch-Französische Jahrbucher (Anales Franco-Alemanes)*, revista que se publicó en 1844 en París bajo la redacción de C. Marx y A. Ruge. Sólo apareció un número (doble). [pág. 436]

[68] Véase la carta de C. Marx a L. Kugelmann del 13 de diciembre de 1870, *Cartas Escogidas de Marx y Engels*. [pág. 437]

[69] Véase F. Engels, "Prólogo a la edición inglesa *Del socialismo utópico al socialismo científico*". (*Obras Completas de Marx y Engels*, t. XXII.) [pág. 437]

[70] A estos años pertenecen los siguientes trabajos de Engels: *Anti-Dühring* (1878), *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (1888) y *Sobre el materialismo histórico* (1892). [pág. 437]

[71] *Zagraníchnaia Gazeta (Periódico Extranjero)*, periódico semanal publicado en idioma ruso, editado por el grupo de emigrados en Ginebra desde el 16 de marzo hasta el 13 de abril (nuevo calendario) de 1908. Bogdánov, Luna-charski y otros otzovistas colaboraron en este periódico. [pág. 445]

^[72] *Obrazovanie (Instrucción)*, revista mensual literaria, científico popular y político social; se publicó en Petersburgo de 1892 a 1909. Los marxistas colaboraron en la revista de 1902 a 1908. [pág. 445]

^[73] Lenin alude a dos libros de mencheviques machistas publicados en 1908: 1) *Estructura filosófica del marxismo*, de N. Valentínov, y 2) *Materialismo y realismo crítico*, de P. Iushkévich. [pág. 460]

^[74] El manuscrito de este texto fue remitido por Lenin a A. I. Elizárova en la segunda mitad del mes de marzo de 1909, cuando el libro ya había entrado en prensa. "Te envío el complemento -- le escribía Lenin a Elizárova el 23 ó 24 de marzo (nuevo calendario) de 1909 -- pero no es necesario que esto detenga la publicación. No obstante, si llegara a tiempo, inclúyelo al final del libro, después de la conclusión, en distinto tipo de letra, por ejemplo, en *petit*. Considero que es de extrema importancia oponer a Chernishevski a los machistas." [pág. 465]