

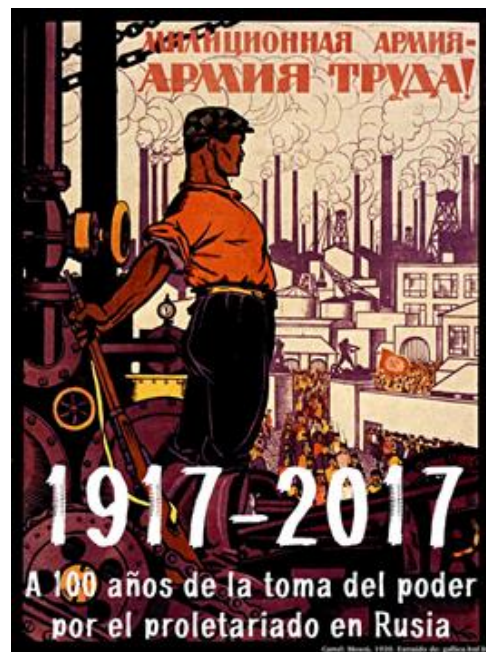
***El materialismo  
militante***

**G. V. Plejánov**

*Índice*

Carta Primera.....	3
Carta Segunda.....	16
I.....	16
II.....	30
Carta Tercera.....	37
I.....	37
II.....	38
III.....	41
IV.....	43
V.....	46
VI.....	50
VII.....	53
VIII.....	55

Alejandría Proletaria  
germinal\_1917@yahoo.es  
Valencia, junio de 2017



## A cien años de la revolución proletaria de 1917

## Carta Primera

Señor;

El número 7 del *Mensajero de la vida* del año pasado contiene vuestra “Carta abierta al camarada Plejánov”. Esta carta revela que está usted descontento de mí por diversas razones. La principal es, si no me equivoco, que, según usted, hace ya tres años que yo polemizo “a crédito” con el empiriomonismo, sin aportar argumentos serios contra él; y que esta “táctica” (sigo citando sus propias palabras) hasta ha llegado a alcanzar cierto éxito. Acto seguido me reprocha usted *darle sistemáticamente* el “título” de “Señor Bogdánov”. Además, está usted descontento de mis informes sobre los libros de Dietzgen *L’acquit de la philosophie* y *Lettres sur la logique*. Según usted, yo invito a mis lectores a adoptar una actitud prudente y desconfiada hacia la filosofía de Dietzgen, porque se asemeja a veces a la vuestra. Y señalaré todavía una razón más de vuestro disgusto. Usted afirma que algunos de mis partidarios le lanzan una acusación casi “*criminal*” y opina que yo soy responsable en gran parte de esta “*desmoralización*”. Podría continuar todavía la lista de los reproches que usted me dirige, pero no hay necesidad: los puntos que he mencionado bastan ampliamente para abordar una explicación “no desprovista de interés general”.

Comenzaré por lo que me parece, no ya una cuestión secundaria, sino de tercer orden, pero que al parecer tiene para usted una importancia capital: la cuestión de vuestro “título”.

Cuando yo me dirijo a usted dándole el “título” de señor, lo considera como una ofensa que no tengo derecho a hacerle. A este propósito, me apresuro a asegurarle, señor, que jamás tuve la intención de ofenderle. Pero su invocación al *derecho* me lleva a pensar que, según vuestras convicciones, mi *deber* socialdemócrata sería llamaros “camarada”. Pero (¡que Dios y nuestro comité central me juzguen!) yo no reconozco este deber. Y no lo reconozco por la razón clara y sencilla de que “usted” no es mi camarada. Y no es usted mi camarada porque “yo y usted representamos dos concepciones del mundo diametralmente opuestas”. En tanto que se trate de defender mi concepción del mundo, usted no es mi camarada, sino mi enemigo más implacable, más encarnizado. ¿A qué, pues, hacer el Tartufo? ¿A qué dar a las palabras el sentido que no tienen?

Ya Boileau aconsejaba en otros tiempos: “Al gato llámadle gato”. Yo sigo este consejo razonable: yo también, llamo al gato gato y a usted, empiriomonista. Yo no llamo camaradas más que a los hombres que piensan como yo y que realizan el trabajo que yo he comenzado mucho antes de la aparición entre nosotros de “bersteinianos”, “machistas” y otros “críticos” de Marx. Reflexione, pues, un poco, señor Bogdánov, trate de ser imparcial y dígame verdaderamente si no tengo “*derecho*” a obrar como obro. ¿Estoy verdaderamente *obligado* a comportarme de otra, manera?

Prosigamos. Usted, señor, se engaña cruelmente al imaginar que yo insinúo de una manera más o menos transparente la necesidad, si no de “colgaros”, al menos de “expulsaros” de las fronteras del marxismo en el plazo más breve. Si alguien quisiera obrar con usted de esta manera, tenga la seguridad que se encontraría en la *imposibilidad* más absoluta de *realizar* su severa intención. El mismo Dumbadzé, a pesar de su energía milagrosa, no tendría el poder de expulsar de sus dominios a un hombre que no se encuentra en ellos. Del mismo modo, ninguna Pompadour ideológica tendría la posibilidad de expulsar de las fronteras de una doctrina a un “pensador” *que*

*se encuentra ya fuera de estas fronteras.* Y que usted se encuentra fuera del marxismo está claro para los que saben que el edificio entero de tal doctrina reposa sobre el *materialismo dialéctico*, y que comprenden que usted, en calidad de machista convencido, no abraza el punto de vista materialista y no puede abrazarle. Mas para aquéllos que no lo saben o no lo comprenden, citaré las líneas siguientes, producto de vuestra misma pluma.

Al describir la actitud de los diferentes filósofos sobre la “cosa en sí”, usted se digna escribir:

“Un punto de vista intermedio está representado por los materialistas de un matiz más crítico, quienes renunciando a la incognoscibilidad *absoluta* de la cosa en sí, la consideran al mismo tiempo como fundamentalmente *distinta* del “fenómeno” y cognoscible de una manera confusa solamente. Por su contenido, esta cosa en sí está fuera de toda experiencia, pero se encuentra en los límites de lo que se llama las formas de la experiencia (es decir, el tiempo, el espacio y la casualidad). Esta es, sobre poco más o menos, la opinión de los materialistas franceses del siglo XVIII, la de Engels y la de su discípulo ruso Beltov”<sup>1</sup>.

Estas líneas están bien claras hasta para quienes la filosofía es la última de las preocupaciones. Aun ellos tienen que comprender ahora que usted rechaza el punto de vista de Engels. Y los que saben que Engels compartía completamente las ideas del autor de *El Capital* comprenderán muy fácilmente que, al rechazar el punto de vista de Engels, rechaza usted, como consecuencia, el punto de vista de Marx y se une usted a sus “críticos”.

Yo le ruego, señor, que no tenga miedo: no me tome por un Dumbadzé y no se imagine que hago constar sus afinidades con los adversarios de Marx con fines de “expulsión”. Repito que no es posible expulsar de los límites de una doctrina a un hombre que ya se encuentra fuera de esos límites. Y en lo que respecta a los críticos de Marx, ya sabemos todos que esos señores han abandonado los dominios del marxismo y que es muy poco probable que vuelvan a ellos jamás.

Privar a alguien de la vida es una medida muchísimo más cruel que la simple expulsión. Sí yo hubiera sido capaz de hacer alusión alguna vez a la necesidad de vuestro “colgamiento” (aun dicho entre comillas), habría tenido también la idea de vuestra expulsión. Pero en esto se entrega usted a un miedo pueril, si es que no emplea una ironía completamente injustificada.

De una vez para siempre, le diré que jamás he tenido la intención de “colgar” a nadie. Sería yo un malísimo socialdemócrata si no reconociese que la plena libertad de las investigaciones debe ir acompañada y completada por la *libertad de agruparse con arreglo a las opiniones que se profesan*.

Estoy convencido (¿y cómo no?) de que los hombres que difieren en sus opiniones sobre cuestiones teóricas fundamentales, tienen también el derecho de separarse en su práctica, es decir, de agruparse en dos campos diferentes. Es más, “estoy también convencido de que hay circunstancias en que *se tiene el deber de hacerlo así*”. ¿No sabemos desde los tiempos de Pushkin que:

*No se pueden enganchar al mismo coche  
un caballo y un gamo temblón...?*

En nombre de esta libertad incontestable de *agruparse*, he invitado más de una vez a los marxistas rusos a concentrarse en un grupo aparte para la propaganda de su doctrina y para separarse de los otros grupos que no comparten ciertas ideas del marxismo. Más de una vez, con una vehemencia bien comprensible, he expresado la

<sup>1</sup> Bogdánov, *El Empiriomonismo*, Tomo II, página 89.

opinión de que en el dominio ideológico toda falta de claridad es un defecto. Y pienso que la falta de claridad en las ideas es muy dañina para nosotros, ahora que, bajo la influencia de la reacción y so pretexto de una revisión de los valores históricos, el idealismo de todos los colores y de todos los matices desencadena verdaderas orgías en nuestra literatura, y cuando ciertos idealistas, probablemente por hacer propaganda de sus ideas, las declaran marxismo del más nuevo cuño. Estoy firmemente convencido de que una separación neta y rotunda de estos idealistas nos es más necesaria ahora que nunca, y expreso esta convicción sin miedo a arrepentirme. Comprendo que pueda ser desagradable para tal o cual idealista (especialmente para aquellos que quisieran pasar su mercancía ideológica bajo la etiqueta del marxismo), pero, no obstante, declaro categóricamente que los que por esto me reprochan que atento contra la *libertad* de quien quiera que sea revelan una comprensión muy estrecha de esa misma libertad en cuyo nombre me acusan.

No siendo marxista, señor Bogdánov, quiere usted a toda costa que nosotros, que sí lo somos, le consideremos como nuestro camarada. Me recordáis la madre que figura en una novela de Gleb Uspenski, quien escribía a su hijo que se quejaría de él a la policía porque estaba lejos de ella y no venía a verla, y que le exigiría, por la vía legal, la obligación de “abrazarla”. En la obra de Uspenski, el burgués que era objeto de esta amenaza maternal se derretía en lágrimas ante su recuerdo. Nosotros, marxistas rusos, no nos pondremos a llorar con tales razonamientos. Pero esto no nos impedirá declararle a usted categóricamente nuestra voluntad absoluta de utilizar nuestro derecho de separación y de advertirle que ni usted ni nadie logrará. “abrazarnos” por la vía legal.

Y he aquí lo que yo añadiría también: si yo tuviese alguna semejanza con Dumbadzé, y si yo reconociese que existen hombres merecedores de la pena de muerte (puesto entre comillas) por sus convicciones no le contaría a usted entre ellos. Yo me diría: “El derecho a la pena capital lo da el talento, y nuestro teórico del empiriomonismo no tiene trazas de él. ¡No es digno de la muerte!” Insiste usted en que sea franco. No se ofenda, pues, si lo soy.

Me recuerda usted a Vassili Trediakovski, de feliz memoria; un hombre de mucha aplicación, pero, ¡ay!, de muy poco talento. Para ocuparse de hombres semejantes al difunto profesor de elocuencia y de artificios poéticos es preciso estar en posesión de una enorme resistencia contra el fastidio. Yo confieso que no tengo mucha. Y he aquí por qué no me he ocupado de usted; he aquí la razón de que no le haya respondido a pesar de sus retos.

Yo me decía: tengo otros gatos que zurriagar. Y la prueba de mi sinceridad, la prueba de que yo no buscaba simplemente un pretexto para rehuir una polémica con usted, la tiene en mis actos: desde el día en que se puso usted a desafiarme he tenido ocasión de “zurriagar” (triste necesidad) muchos y diversos “gatos”. Claro está que usted se ha explicado mi silencio muy de otro modo. Pensaba usted, ¿no es cierto?, que no habiendo tenido la audacia de atacar su fortaleza filosófica, prefería, acribillarle a simples amenazas, criticarle “a crédito”. No le niego el derecho de alabarse; pero yo, a mi vez, tengo el de decirle “que se está alabando”. En realidad, lo que ha sucedido es que he juzgado sencillamente inútil discutir con usted porque suponía que los representantes conscientes del proletariado ruso sabrían apreciar por sí mismos sus *sagesses philosophiques*. Por otra parte (se lo he dicho ya) tenía otros gatos que zurriagar. Pero hacia fines del año pasado, es decir, inmediatamente después de la aparición de su carta abierta en *El Mensajero de la vida*, algunos de mis camaradas me aconsejaron que me ocupase de usted. Yo les respondí que valía más ocuparme de A. Labriola, cuyas opiniones ha tenido la idea de introducir en Rusia Anatolio Lunatcharski, vuestro partidario, como armas “forjadas para los marxistas ortodoxos”.

Rematado por una nota final de Anatolio Lunatcharski, el libro de Labriola abre entre nosotros el camino al sindicalismo, y he preferido ocuparme de él aplazando para más tarde mi respuesta a vuestra carta abierta. A decir verdad, no os respondería, ni aun ahora, de no ser por ese mismo señor Anatolio Lunatcharski. Mientras usted patalea con las pedanterías de su “empiriomonismo” él se ha puesto a predicar una nueva religión, y este apostolado puede tener una importancia práctica mucho más grande que la propaganda de vuestras ideas filosóficas. Es verdad que, como Engels, yo estimo que en nuestra época “todas las posibilidades de la religión están agotadas” (*alle Möglichkeiten der Religionen sind erschöpft*)<sup>2</sup>. Pero no olvido que estas posibilidades no están agotadas, en realidad, más que para los *proletarios conscientes*. Ahora bien, no sólo hay proletarios conscientes, los hay también semiconscientes e inconscientes, y en el proceso de la evolución de estos elementos de la clase obrera, la propaganda religiosa puede llegar a ser una fuerza negativa no desprovista de importancia. En fin, además de los proletarios semiconscientes e inconscientes, tenemos también entre nosotros un número de “intelectuales” que, claro está, se creen del todo conscientes, pero que, en realidad, se dejan arrastrar *inconscientemente* por toda corriente a la moda y que en la actualidad (“todas las épocas reaccionarias son subjetivas”, decía Goethe) se sienten muy inclinados a los misticismos de toda especie. Para estas gentes las invenciones del género de la nueva religión ideada por vuestro partidario son una verdadera fortuna. Se precipitan sobre ellas como moscas sobre la miel. Y como muchos de los señores que se lanzan ávidamente sobre lo que les dice el último libro no han roto, desgraciadamente, sus lazos con el proletariado<sup>3</sup>, y pueden contaminarle con sus devaneos místicos, es por lo que he decidido que nosotros los marxistas debemos responder resueltamente no sólo al nuevo evangelio de Anatolio sino también a la filosofía de E. Mach que no tiene nada de nueva, pero que usted, señor Bogdánov, ha sabido más o menos acomodar a nuestros usos rusos. Y aquí tiene usted, señor, la única razón que me ha impulsado a contestarle.

Ya sé que algunos de mis camaradas se admiran de que yo no haya creído necesario polemizar hasta ahora con usted. Pero esa es una vieja historia que sigue siendo nueva. Ya en la época en que Struve publicó sus célebres *Observaciones críticas* algunos de mis amigos, que consideraban tales “observaciones” como la obra de un hombre que no había llegado todavía a crearse un pensamiento consecuente, me aconsejaron que le atacase públicamente. Los consejos de tales amigos se hicieron aún más insistentes cuando ese mismo Struve publicó en las *Cuestiones de la Filosofía y de la Psicología* su artículo sobre “La libertad y la necesidad”. Recuerdo que Lenin, cuando nos encontramos durante el verano de 1900, me preguntó por qué había dejado sin respuesta aquel artículo. Mi contestación a Lenin fue muy sencilla: las ideas que Struve expresaba en su artículo sobre la libertad y la necesidad estaban de antemano refutadas en mi libro: *Contribución al problema del desarrollo de la concepción monista de la historia*. Los que han leído mi libro debían claramente comprender en qué consistía el nuevo error del autor de *Observaciones críticas*. Y yo no podía perder mi tiempo con los que no habían leído o comprendido mi obra.

Siempre he estado muy lejos de crearme obligado a desempeñar cerca de nuestros intelectuales marxistas el papel del búho de Chtchédrin, que no cesaba de correr detrás del águila para enseñarle el método fonético: “¡Señora, diga b. v. g. d.!”.

---

<sup>2</sup> Engels, *Die Lage Englands* (Deutsch-Französische Jahrbücher).

<sup>3</sup> Los romperán pronto. La tendencia contemporánea hacia todos los ismos antimateriales a la moda es un síntoma de adaptación de la concepción del mundo de nuestros intelectuales a los *complejos* de ideas propias de la burguesía contemporánea. Pero, por el momento, numerosos intelectuales adversarios del materialismo se imaginan seguir siendo los ideólogos del proletariado e intentan a veces, no sin éxito, influenciarlo.

En la obra de Chtchédrin, el búho aburrió de tal modo al águila que ésta se enfadó con él: “¡Vete al diablo, maldito!”, y acto seguido lo mató de un picotazo. Yo no conocía los peligros que me amenazaban en mi papel de profesor búho de los intelectuales rusos más o menos marxistas, pero no tenía ni ganas ni tiempo de desempeñar tan ingrato papel porque tenía otras tareas prácticas, y sobre todo teóricas. No avanzaría ya mucho en la teoría si tuviera que responder a todo. Baste decir que algunos de mis lectores querrían escuchar mi opinión sobre nuestro erotismo contemporáneo (es decir, sobre Artsibachev y sus congéneres) y otros me preguntarían lo que pienso sobre las danzas de la señora Isidora Duncan. ¡Desgraciado del escritor que intente “responder” a todos los caprichos espirituales de esa dama nerviosa y caprichosa que se llama “intelligentsia”! ¡Y si no fueran más que sus caprichos filosóficos...! ¿Hace tanto tiempo que ella hablaba de Kant? ¿Hace tanto tiempo que pedía una respuesta a la crítica kantiana de Marx? Muy poco tiempo. Tan poco que los zapatos con que nuestra voluble dama corría tras el neokantismo no se han desgarrado todavía. Y después de Kant han venido Avenarius y Mach. Y tras éstos Ajax del empiriocriticismo llegó Joseph Dietzgen. Y a continuación de Joseph Dietzgen aparecieron Henri Poincaré y Bergson. “¡Cleopatra tenía muchos amantes!” Que los que lo quieran luchen con ellos; en cuanto a mí me siento tanto menos inclinado a hacerlo cuanto que no tengo la menor pretensión de agradar a la “intelligentsia” de nuestros días.

Pero aunque no me crea obligado a luchar con los numerosos amantes de nuestra Cleopatra rusa, me reservo siempre el derecho de hablar de ella de pasada: es un derecho incontestable de todo hombre y ciudadano. Así, por ejemplo, jamás me he ocupado, y es probable que jamás me ocupe, de la crítica de la teología dogmática cristiana. Pero esto no me priva en modo alguno de mi derecho a decir, llegada la ocasión, lo que pienso de tal o cual dogma cristiano. ¿Qué pensaría, usted, señor Bogdánov, de un teólogo ortodoxo que, a causa de mis observaciones, hechas de pasada, sobre los dogmas cristianos (y ciertamente que se podrán encontrar tales observaciones en mis obras) se pusiese a acusarme de criticar “a crédito” al cristianismo? Espero que tendrá usted el suficiente buen sentido para encogerse de hombros ante tal acusación. No se asombre, pues, señor, de que yo tampoco carezca de ese buen sentido y que me encoja simplemente de hombros al oírlo acusar a mis observaciones sobre el machismo, hechas de pasada, de ser una crítica “a crédito”.

Más arriba he citado vuestra apreciación del punto de vista de Engels, la que, aun para espíritus completamente obtusos, no puede dejar ninguna duda sobre vuestras relaciones con la filosofía marxista. Pero recuerdo ahora que, durante una reciente reunión en Ginebra, yo cité ese pasaje y usted se dignó gritarme, levantándose de su asiento: “Yo pensaba así antes pero ahora veo que me equivoqué”. Yo me vería obligado (y conmigo todo lector que se interese por nuestra discusión filosófica) a tener en cuenta esta declaración extremadamente importante... si contuviese el suficiente sentido lógico para ser tenida en cuenta.

Usted opinaba antes que el punto de vista de Engels era del “justo medio”, y lo rechazaba usted como insatisfactorio. Ahora ya no piensa usted de ese modo. ¿Qué significa esto? ¿Que usted reconoce ahora el punto de vista de Engels? Me consideraría dichoso si se lo oyera decir, aunque no fuese más que por verme ya libre de tener que discutir de filosofía con usted. Pero hasta ahora me he visto privado de ese placer: en ninguna parte ha declarado usted que se ha transformado de Saulo en Paulo, es decir, que ha abandonado el machismo para convertirse en materialista dialéctico. Muy al contrario. En el tercer libro de su *Empiriomonismo* expresa usted exactamente las mismas opiniones filosóficas que en el segundo de la misma obra, al que pertenece el

pasaje citado más arriba, que demuestra que está usted en completo desacuerdo con Engels. ¿Qué es lo que ha cambiado en usted, entonces, señor Bogdánov?

Voy a decírselo. En la época de la impresión del segundo libro de vuestro *Empiriomonismo* (y esto no ocurrió bajo el reinado de Carlomagno, sino exactamente en 1905) tenía usted todavía el suficiente valor para criticar a Marx y a Engels, con los cuales estaba y está en desacuerdo, como un idealista puede estarlo con un materialista. No tengo inconveniente en confesar que aquel valor os honraba. Si el que tiene miedo de mirar a la verdad cara a cara es un mal pensador, es mucho peor el que la ha mirado y teme decir al mundo lo que ha visto. Pero el peor de todos es el que, por tales o cuales consideraciones prácticas, oculta sus opiniones filosóficas. Tal pensador pertenece evidentemente a la especie de los Moltchaline. Lo repito una vez más señor Bogdánov: el valor que demostrabais en 1905 os hacía honor. ¡Lástima que lo hayáis perdido tan pronto!

Usted ha visto que lo que llama *su táctica* (la cual en realidad no es más que la simple confirmación del hecho evidente de que usted figura entre el número de los críticos de Marx) ha tenido, como usted mismo dice, un cierto éxito, es decir, que nuestros marxistas ortodoxos han dejado de ver en usted a un camarada. Después usted se ha asustado, y ha imaginado en mí su *táctica*. Usted ha decidido que le sería más cómodo luchar conmigo declarándose solidario de los fundadores del socialismo científico y fingiendo creer que yo soy algo así como su crítico. En otros términos; usted ha encontrado muy cómodo atribuirme su propia enfermedad.

Y una vez decidido a eso, se ha lanzado usted a escribir ese análisis crítico de mi teoría del conocimiento, que figura en el tercer libro del *Empiriomonismo* y en el cual (en contradicción con lo que se decía en el segundo) yo ya no figuro en calidad de discípulo de Marx y de Engels. Su valor le ha abandonado, señor Bogdánov, y le compadezco. Pero es preciso ser justo aún con los hombres que han demostrado cobardía. Por esta razón, le diré que, contrariamente a su costumbre, ha demostrado usted bastante ingenio. Hasta me atrevo a afirmar que ha sobrepasado al del monje Gorenflot.

Los franceses conocen a este monje. Pero como los rusos lo conocen muy poco, contaré su historia en algunas palabras.

Una vez, no recuerdo que día de ayuno, el monje Gorenflot sintió deseos de deleitarse con un pollo. Pero esto era pecado. ¿Cómo hacer para comerse el pollo y evitar el pecado al mismo tiempo? El monje Gorenflot encontró un medio muy hábil. Cogió el pollo que le había tentado y realizó sobre él la ceremonia del bautismo, poniéndole el nombre de carpa. Y no estando prohibido el pescado en día de ayuno, Gorenflot comió el pollo so pretexto de que estaba bautizado como carpa.

Vos, señor Bogdánov, habéis obrado exactamente como este monje. Os habéis alimentado, y os seguís alimentando todavía, de la filosofía idealista “empiriomonista”. Pero mi *táctica* os ha hecho sentir que eso era pecado a los ojos de los marxistas ortodoxos. Y he aquí que, sin molestaros más, habéis realizado sobre ese “empiriomonismo” la santa ceremonia del bautismo y le habéis dado el nombre de doctrina filosófica de Marx y Engels. Ya tenéis, pues, el alimento espiritual que ningún marxista ortodoxo os prohibirá. Así habéis conseguido un doble provecho: continuáis alimentándoos de empiriomonismo y, al mismo tiempo, os contáis entre los marxistas ortodoxos. Y no solamente os contáis entre ellos, sino que os ofendéis (es decir, fingís ofenderos) contra los que no quieren consideraros como uno de los suyos. ¡Todo exactamente igual que el monje Gorenflot! Pero el famoso monje empleaba sus trucos con las cosas pequeñas, mientras que vos las empleáis con las grandes. Y he aquí por qué digo que habéis sobrepasado en ingenio al mismo monje.



Pero ¡ay!, en la lucha *contra los hechos* es impotente el ingenio más brillante. El monje podía llamar pescado a su pollo, pero eso no impidió que este último continuase siendo pollo. Del mismo modo, vos, señor Bogdánov, podéis llamar marxismo a vuestro idealismo; pero no por esto llegaréis a ser marxista dialéctico. Cuanto más celo pongáis en aplicar vuestra nueva “táctica”, más visible será no sólo que vuestras opiniones filosóficas son completamente inconciliables con el materialismo dialéctico de Marx y Engels, sino que, y esto es lo más grave, que sois sencillamente incapaz de comprender en qué consiste el carácter definitivo principal de este materialismo.

Por otra parte, si he de ser imparcial, será preciso decir que el materialismo ha sido siempre para usted un dominio inaccesible. Esto explica sus innumerables torpezas en su crítica de mi teoría del conocimiento.

He aquí una de esas torpezas. Si, en 1905, me llamabais discípulo de Engels, me consagráis ahora discípulo de Holbach. ¿Con qué fundamento? Sólo con el de que vuestra nueva “táctica” os prescribe que no me reconozcáis marxista. No tenéis otro fundamento, y el hecho de que no tengáis otro para llamarme discípulo de Holbach (excepción hecha de vuestra necesidad de serviros de la astuta “táctica” del monje Gorenflot) descubre de un solo golpe vuestra debilidad, vuestra impotencia completa en las cuestiones de la teoría materialista. En efecto, si conocieseis, aunque no fuera más que una pequeñísima parte, la historia del materialismo, comprenderíais que no tiene sentido llamarme holbachiano. Pero como me llamáis así a causa de la teoría del conocimiento que yo defiendo, considero que no será inútil haceros saber que esta teoría tiene mucha más analogía con la teoría de Priestley<sup>4</sup> que con la de Holbach. En otros respectos, la concepción filosófica que yo defiendo está mucho más alejada de las opiniones de Holbach que, por ejemplo, de las de Helvetius<sup>5</sup>, y aún de las de La Mettrie, como todos pueden convencerse fácilmente, a condición de conocer sus obras. Pero ahí está precisamente el mal: usted no conoce ni la historia del materialismo ni su situación actual. Y no es usted solo, señor Bogdánov, el que padece este mal; es el viejo mal de todos los adversarios del materialismo. Es una costumbre antigua que hasta los hombres que no tienen la menor idea del materialismo se crean con el derecho de atacarlo. No hay que decir que esta laudable costumbre sólo pudo arraigar con tanta fuerza porque corresponde exactamente con los prejuicios de las clases dominantes. Pero ya volveremos más tarde sobre este asunto.

Usted me envía a la escuela del autor del *Sistema de la naturaleza*, alegando que expongo el materialismo en nombre de Marx con la ayuda de las citas de Holbach. Pero, en primer lugar, yo no cito solamente a Holbach. En segundo lugar (y esto es lo que importa) usted no ha comprendido *por qué* me he visto obligado a citar tan frecuentemente a Holbach y a otros representantes del materialismo de siglo XVIII. Lo he hecho no para exponer las ideas de Marx (como usted afirma) sino para defender al materialismo de los reproches absurdos que le dirigen sus adversarios, y, en particular los neokantianos.

He aquí, por ejemplo, lo que dice Lange en su pseudo *Historia del materialismo* (que, en realidad no es tal historia): “El materialismo toma obstinadamente el mundo sensible por el mundo de los objetos reales”. Considero mi deber mostrar que Lange deforma la verdad histórica. Y como la deforma precisamente en un capítulo consagrado a Holbach, me veo obligado a citar a Holbach, es decir, al autor cuyas ideas deforma Lange. La misma razón, sobre poco más o menos, me obliga a citar al autor del *Sistema de la naturaleza* en mi polémica con Bernstein y Schmidt. Estos señores han

<sup>4</sup> Ver sus *Disquisitions relating to Matter and Spirit* y su polémica con Price.

<sup>5</sup> Ver sus notables tentativas para dar una explicación materialista de la Historia, que yo he anotado en mi *Betragen zur Geschichte des Materialismus*.

dicho también muchas tonterías sobre el materialismo, y yo me he esforzado en demostrarles cuán mal conocen el asunto que se propusieron juzgar y discutir. Por otra parte, en mi polémica con ellos, tuve que citar no solamente a Holbach, sino también a La Mettrie, Helvetius, y en particular a Diderot. Es verdad que todos estos autores representan el materialismo del siglo XVIII, y el que no conozca la cuestión pudiera preguntarse por qué cito precisamente a los materialistas de este siglo. Mi respuesta es muy sencilla: porque los adversarios del materialismo, Lange, por ejemplo, consideran al siglo XVIII como la época de mayor difusión de esta doctrina.

Como ve usted señor Bogdánov, la cuestión se aclara fácilmente; pero usted, que ha comprendido la maligna táctica del monje Gorenflot, no quiere aclararla, sino oscurecerla. Comprendo que la confusión y la oscuridad redundan en su interés, pero escuche lo que voy a decirle: para oscurecer de propósito las cuestiones es difícil prescindir de los sofismas, y para sofisticar es menester poseer una cualidad que Hegel llama *maestría en el manejo de las ideas*. En lo que respecta a usted, probablemente a causa de su parentesco espiritual con el difunto Trediakovski, está muy lejos de poseer semejante maestría. Y como esto es muy desventajoso para usted, yo le aconsejaría que se dirigiese a Lunatcharski cada vez que sienta la necesidad de un sofisma. Los sofismas de él dan mejor resultado; son mucho más hábiles y elegantes que los de usted. No sé lo qué opinarán otros, pero a mí me gusta infinitamente más destruir la sofística elegante de Lunatcharski que la de usted, señor Bogdánov, tan pesada y tan torpe.

Ignoro si seguirá mi consejo (un poco interesado, como usted ve) pero, entre tanto, tengo que atenerme a sus sofismas groseros y desmañados. Renuevo, pues, mi reserva de resistencia contra el fastidio y continúo desenmascarándolos.

Al encuadrarme en la escuela de Holbach, quiere usted rebajarme ante los ojos de sus lectores. En su prefacio a la traducción rusa del *Análisis de las sensaciones* de Mach, dice usted que, para contrarrestar su filosofía, yo y mis camaradas defendemos “la filosofía de la naturaleza del siglo XVIII, según las fórmulas del barón de Holbach, ese puro ideólogo de la burguesía, muy alejado aún de las simpatías moderadas de Ernest Mach hacia el socialismo”. Y he ahí, en toda su fea desnudez, vuestra inverosímil ignorancia del asunto y vuestra torpeza archicómica en el “manejo de las ideas”.

El barón de Holbach está, en efecto, muy lejos de “las simpatías moderadas de Mach hacia el socialismo”. ¡Muy lejos! Una distancia de cerca de ciento cincuenta años le separan de estas simpatías. Pero, en verdad, es preciso ser un digno descendiente de Trediakovski para reprochar esta falta a Holbach o a los otros materialistas de siglo XVIII. ¿Fue culpa de Holbach haber nacido antes que Mach? Según vuestros razonamientos, se podría, por ejemplo, acusar a Clithéne de estar *muy lejos* hasta del mismo socialismo oportunista de Barenstein. ¡A cada legumbre su temporada, señor Bogdánov! Pero en la sociedad dividida en clases se da en cada época un número muy grande de diferentes legumbres filosóficas, y los hombres eligen ésta o aquella, según sus gustos. Ya dijo muy justamente Fichte: “tal hombre, tal filosofía”. Y he ahí porqué yo encuentro extraña vuestra simpatía indudable y hasta “inmoderada” por las simpatías socialistas moderadas de Mach.

Hasta aquí suponía que usted, señor Bogdánov, no sólo no era capaz de simpatizar con esas “simpatías moderadas por el socialismo”, sino que, en su calidad de *extremista*, se sentiría inclinado a estigmatizarlos como un oportunismo indigno de nuestro tiempo. Ahora veo que me he equivocado. Y después de reflexionar, comprendo la causa de mi equivocación. He perdido de vista por un minuto que el señor Bogdánov pertenece a los *críticos* de Marx. No en vano se dice que “pata hundida en la arena, todo el pájaro perece”. El señor Bogdánov comenzó por refutar el materialismo dialéctico y

acaba sintiendo las simpatías más evidentes y hasta inmoderadas por “las simpatías socialistas moderadas de Mach”. Es muy natural: quien dice A, debe decir B.

Holbach tenía el título de barón; es una verdad histórica incontestable. ¿Pero por qué recuerda usted a sus lectores el rango aristocrático de Holbach? Es preciso creer que no lo ha hecho usted por amor a los títulos, sino simplemente porque ha querido usted dispararnos una flecha, a nosotros, defensores del materialismo dialéctico que nos decimos discípulos del barón. ¡Muy bien!, está usted en su derecho. Pero mientras nos dispare usted esa flecha, no olvide que “no se desuella dos veces el mismo buey”. ¿No dice usted mismo que el barón de Holbach era un “puro ideólogo de la burguesía”? Es, pues, evidente que su título de barón no puede tener ninguna importancia cuando se trata de determinar el equivalente sociológico de su filosofía. Lo importante es saber el papel desempeñado en su época por esta filosofía. Y del papel altamente revolucionario desempeñado por esta filosofía puede usted enterarse en diversos orígenes populares, entre otros Engels, quien, al caracterizar la filosofía francesa del siglo XVIII, dice: “Los franceses luchan abiertamente contra toda la ciencia oficial, contra la iglesia y frecuentemente hasta contra el estado; sus obras se imprimen al otro lado de la frontera, en Holanda o en Inglaterra, y ellos mismos se mudan a menudo a la Bastilla” (*Ludwig Feurbach*). Creedme, señor, cuando os digo que entre esos escritores revolucionarios se encuentra también Holbach con los materialistas de aquella época. Y he aquí lo que es preciso hacer notar a este respecto.

Holbach, y los demás materialistas franceses de aquella época, más bien que los ideólogos de la burguesía eran los ideólogos del tercer estado en los días históricos en que el espíritu revolucionario le penetraba profundamente. Los materialistas formaban el ala izquierda del ejército ideológico del tercer estado. Y cuando este estado se dividió a su vez, cuando de un lado dio nacimiento a la burguesía; y del otro, al proletariado, los ideólogos de éste comenzaron, a basarse en el materialismo, justamente porque era la doctrina filosófica extremista de la época. Él materialismo se convirtió en la base del socialismo y comunismo. Ya Marx hace notar este hecho en *La Sagrada Familia*. Véase lo que escribió:

“No hace falta mucha sagacidad para comprender el lazo íntimo existente entre las enseñanzas del materialismo francés sobre la inclinación natural al bien y sobre la igualdad de las inteligencias de todos los hombres, sobre el poderío de la experiencia, del hábito, de la educación, sobre la influencia ejercida sobre el hombre por las circunstancias exteriores, sobre la importancia capital de la industria, sobre el derecho al goce, etc., con el comunismo y el socialismo”.

Más adelante, Marx hace notar que *La Apología del Vicio* de Mandeville, discípulo inglés de Locke, expresa muy bien “la tendencia socialista” del materialismo. “Mandeville demuestra que los vicios son indispensables y útiles en la sociedad actual. Y esto no constituye la apología de la sociedad actual”<sup>6</sup>.

Marx tiene razón. En efecto, no se precisa mucha sagacidad para comprender los lazos necesarios entre el materialismo y el socialismo. Pero una cierta sagacidad sí que es necesaria. Esto explica que los que están completamente desprovistos de ella no perciban el lazo indicado por Marx y piensen que se puede sostener y aún “fundar” un nuevo socialismo revolviéndose contra el materialismo. Y, lo que es más, esos partidarios del socialismo, privados de toda inteligencia, están prestos a interesarse por cualquier filosofía, excepto el materialismo. De aquí que, cuando se ponen a juzgar y discutir el materialismo, hablen de una manera imperdonablemente absurda.

---

<sup>6</sup> Aviso para usted, señor Bogdánov, y sobre todo para su amigo, el bienaventurado Anatolio, fundador de la nueva religión.

Tampoco usted, señor Bogdánov, ha percibido el lazo necesario entre el materialismo y el socialismo. ¿Por qué? Dejaré al lector el cuidado de responder a esta pregunta; yo me limitaré a recordar que usted nos reprocha, a nosotros los marxistas, la propaganda de las ideas del materialismo francés como una acción que no conviene a la obra de la propaganda socialista de nuestra época. En esto también, como de costumbre, se ha alejado usted mucho de los fundadores del socialismo científico.

En su artículo “Programm der blonquistichen Kommune-Flüchtlinge” (“Programa de los refugiados blanquistas de la Comuna”), publicado primeramente en el número 73 del periódico Volkstaat (1874), y más tarde en la colección *Internationales aus dem “Volkstaat”*, Engels (al hacer notar con satisfacción que los obreros socialdemócratas de Alemania “se han desembarazado pura y sencillamente de Dios” y que viven y piensan como materialistas) escribe (página 44 de la colección) que la situación en Francia es probablemente la misma: “Y si no fuese así [dice], lo más sencillo sería contribuir a esta tarea con la difusión en masa entre los obreros franceses de la magnífica literatura materialista francesa del siglo último [es decir, del XVIII, señor Bogdánov]; esa literatura en que la inteligencia francesa ha alcanzado su más alta expresión en su contenido y en su forma, y que si se tiene en cuenta el estado de la ciencia en aquella época, permanece, aún hoy en día, en un lugar infinitamente alto por su contenido e inigualable por su forma”.

Como ve usted, señor Bogdánov, Engels, no solamente temía difundir entre el proletariado esta “filosofía de la naturaleza” que usted se digna llamar de los “puros ideólogos de la burguesía”, sino que recomendaba directamente la difusión en masa de estas ideas entre los obreros franceses, en el caso que estos obreros no se hubiesen vuelto todavía materialistas. Nosotros, discípulos rusos de Marx y de Engels, consideramos como muy útil la difusión de estas ideas en los medios del proletariado ruso, cuyos representantes conscientes están todavía, desgraciadamente, lejos de ser todos materialistas. Considerando la utilidad de esta difusión yo he emprendido, hace dos años, la publicación de una biblioteca materialista, en la cual reservaba el primer lugar a las traducciones de los materialistas franceses del siglo XVIII, que son, en efecto, inigualables por su forma y muy instructivas aún hoy por su contenido. No prosperó este asunto. Entre nosotros, circulan más fácilmente las obras de esas numerosas escuelas de la filosofía contemporánea, que Engels llamaba con desprecio “sopa ecléctica”, que los trabajos consagrados al materialismo. Ejemplo: el *Ludwig Feuerbach* de F. Engels, obra notable en todos los aspectos, se vende muy mal. Nuestro público es hoy indiferente al materialismo. Pero no se apresure a cantar victoria, señor Bogdánov. Es un mal signo; esto prueba que nuestro público continúa llevando la larga trenza conservadora, aun durante los períodos en que, en apariencia, se preocupa de las “investigaciones” teóricas más “audaces” y de “vanguardia”. La desgracia histórica del pobre pensamiento ruso consiste en que, aún durante los períodos de gran empuje revolucionario, no ha logrado más que muy rara vez desprenderse de la influencia del pensamiento burgués occidental, pensamiento que no puede menos de ser reaccionario en las actuales condiciones sociales del Occidente.

El bien conocido renegado del movimiento liberador francés del siglo XVIII, La Harpe, dice en su *Refutation du livre de l'esprit* que, cuando refutó a Helvetius por primera vez, su crítica no encontró apenas eco en los medios franceses. Más tarde, continúa diciendo, esta actitud cambió. La Harpe mismo lo explica por el hecho que su primer ataque tuvo lugar durante el período prerrevolucionario, cuando el público francés no podía todavía comprobar en la práctica las consecuencias peligrosas de la difusión de las ideas materialistas. Por esta vez el renegado decía la verdad. La historia de la filosofía francesa *después* de la gran revolución, no puede mostrar más claramente

que las tendencias antimaterialistas que le son propias vienen de las instituciones protectoras de la burguesía quien, después de haber derrocado el antiguo régimen, abandonó sus pasadas pasiones revolucionarias y se hizo conservadora. Y esto no se aplica solamente a Francia. Si los ideólogos de la burguesía actual tratan por todas partes al materialismo con un desprecio altivo, es preciso ser muy ingenuos para no darse cuenta de la cobarde hipocresía que contiene este altivo desprecio. La burguesía teme al materialismo como una doctrina revolucionaria maravillosamente apta para arrancar de los ojos del proletariado esos velos teológicos con cuya ayuda querían sus adormecedores detener el desarrollo de su inteligencia. Esto es lo que Engels demostró mejor que nadie. En su artículo *sobre el materialismo histórico* (*Neue Zeit*, 1892-1893, números 1-2), aparecido primero como prefacio a la traducción inglesa de su célebre folleto sobre *Socialismo Científico y Socialismo Utópico*. Engels, al dirigirse al lector inglés da una explicación materialista del odio de la burguesía inglesa hacia el materialismo.

Engels recuerda que el materialismo, que tuvo en un principio un carácter aristocrático, se convirtió bien pronto en Francia en una doctrina revolucionaria, tanto que “durante la Gran Revolución esta doctrina puesta en evidencia por los realistas ingleses, dio a los republicanos y terroristas franceses una bandera teórica y dictó la declaración de los Derechos del Hombre”. Esto sólo habría bastado para espanto a los filisteos de la brumosa Albión. “Cuanto más se convertía el materialismo en el credo de la Revolución francesa [continúa Engels] más fuertemente se aferraban los piadosos burgueses ingleses a su religión. ¿Es que la época del terror en París no había demostrado lo que sucede cuando el pueblo renuncia a la religión? Cuanto más se difundía el materialismo por los países fronterizos a Francia, reforzándose con las corrientes teóricas vecinas, y más el materialismo y el pensamiento libre iban siendo sobre el continente el rasgo distintivo del hombre culto... más se aferraba la clase media de Inglaterra a sus diversas confesiones religiosas. Estas podían ser muy diferentes unas de otras, pero todas eran plenamente religiosas y cristianas”.

La historia interior de Europa, sus luchas de clases, las revueltas armadas del proletariado, han convencido todavía más a la burguesía inglesa de la necesidad de la religión como freno para el pueblo. Pero ahora esta convicción comienza a ser compartida por toda la burguesía continental. “En efecto [dice Engels], el *puer robustus* se hace cada día más malicioso”<sup>7</sup>. En este trance, ¿qué le quedaba al burgués francés y alemán sino renunciar tácitamente a todo pensamiento libre? Los energúmenos de antaño adoptaron uno tras otro un aire piadoso, comenzaron a hablar con respeto de la Iglesia, de su doctrina, de sus ceremonias y hasta cumplieron los ritos. La burguesía

---

<sup>7</sup> Alusión a unas palabras de Hobbes sobre el pueblo: *puer robustus et malitiosus* (muchacho fuerte y malicioso). Notemos, a este propósito, que aún en el sistema de Hobbes, el materialismo toma un aire revolucionario. Los ideólogos de la monarquía comprendían muy bien, ya entonces, que la monarquía por la gracia de Dios es una cosa, y la monarquía según Hobbes, otra. Lange dice muy justamente: “se deduce de este sistema que cada revolución que logra el poder tiene derecho a instaurar un nuevo orden político; la afirmación de que “la fuerza va antes que el derecho” no puede servir de consuelo a los tiranos, porque fuerza y derecho son idénticos; Hobbes no gusta de detenerse en estas consecuencias de su sistema y describe con predilección las ventajas de un reino hereditario; pero esto no cambia en nada su teoría”. El papel revolucionario del materialismo en el mundo antiguo fue descrito elocuentemente por Lucrecio, que dice refiriéndose a Epicuro: “Mientras que a los ojos de todos, la humanidad arrastraba sobre la tierra una vida abyecta, aplastada bajo el peso de una religión cuyo rostro, mostrándose desde lo alto de las regiones celestes, amenazaba a los mortales con su aspecto horrible, por primera vez un griego, un hombre, osó levantar sus ojos mortales contra ella, y contra ella rebelarse. Lejos de detenerle, las fábulas divinas, el rayo, los rugidos amenazadores del cielo, no hicieron más que excitar el ardor de su valor...”. (Lucrecio. *De la naturaleza*, vers. 60 a 70. Traducción de Ernout). El mismo Lange, muy injusto con el materialismo, reconocía que el idealismo desempeñaba un papel conservador en la sociedad ateniense.

francesa renunciaba a la carne los viernes y los alemanes hacían sudar los asientos de las iglesias escuchando los largos sermones protestantes. Su materialismo les ha conducido a un impasse, “Es preciso conservar la religión para el pueblo. Es el único medio de salvar a la sociedad de la destrucción completa”.

Y es entonces cuando comenzó, al mismo tiempo que la “vuelta a Kant”, aquella reacción contra el materialismo que caracteriza hoy todavía al pensamiento europeo, y, en particular, a la filosofía. Los burgueses arrepentidos cantan, más o menos hipócritamente, a esta reacción como un progreso de la “crítica filosófica”. Pero estas canciones más o menos hipócritas no lograrán hacernos abandonar nuestras posiciones, a nosotros los marxistas, que sabemos que la marcha de la evolución del pensamiento está determinada por la vida. Nosotros podemos determinar el equivalente sociológico de esta reacción; nosotros sabemos que ha sido provocada por la aparición del proletariado revolucionario sobre la escena de la historia mundial. Y como no tenemos ninguna razón para temer al proletariado revolucionario, como, por el contrario, tenemos a gran honor contarnos entre sus ideólogos, no renegamos del materialismo; y somos nosotros los que le defendemos contra la crítica parcial y cobarde de los “sabios” de la burguesía.

La causa del odio burgués, contra el materialismo, que acabo de indicar, se completa con otra que tiene también sus raíces en la psicología de la burguesía como clase dominante en nuestra sociedad capitalista. Toda clase llegada al poder se inclina naturalmente a la *satisfacción de sí misma*. Y la burguesía, que domina en una sociedad basada en una competencia feroz de los productores de mercancías, peca, naturalmente, de esta satisfacción de sí misma desprovista de toda mezcla de altruismo. El precioso “yo” de cada digno representante de la burguesía llena enteramente todos sus deseos, todos sus pensamientos. En una comedia de Suderman (*Das Blumenboot*, acto II, escena I), la baronesa Erlingen dice a su hija, para instruirla: “los hombres de nuestro rango existen para hacer de todo lo que hay en el mundo una especie de alegre panorama que pasa, o más bien parece pasar, delante de nosotros”. En otros términos los hombres del rango de esta baronesa deben educarse de manera que consideren todo lo que pasa en el mundo desde el punto de vista de sus experiencias personales, más o menos agradables<sup>8</sup>.

Solipsismo moral, he ahí dos palabras que caracterizan admirablemente el estado de espíritu de los más típicos representantes de la burguesía contemporánea. Nada de extraño tiene que, sobre el terreno de tales ideas, nazcan sistemas que no reconocen más que “experiencias” subjetivas, y que, necesariamente, llegarían al solipsismo teórico si no las salvase la falta de lógica de sus autores.

En una próxima carta, le demostraré, señor, con ayuda de qué ilogismo monstruoso se salvan del solipsismo sus bien amados Mach y Avenarius. Esto tiene también aplicación a usted. Un idealista no puede evitar el solipsismo más que al precio de los absurdos más indignantes. Ahora quiero terminar con la cuestión de mi actitud hacia el materialismo francés del siglo XVIII.

---

<sup>8</sup> Nuestra moral, nuestra religión, nuestro sentimiento de la nacionalidad [dice Maurice Barrés] son cosas derrumbadas a las que no podemos pedir reglas de vida y, mientras esperamos que nuestros maestros rehagan certezas, conviene que nos atengamos a la única realidad, al *Yo*.

Tal es la conclusión (demasiado insuficiente, desde luego) del primer capítulo de *Sous l'oeil des Barbares* (Bajo la mirada de los bárbaros). (Maurice Barrés, *Le culte de moi*, Examen de tres ideologías, París, 1982).

Es evidente que tal estado de espíritu predispone al idealismo y, sobre todo, a la más débil de sus variedades, el idealismo subjetivo. Los hombres enteramente ocupados en su precioso *Yo* no pueden de ningún modo simpatizar con el materialismo. ¡Por eso existen hombres que consideran el materialismo como una doctrina inmoral! Se sabe, por otra parte, cómo ha terminado Barrés con su “culto del yo”.

Admiro, no menos que Engels, esta doctrina rica y variada por su contenido y brillante por su forma; pero, como Engels, comprendo también que desde la época en que esta doctrina floreció, las ciencias naturales han progresado mucho y que no podemos compartir actualmente las opiniones físicas, químicas o biológicas de un Holbach. Un lector imparcial no podrá menos de reír al oírlos declarar que con mi defensa del materialismo defienden la filosofía de la naturaleza del siglo XVIII contra la del siglo XX. (Véase vuestro prefacio a *El análisis de las sensaciones*). Es cierto que entre los sabios del siglo XX no se encuentran muchos materialistas. Pocos resisten a esa reacción antimaterialista, de la que más arriba ha intentado indicar el equivalente social.

Pero sea cual fuere el estado de las ciencias naturales, está claro como el día que, mientras siga usted defendiendo la filosofía de Mach, no tiene usted derecho a hacerse pasar por un discípulo de Marx y de Engels. El mismo Mach reconocía, por ejemplo, su parentesco con Hume. ¿Y se acuerda usted de lo que Engels dijo de Hume?

Dijo que si los neokantianos alemanes intentaran resucitar las opiniones de Kant, y los agnósticos ingleses las opiniones de Hume, tal movimiento sería un retroceso. Estas palabras tan poco equívocas no le agradarán mucho a usted, que nos aseguraba que se puede y que se debe marchar hacia adelante bajo la bandera de Hume-Mach.

Verdaderamente, la idea de excluirme de la escuela de Marx para enviarme a la de Holbach, no es muy brillante. Con ella, no solamente ha pecado usted contra la verdad, sino que ha demostrado, además, su extraordinaria torpeza polémica.

Admiro usted un poco su obra. Ha sido usted el que escribió; “Según el camarada Beltov, el fundamento y la esencia del materialismo consisten en la idea de la prioridad de la naturaleza con relación al espíritu”. (*El empiriomonismo*, libro III, página 2).

Dejemos las ironías de lado y recordemos que usted escribió esas líneas inmediatamente después de haberme reprochado exponer el materialismo “en nombre de Marx, con ayuda de citas de Holbach”. Se pudiera, pues, creer que mi definición del “fundamento y de la esencia” del materialismo la he tomado prestada de Holbach y contradice lo que yo tendría derecho a exponer en nombre de Marx. ¿Pero cuál ha sido la definición del materialismo por los fundadores del socialismo científico?

Engels escribe que en el problema de las relaciones de la materia y del espíritu, los filósofos se han dividido en dos grandes campos: “Los que afirman que el espíritu existía antes de la naturaleza, y que, por consiguiente, reconocen de una manera o de otra, la creación del mundo... componen el campo idealista. Los que consideran a la naturaleza como principio fundamental forman las diferentes escuelas del materialismo” (*Ludwig Feuerbach*).

¿No es exactamente la misma cosa que yo digo sobre el “fundamento y la esencia” del materialismo? Es evidente que, al menos en este caso, yo tenía plenamente derecho a exponer el materialismo en nombre de Marx y de Engels, sin necesidad de recurrir a Holbach.

¿Pero ha reflexionado usted en qué situación se pone al atacar la definición del materialismo que yo acepto? Usted ha querido excluirme de la escuela de esos pensadores, y sucede que usted se coloca entre los “críticos” de Marx. Esto evidentemente no es un crimen, pero es un hecho y, en vuestro caso, un hecho muy instructivo. Yo no tengo interés en perseguirlos, sino simplemente en definirlos, es decir, en explicar a mis lectores a qué categoría de “filósofos” pertenecéis.

Espero que esto estará ahora bien claro para ellos. Pero debo advertirle que lo que hemos señalado hasta aquí en usted no son más que pequeñas flores. Los frutos nos los comeremos la próxima vez, en nuestra segunda carta, en la que daremos un paseo

por el vergel de su crítica de mi teoría del conocimiento. Allí encontraremos frutos muy sabrosos.

Y ahora debo terminar. ¡Hasta la vista, señor, y que el agradable Dios del señor Lunatcharski os proteja!

## Carta Segunda

Señor:

La carta que os dirijo hoy se divide en dos partes. En primer lugar me creo *obligado* a responder a las objeciones críticas que hace usted a “mi” materialismo. Después utilizaré mi *derecho* a pasar al ataque y examinaré los fundamentos de la “filosofía” en cuyo nombre me hace usted la guerra y con cuya ayuda quisierais “completar” a Marx, es decir, la filosofía de Mach. Sé que la primera parte aburrirá enormemente a más de un lector, pero me veo obligado a seguirlos, y si nuestro paseo por su vergel “crítico” no es de los más divertidos, no será mía la culpa, sino del que plantó el vergel.

### I

Crítica usted “mi” definición de la materia que toma usted de las siguientes líneas de mi libro *Crítica de nuestros críticos*<sup>9</sup>.

“En oposición con el espíritu, se llama materia lo que, obrando sobre nuestros órganos de los sentidos, provoca en nosotros tales o cuales sensaciones. ¿Pero qué es lo que obra sobre nuestros órganos de los sentidos? A esta pregunta respondo con Kant: las cosas en sí. Por consiguiente, la materia no es otra cosa que el conjunto de las cosas en sí en tanto que estas cosas sean el origen de nuestras sensaciones”.

Estas líneas le predisponen a usted a la jovialidad.

“Así. pues [ríe usted], la materia (o “la naturaleza” en su antítesis con el “espíritu”) se define por las “cosas en sí” y por su propiedad de originar sensaciones. ¿Pero qué es eso de la cosa en sí? Lo que hace nacer “sensaciones”. Esto es todo. No encontraréis otra definición en el camarada Beltov, a menos de contar con la definición negativa que, probablemente, está sobrentendida: “sin sensaciones”, ni “fenómenos” ni “experiencia”. (*El Empiriomonismo*, III página 13).

¡Espere un poco, señor! No olvide usted que “*rira bien qui rira le dernier*”. Yo no defino en modo alguno la materia “por las cosas en sí”. Afirmo solamente que todas las cosas en sí son materiales. Y por materialidad de las cosas, entiendo (en eso dice usted la verdad) su capacidad de obrar sobre nuestros sentidos, de una manera o de otra, directa o indirectamente, y de hacer nacer en nosotros tales o cuales sensaciones. En mi disputa con los kantianos, consideré que era suficiente limitarme al simple recuerdo de esta propiedad de las cosas en sí, por la razón de que su existencia no solamente no ha sido negada, sino categóricamente proclamada por Kant en la primera página de la *Crítica de la Razón Pura*. Pero Kant no era consecuente. Él, que proclamaba tan solemnemente a las cosas en sí como el origen de nuestras sensaciones, tenía al mismo tiempo una clara inclinación a considerar esas cosas como inmateriales, es decir, inaccesibles a nuestros sentidos. Esta inclinación, que le condujo a la contradicción consigo mismo, se reveló con una claridad particular en su *Crítica de la Razón Práctica*. He aquí por qué era muy natural que yo insistiera, en una discusión con sus

<sup>9</sup> De próxima edición en esta serie de Alejandría Proletaria. NdE.



discípulos, en el hecho que las cosas en sí, según su mismo maestro, eran el origen de nuestras sensaciones, es decir, que tenían la marca de la materialidad. Insistiendo en ello, señalaba yo la inconsecuencia de Kant e indicaba a sus alumnos la necesidad lógica de decidirse por uno u otro de los dos elementos inconciliables de la contradicción de la que no salió su maestro. Yo les decía que no podían seguir adheridos al dualismo kantiano y que debían necesariamente terminar o bien en el idealismo subjetivo, o bien en el materialismo. Y ya que entrábamos en este camino, consideré útil recordar el rasgo principal que distingue el idealismo subjetivo del materialismo, rasgo que consiste en esto: el idealismo subjetivo niega la materialidad de las cosas que proclama el materialismo<sup>10</sup>.

He aquí cómo estaba planteado el asunto. ¡Y usted, sin comprender nada, sin siquiera ser capaz de comprenderlo, se ha lanzado inmediatamente sobre las palabras cuya significación seguía siendo para usted, “incomprensible”, y me ha embestido con su ironía barata!

Continúo. Como en mi discusión con usted deberé hacer alusión, aún con más frecuencia que con los kantianos, al rasgo distintivo del materialismo con relación al idealismo subjetivo, intentaré explicarle este rasgo con ayuda de algunas citas que, espero, serán bastante convincentes.

He ahí cómo estaba planteado el asunto en Berkeley. Y usted, sin comprender su obra *De los principios del conocimiento humano* (*Of the principles of human knowledge*):

“Está muy extendida entre los hombres la convicción de que las casas, las montañas, los ríos, en una palabra, todos los objetos materiales, tienen una existencia natural o real distinta de su percepción”. Pero esta convicción está fundada sobre una contradicción evidente “porque [continúa Berkeley] ¿qué son estas cosas sino cosas percibidas por nuestros sentidos? ¿Y qué podemos nosotros percibir fuera de nuestras propias percepciones o sensaciones? Sabemos muy bien que el color, la forma, el movimiento, la extensión, son sensaciones nuestras. Pero caeríamos en mil contradicciones si las considerásemos como signos o imágenes de las cosas existentes fuera del entendimiento”<sup>11</sup>.

Contrariamente a los idealistas subjetivos, el materialista Feuerbach afirma: demostrar que alguna cosa existe, significa demostrar que esta cosa no existe solamente en el pensamiento (*nich. nur gedanke ist*)<sup>12</sup>.

De igual modo Engels, en su disputa con Dühring, al querer oponer su concepción a la concepción idealista del “mundo como representación”, declara que la verdadera unidad del mundo consiste en su materialidad<sup>13</sup>.

¿Es preciso, todavía, explicar ahora lo que nosotros, los materialistas, entendemos por la materialidad de las cosas? Lo explicaré, de todos modos.

Nosotros llamamos materiales a las cosas que existen fuera de nuestra conciencia y que, al obrar sobre nuestros sentidos, hacen nacer en nosotros ciertas *sensaciones* que son la base de nuestras representaciones del mundo exterior, es decir, de esas cosas materiales y de sus relaciones recíprocas.

Esto bastará, quizá. Pero he aquí lo que yo diría todavía:

<sup>10</sup> El idealismo absoluto no reconoce tampoco la definición materialista de la materia, pero su doctrina de la materia, en tanto que *forme otra* del espíritu, no nos interesa aquí.

<sup>11</sup> *Obras de George Berkeley D. D. antiguamente obispo de Cloyne*, Oxford MDCCCLXXI, volumen I, páginas 157-158.

<sup>12</sup> *Feuerbach*, volumen II, página 308. Puede preguntarse: ¿es que no existe lo que está en el pensamiento? Existe, respondería yo, cambiando ligeramente la expresión de Hegel, *como un reflejo de la existencia real*.

<sup>13</sup> *Eugen Dühring, Umwaelzung der Wissenschaft*, V Auflage, página 31.

Mach, cuya filosofía considera usted como la filosofía de la ciencia natural del siglo XX, comparte por completo en la cuestión que nos ocupa aquí, el punto de vista del idealista del siglo XVIII, Berkeley. Hasta se expresa casi en los mismos términos de este digno obispo: no son los cuerpos los que hacen las sensaciones (dice) sino que son los *complejos de elementos* que forman los cuerpos. Si el físico cree que los cuerpos son un algo constante, real, y que los “*elementos*” son reflejo efímero, no hace notar que todos los cuerpos no son más que símbolos lógicos de *complejos de elementos* (complejos de sensaciones).

Usted sabe muy bien, señor Bogdánov, lo que su maestro dice a este respecto, Pero usted ignora completamente, a lo que parece, lo que sobre ello dice Berkeley. Es usted como monsieur Jourdain, que no sabía que hablaba en prosa. Se ha asimilado usted las opiniones de Mach sobre la materia, pero, en su ingenuidad, no ha sospechado siquiera que esas opiniones eran puramente idealistas. He ahí por qué se asombra usted de mi definición de la materia; he ahí la causa de que no haya comprendido que yo, en mi discusión con los neokantianos, tenía necesidad de insistir sobre la materialidad de las cosas en sí. ¡Ridículo monsieur Jourdain! ¡Pobre señor Bogdánov!

Si usted no fuese un infeliz poco al corriente de la historia de la filosofía, sabría que la definición de la materia, que le ha hecho reír tanto, está lejos de ser de mi propiedad particular, y que, por el contrario, es compartida por diversos pensadores ya del campo materialista como del idealista. Por Holbach y Joseph Priestley en el siglo XVIII, por ejemplo. Y muy recientemente el idealista francés Ernest Naville, en una memoria presentada a la Academia Francesa, define así la materia: “Es lo que se revela a nuestros sentidos”. Ya ve usted, señor, cuán extendida está mi definición de la materia<sup>14</sup>.

No crea usted, sin embargo, que yo invoco este hecho para desviar hacia otra parte sus golpes “críticos”. Yo mismo los sabré parar. No se necesita, por otra parte, mucha audacia ni destreza. Los golpes que usted me asesta son muy débiles y torpes, y no tienen nada de terribles.

Si yo defino la materia como el origen de nuestras sensaciones, se engaña usted del todo al considerar como “probable” que yo caracterice la materia “negativamente” como la *no-experiencia*. ¡Es también muy extraño que usted se haya podido equivocar en este punto! Las diversas páginas que cita usted de la *Crítica de nuestros críticos*

---

<sup>14</sup> Caracterizando la teoría del conocimiento de Platón, Windelband dice: “Si las nociones contienen un conocimiento que, aunque originado por las percepciones, no se deriva de ellas y se distingue esencialmente de ellas, también las ideas, objetos de las nociones, deben tener percepciones como los objetos, una realidad independiente y hasta superior. Pero los objetos de las percepciones son siempre los cuerpos y su movimiento o, como dice Platón, *el mundo visible*; por consiguiente, las ideas, en tanto se consideren objetos del conocimiento, expresado por las nociones, deben constituir una realidad independiente distinta de la otra, el mundo invisible e inmaterial”. (*Platón*, página 84). Esto basta para comprender por qué, al oponer el materialismo al idealismo, yo definía la materia como el origen de nuestras sensaciones. Al hacerlo así, subrayaba el rasgo principal que distingue la teoría del conocimiento materialista de la idealista. El señor Bogdánov no lo ha comprendido así, y por eso ríe donde haría mejor en reflexionar un poco. Mi adversario dice que todo lo que se puede sacar de mi definición de la materia es que no tiene espíritu. Esta afirmación prueba una vez más que no conoce la historia de la filosofía. La noción del “espíritu” se ha desarrollado por la vía de la abstracción de las propiedades materiales de los objetos. Es erróneo decir: la materia es el no-espíritu. Es preciso decir: el espíritu es la no-materia. El mismo Windelband afirma que la particularidad de la teoría platoniana del conocimiento consiste “en la exigencia de que el mundo superior sea invisible o inmaterial”. No hay que decir que esta exigencia no puede nacer más que cuando los hombres se han formado, por la experiencia, la noción del mundo “visible”, material. La particularidad de la crítica materialista del idealismo consiste en descubrir lo mal fundamentado de esta exigencia de reconocer un mundo superior *invisible e inmaterial*. Los materialistas afirman que sólo existe este mundo material que conocemos, directa o indirectamente, con la ayuda de nuestros sentidos, y que no puede haber otro conocimiento que el experimental.

hubieran podido aclararle mi manera de interpretar la experiencia. En una de mis notas a la edición rusa del *Ludwig Feuerbach* de Engels, digo, al dirigirme a los kantianos: “Toda experiencia y toda acción productiva del hombre es su relación activa con el mundo exterior, una provocación adrede de ciertos fenómenos. Y como el fenómeno es el fruto de la acción sobre mí de la cosa en sí (Kant dice: el hecho de ser *afectado* por la cosa en sí), yo obligo, al hacer una experiencia o al producir tal o cual objeto, a que la cosa en sí *afecte* mi “yo” de una cierta manera, definida de antemano. Por consecuencia, yo conozco al menos ciertas de sus propiedades: a saber, aquellas por las que yo la hago obrar”. El sentido directo de esta frase es que la experiencia supone la acción recíproca del sujeto y del objeto que *se encuentra fuera de él*. Y esto prueba que yo me contradeciría del modo más imperdonable si se me ocurriera definir el objeto negativamente, por la palabra “*no-experiencia*”. ¡Nada de eso, señor! ¡Es justamente “la *experiencia*”! O más exactamente: *una de las dos condiciones necesarias de la experiencia*”

Pasemos adelante.

Notemos, en primer lugar, que la expresión: “las cosas en sí existen fuera de nuestra experiencia” es muy desacertada. Puede significar que estas cosas son del todo inaccesibles a nuestra experiencia. Así es como lo comprendía Kant quien, sobre este punto, estaba en contradicción consigo mismo. Es así también como lo comprenden casi todos los neokantianos, con los cuales está Mach de acuerdo en esta cuestión: las palabras “cosa en sí” evocan siempre en él yo no sé qué X que está fuera de los límites de nuestra experiencia, Mach es completamente lógico al declarar que la cosa en sí es un apéndice metafísico inútil, añadido a nuestras nociones extraídas de la experiencia. Pero usted, señor Bogdánov, no se puede imaginar un solo instante que haya hombres que den a esas palabras “cosa en sí” un sentido diferente del que le dan los kantianos y los machistas. Así se explica su incapacidad para comprender que yo no soy ni neokantiano, ni machista.

Y, sin embargo, el asunto es demasiado sencillo. Aunque yo me decidiese a emplear esa expresión desgraciada: “las cosas en sí existen fuera de toda experiencia”, esto no significaría en modo alguno para mí que las cosas en sí son “*inaccesibles*” a nuestra experiencia, sino que existen incluso cuando nuestra experiencia no las alcance, por una razón o por otra.

Quando decimos: *nuestra experiencia*, queremos decir: *la experiencia humana*. Pero ya es sabido que hubo una época en que no había hombres sobre la tierra. Y si no había hombres, no existía tampoco su experiencia. Y la tierra, sin embargo, existía. Esto significa que la tierra (¡una cosa en sí, *también!*) existía fuera de la experiencia humana. ¿Pero por qué existía fuera de la experiencia? ¿Por qué no era accesible a la experiencia? No; existía así únicamente porque no había todavía organismos capaces de tener una experiencia. En otros términos: “existía fuera de la experiencia”, significa que existía aún antes de esta experiencia. Y esto es todo. Y cuando la experiencia comenzó, existía no solamente fuera de ella, sino también en ella, como condición necesaria. Todo esto se expresa brevemente así: la experiencia es el resultado de la acción recíproca entre el sujeto y el objeto, pero el objeto no cesa de existir aunque no haya ninguna acción recíproca entre él y el sujeto es decir, incluso cuando la experiencia no tenga lugar. La afirmación tan conocida: “No hay objeto sin sujeto” es fundamentalmente falsa. El objeto no cesa de existir si el sujeto no existe todavía o si cesa su existencia. Y todos aquellos para quienes las conclusiones de la ciencia moderna no son vanas palabras deben necesariamente suscribir lo siguiente: sabemos que, según la historia de la evolución, el sujeto no aparece más que cuando el objeto alcanza un cierto grado de desarrollo.

Los que afirman que no hay objeto sin sujeto, confunden sencillamente dos nociones completamente diferentes: la existencia del objeto “en sí” y su existencia en la representación del sujeto. Esta confusión es el origen de esos inextricables sofismas con que los idealistas de todos matices “refutan” al materialismo.

También las objeciones de usted sobre mi definición de la materia están fundadas en la misma confusión. A usted no le satisface esta definición; veamos el origen de su descontento.

A usted “mi” definición de la materia le recuerda la afirmación de que “la virtud dormitiva es la que provoca el sueño”. Usted ha tomado esta expresión de un personaje de Moliere, pero, según su costumbre, la ha deformado. El personaje de Molière dice: “El opio adormece *porque* posee una virtud dormitiva”. Lo cómico consiste aquí en la confusión entre la explicación de su hecho y la manera simple de hacerlo constar. Si el personaje de Molière dijere sencillamente: “El opio adormece”, sus palabras no tendrían nada de ridículas. Ahora recuerde usted lo que yo digo: “la materia despierta en nosotros tales o cuales sensaciones”. ¿Se parece esto a la explicación dada por el personaje de Molière? En absoluto. Yo no explico, yo hago constar solamente un hecho incontestable. Es exactamente así como proceden los demás materialistas. Los que conocen la historia del materialismo saben muy bien que ninguno de los representantes de esta doctrina se ha preguntado jamás *por qué* los objetos que pertenecen al mundo exterior pueden provocar sensaciones en nosotros. Es cierto que algunos materialistas ingleses decían a veces que esto sucedía por la voluntad de Dios. Pero, al expresar este pensamiento piadoso, abandonaban el terreno del materialismo. Verá usted ahora que no ha logrado burlarse de mí, y que usted mismo se ha puesto en ridículo. “Rira bien qui rira le dernier”.

Opina usted que la definición: “La materia es lo que origina nuestras sensaciones” está desprovista de todo contenido. Pero piensa usted así únicamente porque está usted profundamente hundido en las supersticiones del idealismo.

Al hacerme con tanta insistencia la pregunta ¿pero qué es eso que origina nuestras sensaciones? quiere usted en realidad que yo diga lo que sabemos de la materia fuera de su acción sobre nosotros. Y cuando yo respondo que fuera de esta acción, nos es totalmente desconocida, usted escribe triunfalmente: ¡Entonces no sabemos nada! ¿Pero de dónde viene ese triunfo? De su convicción idealista de que conocer los objetos solamente por las sensaciones que nos producen significa no conocerlos en absoluto. Esta convicción le viene de Mach, que la tomó de Kant, el cual la había tomado de Platón. Pero por muy respetable que sea su antigüedad es falsa, así y todo.

*No hay ni puede haber otro conocimiento del objeto que el que nos viene por intermedio de las impresiones que causa en nosotros.* He ahí la razón de que, cuando yo digo que no conocemos la materia más que por las sensaciones que provoca en nosotros, esto no significa en absoluto que yo la declare desconocida o incognoscible. Muy al contrario, eso significa que, en primer lugar, es cognoscible, y en segundo, que es conocida de la humanidad en la medida en que ésta conoce sus propiedades, gracias a las impresiones que ha recibido en el curso del largo proceso de su existencia histórica y zoológica.

Pero, si esto es así, si no podemos conocer el objeto más que por las impresiones que nos causa, está claro que si hacemos abstracción de esas impresiones, no seremos capaces de decir absolutamente nada sobre él, salvo que existe. De aquí que la exigencia de definir el objeto haciendo abstracción de esas impresiones sea absurda. Y es usted precisamente el que me impone esta exigencia absurda, al preguntarme cómo es la materia suponiendo que no provoque en nosotros ninguna sensación, al querer que yo le

diga el color de una rosa cuando nadie la ve, cuál es su olor cuando nadie la huele, etc.<sup>15</sup> Lo absurdo de su pregunta consiste precisamente en que excluye toda posibilidad de una respuesta razonable; en eso estriba, desde luego, el que los empirimontistas intenten contestarla.

Siguiendo a Mach que, en este caso, es alumno fiel de Berkeley (¡he ahí vuestra ciencia natural del siglo XX!) dirá usted: si no podemos conocer el objeto más que por las sensaciones, y, por consiguiente, por las representaciones que nos da su contacto, no hay ninguna necesidad lógica de admitir su existencia fuera de esas sensaciones y representaciones. Ya he respondido de antemano a esta objeción, que parece irrefutable a buen número de mis adversarios idealistas, en ese mismo libro del que ha tomado usted “mi” definición de la materia. Pero usted no quiere, o no puede comprenderlo y me obliga a repetir mi respuesta. En la segunda parte de esta carta analizo la “filosofía” de Mach, porque estoy firmemente decidido a “obligar a comprender”, si no a usted, al menos a aquellos de mis lectores que no estén interesados en defender los prejuicios idealistas. Pero antes de repetir esta respuesta, analizaré y apreciaré según sus méritos las más importantes de las pruebas críticas que esgrime usted en su querrela contra mí.

Usted “formula cuidadosamente” según mis “expresiones textuales” la idea siguiente: “a sus formas y relaciones (se habla de las cosas en sí) corresponden las formas y relaciones de los fenómenos, como los jeroglíficos, a lo que *significan*”. Y a propósito de esta idea, se lanza usted a los largos razonamientos siguientes:

“Aquí se trata de la “forma” y de las “relaciones” de las cosas en sí. Luego se supone que tienen esta “forma” y estas “relaciones”. Perfectamente. ¿Pero tienen un “aspecto”? ¡Pregunta absurda! (dirá el lector); ¿cómo se puede tener una forma sin tener un aspecto? ¿Esas expresiones no son sinónimas? También yo lo creo así. Pero he aquí lo que leemos en las notas de Plejánov que acompañan a la traducción rusa del *Feuerbach* de Engels:

“...Pero “el aspecto” es justamente el resultado de la acción sobre nosotros de las cosas en sí; *fuera de esta acción, no tienen ningún aspecto*. He aquí la razón de que oponer su aspecto (tal como existe en nuestra conciencia) al “aspecto” que tendría en realidad, significa no darse cuenta del sentido de la palabra “aspecto”. Así pues, las cosas en sí no tienen aspecto. Su “aspecto” no existe más que en la conciencia de los sujetos sobre que obran...”

“En esta cita, substituid la palabra “aspecto” por su sinónima “forma” que, en este caso, tienen exactamente el mismo sentido, y tendremos una refutación brillante de Beltov por Plejánov”.

¡Ya está! Plejánov refuta brillantemente a Beltov, es decir a sí mismo. ¡Qué perfidia! Pero espere, señor: “Rira bien qui rira le dernier”, Recuerde en qué circunstancias he expresado la idea que critica y cuál era su “aspecto” verdadero.

La expresé en mi disputa con Conrad Schmidt, que atribuía al materialismo la doctrina de la *identidad* del ser y del pensamiento y que decía, dirigiéndoseme, que si yo reconocía seriamente la acción sobre mí de las cosas en sí, debía también reconocer la existencia objetiva del espacio y del tiempo que no serían ya así formas subjetivas de representación. A esto yo respondí: “Ya Thomas Hobbes sabía que el espacio y el tiempo son formas de la conciencia y que su primera propiedad distintiva es la subjetividad y ningún materialista lo negará. Toda la cuestión está en saber si esas formas de la conciencia se corresponden con ciertas formas o con ciertas relaciones de las cosas. Los materialistas, bien entendido, no pueden responder a ello más que afirmativamente. Esto no quiere decir que admitan esta mala (o más bien absurda)

<sup>15</sup> “La cosa en sí tiene color solamente cuando se la pone delante de los ojos, etc.” (Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I.).

identidad que les atribuyen, con amable ingenuidad, los kantianos y, entre otros, el señor Schmidt<sup>16</sup>. No, las formas y las relaciones de las cosas en sí no pueden, en realidad, ser las mismas que nos *parecen*, es decir que no pueden ser tales como se presentan a nosotros cuando se “traducen” en nuestra cabeza. Nuestras representaciones de las formas y relaciones de las cosas no son más que jeroglíficos; pero estos jeroglíficos designan exactamente esas formas y esas representaciones, y esto basta para que podamos estudiar la acción de las cosas en sí sobre nosotros, y, a nuestra vez, obrar sobre ellas”<sup>17</sup>.

¿De qué se trata en ese pasaje! De lo mismo de que hemos hablado más arriba, señor Bogdánov. El objeto en sí es una cosa; el objeto en la representación del sujeto, otra. Ahora yo pregunto: ¿tenemos derecho a reemplazar la palabra “forma” por la palabra “aspecto” que, según usted, son sinónimas? Intentémoslo: “Ya Thomas Hobbes sabía que el espacio y el tiempo son aspectos de la conciencia y que su primer atributo es la “subjetividad” y ningún materialista lo negará...” ¡Alto ahí! ¿Qué es eso de los “aspectos” subjetivos de la conciencia? Para mí, la palabra “aspecto” significa la representación sensible del objeto que existe en la conciencia del sujeto. Se trata de “la intuición sensible” del objeto; luego, en las líneas que analizamos, la expresión “aspectos de la conciencia” debe significar, si es que el término “aspecto” es sinónimo de “forma”, la representación sensible que la conciencia se hace de la conciencia. Dejo de lado la cuestión de saber si tal representación es posible, llamo solamente su clara atención sobre el hecho de que, en nuestro caso, la representación sensible que la conciencia tiene de la conciencia sería el espacio y el tiempo; y esto es un absurdo completo que ni Hobbes conocía ni ningún materialista admitirá. ¿Pero qué es lo que le ha llevado a usted a esos absurdos? La fe en su capacidad para comprender las nociones filosóficas. Usted ha creído que la palabra “aspecto” era sinónima de la palabra “forma”; usted ha reemplazado la una por la otra y, como resultado, ha obtenido un absurdo que apenas se puede expresar. ¡No! La palabra “aspecto” no es sinónima de la palabra “forma”. Estas dos nociones están lejos de tener el mismo sentido. Ya Hegel lo demostró en su *Lógica*: la forma no es idéntica al aspecto más que en un cierto sentido muy superficial, en el sentido de la forma externa. Pero un análisis más profundo nos lleva a comprender la forma como “*la ley del objeto*”, o, para expresarnos más exactamente, como su estructura. Esta distinción, que Hegel definió tan bien, era ya conocida en los años veinte del siglo último. Lea, por ejemplo, el párrafo siguiente de la carta de D. Venétinov a la condesa N N: “Verá usted ahora [dice Venétinov, que acaba de definir la noción de la ciencia], que la palabra “forma” no expresa la forma exterior de la ciencia, sino la ley general a que se somete necesariamente”. (*Obras de Venétinov*. 1855, pág. 125). ¡Es lástima, una gran lástima, señor Bogdánov, que usted ignore todavía lo que sabían, gracias a Venétinov, hace ya ochenta años, ciertas mundanas rusas!

Y ahora otra pequeña pregunta: ¿En qué sentido he empleado yo la palabra “forma” en mi polémica con Conrad Schmidt? ¿En el sentido de la “forma exterior” de la “conciencia”? ¿Verdad que no? He empleado la palabra “forma” en el sentido de la “ley”, de la “estructura” de la conciencia. He ahí por qué la palabra “forma” no podía, en mi texto, ser sinónima de la palabra “aspecto”, y sería preciso no entender nada de filosofía para proponer reemplazar una palabra por otra, como usted lo ha hecho, con el fin de burlarse de mí. “Rira bien qui rira le dernier”...

<sup>16</sup> Desarrollo más ampliamente el problema de la identidad del ser y del pensamiento en mi libro *Las cuestiones fundamentales del marxismo*.

<sup>17</sup> *Crítica de nuestros críticos*, página 233-234.

A veces los hombres se enredan en largas discusiones sencillamente porque emplean palabras en sentidos diferentes. Son discusiones fastidiosas y estériles. Pero las discusiones más fastidiosas y más estériles son aquellas en que uno de los adversarios da a las palabras que emplea un sentido preciso, mientras que el otro las utiliza sin adjudicarles una noción determinada, lo que le permite jugar con los vocablos a su placer. Con gran pesar por mi parte, es un discusión de este género la que yo me veo obligado a sostener con usted: cuando yo empleé la palabra “forma” *sabía* lo que era preciso entender por tal, y usted *no lo sabía*, debido a su asombrosa ignorancia de la historia de la filosofía. Ni siquiera se ha dado usted cuenta de que hay ahí un fondo propicio para estudios e investigaciones. Y al discutir con usted, no solamente me aburro yo, sino que me veo obligado a aburrir al lector revelándole el vacío completo de vuestra logomaquia.

Esta logomaquia, cuyo vacío es admirable, merece también ser mencionada por otra razón, que dejo a la apreciación del lector, si es que no se ha muerto todavía de aburrimiento siguiendo la exposición de vuestras “ideas”.

Me refiero a los “jeroglíficos” de que hablo en el pasaje de mi artículo que cita usted y en el que se trata de las formas de la conciencia.

Este artículo (*todavía el materialismo*) fue escrito a principios de 1899. Empleé con él la expresión “jeroglífica” siguiendo a Setchénov quien, ya en 1890, escribía (en su artículo *El pensamiento objetivo y la realidad*): “Cualesquiera que sean las cosas en sí, independientemente de nuestra conciencia (aún si las sensaciones que hacen nacer en nosotros no son más que signos) no es dudoso en todo caso que a la semejanza y a la diferencia de esos signos corresponden la semejanza y la diferencia de lo real. En otros términos, las semejanzas y las diferencias que los hombres perciben en los objetos sensibles son semejanzas y diferencias reales”. Note usted que el pensamiento expresado en mi artículo, y que le ha servido de pretexto para su juego de palabras verdaderamente escandaloso es absolutamente idéntico al que expresa Setchénov... Tiene usted pues, completa posibilidad de saber que en las cuestiones de este género, yo compartía del todo el punto de vista de los fisiologistas materialistas, mis contemporáneos, y no el de la ciencia natural del siglo XVIII. Pero esto sólo lo digo de pasada. Lo importante es que en la nueva edición de mi traducción del *Feuerbach* de Engels, aparecida en el extranjero en 1905, y en Rusia en 1906, he declarado que aunque continuaba compartiendo las opiniones de Setchénov en esta cuestión, consideraba, sin embargo, equivocada su *terminología*.

“Cuando él admite [decía yo] que nuestras sensaciones no son más que signos convencionales de las cosas en sí, parece reconocer que las cosas en sí tienen no sé qué “aspecto” desconocido e inaccesible a nuestra inteligencia. Pero “el aspecto” no es más que el resultado de la acción sobre nosotros de las cosas en sí; fuera de esta acción, las cosas en sí no tienen ningún aspecto. De ahí que el oponer su “aspecto” tal como es en realidad, al que existe en nuestra conciencia, significa no darse claramente cuenta de la noción que corresponde a la palabra “aspecto”. He dicho más arriba que toda la escolástica de la teoría kantiana del conocimiento está basada sobre una imprecisión análoga. Sé que a Setchénov no le gustaba esta escolástica; he dicho ya que su teoría del conocimiento es del todo justa; pero no debemos hacer a nuestros adversarios filosóficos concesiones terminológicas que nos impidan expresar con precisión nuestros propios pensamientos”. Esta observación se refiere a lo siguiente: si la cosa en sí tiene un color sólo cuando se la ve; un olor sólo cuando se la huele, etc., hacemos creer, llamando a las sensaciones que hacen nacer en nosotros signos convencionales, que al color y al olor que existen en nuestras sensaciones les corresponden yo no sé qué color en sí, qué olor en sí, etc. en una palabra, yo no sé qué *sensaciones en sí* que no pueden

convertirse en *nuestras propias sensaciones*. Sería eso una deformación de la opinión de Setchénov, y por tal causa yo me he rebelado contra su terminología<sup>18</sup>. Pero como yo mismo empleaba esta misma terminología, un poco equívoca, me apresuré a hacerlo observar. En una nota de la primera edición de ese folleto de Engels yo no me expresaba mucho más exactamente, y sólo más tarde me he dado cuenta de los inconvenientes de tal imprecisión. Después de esta observación parece que todo “malentendu” debiera haber sido imposible. Pero para usted señor, lo imposible es siempre posible. Ha aparentado usted no haber notado esta observación y ha reanudado su lamentable juego de palabras, basado en la identificación de la terminología que empleo *ahora* con la que empleaba *antes*, y que yo mismo he rechazado reconociéndola un poco equívoca. Las “bellezas” de tal “crítica” saltan a la vista de la persona menos imparcial y no tengo necesidad de señalarlas. Siguiendo vuestro ejemplo, gran número de mis adversarios del campo idealista “crítica” mis concepciones filosóficas agarrándose al lado débil de una terminología que yo mismo declaré insatisfactoria antes de que ellos tomaran sus plumas “críticas”. Es muy posible que sea yo el primero que haya explicado a esos señores por qué la citada terminología es defectuosa<sup>19</sup>. Que no se asombren, pues, si dejo sin respuesta sus obras más o menos voluminosas. No toda “crítica” merece una *anticrítica*.

Vuelvo a usted, señor Bogdánov. Señala usted con perfidia que la segunda edición de mi traducción del *Feuerbach* ha aparecido el mismo año de 1906 que mi folleto *Crítica de nuestros críticos*. ¿Por qué ha hecho usted alusión a ese detalle? Yo se lo explicaré. Usted mismo se ha dado cuenta de que era ridículo y absurdo agarrarse a una de mis expresiones, que yo mismo había reconocido como insatisfactorias antes de que ninguno de mis adversarios tuviese la idea de criticarla. Y he aquí que ha resuelto usted persuadir al lector de que ya en 1906 me contradecía brillantemente al atenerme simultáneamente a dos terminologías diversas. Usted no ha creído necesario preguntarse a qué época se refería el artículo polémico contenido en el folleto aparecido en 1906. Ya he dicho que se refería a principios del año 1899. No me fue, pues, posible corregir la terminología de aquel artículo polémico por la razón que ya indico en el prefacio de la segunda edición de mi *Concepción monista de la Historia*<sup>20</sup>. Decía en él: “No he hecho aquí más que corregir las *faltas de escritura y de impresión* que se deslizaron en la primera edición. No me he creído con derecho a cambiar la menor cosa de mis *conclusiones*, por la sencilla razón de que este libro es una obra *polémica*. Cambiar algo

<sup>18</sup> Para probar la insuficiencia de esta terminología, cito el pasaje siguiente de la *Crítica de la Razón Pura*: “para que el fenómeno signifique un objeto real, que es preciso no confundir con los fenómenos, no basta que mi pensamiento esté liberado de todas las condiciones de la intuición sensible; es preciso, además, que yo esté justificado para admitir otra especie de intuición en la que tal objeto pueda darse, de otro modo mi pensamiento estará vacío, aunque libre de contradicciones”. He querido subrayar el hecho que no puede haber otra intuición que la intuición sensible, pero que eso no impide conocer el objeto, gracias a las sensaciones que hace nacer en nosotros. Naturalmente, usted no ha comprendido esto, señor Bogdánov. ¡He ahí las consecuencias de comenzar por Mach el estudio de la filosofía!

<sup>19</sup> No quiero con esto decir en modo alguno que mis críticos tendrían razón si yo me atuviese todavía a mi antigua terminología. No, ni aun en este caso, sus objeciones serían fundadas, como no lo son ninguna de las hechas por los idealistas a los materialistas. No puede haber diferencia más que en el grado y es preciso reconocer que mis honorables adversarios han mostrado un grado extremo de debilidad. No dudo de que es precisamente el abandono de uno de mis antiguos términos el que atrajo por primera vez la atención de esos señores sobre lo que ellos consideran como el lado más débil de mi materialismo. Celebro haberles dado ocasión de distinguirse, pero lamento vivamente que hasta un adversario del idealismo, V. Ilich, haya creído necesario hablar en su libro *El materialismo* contra mis jeroglíficos. ¿Qué necesidad había de ponerse en esta ocasión al mismo nivel que los que han probado suficientemente que no han inventado la pólvora?

<sup>20</sup> De próxima edición en esta serie de Alejandría Proletaria. NdE.



en el contenido de una obra polémica significa combatir al adversario con un arma nueva, mientras él se ve obligado a continuar la lucha con la antigua. Sería éste un procedimiento inadmisibles”.

Ha caído usted de nuevo en un gran absurdo, señor Bogdánov, pero esta vez ha caído usted en él por no haber escuchado la voz de su conciencia literaria que le decía que obraba mal atacando una terminología que yo ya había abandonado. La moraleja de esta fábula es la siguiente: los remordimientos de la conciencia literaria son cosas que a veces no conviene despreciar. Le aconsejo que lo recuerde, señor Bogdánov.

Vemos, pues, que el “camarada Plejánov” no desmiente en absoluto al “camarada Beltov”. Pero no os bastaba con acusarme de una sola contradicción. Vuestro plan era más vasto. Habiendo declarado al “camarada Plejánov” en contradicción con el “camarada Beltov”, prosigue usted: “Pero, un minuto después, el camarada Plejánov se venga cruelmente del camarada Beltov”. ¿Siempre pérfido? ¡Buena suerte! Pero “Rira bien qui rira le dernier”.

Cita usted las notas del *Feuerbach*. Se dice en ellas, entre otras cosas, que el aspecto del objeto depende de la organización del sujeto. “Yo no sé cómo ve un caracol [digo yo], pero estoy seguro que no ve de la misma manera que los hombres”. Y a continuación añado lo siguiente: “¿Qué es un caracol *para mí*? Una parte del mundo exterior que obra sobre mí de una manera determinada por su organización. Si yo admito que el caracol “ve” el mundo exterior bajo tal o cual forma estaré obligado a reconocer que “el aspecto” bajo el cual se presenta el mundo exterior el caracol, está condicionado por las propiedades de ese mundo existente realmente”.

Esta consideración le parece a usted, discípulo de Mach, desprovista de toda base sensata. Al citarla, subraya usted la palabra “propiedades” y grita: “¡Propiedades!”. Pero las “propiedades” de los objetos, a las cuales se refiere su “forma”, su “aspecto”, son evidentemente el resultado de la acción sobre nosotros de los objetos mismos; aparte de esta acción, ¡no tienen propiedades! La noción de “propiedad” es de origen tan “empírico” como las nociones de “aspecto” y de “forma”; se saca de la experiencia, lo mismo que las otras nociones y por la misma vía de abstracción. ¿De dónde vienen, pues, las “propiedades” de las cosas en sí? “¡Sus propiedades” no existen más que en la conciencia de los sujetos sobre los que obran! (*Empiriomonismo*, libro III).

Usted sabe ya, señor Bogdánov, cuán aturdidamente ha obrado al declarar al “aspecto” sinónimo de la “forma”. Ahora tengo el honor de poner en su conocimiento que ha obrado usted con igual aturdimiento al identificar “el aspecto” del objeto con sus “propiedades”, y al hacerme la irónica pregunta: ¿de dónde vienen las “propiedades” de las “cosas en sí”? Usted se imaginó que esta pregunta tenía que anonadarme, ya que me atribuye usted la idea de que las “propiedades” de las cosas no existen más que en la conciencia de los sujetos que obran. Pero da la casualidad de que yo jamás he expresado tal pensamiento, digno solamente de los idealistas subjetivos como, por ejemplo, Berkeley, Mach y sus discípulos. Yo digo algo muy diferente como debiera usted saber después de haber leído y aún citado las notas de *Feuerbach*.

Tras haber dicho que el caracol ve el mundo exterior de modo diferente que el hombre, hago notar: no se sigue de aquí, sin embargo, que las propiedades del mundo exterior no tienen más que una significación subjetiva. ¡Nada de eso! Si el hombre y el caracol se mueven desde el punto A hacia el punto B, la línea recta será, tanto para el hombre como para el caracol, la distancia más corta entre estos dos puntos. Si estos dos organismos hubiesen marchado en línea quebrada, *habrían debido gastar más trabajo para su movimiento. Luego, las propiedades del espacio tienen también una, significación objetiva*, aunque se presenten de modo diferente en organismos de diverso

grado de evolución. (*Feuerbach*. “Notas”, páginas 112-113; Obras, Vol. VIII, página 389).

¿Con qué derecho, después de eso, podrá usted atribuirme un concepto idealista subjetivo de las propiedades de las cosas que no existirían más que en la conciencia del sujeto? Dirá usted, quizás, que el espacio no es la materia. Admitamos que eso sea cierto y hablemos de la materia.

Como para discutir de filosofía con usted es preciso hablar vulgarmente, tomaré un ejemplo: si, como más arriba ha dicho Hegel, la cosa en sí no tiene color más que cuando se la mira, ni olor más que cuando se la respira, etc., está claro que al cesar de mirar o de respirarla no le arrebatamos la aptitud de provocar de nuevo en nosotros la sensación del color en cuanto nos pongamos a mirarla, la sensación del olor en cuanto nos pongamos a olerla, etc... Esta aptitud es precisamente su propiedad de cosa en sí, es decir, una propiedad *independiente* del sujeto. ¿Está bastante claro?

Cuando le venga en gana traducir esto al lenguaje filosófico diríjase a Hegel, idealista también, pero no subjetivo, y el genial anciano le explicará que en filosofía el término “propiedad” tiene dos sentidos. Las propiedades de un objeto dado aparecen, primeramente *en su relación con otros*. Pero su definición no se limita a esto. ¿Por qué tal cosa se revela en sus relaciones de modo diferente que tal otra? Ciertamente, porque esta otra cosa *es en sí* diferente de la primera<sup>21</sup>.

Es así, en efecto. Es cierto que la cosa en sí no tiene color más que cuando se la mira. Pero si la rosa (a condición de que se la mire) tiene un color rojo, y el azulejo, un color azulado es preciso evidentemente buscar las causas de esta diferencia en la diversidad de las propiedades que poseen esos objetos en sí, como llamamos al uno rosa y al otro azulejo independientemente del sujeto que la mira.

Al obrar sobre nosotros, la cosa en sí provoca en nosotros una serie de sensaciones, sobre cuya base se forma nuestra representación. Así que nace esta representación, la existencia del objeto se desdobra: existe primeramente en sí, seguidamente en nuestra representación.

Y del mismo modo, sus propiedades, digamos su estructura, existen primeramente en sí, y en segundo lugar en nuestra representación.

Al decir que “el aspecto” de una cosa no es más que el resultado de su acción sobre nosotros, yo entendía por tal las propiedades de esa cosa, tales como *se revelan en la representación del sujeto (im objektiven sinne aufgefasst*, que diría Hegel; expresándose en el lenguaje de Marx sería preciso decir: “tal como existen traducidas a la lengua de la conciencia humana”). Pero, al expresar este pensamiento, yo no quería en modo alguno decir que las propiedades de las cosas no existen más que en nuestra imaginación. Al contrario, mi filosofía le desagrada a usted precisamente porque reconoce, sin el menor titubeo (fuera de la existencia del objeto en la representación del sujeto), la existencia del “objeto en sí”, independiente de la conciencia del sujeto, y, *tomando en este caso excepcional los términos de Kant*, dice que es absurdo afirmar la existencia del fenómeno sin la de aquello que se manifiesta por él.

“Pero esto es dualismo”, nos dicen las gentes inclinadas al “monismo” dualista, a lo Mach, Vervorn, Avenarius y otros<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Una cosa tiene “propiedades”; éstas son primeramente sus relaciones determinadas con otras..., pero seguramente, la cosa es en sí... tiene propiedad de provocar tal o cual efecto en otra, y de exteriorizarse en sus relaciones de una manera original (Hegel, *Ciencia de la lógica*, T. I, libro II, páginas 148-149).

<sup>22</sup> Ahora, ciertos partidarios de Mach, Petzold por ejemplo, quieren separarse de Vervorn, declarándolo ellos mismos idealista. Vervorn es realmente un idealista, pero no más que Mach, Avenarius y Petzold. Es solamente más consecuente que ellos. No teme las conclusiones idealistas que asustan todavía a los otros, y de las que intentan defenderse con los sofismas más ridículos.

No, señores, respondemos nosotros, ¡No hay ahí ningún dualismo!

Hubiera podido acusársenos con razón de dualismo si hubiésemos desprendido al sujeto de sus representaciones del objeto. Pero no hemos pecado por ahí: ya he dicho más arriba que la existencia del sujeto supone un cierto estado de evolución del objeto. ¿Qué significa esto? Ni más ni menos que lo siguiente: el sujeto *es, él mismo, una de las partes constituyentes del mundo objetivo*. “Yo siento y pienso [decía admirablemente Feuerbach] no como sujeto opuesto del objeto, sino como sujeto-objeto, como un ser material real. Y el objeto es para mí no solamente una cosa palpable, sino también la base, la condición indispensable de mi sensación. El mundo objetivo no está solamente fuera de mí, está también en mí, en mi propia carne. El hombre no es más que una parte de la naturaleza, una parte del ser. Por eso no ha lugar a la contradicción entre su pensamiento y su existencia”. (*Obras*, T. X, pág. 193).

En otro sitio “contra el dualismo del cuerpo y del alma, de la carne y del “espíritu” hace notar lo siguiente: “yo soy para otro un objeto “psicológico” {*Oirás*, tomo II, páginas 348-349).

En fin, en otro lugar afirma: “mi cuerpo como unidad es mi “yo”, mi ser verdadero. Lo que piensa no es un ser abstracto, sino justamente ese ser real, ese cuerpo”. Pero si es así (y desde el punto de vista materialista lo es) no es difícil comprender que las sensaciones subjetivas no son otra cosa que la conciencia de sí del objeto, y al mismo tiempo del Todo (el mundo exterior) a que pertenece. Un organismo dotado de pensamiento existe no solamente “en sí” y no solamente “para los otros” (en la conciencia de otros organismos), sino también “para sí”. Usted señor Bogdánov, no existe solamente como una cierta masa de materia y solamente en la cabeza del bienaventurado Anatolio, que lo tiene por un profundo pensador, sino también en su propia cabeza, que se da cuenta de la masa de materia que lo constituye<sup>23</sup>. Así pues, nuestro pretendido dualismo se revela indubitablemente como un monismo. Es más, es el único monismo verdadero, es decir, el único posible. Porque, ¿cómo se resuelve, en el idealismo, la antinomia del sujeto y del objeto? El idealismo declara que el objeto no es más que la “sensación” del sujeto, es decir, que no existe por sí mismo, pero, como ya lo dijo Feuerbach, esto no es *resolver* el problema es solamente *eludir su solución*. (Comparad *Las cuestiones fundamentales del marxismo*<sup>24</sup>).

Todo esto es sencillo como que la B con la A es BA. Pero para usted no es solamente “desconocido”, sino también “¡incognoscible!”. Porque Mach, la nodriza filosófica de usted, lo ha corrompido desde su adolescencia, y porque después se ha hecho usted incapaz de comprender aún las verdades más sencillas, más claras del materialismo contemporáneo. Cuando usted encuentra una de esas verdades sencillas y claras en mis escritos, por ejemplo, toma enseguida en su cabeza un aspecto deforme y, bajo la influencia de esa “sensación”, escribe usted como un ganso salvando al Capitolio, y me ataca con objeciones que parecen, a mil leguas a la redonda, la confusión más lamentable y fastidiosa.

En el *Mercader de Venecia*, Bassanio dice de Graciano: “Sus reflexiones son como dos granos de trigo ocultos en dos medidas de paja. Para encontrarlos, es preciso buscar toda una jornada y una vez hallados, se apercibe uno de que no valían los esfuerzos de la rebusca.”

<sup>23</sup> Según las enseñanzas de Spinoza, el objeto (*res*) es un cuerpo (*corpus*) y al mismo tiempo la idea del cuerpo (*idea corporis*). Pero, como el que tiene conciencia de sí tiene al mismo tiempo conciencia de su conciencia, el objeto es el cuerpo (*corpus*) la ideal del cuerpo (*idea corporis*) y, en fin, la idea de la idea del cuerpo (*idea ideae corporis*). Se ve por esto cuán próximo está el materialismo de Feuerbach a las doctrinas de Spinoza.

<sup>24</sup> De próxima edición en esta serie de Alejandría Proletaria. NdE.

Es preciso ser justos, señor Bogdánov: usted no se parece a Graciano; su paja no encierra un solo grano de trigo. Además, se pudre en la granja filosófica hace más de ciento cincuenta años y empezó a ser devorada hace mucho tiempo por las ratas, aunque usted pretenda, con demasiado aplomo, que es un producto de la última cosecha “científica”. ¿Es agradable rebuscar en esta podredumbre? ¡Y todavía se admirará usted de que yo me haya apresurado tan poco a entablar esta polémica...!

Pero he olvidado que es usted no sólo un “crítico” desgraciado, sino también *poco valiente*, de Marx y Engels. Al “criticar” sus concepciones filosóficas asegura usted a nuestros lectores que no está en oposición conmigo y que, en esta ocasión, no hace usted otra cosa que seguir las enseñanzas del Barón de Holbach. Esta... insinceridad me obliga a recordarle una vez más los viejos tiempos pasados, quizá no tan viejos: el año 1905, cuando usted me reconocía todavía como discípulo filosófico de Engels. Bien sabe usted señor, que estaba usted entonces más cerca de la verdad. Y por si esto fuera ignorado por tal o cual lector ingenuo, daré unos extractos, un poco largos, del artículo de Engels *Del materialismo histórico*, que ya he citado en mi carta anterior. En la primera parte Engels, entre otras cosas, defiende el materialismo contra los agnósticos. Sobre esta defensa vamos a concentrar nuestra atención.

Dejando de lado, como no esencial aquí para nosotros, la observación crítica de Engels sobre las consideraciones de los agnósticos respecto a la existencia de Dios, citaré casi por entero lo que se relaciona con la “cosa en sí” y la posibilidad de conocerla.

Según Engels, el agnóstico admite que todo nuestro conocimiento se apoya en las comunicaciones que recibimos por nuestros sentidos externos; pero habiéndolo admitido, el agnóstico pregunta: ¿de dónde sabemos que nuestros sentidos nos dan una justa representación de las cosas en sí? Engels responde a esto con las palabras de Fausto: al principio fue la acción. “En el momento en que [dice él] utilizamos esas cosas, según sus propiedades, que se revelan a nosotros por la percepción, en ese mismo momento sometemos nuestras percepciones sensitivas a una prueba segura. Si no son justas, nuestro juicio sobre la posibilidad de utilizar ese objeto será falso, y nuestra tentativa de utilizarlo nos llevará a un fracaso. Pero si alcanzamos nuestro fin; si encontramos que el objeto corresponde a la representación que de él nos habíamos formado, que llena el papel que le habíamos asignado, esto servirá de prueba positiva de que, dentro de esos límites, nuestra representación del objeto y de sus propiedades corresponde a la realidad existente fuera de nosotros”. (*Mit der ausser uns bestchenden Wirklichkeit*).

Esos errores en nuestros juicios sobre las propiedades de los objetos son provocados, según Engels, sea porque nuestra percepción, base de nuestra tentativa, ha sido superficial o incompleta, sea porque la hemos colocado en una falsa relación con los resultados de otras percepciones; relación que no se justifica por la realidad. Pero, en tanto que ejercitemos y utilicemos nuestros sentidos exteriores de una manera conforme y en tanto que, según los medios de nuestra actividad, no nos salgamos de los límites que nos imponen a justo título las percepciones utilizadas, el éxito de nuestros actos será la prueba de que nuestras percepciones corresponden a la naturaleza objetiva del objeto percibido. Hasta ahora no nos hemos visto jamás obligados a llegar a la conclusión de que nuestras percepciones científicamente controladas hagan nacer en nuestro cerebro representaciones del mundo exterior que, por su naturaleza, se aparten de la realidad, o que exista una no-correspondencia absoluta entre el mundo exterior y nuestras percepciones sensitivas”.

Sin embargo, “el agnóstico neokantiano” no capitula. Replica que es cierto que podemos percibir adecuadamente las propiedades de un objeto, pero que por ningún

proceso de percepción sensitiva o de reflexión, podemos percibir el objeto en sí, que se encuentra de este modo colocado fuera de nuestro campo de conocimiento. Pero esta conclusión, semejante como dos gotas de agua a lo que piensa Mach del objeto en sí, no turba a Engels. Dice éste que Hegel ya había respondido a ella hace mucho tiempo: “Si conocéis todas las propiedades de un objeto, conocéis igualmente el objeto mismo; no queda entonces nada más que el hecho de la existencia de ese objeto fuera de nosotros, y ya que vuestros sentidos han llevado también este hecho a vuestra conciencia, habréis penetrado el último resto de este objeto, de la famosa cosa en sí de Kant”. Engels añade a esta consideración de Hegel que en la época en que vivía Kant, nuestra ciencia de las cosas materiales estaba todavía demasiado atrasada para que se haya podido suponer detrás de cada una de ellas la existencia de algún misterioso objeto en sí. “Pero después, gracias a los inmensos progresos de la ciencia, estas cosas han sido estudiadas una detrás de otra, sometidas al análisis y, lo que es más importante todavía, reproducidas. Y lo que somos capaces de reproducir no puede ya llamarse incognoscible”.

Tengo el honor de participarle, señor Bogdánov, si usted no lo ha observado realmente, que Engels ha expuesto aquí en algunas palabras las bases de la teoría del conocimiento, tal como yo la he defendido hasta ahora y tal como continuaré defendiéndola. Me declaro de antemano dispuesto a repudiar todas mis concepciones gnoseológicas que estén en contradicción con estas bases, tan convencido estoy de su verdad irrefutable. Si cree usted que algunos puntos secundarios de mi teoría del conocimiento están en desacuerdo con las enseñanzas de Engels, tómese la molestia de probarlo. En ese caso, a pesar de lo que me disgusta discutir con usted, no tendrá que esperar mucho tiempo mi respuesta. Pero, por el momento, le invito a abandonar sus circunloquios y a darnos a todos, lectores voluntarios o involuntarios de sus obras, una respuesta a esta pregunta: *¿Comparte usted la concepción materialista expuesta por Engels en las páginas que he citado?*

Pero recuerde usted que en esta “maldita cuestión” nos es preciso una respuesta “sencilla, desprovista de subterfugios y de hipótesis vacías”. Y como usted es extremadamente inclinado a las hipótesis vacías y a la parlotería inútil, le prevengo lo siguiente: no se aferre a las palabras aisladas, sino al fondo del asunto. *Solamente* con esta condición podremos sostener una discusión provechosa para nuestros lectores. Una vez cumplida, toda la discusión, se simplificará infinitamente.

No digo esto en balde. Conozco demasiado bien los procedimientos de vuestra “reflexión filosófica” (¡hum!) y preveo la posibilidad de la digresión siguiente:

Engels ha dicho que hoy no es ya posible, como lo era todavía en la época de Kant, suponer que detrás de cada objeto que forma parte de la naturaleza ambiente, la existencia de yo no sé qué cosa en sí misteriosa e inaccesible. Ante esta afirmación es usted capaz, señor Bogdánov, de alistar al gran teórico del marxismo en las filas de Mach, declarando que niega la existencia misma de las cosas en sí. Pero tal sofisma es tan lamentable que no vale verdaderamente la pena de recurrir a él.

El hecho de que, según las enseñanzas de Engels, la existencia de las cosas *no se limita* a su existencia en nuestra imaginación, aparece claramente en su reconocimiento categórico de *“La realidad existente fuera de nosotros”* y que puede corresponder o no corresponder a la representación que nos hacemos de ella. Engels no niega, pues, más que la existencia de la *cosa en sí kantiana*, es decir, de la que no estaría sometida a la ley de casualidad y que sería declarada inaccesible a nuestro conocimiento. No es posible ningún equívoco.

Tanto más que, según la opinión de Engels, citada al principio de mi carta, la unidad real del mundo, que existe independientemente de nuestra representación, consiste en su materialidad. Este es justamente el mismo punto de vista que, cuando lo

expresé en mi discusión con los neokantianos, provocó vuestros ataques contra mi definición de la materia.

La lógica tiene sus derechos ante los cuales todas las hipótesis vacías son impotentes. Si usted quiere realmente, señor Bogdánov, ser un marxista, es preciso, ante todo, que se revuelva, contra su maestro Mach, y que se “incline” delante de lo que él intenta “quemar”, siguiendo el ejemplo del obispo Berkeley, de feliz memoria. Os es preciso que reconozcáis que los “cuerpos” no son solamente símbolos lógicos de complejos de sensaciones, sino también la base misma de esas sensaciones y que existen independientemente de ellas. No hay otro remedio. No se puede ser marxista y negar la base filosófica del marxismo.

El que, al igual que Mach, considera los cuerpos como simples símbolos lógicos de complejos de sensaciones, debe sufrir la suerte común que hiere irremisiblemente a todos los idealistas subjetivos: llegará al solipsismo o, si intenta desembarazarse de él, se enredará en contradicciones sin salida. Tal fue el caso de Mach. ¿No lo creéis así señor Bogdánov? Os lo probaré con tanta mejor voluntad cuanto que, al exponer los lados débiles de vuestro maestro, expondré al mismo tiempo vuestras propias debilidades “filosóficas”; la copia no es nunca mejor que el original, y ocuparse del original es mucho más agradable que examinar una copia, sobre todo cuando es tan mala como vuestros ejercicios “empiriomonistas”.

## II

Me despido, pues, de usted, señor Bogdánov, y paso a Mach. ¡Uf! Es una pesada carga la que me he quitado de los hombros. El lector también, estoy seguro, se sentirá grandemente aliviado.

Mach quiere luchar contra la metafísica. Ya el primer capítulo de su libro *Análisis de las sensaciones* está consagrado a las “Notas preliminares antimetafísicas”. Pero estas notas preliminares demuestran justamente que los restos de la metafísica idealista están todavía muy vivos en él.

Él mismo nos cuenta lo que le impulsó a las reflexiones filosóficas y el carácter que éstas tomaron en su cerebro.

“En mi primera juventud (a la edad de 15 años) encontré un día en la biblioteca de mi padre la obra de Kant *Prolegómenos a toda metafísica futura*, y siempre he considerado aquel azar como una particular ventura para mí. Esta obra me produjo entonces una impresión inmensa, imborrable. No he sentido jamás cosa semejante con la lectura de obras filosóficas. Dos o tres años después, comprendí de pronto el papel superfino de la “cosa en sí”. Un hermoso día de verano, cuando me paseaba en el seno de la naturaleza, el mundo entero se me apareció repentinamente como un complejo único de sensaciones ligadas recíprocamente entre sí, y mi “yo”, como una parte de ese complejo, parte en la que esas sensaciones estaban aún más fuertemente ligadas. Aunque estas reflexiones no se me ocurrieron hasta más tarde, aquel momento tuvo una importancia decisiva para toda mi concepción del mundo”. (E. Mach, *Análisis de las Sensaciones*).

Vemos por lo anterior que el trabajo del pensamiento se produjo en Mach en la misma dirección que en Fichte, que tomó también el idealismo trascendental de Kant de punto de partida, llegando con igual rapidez a la conclusión que la “cosa en sí” desempeña “un papel completamente superfino”. Pero Fichte conocía bien la filosofía, mientras que Mach según su propia confesión, no podía consagrar a tal ciencia más que sus paseos domingueros. (*Doch nur als Sanntäglicher durchstreifen. Erkenntnis und Irrtum. (Conocimiento y Error, Leipzig, 1905, Prefacio, páginas. 6 y 7)*). He aquí por

qué las concepciones filosóficas de Fichte forman un sistema bastante armonioso, aunque contengan contradicciones internas, mientras que los paseos dominicales antimetafísicos de Mach “en el seno de la naturaleza” sólo le condujeron a tristes resultados.

Juzgue usted por sí mismo: el mundo entero apareció “repentinamente” ante Mach como un complejo único de sensaciones ¡y su “yo” como una parte de ese complejo! Pero si el “yo” no forma más que una parte del mundo, está claro que sólo una parte ínfima del complejo de las sensaciones del mundo pertenece al “yo”; la otra parte, incomparablemente más vasta existe “fuera del “yo”; y con relación a él el mundo exterior, “el no-yo”. ¿Qué sucede entonces? Que tenemos el “yo” y el “no-yo”, es decir, el sujeto y el objeto, y, por consiguiente, la antinomia que, según la justa observación de Engels, constituye la cuestión fundamental de toda la filosofía moderna y que Mach ha querido ignorar, penetrado de un majestuoso desdén por todo lo “metafísico”. Es este un magnífico resultado de los famosos paseos, pero no el único. Vamos a ver cómo las reflexiones de Mach “en el seno de la naturaleza” dieron otros frutos no menos notables.

Desde el momento en que a la antinomia del sujeto y del objeto, del “yo” y del mundo exterior, existe, es preciso resolverla de una manera o de otra y, para esto, es preciso absolutamente fijar cuáles son las relaciones recíprocas de los dos elementos constituyentes de esta antinomia. Mach proclama al mundo entero como un complejo único de sensaciones ligadas entre sí. Parece creer que con esto da la respuesta a la cuestión de las relaciones entre el “yo” y el mundo exterior, Pero yo pregunto cómo Heine:

“¿Pero, es eso una respuesta?”

Admitamos que las sensaciones de que está formado el “yo” estén, en efecto, ligadas a las que entran en la composición del mundo exterior.

Es ésta una hipótesis que no contiene ni una alusión al *carácter* de esta ligazón. Por ejemplo. Mach no aprueba el solipsismo. Dice Mach: “Es gibt keinen isolierten Forscher” (no hay investigador aislado) (*Erkenntnis und Irrtum*, página 9). Esto es justo, naturalmente, pero no basta suponer la existencia de dos investigadores para que, de todos modos, nos veamos asaltados por esas cuestiones metafísicas que Mach ha querido aniquilar con su famoso golpe de estado “en el seno de la naturaleza”.

Llamemos A a uno de nuestros dos “investigadores”, y B al otro; A y B están ligados al gran complejo de sensaciones que, según la afirmación (desde luego gratuita) de Mach, forma el universo, el “mundo entero”. Pero surge una pregunta: ¿pueden ellos conocer la existencia el uno del otro? Esta pregunta parece superfin a primera vista. Naturalmente que pueden, ya que, si no fuera así, cada uno sería con relación al otro un objeto en sí inaccesible e incognoscible. Tal objeto habría sido declarado inexistente aquel famoso domingo en que el mundo entero apareció ante Mach como un solo complejo de sensaciones. Pero el asunto se complica precisamente por el hecho que el “buscador” A pueda ser conocido del “buscador” B, y viceversa. Si A conoce la existencia de B esto significa que se ha formado de él una cierta imagen; en ese caso, B no existe ya solamente *en sí*, como parte del gran complejo mundial de sensaciones, sino también en la conciencia de A que, él también, no es ya más que una parte de ese complejo. En otros términos, el buscador B es, con relación al buscador A, un objeto existente fuera de él y causando sobre él una cierta impresión. Tenemos así ante nosotros, no solamente la antinomia del sujeto y del objeto, sino también una cierta indicación sobre su solución, el objeto existe fuera del sujeto, pero esto no le impide provocar en este último ciertas impresiones. El objeto, en sí, que habíamos creído descartado de una vez para siempre, gracias al descubrimiento dominical de Mach, reaparece de nuevo. Es cierto que Mach combatía la “cosa en sí” incognoscible y que

ahora estamos tratando de un objeto perfectamente accesible al conocimiento: el investigador B puede ser estudiado por el investigador A, y éste, a su vez, devolverle parecido servicio. Esto prueba que hemos avanzado un paso. Pero sólo un paso adelante con relación al idealismo trascendental de Kant, y no con relación al materialismo, el cual (como lo sabemos muy bien usted y yo, señor Bogdánov, después de todo lo dicho más arriba) *niega* la incognoscibilidad de las cosas en sí. ¿En qué se distingue, pues, la “Filosofía” de Mach del materialismo? He aquí en qué:

El materialismo dirá que cada uno de nuestros dos investigadores no es otra cosa que un “sujeto-objeto”, un ser material real, un cuerpo capaz de sentir y de pensar. Y Mach, sublevado contra la metafísica, replicará a esto que, no siendo los cuerpos más que “símbolos lógicos de complejos de elementos (complejos de sensaciones)”, no tenemos ningún derecho lógico a reconocer en nuestros investigadores seres materiales, sino que estamos obligados a considerarlos como partes del complejo universal de sensaciones. No discutiremos por el momento. Admitiremos por un instante que nuestros “investigadores” son por así decirlo, dos pequeños complejos de sensaciones. Pero nuestra buena voluntad no podrá evitar la dificultad: seguiremos en una ignorancia completa del medio por el cual A conocerá a B. Si hiciésemos la suposición materialista de que B, por su aspecto externo y por sus actos, provoca en A una cierta sensación, que se convierte en seguida en la base de ciertas representaciones, llegaríamos a un absurdo: ¿un complejo de sensaciones provoca una cierta sensación en otro complejo de sensaciones? Esto sería todavía peor que la famosa “filosofía” según la cual la tierra descansa sobre dos ballenas, las ballenas nadan sobre el agua y el agua se encuentra sobre la tierra. Desde luego el mismo Mach, como veremos después, rechaza semejante hipótesis.

Pero no nos apartemos de nuestro interesante asunto.

La suposición de que B se hace conocer de A, al provocar en él ciertas sensaciones, nos ha conducido a un absurdo; sucedería lo mismo, como hemos visto más arriba, con la suposición de que B es incognoscible para A. ¿Cómo hacer? ¿Dónde buscar la respuesta a esta persistente pregunta? Se nos aconsejará quizá, que nos acordemos de Leibniz y apelemos a la armonía preestablecida. Como nos sentimos en la actualidad muy conciliadores, quizá lo hubiésemos aceptado; pero el implacable Mach nos priva también de esta última salvación: Mach declara que la armonía preestablecida es una teoría monstruosa (*monstruose theorie*).

Accedemos a separarnos de ella también (¿qué necesidad tenemos de teorías monstruosas?), pero, por desgracia, caemos en el *Analyse den Empfindugen* (*Análisis de las sensaciones*) y topamos con el pasaje siguiente:

“Una investigación científica independiente se oscurece fácilmente en el caso en que una concepción, que pueda ser empleada con un fin especial estrechamente limitado, se convierte de antemano en la base de *todos* los análisis. Esto sucede, por ejemplo, cuando examinamos todas las sensaciones como efectos del mundo exterior que llegan a la conciencia. Tenemos ya ahí todo un nudo de dificultades metafísicas que parece imposible deshacer. Pero ese nudo desaparece en cuanto examinamos el caso en un sentido matemático, es decir, cuando nos damos cuenta que sólo tiene valor para nosotros el establecimiento de la naturaleza *de las relaciones funcionales, de la dependencia existente entre nuestras sensaciones*. Entonces aparece con toda claridad que el establecimiento de relaciones entre nuestras sensaciones y ciertas incógnitas (cosa en sí) es puramente ficticio y ocioso”.

Mach declara categóricamente que es absurdo considerar nuestras sensaciones como el resultado de la acción del mundo exterior que alcanza a nuestra conciencia. Nosotros creemos a Mach y decimos: si, en un momento dado, nuestra “sensación”



consiste en que oímos la voz de otro hombre, nos engañaríamos de medio a medio proponiéndonos explicar esta “sensación” por la acción sobre nosotros del mundo externo, es decir, de la parte de ese mundo representada por el hombre que nos habla. Toda suposición de tal acción es (Mach lo garantiza) metafísica trasnochada. Nos queda por suponer que oímos la voz de otro hombre, no porque hable (y obre sobre nosotros por la vibración del aire), sino porque nosotros tenemos una sensación gracias a la cual nuestro interlocutor parece hablarnos. Y si nuestro interlocutor oye nuestra respuesta, esto también se explica, no porque el aire puesto en vibración por nosotros provoque en él ciertas sensaciones auditivas, sino porque tiene una sensación consistente en que le parece que nosotros respondemos. Esto, en efecto, está muy claro y no hay realmente en ello “ninguna dificultad metafísica”, pero es ¡oh, espanto!, justamente la teoría de la armonía preestablecida que Mach llama monstruosa.<sup>25</sup>

Mach nos demuestra que lo que nos importa es solamente el establecimiento de las relaciones funcionales, es decir, de la dependencia existente entre nuestras sensaciones. Llegamos a un acuerdo con él y nos preguntamos de nuevo: desde el momento en que no se trata más que del establecimiento de la dependencia funcional entre nuestras sensaciones, no tenemos ningún derecho a reconocer la existencia de otros hombres independiente de nuestras sensaciones. Tal confesión crearía todo un nudo de “dificultades metafísicas”. Pero no es esto todo: las mismas consideraciones nos persuaden de que no podemos (sin pecar contra la lógica) reconocer la existencia de “elementos que no pertenecen a nuestro “yo” y que forman el “no-yo”, el mundo exterior. No hay, pues, nada *fuera de nuestras sensaciones*. Todo lo demás es pura invención metafísica”. ¡Viva el solipsismo!<sup>26</sup>

Si Mach espera desembarazarse de esta “dificultad indubitable” por su distinción entre el “yo” en un sentido más estrecho y el “yo” en un sentido más amplio, se engaña cruelmente. Su “yo ampliado” comporta, en efecto, como él indica, el mundo exterior, en la composición del cual están comprendidos otros “yo”. Pero esta distinción había sido ya hecha por Fichte, que opuso el “yo” al “no-yo”, y está bien entendido que ese “no-yo” contiene a todos los demás individuos<sup>27</sup>. Sin embargo, esto no impidió que Fichte siguiese siendo un idealista subjetivo. Y por una razón muy sencilla: el “no-yo” existía en él como en Berkeley y en Mach *solamente en la representación del “yo”*.

Como a Fichte le estaba cerrada toda salida fuera de los límites del “yo” por su negativa de la existencia de la “cosa en sí”, desapareció para él toda posibilidad teórica de desembarazarse del solipsismo. Pero el solipsismo no es tampoco una solución. He ahí por qué Fichte buscaba la salvación en el “yo” absoluto. “Es claro que mi “yo” absoluto no es el individuo”, escribía a Jacobi, “pero el individuo debe deducirse del “yo” absoluto. Esto es lo que mi sistema establecerá en la doctrina del derecho natural”. Por desgracia, no fue así. Fichte no logró vencer teóricamente al solipsismo. Y Mach tampoco. Pero Fichte, que era un gran maestro en el manejo de las nociones filosóficas, sabía al menos en qué consistía el lado débil de su filosofía. Mach, buen especialista en física, pero mal pensador, no se da cuenta, en absoluto de que su “filosofía” está llena

<sup>25</sup> En otro lugar (*Análisis de las sensaciones*) Mach dice: “Las diversas sensaciones de un hombre, así como las sensaciones de diversos hombre, se encuentran en una dependencia determina *las unas de las otras*. Es esto en lo que consiste la *materia*”. Es posible. Pero surge otra pregunta: ¿puede haber desde el punto de vista de Mach, otra dependencia que la que corresponde a la armonía preestablecida?

<sup>26</sup> Hans Cornelius, que Mach considera como partidario suyo, confiesa que no conoce ni una refutación científica del solipsismo (ver su *Introducción a la Filosofía*, Leipzig, 1903, y sobre todo la nota de la página 323)

<sup>27</sup> Naturalmente, Fichte no es el único que hace esta distinción. Se imponía, por decirlo así, por sí misma no solamente a todos los idealistas sino también a los solipsistas.

de las contradicciones más irreconciliables. Se pasea entre esas contradicciones con una serenidad espiritual digna verdaderamente de mejor suerte.

¡Vamos, admírese, señor Bogdánov! He aquí que Mach se plantea el problema siguiente: la materia inorgánica, ¿no tendrá también sensaciones? Y dice con este motivo:

“Esta pregunta es muy natural, si se parte de las representaciones físicas habituales, muy extendidas, según las cuales la materia representa el dato real y directo sobre el cual se construye todo, lo orgánico y lo inorgánico. Porque en ese caso, en una construcción material, la sensación debe nacer espontáneamente o bien debe existir en los fundamentos mismos de esta construcción. Desde nuestro punto de vista, esta cuestión es falsa en su base. Para nosotros la materia no es el dato esencial. Tal dato está más bien suministrado por los elementos que, en un sentido determinado, se llaman sensaciones”. (*Análisis de las sensaciones*).

Aquí, Mach (es preciso hacerle justicia) es lógico. No lo es menos en la página siguiente en que, habiendo repetido que la materia no es otra cosa que una relación determinada entre los elementos, deduce justamente: “En consecuencia, la cuestión de la sensación de la materia debe plantearse: ¿hay sensaciones en un complejo determinado de elementos (que en un cierto sentido, son por sí mismos sensaciones)? Pero nadie planteará la pregunta bajo esta forma”.

Es lógico. Pero las líneas siguientes, que preceden directamente a las consideraciones lógicas (desde el punto de vista de Mach) sobre la materia son ilógicas en absoluto: “Si, mientras que siento alguna cosa, yo mismo o algún otro pudiera observar mi cerebro con ayuda de medios físicos o químicos, sería posible determinar a qué proceso desarrollado en el organismo estarían ligadas ciertas sensaciones. Entonces, al menos por analogía, sería posible aproximarse un poco más a la solución del problema, tan frecuentemente discutido, de la existencia de las sensaciones en el mundo orgánico; ¿los animales inferiores, las plantas tienen sensaciones?”

No quiero suscitar de nuevo la pregunta: ¿de dónde habría podido venir ese “algún otro” que pudiera observar mi cerebro? Sabemos ya que si la “filosofía” de Mach fuese consecuente, ese “algún otro” no podía existir. Pero estamos ya acostumbrados a esa falta de lógica de nuestro “filósofo”. Ha dejado de interesarnos. Otra cosa nos importa. Hemos oído decir a Mach que la cuestión de la sensibilidad de la materia debería plantearse así: “*ciertos complejos de elementos, que en una cierta relación son por sí mismos sensaciones, ¿pueden tener sensaciones?*” Nosotros hemos pensado como él que esta pregunta, tal como la fórmula, es absurda. Y si es así, esta otra no lo es menos: “los animales inferiores, las plantas, ¿tienen sensaciones?” Mach no desespera de “aproximarse” a la solución de esta cuestión necia desde su propio punto de vista. ¿Cómo aproximarse? Al menos por analogía. ¿Por analogía con qué? ¿Con lo que pasa en mi cerebro en el momento de sentir ciertas sensaciones? ¿Y qué es mi cerebro? Una parte de mi cuerpo. ¿Y qué es el cuerpo? Materia. ¿Y qué es la materia? “Nada más que un cierto complejo de elementos”. He ahí por qué se ve usted obligado a deducir, como Mach, que la cuestión de saber lo que pasa en mi cerebro, en el momento en que siento cierta sensación debería ser: ¿qué pasa en un cierto complejo de elementos, que entran en la composición del “yo” y qué son, en cierta medida, las sensaciones mismas, en el momento en que siente ese “yo”? “Esta pregunta da lugar a la misma imposibilidad lógica, desde el punto de vista de Mach, que la cuestión de la sensación de la materia inorgánica. Y sin embargo, la encontramos casi a cada paso, bajo una forma u otra, en el *Análisis de las sensaciones*. ¿Por qué eso?”

He aquí por qué. En calidad de naturalista, Mach se ve obligado bien a su pesar, a pasar continuamente a un punto de vista materialista. Y, con la base idealista de su

filosofía, cae cada vez en la contradicción lógica. He aquí un ejemplo, Mach dice: “De acuerdo con la inmensa mayoría de los fisiólogos y de los psicólogos contemporáneos, estoy convencido de que es preciso explicar las manifestaciones de la voluntad únicamente (para hablar brevemente pero claro) por las fuerzas orgánicas”. (*Análisis de las sensaciones*). Esta frase (para hablar breve pero claramente) sólo puede tener sentido bajo la pluma de un materialista.<sup>28</sup>

Otro ejemplo. “La adaptación a las condiciones químicas y vitales [leemos en el mismo libro] que se expresan en el *color*, exige la *capacidad de movimiento* en una medida mucho más grande que la adaptación a las condiciones vitales químicas del gusto y del olor”. Es un feliz pensamiento, pero también absolutamente materialista<sup>29</sup>.

Tercer ejemplo. Mach dice: “Si un cuerpo orgánico o inorgánico sufre un proceso plenamente determinado por las condiciones del momento y limitado a sí, no tendremos que hablar de finalidad: tal es el caso, por ejemplo, cuando la excitación provoca una sensación de luz o una contracción muscular”. No se puede no estar de acuerdo. Pero el caso examinado por Mach supone una excitación (del órgano del sujeto en cuestión) cuya *consecuencia* es una *sensación*. Es ésta una concepción puramente materialista sobre el origen de las sensaciones que no está de acuerdo del todo con las enseñanzas de Mach, según las cuales el cuerpo no es más que un “símbolo” (de un cierto conjunto de sensaciones).

El “naturalista” que habita en Mach tiende hacia el materialismo. No podía ser de otro modo: una ciencia de la naturaleza no-materialista es imposible. Pero el “filósofo” que habita en el mismo Mach, tiende hacia el idealismo. Y esto es absolutamente comprensible también: la opinión pública de la burguesía contemporánea (conservadora), que lucha contra el proletariado moderno (revolucionario), es demasiado hostil al materialismo, y sería completamente excepcional que los naturalistas se declarasen hoy, como lo hizo Haeckel, francamente partidarios del monismo materialista. Hay dos almas en Mach, De ahí su inconsciencia<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Digo “sólo puede tener sentido bajo la pluma de un materialista” porque esta frase de Mach supone que la conciencia, es decir, “las manifestaciones de la voluntad” entre otras, se determina por el *ser* (por la construcción material de los organismo en que aparecen esas manifestaciones). Es, por consiguiente, absurdo decir que el ser no es más que un ente representado o sentido por los individuos que poseen voluntad. Es necesariamente al mismo tiempo *el ser en sí*. Pero, según Mach, la materia no es más que uno de los estados (de *sensaciones*) de la conciencia, y, por otra parte, la materia (es decir, la construcción material del organismo) es por sí misma, la *condición* de las sensaciones que nuestro pensador llama las manifestaciones de la voluntad.

<sup>29</sup> Existen ciertas “condiciones químicas y vitales”. La adaptación del organismo a esas condiciones se manifiesta, entre otras formas en el gusto y el olor, es decir, en el *carácter* de sensaciones propias a este organismo. Se preguntará si se puede decir, sin caer en la más escandalosa contradicción, que estas “condiciones químicas y vitales” no son otra cosa que el complejo de sensaciones propias de ese mismo organismo. Parece que no. Pero, según Mach, no solamente se puede, sino que se debe. Mach se aferra firmemente a aquella convicción filosófica de que la tierra reposa sobre las ballenas, las ballenas nadan en el agua y el agua se encuentra sobre la tierra. Esta convicción lo ha conducido al gran descubrimiento que tanto ha entusiasmado a mi joven amigo F. V. Adler (ver su folleto *Die enadeckung der Weltelemente. Sonderabruck aus*, n° 5 del *Zeitschrift Kampf*). Sin embargo, no pierdo la esperanza de que con el tiempo mi joven amigo, una vez haya reflexionado más sobre las cuestiones fundamentales de la filosofía, se reirá el mismo de su actual entusiasmo ingenuo por Mach.

<sup>30</sup> Para el “lector penetrante”, contra el cual combaría, en otro tiempo Tchernichevsky en su novela *¿Qué hacer?*, añadiré la observación siguiente: “No quiero en modo alguno decir que Mach y otros pensadores de su género adaptan conscientemente sus concepciones psuedofilosóficas a las necesidades *espirituales* de la burguesía. En este caso, la adaptación de la conciencia social (o de clase) se hace, en general, sin que los individuos xse aperciban de ello. Además, en el caso que nos interesa, la adaptación de la conciencia al ser se ha hecho mucho antes de que Mach comenzase sus “paseos dominicales” por el dominio de la filosofía. Mach sólo ha pecado por mostrarse incapaz de considerar críticamente la

Pero otra vez debo hacerle justicia. No es solamente en la pregunta: ¿idealismo o materialismo?, en la que se desenvuelve mal. No es solamente el materialismo el que no comprende; el idealismo no lo comprende tampoco...

¿No lo cree usted así, señor Bogdánov? Lea: Mach se queja de que se haya creído posible metamorfosearle, sea en idealista (adepto de Berkeley) sea en materialista. Y considera estas acusaciones como infundadas. “No lo merezco”, dice (*Análisis de las sensaciones*), y al determinar sus relaciones demasiado particulares con Kant, escribe: “Debo reconocer con la mayor gratitud que es precisamente su idealismo crítico el punto de partida de todo mi pensamiento crítico. Pero yo no podía seguir siéndole fiel. Muy pronto volvía a las concepciones de Berkeley, que viven más o menos explícitamente en las obras de Kant. Por el análisis en el dominio de la fisiología de los órganos de los sentidos y el estudio de Herbart, he llegado a concepciones próximas a las de Hume, cuyas obras yo no conocía en aquel momento. Todavía hoy considero a Berkeley y a Hume como pensadores mucho más consecuentes que Kant”. A lo que parece, no hay humo sin fuego. ¡Y qué fuego! ¡Tenemos ante nosotros un verdadero brasero! *En efecto, el machismo no es más que berkeleyismo un poco retocado y recolorado según los tonos de las ciencias naturales del siglo XX.* No en vano dedicó Mach su obra *Erkenntnis und Irrtum* a Wilhelm Schuppe, que era un idealista de pura cepa, como puede uno convencerse fácilmente leyendo su *Erkenntnistheoretische Logik*.

Pero (no se puede hablar de la filosofía de Mach sin múltiples “peros”) hay en nuestro filósofo aspectos que le alejan de Berkeley. Dice, por ejemplo: “Es verdad que ciertos géneros han desaparecido, como lo es también que han aparecido otros. De esta manera, el campo de la acción de la voluntad, que tiende hacia el placer y huye de los sufrimientos, debe ser más amplio que aquel en que se ejerce la conservación de la especie. Tal voluntad conserva la especie cuando ésta lo merece, y la aniquila cuando su existencia cesa de ser útil”. ¿Cuál es esa voluntad? ¿De dónde viene? Berkeley hubiera respondido ciertamente: voluntad de Dios. Y tal respuesta, a los ojos de un creyente, habría resuelto muchos “malentendus”. Hubiera tenido también el privilegio de servir de nuevo argumento a favor de los votos religiosos de vuestro amigo, el bienaventurado Anatolio. Sin embargo Mach no dice nada de Dios; descartaremos pues “la hipótesis de Dios” y escucharemos las palabras de nuestro pensador Mach: “Se puede aceptar la idea de Schopenhauer sobre las relaciones entre la voluntad y la fuerza, sin ver en la una o en la otra nada de metafísico”. Ya tenemos a Schopenhauer en escena y surge la pregunta: ¿cómo se puede no ver nada de metafísico en la idea de Schopenhauer sobre las relaciones entre la voluntad y la fuerza? Mach no da a esto ninguna respuesta. Lo que sí es cierto es que, al hablar de la voluntad que conserva la especie cuando ésta lo merece y la aniquila en caso contrario, Mach se hunde en la metafísica más baja.

Y lo que es más todavía, en el *Análisis de las Sensaciones*, Mach habla de la naturaleza del *color verde en sí*, naturaleza que permanece invariable desde cualquier punto de vista que la consideremos (“Das Grüne an sich”). ¿Pero qué es eso de “verde en sí”? ¿No ha sido el mismo Mach el que nos ha asegurado que no hay cosas en sí? La “cosa en sí” parece ser más poderosa que Mach. La echa por la puerta y le vuelve a entrar por la ventana con el aspecto absurdo de “color en sí”. ¡Qué fuerza invencible! No se puede por menos de cantar:

O Ding an sich  
Wie lieb ich dich  
Du aller Dinge Ding!<sup>31</sup>

---

tendencia filosófica dominante en su tiempo. Pero es éste un pecado muy corriente entre hombres aún mucho mejor dotados que él.

<sup>31</sup> ¡Oh cosa en sí,

¿Pero cómo? ¿Qué clase de filosofía es ésa? Es, señores que no es tal filosofía. El mismo Mach lo declara: “Es giebt vor allen keine machs-sche Philosophie”, (Y desde luego, no hay filosofía de Mach), dice en el prefacio de *Erkennints und Irrtum*. Y lo mismo en el *Análisis de las sensaciones*: “Lo repito una vez más: no hay filosofía machista”.

¡Lo que es cierto es cierto! No hay verdaderamente filosofía de Mach por la razón de que Mach no se asimiló los conceptos filosóficos con que quiso operar. En el fondo, la cosa no hubiera marchado mucho mejor si hubiese estado bien preparado para su papel de filósofo. El idealismo subjetivo, del que tomó su punto de vista, le habría de todos modos conducido al solipsismo que rechaza, o a una serie de contradicciones lógicas sin salida y a la reconciliación con la metafísica. No hay filosofía en Mach. Y esto es muy importante para nosotros marxistas rusos, que nos atormentamos desde hace años con esta filosofía machista y a los que se nos aconseja con mucha insistencia que unamos esta filosofía inexistente a las enseñanzas de Marx. Pero lo que es todavía más importante es que no puede haber filosofía a lo Mach, o más bien a lo Berkeley o a lo Fichte, libre de contradicciones irresolubles. Sobre todo actualmente: el idealismo subjetivo era ya en el siglo XVIII un aborto de la filosofía, pero en la atmósfera de las ciencias naturales contemporáneas no puede ya respirar. He aquí por qué, aún aquellos mismos que hubieran querido hacerle revivir, tienen que renunciar a ello. Lo repito: la lógica tiene sus derechos.

Y ya puedo despedirme de usted, señor Bogdánov. No haré más que otra observación. Se queja usted en la carta abierta que me dirige de que mis amigos filosóficos de Rusia le acusan de toda clase de absurdos. Usted tiene la culpa. No intentaré convencerle de que los hombres que usted acusa de deformar *conscientemente* sus pensamientos, son demasiado honrados para permitirse tales actos. Consideraré el asunto desde el punto de vista del simple cálculo y preguntaré: ¿Es necesario deformar sus pensamientos, cuando su reproducción exacta le perjudica a usted más que toda deformación?

Crea usted en mi sincera compasión por esta posibilidad, ¡ay!, demasiado segura.

### Carta Tercera

Señor:

#### I

Ha pasado un año desde la última carta que le dirigí. Pensaba no volver a ocuparme jamás de usted. Sin embargo, vuelvo a tomar la pluma para escribirle esta *tercera* carta. He aquí porqué.

Es usted, sin duda alguna posible, un discípulo de Mach. Pero hay discípulos de valores diferentes: los modestos y los pretenciosos. Los modestos conceden importancia a los intereses de la verdad y no se preocupan de la glorificación de su propia individualidad. Los pretenciosos piensan ante todo en poner su propia persona bajo una luz favorable, y les tiene sin cuidado la causa de la verdad. La historia del pensamiento demuestra que casi siempre la modestia está en razón directa con el talento del

---

Cuánto te amo!  
¡Eh tú, cosa de todas las cosas!

discípulo, y la vanidad en razón inversa de ese talento. Tomemos por ejemplo a Chernichevski. Era modesto hasta el último grado. Al exponer las ideas filosóficas de Feuerbach se sentía siempre dispuesto a poner en la cuenta de su maestro hasta lo que le pertenecía personalmente. Si no le nombraba, era debido a la censura. El hizo todo lo que pudo porque el lector supiese el origen de los principios filosóficos defendidos por el *Contemporáneo*. Y no hacía esto solamente en filosofía. En el socialismo Chernichevski era el continuador de los geniales utopistas de la Europa Occidental. He ahí la razón de que al exponer y defender, con la modestia en él característica, sus opiniones socialistas, hiciera siempre comprender al lector que no le pertenecían, sino a “sus grandes maestros occidentales”. Sin embargo, en sus artículos filosóficos y socialistas, Chernichevski dio pruebas infinitas de inteligencia, lógica, conocimiento y talento. Era un hombre modesto.

Usted, en cambio, es un vanidoso y por eso aspira a la independencia y a la originalidad al difundir la “filosofía de Mach”. Adopta usted un aire de asombro porque, al combatir en mi segunda carta sus pseudo-observaciones críticas sobre algunos de mis pensamientos filosóficos, me he limitado a indicar las contradicciones irresolubles y realmente ridículas en que se embrolla Mach y no he creído necesario ocuparme de vuestras propias reflexiones. El que no esté completamente privado de lógica comprenderá que cuando la *base* de una enseñanza filosófica se derrumba, las *construcciones* establecidas sobre esta base por los discípulos del pensador deben derrumbarse también. Y si todo el mundo conociese el lugar que usted ocupa con respecto a Mach, comprendería que sí el machismo cae, no puede quedar de vuestras construcciones “filosóficas” otra cosa que polvo. Pero usted, en calidad de discípulo pretencioso, ha tomado todas las medidas para que el lector ignore sus verdaderas relaciones con su maestro. Quizá por esto haya todavía hoy personas impresionadas por el tono desenvuelto con que usted declara (como lo hizo usted por ejemplo en una reunión pública, poco después de mi segunda carta), que las críticas hechas a la filosofía de Mach no le conciernen. Para esos hombres es para los que yo vuelvo a tomar la pluma; quiero iluminarles. Al escribir esas dos primeras cartas yo disponía relativamente de tan poco espacio que no podía ocuparme del original y de la copia. Es natural que prefiriera el estudio del original. Ahora tengo un poco más de espacio y, por añadidura, unos cuantos días de holganza. Por eso hoy voy a ocuparme de usted.

## II

Dice usted: “He aprendido mucho de Mach. Opino que el camarada Beltov<sup>32</sup> habría podido aprender también muchas cosas interesantes en ese gran sabio y pensador, en ese admirable destructor de fetiches científicos. En cuanto a los jóvenes camaradas, yo les aconsejaría que no se dejasen turbar por la consideración de que Mach no es marxista. Que sigan el ejemplo del camarada Beltov, que ha aprendido tantas cosas en Hegel y Holbach, los cuales, si no me engaño, no eran tampoco marxistas. No obstante, yo no puedo declararme “machista” en filosofía. En la concepción filosófica general yo no he aprendido en Mach más que una cosa: la noción de la neutralidad de los elementos de la experiencia con relación a los elementos “físicos” y “psíquicos”, de la dependencia de esas características de la sola *experiencia*. Pero, en todo el resto, en la doctrina sobre la génesis de la experiencia psíquica y física de la “interferencia” de los procesos complejos, en el cuadro general del mundo basado sobre todas esas premisas, no tengo nada de común con Mach. En una palabra, yo soy mucho menos “machista”

---

<sup>32</sup> [Pseudónimo de Plejánov]

que el camarada Beltov lo es “holbachista” y espero que esto no impedirá que seamos los dos buenos marxistas”. (A. Bogdánov. *Empiriomonismo*, Libro III, 1906).

Yo no seguiré su ejemplo: no haré cumplidos ni a mí mismo, ni a mi adversario. Por lo que se refiere a este último, es decir, a usted, señor, me veo obligado, con gran pesar, a ser menos amable y a recordarle lo que he dicho en mis cartas anteriores sobre la completa imposibilidad de ser “un buen marxista” para el que niega la base *materialista* de la concepción del mundo de Marx y Engels<sup>33</sup>. Usted no sólo está extremadamente lejos de ser “un buen marxista”, sino que tiene usted la deplorable buena fortuna de atraer las simpatías de todos aquellos que quieren conservar el título de marxista sin dejar de adaptar sus concepciones del mundo a los gustos de nuestros pequeños superhombres burgueses.

Quiere usted vanidosamente hacer creer que es usted independiente de su maestro y no hace más que estropear las enseñanzas que le ha tomado prestadas: todo vuestro “empiriomonismo” no hace otra cosa que conducir a un absurdo *manifiesto* lo que ya era un absurdo en potencia (*absurdum an sich*, como habría dicho Hegel), en vuestro maestro. ¿Cuál es esa independencia? Toda vuestra ridícula pretensión se derrumba al menor contacto con la crítica.

¿Le parece a usted que soy injusto? Se comprende: le ciega a usted la vanidad.

¿Pruebas? No faltarán. Tomo, por el momento, la primera de las aportaciones que usted dice haber hecho a la filosofía del “empiriocriticismo”: su “doctrina de la génesis de la experiencia física y psíquica”. Esta doctrina os caracteriza muy bien y merece por eso atención. ¿En qué consiste? Hela aquí:

Después de haber expuesto “la concepción del mundo de Mach y de Avenarius, fundada sólidamente sobre las adquisiciones de la ciencia contemporánea” y de añadir que “si llamamos a esta concepción del mundo crítica y evolucionista, un positivismo teñido de sociología, indicaremos de un solo golpe las corrientes principales del pensamiento filosófico reunidas por esta concepción en el solo río”. (*Empiriomonismo*. Libro I), continúa usted:

“Al descomponer todo el universo físico y psíquico en elementos idénticos, el empiriocriticismo excluye la posibilidad de todo dualismo. Sin embargo, una nueva pregunta crítica se impone: el dualismo es vencido, descartado, ¿pero se alcanza el monismo? El punto de vista de Mach y de Avenarius ¿libera realmente toda nuestra mentalidad de su carácter dualista? Nos vemos obligados a responder negativamente a esta pregunta”... (*Ibid*).

En seguida explica usted por qué se ve “obligado” a estar descontento de sus discípulos. Dice usted que en los autores nombrados más arriba dos grupos permanecen siempre diferentes: el grupo físico de una parte, y el grupo psíquico de la otra. Avenarius encuentra que hay en eso duplicidad pero no dualismo. Esta opinión le parece a usted falsa. Y he aquí su razonamiento:

“Las realidades que difieren esencialmente, pero que es posible llevar a un principio común (lo que sería de desear para la armonía y la belleza del sistema del conocimiento) no son superiores a las realidades que difieren esencialmente y que son *imposibles* de referir a un principio común. Cuando el dominio de la experiencia se

---

<sup>33</sup> No añadiré aquí más que una pequeña indicación: Engels, en su prefacio a la segunda edición del *Anti-Dühring* decía: “Mar y yo hemos sido los únicos en transportar la dialéctica consciente de la filosofía idealista alemana a la concepción materialista de la naturaleza y de la historia.” (F. Engels, *Filosofía, economía política, socialismo*, 1907). Como ve usted, la explicación materialista de la naturaleza era a los ojos de Engels una parte tan indispensable a una concepción justa del mundo como la explicación materialista de la historia. Esto es lo que olvidan con demasiada frecuencia y demasiado voluntariosamente los que se inclinan al eclecticismo o, lo que viene a ser igual, al *revisionismo* teórico.

divide en dos grupos en que el conocimiento debe operar de manera diferente, este conocimiento no puede sentirse único y armonioso. Nace inevitablemente una serie de cuestiones que tienden a descartar la dualidad y a reemplazarla por una unidad superior. ¿Por qué en la corriente única de la naturaleza humana, hay posibilidad para dos medidas fundamentalmente diferentes? ¿Y por qué hay precisamente dos? ¿Por qué el grupo “psíquico” se encuentra en una estrecha relación funcional precisamente con el sistema nervioso y no con algún otro “cuerpo”? ¿Y por qué no hay en la experiencia una cantidad innumerable de grupos, ligados con “cuerpos” de otros tipos? ¿Por qué ciertos complejos de elementos aparecen en las dos series de la experiencia: como “cuerpos” y como “representaciones”, y otros no son jamás cuerpos y pertenecen siempre a una sola serie, etc.?” (*Ibid*)

Como la concepción del mundo de Mach y de Avenarius, “fundada sobre las adquisiciones de la ciencia contemporánea” no responde a vuestros “porqués” múltiples y profundos, os dais por tarea, con la presunción que le es propia, el vencer esa dualidad. Y es ahí en vuestra lucha contra ese “dualismo” donde se descubre la grandeza de vuestro genio filosófico.

En primer lugar, intenta usted explicar en qué consiste la diferencia entre las dos series de la experiencia: física y psíquica, y en seguida quiere usted “si esto es posible, explicar *la génesis de esas distinciones*”. (*Ibid*). De esta manera la tarea que se propone usted es doble. Lo primero se resuelve de la manera siguiente:

Según usted, la característica general de todo lo que es físico es su *objetividad*. Lo físico es siempre objetivo. Y por eso trata de encontrar la definición de lo objetivo. Y no tarda usted en asegurar que la definición siguiente debe ser reconocida como la más justa:

“Llamamos objetivos los datos de la experiencia que tienen la misma significación vital para nosotros y para otros hombres; los datos sobre los cuales no sólo nosotros mismos establecemos sin contradicción nuestra actividad, sino sobre los que otros hombres deben basarse también, según nuestra convicción, para evitar la contradicción. El carácter objetivo del mundo físico consiste en que existe no solamente para mí, sino para todos, y que tiene para todos una significación determinada, la misma que para mí. La objetividad del mundo físico reside en su carácter de universalidad. “Lo subjetivo” en la experiencia es lo que no tiene significación general, lo que no tiene sentido más que para uno solo o para algunos individuos”. (*Ibid*).

Una vez encontrada esta definición, consistente en que la objetividad tiene por carácter la universalidad, es decir, la concordancia entre la experiencia de hombres diversos, da usted por resuelta la primera de sus dos tareas y pasa a la segunda. “¿De dónde viene, pregunta usted, esa concordancia recíproca? ¿Es preciso ver en ella “la armonía preestablecida” o el resultado de la evolución?” (*Ibid*). Es fácil adivinar en qué sentido resuelve usted esas preguntas. Usted está por la evolución. Y dice:

“La característica general del dominio “psíquico” de la experiencia es, como hemos visto, la objetividad o la universalidad. Nosotros remitimos al mundo físico exclusivamente lo que consideramos como objetivo... La concordancia de la experiencia colectiva que se expresa en esta “objetividad” no podía aparecer más que como resultado del acuerdo progresivo de la experiencia de hombres diversos, con ayuda de juicios recíprocos. La objetividad de los cuerpos físicos que encontramos en nuestra experiencia se constituye en último lugar sobre la base de un control recíproco y de la concordancia de juicios de hombres diversos. En general, el mundo físico es la experiencia socialmente concordante, socialmente armoniosa, en una palabra, *socialmente organizada*. (*Ibid*).



Esto está ya suficientemente claro. Pero usted teme los “malentendidos”. Supone que se podría preguntarle si un hombre que se ha golpeado el pie contra una piedra debe esperar el juicio de otros hombres para convencerse de la objetividad de esa piedra y, anticipándose a esta pregunta realmente necesaria, responde usted:

“La objetividad de los objetos exteriores se reduce siempre, y *en último lugar*, al cambio de juicios; pero no repara directamente sobre él en la mayor parte de los casos. En el proceso de la experiencia social se forman ciertas relaciones generales, ciertas leyes (el espacio abstracto y el tiempo figuran entre ellas) que caracterizan al mundo físico. Estas relaciones generales formadas y fortalecidas socialmente, están esencialmente ligadas por la concordancia social de la experiencia, son esencialmente *objetivas*. Nosotros reconocemos por objetiva toda nueva sensación que concuerde enteramente con esas relaciones y que entre completamente en su cuadro, sin esperar no importa qué juicio: la experiencia nueva recibe naturalmente la característica de la experiencia antigua en los moldes de la cual se cristaliza”. (*Ibid*).

Ya ve usted señor, que en la exposición de sus opiniones, le cedo voluntariamente la palabra, como al hombre más competente en lo que ciertos lectores toman por la filosofía de A. Bogdánov. No podrá usted decir que, al exponer su pensamiento, deforme su contenido. Por lo tanto, le ruego que vuelva a tomar la palabra y que rompa el malentendido que hubiera podido nacer con motivo de su ejemplo de la piedra. Ha dicho usted que la piedra es para nosotros algo objetivo porque tiene un lugar físico en el espacio y en el tiempo, a eso se puede replicar que los fantasmas aparecen también en el espacio y el tiempo. ¿Es que los fantasmas son también “objetivos”? Sonríe usted con indulgencia y hace observar que la objetividad de los fenómenos se encuentra bajo el control de la experiencia social en evolución y que a veces es negada por ella; “el diablo que me estrangula durante la noche posee para mí un carácter de objetividad, como la piedra contra la cual ha chocado mi pie... Pero los juicios de otros hombres suprimen esta objetividad. Si se olvida este criterio superior de la objetividad las alucinaciones sistemáticas habrían podido formar el mundo objetivo, cosa que los hombres sanos se negarían a admitir”.

### III

Voy a dejarle a usted por algún tiempo. Le he hecho hablar demasiado. Quiero reflexionar sobre el sentido de sus palabras. Poseyendo ahora, gracias a usted, el criterio superior de la “objetividad”, quiero ver hasta qué punto es “objetiva”, es decir, ajena al subjetivismo, su propia “doctrina”.

En lo que a mí respecta, el diablo no me estrangula jamás durante la noche. Pero dicen que eso sucede con frecuencia a las personas de digestión difícil. Para esas honorables personas, el diablo tiene tanta objetividad como las piedras. Voy a hacer una pregunta: ¿El diablo es objetivo? Usted asegura que no, porque “los juicios de otros hombres suprimen esa objetividad del diablo”. No obstante, hay ahí un escollo, pequeño pero desagradable. Actualmente, en efecto, muchos hombres niegan categóricamente al diablo. Pero hubo una época, extremadamente larga, en que a nadie se le ocurría negar la objetividad del diablo, ¿Se deduce de esto que el diablo tenía una existencia objetiva? Si se responde a esta pregunta con vuestro “criterio superior de la objetividad” es preciso contestar que sí.

¡Invocará usted la cadena de la causalidad! Usted mismo ha declarado que Hume tenía por completo razón al negar el carácter de universalidad absoluta de las relaciones de causalidad. (*Ibid*). Y esto es muy comprensible desde el punto de vista de su doctrina de la experiencia. Según ella, la relación causal no representa más que “un producto

relativamente tardío de la evolución social”. Además, en una cierta época de la evolución de ese producto (período del animismo), la representación de los diablos concordaba perfectamente con la concepción de las relaciones de causalidad. Está claro, por consiguiente, que el lazo causal no puede servir, *desde vuestro punto de vista*, de “criterio superior de objetividad”.

No, señor Bogdánov, por más que se esfuerce no escapará usted a los diablos. No puede uno librarse de ellos más que con una doctrina justa de la experiencia, y para tal doctrina vuestra “filosofía” es un camino muy largo.

Según el sentido claro e indiscutible de vuestra teoría de la objetividad, debemos responder así a la cuestión de la existencia del diablo: hubo un tiempo en que el diablo tenía una existencia objetiva; pero en seguida la perdió y no existe ya más que en el cerebro de algunos seres originales.

Es claro que toda la historia debe tomar un aspecto completamente nuevo examinada a la luz de su “criterio superior de la objetividad”. Por ello merece usted ya el calificativo de genio filosófico. Pero no es esto sólo.

¡Nosotros, todos profanos, adeptos a la antigua teoría de la evolución estábamos firmemente convencidos de que la aparición de los hombres y, por consiguiente, de sus juicios, vino después de un largo período de evolución de nuestro planeta!

Pero apareció usted y, a semejanza del Sganarelle de Molière, lo ha cambiado todo... Ahora nos vemos obligados a representarnos la marcha de las cosas de un modo completamente diferente.

Es preciso, según usted, concluir que la existencia de los hombres precedió a la de nuestro planeta: hubo primero los hombres; comenzaron a emitir sus juicios, organizando socialmente su experiencia; gracias a esta dichosa condición apareció el mundo físico y en particular nuestro planeta. Esto es, naturalmente, una “evolución” también, ¡pero *en sentido inverso!*

El lector puede pensar que si la existencia de los hombres precedió a la de la tierra, los hombres debieron encontrarse durante algún tiempo suspendidos, por decirlo así, en el aire, pero usted y yo, señor Bogdánov, comprendemos que eso es un “malentendu” resultado de una cierta inatención hacia las exigencias de la lógica. Porque el aire pertenece también al mundo físico. Y en la época que nosotros hablamos no había aire tampoco. No había nada, en el sentido de una objetividad física; no había más que hombres que, intercambiando sus sensaciones y confrontando sus experiencias, crearon el mundo físico. Esto es muy sencillo y muy claro.

Haré notar, de paso, que ahora se puede comprender muy bien por qué nuestro amigo Lunatcharski, asaltado por una vocación religiosa, intentó una religión sin Dios. Sólo los que creen en Dios piensan que él creó el mundo. Pero usted, señor Bogdánov, nos ha demostrado a todos claramente, y tanto más a su amigo Lunatcharski, que el mundo fue creado por los hombres y no por Dios.

Habrán quizá lectores que observarán que una “filosofía” que hace pasar al mundo físico por una creación de los hombres es una filosofía *idealista* de pura sangre, aunque muy embrollada, y añadirán también que sólo un ecléctico puede intentar identificar tal filosofía con las doctrinas de Marx-Engels. Pero usted y yo, señor Bogdánov, diremos de nuevo que es un “malentendu”. Una filosofía que declara al mundo físico resultado de la experiencia socialmente organizada, es la más capaz de las deducciones en el espíritu del marxismo. La experiencia socialmente organizada es una experiencia de hombres en lucha por la existencia. Y esta lucha supone un proceso económico de producción. Y este proceso de la producción supone ciertas condiciones de producción, es decir una cierta organización económica de la sociedad. Y la concepción de un orden económico de la sociedad abre ante nosotros el gran dominio

del “materialismo económico”. Nos es preciso solamente afirmarnos en ese dominio para obtener el derecho a llamarnos marxistas. Nosotros no somos simples marxistas, sino supermarxistas. Los simples marxistas dicen: “Sobre la base de las relaciones económicas y de la vida social de los hombres, condicionada por esas relaciones, nacen ideologías correspondientes”. Pero nosotros, supermarxistas, añadimos: “no solamente las ideologías, sino también el mundo físico”. ¡Ya ve lector que nosotros somos mucho más marxistas que el mismo Marx!

Usted gritará, naturalmente ante tal exageración, señor Bogdánov. Pero es en vano. En mis palabras no hay la menor exageración. Ellas caracterizan por completo tanto el sentido evidente de su maravillosa teoría de la objetividad como la idea que le hizo llegar a esa teoría. Usted se imaginó que, identificando el mundo físico con la experiencia socialmente organizada, abría ante el materialismo económico una gran perspectiva teórica enteramente nueva. Su ingenuidad general es sobre todo conmovedora en el dominio del materialismo económico. Al hablar de usted, yo me atengo generalmente a la regla de Newton, “*hypothesis non fingo*”. Pero aquí me permitiré una pequeña excepción a esta regla. Confieso que tengo grandes sospechas de que la atracción ejercida sobre usted por Mach ha sido en primer lugar consecuencia de su extrema ingenuidad. Usted dice: “Allí donde Mach describe la relación de los conocimientos con el proceso social del trabajo, la concordancia de sus puntos de vista con las ideas de Marx es a veces sorprendente”. (*Ibid*). Y, para apoyar esta opinión cita usted las siguientes palabras de Mach: “La ciencia ha nacido de las exigencias de la vida práctica... de la técnica”. Es esta “técnica” unida al término “economía”, que emplea frecuentemente Mach, la que le ha sido funesta, señor Bogdánov. Usted pensó que uniendo Mach a Marx se aproximaba a la teoría del conocimiento por un lado completamente nuevo, y podría anunciarnos “palabras jamás oídas”. ¡Os creísteis elegido para corregir y completar las enseñanzas de Marx-Engels, como las de Mach-Avenarius! Pero había ahí un “malentendu”... 1º Usted ha llevado a Mach al absurdo; 2º Usted ha demostrado con toda claridad cuán cruelmente se engañaba al tomarse por “un buen marxista”. En una palabra, el resultado que ha obtenido no corresponde en modo alguno a sus esperanzas.<sup>34</sup>

#### IV

Después de escrito el capítulo precedente, me he preguntado si habría interpretado bien vuestro pensamiento al afirmar que la conclusión de vuestra teoría de la “objetividad” era que hubo *primero* los hombres y *luego* el mundo físico creado por ellos. Confieso francamente que, tras alguna reflexión, he visto que no era por completo así. Las expresiones “primero y luego” muestran cuáles son las relaciones de los hechos *en el tiempo*. De no haber tiempo, esas expresiones no tendrían el menor sentido. Pero, según usted, el tiempo se crea, al igual que el espacio, por un proceso de organización social de la experiencia humana. Usted lo dice: “Al acordar estas sensaciones con las de otros hombres, el hombre creó la forma abstracta del tiempo”. (*Ibid*). Y más lejos:

---

<sup>34</sup> Usted conoce mal la historia de las concepciones esparcidas en la ciencia sociológica del siglo XIX. Si usted la hubiese conocido, no habría usted aproximado Mach a Marx por la única razón de que Mach explica el origen de la ciencia “por las exigencias de la vida práctica... la técnica”. Esto está lejos de ser una idea nueva. Littré escribía ya hacia 1840: “Toda ciencia proviene de un arte correspondiente del que se destacó poco a poco; la necesidad sugirió las artes, y más tarde la reflexión sugirió las ciencias. Así es como la fisiología, mejor denominada biología, nació de la medicina. Después, gradualmente, las artes recibieron de las ciencias más que éstas recibieron de aquélla.” (Citado por Alfredo D’Espines, *Los orígenes de la tecnología*, París, 1897, página 12)

“¿Qué significan, en fin de cuentas, las formas abstractas de espacio y de tiempo? *Expresan la organización social de la experiencia.* Por intercambio de innumerables juicios los hombres apartan constantemente las contradicciones de su experiencia social, la armonizan, la organizan, en formas de organización general, es decir, objetivas. En seguida la evolución de la experiencia se continúa sobre la base de esas formas y entra necesariamente en sus cuadros”. (*Ibid*).

Llegamos, pues, a la deducción de que hubo un tiempo en que el tiempo no existía. Esto es extraño. Parece que vuelvo a emplear aquella falsa terminología de que tan difícil nos es deshacernos a nosotros, profanos en *empiriomonismo*. No se puede decir: hubo un tiempo en que el tiempo no existía. Y no se puede por la sencilla razón de que cuando el tiempo *no existía*, no había *tiempo*. Es ésta una de esas verdades cuyo descubrimiento honra en alto grado a la inteligencia humana. Pero tales verdades son cegadoras como el relámpago, y el hombre cegado se embrolla fácilmente en los términos. Voy, pues, a expresarme y a reflexionar de un modo diferente haciendo *abstracción del tiempo*. Si no hay experiencia socialmente organizada, no hay tiempo. ¿Qué es lo que hay entonces? Hay hombres, y es en su experiencia donde el tiempo “*se desarrolla*”. Muy bien. Pero si el tiempo “*se desarrolla*”, se deduce que continuará desarrollándose. Y esto significa que *habrá* un tiempo en que el *tiempo* será. He vuelto involuntariamente a echar mano de la antigua terminología. ¿Pero qué hacer, señor Bogdánov, si soy completamente incapaz de imaginarme *el desarrollo fuera del tiempo*?

Esto me recuerda las réplicas que daba Engels a Dühring, precisamente con motivo de su teoría del tiempo. Dühring afirmaba que el tiempo tiene un comienzo y apoyaba esta opinión en la consideración de que hubo un tiempo en que el mundo se encontraba en una condición invariable e igual a sí misma, es decir una condición en la cual nada cambiaba. Y allí donde no hay cambio, decía él, la concepción del tiempo se transforma necesariamente en una idea más general del ser. Engels respondió a esto muy justamente: “En primer lugar, no se trata aquí de examinar qué concepción se transforma en la cabeza de Dühring. Se trata, *no de la concepción del tiempo*, sino del tiempo real, del que Dühring no podrá desembarazarse tan fácilmente. En segundo lugar, si hasta la concepción del tiempo se transforma en una idea más general del ser, no por eso habremos adelantado un paso, porque las formas fundamentales de toda existencia son el espacio y el tiempo, y el ser fuera del tiempo es un absurdo tan grande como el ser fuera del espacio. “El ser de Hegel, “fuera del tiempo”, y el “ser neoschellingiano” inaccesible para la imaginación” (*unvordenkliches Sein*) son nociones racionales en comparación del ser fuera del tiempo”. (*Anti-Dühring*).

Esto es lo que resulta del punto de vista de Marx y de Engels, que usted quisiera considerar como de los suyos. El ser fuera del tiempo es un absurdo tan grande como el ser fuera del espacio.

A imitación de Mach, usted “distingue severamente” el espacio geométrico o abstracto del espacio fisiológico. Y hace usted lo mismo con la noción del tiempo. Veamos, pues, si esta distinción puede salvarnos de esos dos absurdos que amenazan inmortalizar nuestro nombre.

¿Cuál es la relación del espacio fisiológico con el espacio geométrico?

“El espacio fisiológico, dice usted, es un resultado de la evolución; en la vida del niño va cristalizando poco a poco, en medio del caos de elementos visuales y táctiles. Este desarrollo continúa hasta más allá de los primeros años de la vida: en la percepción, del hombre adulto, las distancias, las dimensiones y las formas de los objetos son más estables que en la percepción del niño. Yo recuerdo distintamente que a la edad de cinco años percibía la distancia entre la tierra y el cielo como una dimensión

dos o tres veces más grande que la altura de una casa de dos pisos, y que me admiré mucho cuando, habiendo subido al tejado recibí la sensación de haberme acercado sensiblemente a la bóveda celeste. Así es como tuve conocimiento de una de las *contradicciones* del espacio fisiológico. En la percepción del hombre adulto hay menos de estas contradicciones pero existen siempre. El espacio abstracto está *libre de contradicciones*". (*Empiriomonismo*).

¿Y qué dice usted del tiempo?

"Las relaciones del tiempo fisiológico y del abstracto son generalmente las mismas que las de las formas de espacio que hemos examinado. El tiempo fisiológico no tiene la misma estructura que el tiempo abstracto: transcurre desigualmente, rápida y lentamente, hasta cesa a veces, parece existir para la conciencia (durante un sueño profundo o un desvanecimiento) por ejemplo. Además, está limitado por las lindes de la vida individual. He ahí por qué la "longitud del tiempo fisiológico" es variable: el mismo proceso puede transcurrir para nosotros "rápida o lentamente" y hasta a veces parecer fuera de nuestro tiempo fisiológico. No sucede lo mismo con el tiempo "abstracto". ("Forma pura de la contemplación"): Este es estrictamente uniforme e ininterrumpido en su curso y los fenómenos aparecen en él estrictamente determinados. En sus dos direcciones (el pasado y el porvenir) es infinito". (*Empiriomonismo*).

El espacio abstracto y el tiempo son productos de la evolución. Nacen del espacio fisiológico del tiempo, destruyendo las divergencias que les son propias, introduciendo en ellos la continuidad y, en fin, alargándolos idealmente más allá de toda experiencia dada. Muy bien. Pero el espacio y el tiempo fisiológico representan igualmente productos de la evolución. Y henos aquí de nuevo ante las mismas preguntas: 1º ¿Hay en el espacio un niño en cuya vida el espacio fisiológico se cristaliza poco a poco en el caos de los elementos visuales y táctiles? 2º ¿Hay en el tiempo un niño en cuya vida el tiempo fisiológico se desarrolla poco a poco? Admitamos que tengamos el derecho (aunque en realidad, no lo tengamos) de responder que sí a estas preguntas. El niño, en cuya vida el espacio y el tiempo fisiológicos no aparecen más que poco a poco, existe en el espacio y tiempo abstractos. Pero es evidente que tal respuesta sólo tiene sentido suponiendo que el espacio y el tiempo abstractos han aparecido ya como resultado de la evolución, es decir, de la experiencia social.

No se comprende cómo pasaban las cosas cuando el espacio y el tiempo no existían todavía. El buen sentido deduce que entonces el niño existía fuera del espacio y del tiempo. Pero ni nosotros, profanos, ni aún su misma ciencia moderna, señor Bogdánov, podemos imaginarnos niños que existan fuera del espacio y del tiempo. Se ve uno obligado a admitir que en aquella época, verdaderamente tenebrosa, sin espacio ni tiempo, los niños eran más bien ángeles que niños, porque los ángeles se las arreglan mucho mejor que los niños para vivir fuera del espacio y del tiempo. ¿Digo quizás una herejía? En la Biblia, hasta los ángeles viven en el espacio y en el tiempo.

Otra pregunta también estrechamente ligada a las precedentes. Si el tiempo y el espacio abstractos son formas objetivas creadas por los hombres por medio de innumerables juicios, ¿ese proceso se cumple fuera del tiempo y del espacio? Si es que sí, eso es de nuevo un absurdo y si no, significa que nos es preciso distinguir no ya solamente dos aspectos del espacio y del tiempo (el tiempo fisiológico y el tiempo abstracto), sino tres aspectos. Y en este caso, toda vuestra sorprendente construcción "filosófica" se dispersa como humo, y entra usted en el dominio del materialismo según el cual el espacio y el tiempo representan no solamente una forma de la intuición, sino igualmente una forma del ser.

No, señor Bogdánov, hay algo aquí que no funciona bien. Es verdaderamente conmovedor que a la tierna edad de cinco años, cuando vuestro espacio fisiológico no

había todavía plenamente “cristalizado” y vuestro tiempo fisiológico no se había aún “desarrollado” plenamente, os ocuparéis de medir la distancia entre el cielo y la tierra. Tal trabajo corresponde más bien a la astronomía que a la filosofía. Debió usted dedicarse a astrónomo. No ha nacido usted, dicho sea sin cumplimientos ni ironías, para filósofo. En filosofía sólo ha llegado usted a una increíble confusión.

Escribe usted; “Tenemos la costumbre de imaginar que todos los hombres del pasado, del presente y del porvenir, y hasta los animales, viven en el mismo espacio y en el mismo tiempo que nosotros.” Pero una costumbre no es una prueba. Es indiscutible que nos imaginamos esos “hombres y esos animales en nuestro espacio y en nuestro tiempo. “Pero que *ellos* puedan imaginarnos, e imaginarse ellos mismos *en el mismo espacio* y tiempo, es cosa que nada ha probado. Ciertamente, que ya que sus organismos son semejantes al nuestro y que sus juicios no son comprensibles, podemos suponer en ello “formas intuitivas” semejantes, pero no idénticas a las nuestras”. (*Ibid*).

He reproducido expresamente más arriba su largo “juicio” sobre la distinción entre el espacio y el tiempo fisiológicos y abstractos, para oponerlos a las líneas que acabo de citar. No piense usted que quiero cogerle en flagrante delito de contradicción. No hay ahí (¡cosa extraordinaria!) ninguna contradicción, no: esas líneas están firmemente apoyadas por sus “juicios” precedentes. Tanto las unas como las otras demuestran claramente, aún a los más miopes, que usted no distingue y no podrá distinguir, de continuar aferrándose a su “empiriomonismo”, “las formas de la intuición” de los *objetos* de la intuición.

Usted reconoce como indiscutible que “*nosotros*” nos imaginamos a los hombres y los animales en “*nuestro*” tiempo y en nuestro espacio, pero duda usted de que “*ellos*” se imaginen en el mismo tiempo y en el mismo espacio. En calidad de idealista incorregible, ni siquiera sospecha usted que la cuestión pueda ser planteada de otro modo, que se pueda preguntar: ¿hay en algún tiempo o espacio animales que no se crean en ningún tiempo y en ningún espacio? ¿Y cómo hacer para las plantas? Dudo muchísimo que usted les haya atribuido formas de intuición cualesquiera y, sin embargo, ellas existen en el espacio y en el tiempo. Y no solamente “para nosotros”, señor Bogdánov, porque la historia de la tierra no deja lugar a duda de que hayan existido *antes que nosotros*. Engels escribía: “Según Dühring, el tiempo no existe más que en los cambios y no los cambios en el tiempo y por él”. (*Ibid*). Usted renueva el error de Dühring. Para usted el tiempo y el espacio sólo existen porque criaturas vivientes los imaginan; rehúsa usted reconocer la existencia de tiempo independientemente de la existencia del pensamiento. Para usted, el mundo objetivo físico no es más que una representación. ¡Y se ofende usted cuando le llaman idealista! Cierto que todo el mundo tiene derecho a ser original; pero usted, señor Bogdánov, abusa de ese derecho.

## V

¿Y cuáles son esos “juicios” de animales? Dejemos de lado a animales como el asno, que los expresa a veces muy fuertemente, aunque nunca de modo muy agradable para “nuestro” oído. Descendamos más bajo... a las amibas. Os invito, señor Bogdánov a contestar resueltamente a esta pregunta: ¿juzga una amiba sí o no? Yo creo que no. Y si no juzga, teniendo en cuenta que el mundo físico es el resultado de juicios, volvemos al mismo absurdo, es decir, a que cuando los organismos estaban en un grado de evolución correspondiente al de la amiba, el mundo físico no existía. Continuemos. Como la materia entra en la composición del mundo físico, todavía no aparecido en aquella época, es preciso reconocer que los animales inferiores no eran materiales en

aquel momento, por lo que felicito con toda mi alma tanto a aquellos interesantes animalitos como a usted, señor Bogdánov.

¿Mas para qué hablar de los animales inferiores? Los organismos de los hombres pertenecen también al mundo físico. Y como el mundo físico es el resultado de un desarrollo (“juicios”, etc...) no nos desembarazaremos jamás de la *deducción* de que antes de la *aparición* de este *resultado* los hombres tampoco tenían organismo, es decir, que el proceso de concordancia de las experiencias debió al menos ser comenzado por seres inmateriales. En ese sentido no está mal que los hombres no tengan nada que envidiar a las amibas, pero la conclusión no es muy cómoda para el “marxismo”, a que se adhieren usted y sus amigos. En efecto, aunque rechazan el materialismo de Marx y de Engels, ustedes aseguran que reconocen su explicación materialista de la historia. Pero dígame, en nombre de Mach y de Avenarius, ¿es que es posible una explicación materialista de una historia que precede a una “existencia prehistórica”... de criaturas inmateriales?

Más tarde, al estudiar su teoría, de la “substitución” me veré obligado a insistir en esta pregunta: ¿qué es el cuerpo humano y cómo aparece? Y entonces se verá claramente que usted “completa” a Mach en el sentido de un idealismo deformado. Pero, por el momento vamos a otra cosa. Usted deduce el mundo físico objetivo de los “juicios” de los hombres ¿Pero de dónde toma usted los hombres? Yo afirmo que al reconocer la existencia de otros hombres comete usted una gran inconsecuencia y destruye toda la base de sus “juicios” en el dominio de la filosofía. En otros términos, afirmo que usted no tiene el menor derecho lógico a defenderse del solipsismo. No es la primera vez que le hago este reproche, señor Bogdánov, En el prefacio del tercer libro de su *Empiriomonismo* ya intentó usted refutarlo, pero sin éxito. He aquí lo que escribe usted sobre el asunto:

“Debo llamar la atención sobre una condición característica de esta escuela: en la “crítica” de la experiencia, ella examina las relaciones humanas como un dato a priori y, al intentar crear el cuadro más sencillo y preciso posible del mundo, tiene en cuenta al mismo tiempo la utilización común de ese cuadro, y su aptitud práctica para satisfacer al mayor número posible de hombres durante el tiempo más largo posible. Se ve ya por ahí cuán falsamente el camarada Plejánov acusa a esta escuela de tendencia al *solipsismo*, y de tomar la experiencia individual por el universo, por “todo” lo que existe para el conocimiento. El empiriocriticismo se caracteriza precisamente por reconocer la equivalencia de “mi” experiencia y la experiencia de los otros hombres, en tanto que esta me sea accesible por la vía de sus “juicios”. He ahí una especie de “democracia del conocimiento”. (*Ibid*).

Se ve por lo que antecede que usted, “demócrata del conocimiento”, no ha llegado a comprender la acusación que el “camarada Plejánov” le lanza. Examina usted las relaciones comunes de los hombres como un momento previamente dado, como una especie de *a priori*. Pero ahí está precisamente la cuestión: ¿tiene usted derecho lógico para hacerlo? Yo he negado este derecho y usted en lugar de fundamentarlo, repite como probado lo que precisamente debe serlo. Tal error se llama en lógica “petición de principio”. Estará usted de acuerdo, creo yo, querido señor, en que una petición de principio no puede servir de base para una doctrina filosófica.

Continúa usted: “El más acusado de “idealismo” y de “solipsismo” de toda esta escuela es su verdadero fundador, Ernest Mach (que no se da desde luego a sí mismo el nombre de empiriocriticista). Veamos cuál es su cuadro del mundo: el universo es para él un filamento infinito de complejos compuestos de elementos idénticos a los elementos de la sensación. Estos complejos cambian, vuelven a encontrarse, se separan; entran en uniones diversas según los diversos tipos de relaciones. En este filamento hay

como “nudos” (expresión mía), como lugares en que los elementos están ligados entre sí más estrecha y más densamente (expresión de Mach). Esos puntos se llaman “yos” humanos. Otras combinaciones, menos complicadas, se les asemejan, formando la naturaleza psíquica de otros seres vivientes. Los diversos complejos penetran en esas combinaciones complicadas y se vuelven luego “sensaciones” de variados seres. Después esta ligazón se rompe, un complejo desaparece del sistema de sensaciones del ser dado; puede en seguida entrar de nuevo en ese sistema, quizá bajo un aspecto diferente, etc., pero en todos los casos (como lo subraya Mach) el complejo no cesa de existir por el único hecho de haber desaparecido de la “conciencia” de “tal o cual” individuo; puede aparecer en otras combinaciones, quizá en relación con otro “nudo”, con otro “yo”... (Ibid). En este “juicio” resalta una vez más vuestra tendencia a apoyaros con la petición de principio. Toma usted de nuevo por probado el hecho fundamental que precisamente debe ser probado. Mach “subraya” que un complejo no cesa de existir simplemente por el hecho de haber desaparecido de la “conciencia” de “tal o cual” individuo. Esto es justo, pero ¿qué derecho tiene él a reconocer la existencia de “tal o cual” individuo? Ahí está toda la cuestión y a ella, que es fundamental, no le da usted ninguna respuesta, a pesar de todo lo que usted afirma... Es más, nunca se la podrá dar usted como ya lo he dicho antes, ateniéndose a su punto de vista sobre la experiencia (tomado de Mach).

¿Qué es para mí un hombre? Un cierto “complejo” de sensaciones. Tal es vuestra teoría, o más bien, la teoría de vuestro maestro. Pero si “tal o cual individuo” no es para mí, según esa teoría, más que “un complejo de sensaciones” se plantea esta cuestión: ¿qué derecho lógico tengo yo para afirmar que ese individuo no existe solamente en mi representación, basada con mis “sensaciones”, sino igualmente fuera de ella, es decir, que posee una existencia independiente de mis sensaciones y percepciones? El sentido de la doctrina de Mach sobre la experiencia no me da ese derecho. Según esa doctrina, si yo afirmo que existen otros hombres fuera de mí, rebaso los límites de la experiencia, “expreso” un punto de vista *extra-experimental*. Y usted mismo, señor, usted mismo moteja las afirmaciones extra-experimentales o metempíricas (término de usted) de *metafísica*. Se sigue, pues, de aquí que usted y Mach son dos metafísicos de pura cepa<sup>35</sup>. Esto ya es un mal.

Pero lo que es todavía mucho peor es que, siendo un metafísico de pura cepa, usted no se da cuenta. Jura usted por todos los dioses del Olimpo que usted, con sus maestros Mach y Avenarius, permanecen siempre dentro de los límites de la experiencia, y trata usted con el más grandioso desdén a todo lo metafísico. Con tal conducta no solo traiciona usted las exigencias más elementales de la lógica, sino que se pone en ridículo.

Pero, sea como sea, usted se defiende del solipsismo. Usted reconoce la existencia de “otros hombres”. Yo lo tomo en consideración y digo: si “tal o cual individuo existe no solamente en mi imaginación, sino que tiene igualmente una existencia independiente, eso significa que existe no solamente “para mí”, sino igualmente en “sí”. Este individuo aparece, pues, como un caso particular de la famosa “cosa en sí”. ¿Y qué dice usted, señor, de la “cosa en sí”?

Dice usted lo siguiente: “cada parte dada de un complejo puede faltar en nuestra experiencia en un cierto momento y sin embargo, “el objeto” es para nosotros *la misma*

<sup>35</sup> En su artículo *La conciencia de sí de la filosofía* dice usted: “Nuestro universo es ante todo un mundo experimental. Pero no solamente un mundo de experiencia indirecta. No, es mucho más extenso”. (*Empiriomonismo*, Libro III). En efecto, ¡y tan mucho más extenso! Tan extenso que la filosofía, que dice apoyarse sobre la experiencia, se basa, en realidad, en una doctrina puramente dogmática de *elementos*, y se encuentra en la relación más estrecha con la metafísica idealista.



*cosa* que el complejo entero. ¿Es que eso no significa que se pueden rechazar todos los “elementos”, todos los “signos” de la cosa y que, sin embargo, esta cosa seguirá no ya como hecho, sino como “substancia”? Esto no es más que un viejo error lógico: se puede arrancar cada cabello separadamente y el paciente no se quedará calvo, pero sucederá si se los arrancan todos a la vez. Es el mismo proceso por el cual se crea la “substancia” que Hegel llamaba el “caput mortuum de la abstracción”. Si se rechazan todos los elementos del complejo no habrá ya complejo; no quedará más que la *palabra* que le designa. Esta palabra es la “cosa en sí”. (*Ibid*, Libro I).

¿De manera que la “cosa en sí” no es más que una palabra vacía, sin ningún contenido, el *caput mortuum de la abstracción*? Estoy de acuerdo, porque soy un “individuo” conciliador. La “cosa en sí” es una palabra vacía. Pero si esto es cierto, el individuo en sí es una palabra vacía igualmente y, por lo tanto, los “individuos” no existen más que en mi imaginación. Pero en tal caso, yo estoy solo en el mundo y... llego irrevocablemente al solipsismo en filosofía. Pero precisamente usted, señor Bogdánov, se defiende del solipsismo. ¿Qué es esto? Me va pareciendo que el culpable de esas palabras vacías, sin ningún contenido, es usted “ante todo” y no los otros “individuos”. De esas palabras vacías ha llegado usted al largo artículo que intitula, como para burlarse de sí mismo: “El ideal del conocimiento”. ¡Sí que es ciertamente un ideal muy elevado!

Se desenvuelve usted muy mal en las cuestiones filosóficas, señor Bogdánov, dicho sea entre nosotros. Por eso voy a intentar explicarle mi pensamiento por medio de un ejemplo.

Usted probablemente habrá leído la comedia de Hauptmann *¡¡Und Pippa tanzt!!* (*¡¡Y Pippa baila!!*). En el segundo acto, Pippa, al salir de su desvanecimiento, pregunta: “¿Dónde estoy?”, a lo que Hellrigel responde: “¡En mi cabeza!”.

Hellrigel tenía razón: Pippa existía realmente en su cabeza. Pero surge una pregunta: ¿no existía más que en su cabeza? Hellrigel que ha pensado, al verla, que él deliraba, ha supuesto en seguida que Pippa no existía realmente más que en su cabeza. Pero, naturalmente, ella no podía estar de acuerdo con esta idea y replicó: “¿Pero no ves que soy de carne y sangre?”.

Hellrigel cedió poco a poco ante sus argumentos. Aplicó la oreja contra su pecho como hace un médico, y exclamó: “¡Pero si estás viva! ¡Tienes un corazón, Pippa!”

¿Qué es lo que había pasado? En primer lugar, Hellrigel tuvo “un complejo de sensaciones” basado en el cual pensó que Pippa sólo existía en su imaginación; en segundo, algunas nuevas “sensaciones” (los latidos del corazón, etc.), vinieron a añadirse al primer complejo; en consecuencia, Hellrigel se convirtió inmediatamente en un “metafísico” en el sentido erróneo que usted da a esta palabra. Reconoció que Pippa existía más allá de su “experiencia” (de nuevo en vuestro sentido, señor Bogdánov), es decir, que tenía una existencia propia, independiente de sus sensaciones. Esto es sencillo; continuemos.

Así que Hellrigel se dio cuenta de que no eran sus sensaciones las que, al unirse entre sí de una cierta manera, creaban a Pippa, sino que era Pippa la que provocaba esas sensaciones, cayó inmediatamente en lo que usted llama, por incompreensión, el *dualismo*. Pensó que Pippa no tenía solamente una existencia en su imaginación, sino igualmente una existencia en sí. Pero ahora quizá usted mismo haya podido adivinar que no había allí ningún *dualismo* y que si Hellrigel hubiese negado la existencia de Pippa en sí, habría llegado al mismo solipsismo del que usted intenta en vano zafarse.

¡He aquí las ventajas de hablar popularmente! Con este ejemplo de la comedia de Hauptmann, comienzo a creer que habré sido al fin comprendido por la mayor parte

de vuestros lectores, gracias a los cuales se han difundido en grandes ediciones vuestras obras “filosóficas” sobre la gran faz de la tierra rusa.

## VI

Dice usted, señor, que la “cosa en sí” de Kant se ha hecho inútil al conocimiento. (*Ibid*, Libro II). Y al decirlo, usted se cree, como de costumbre, un profundo pensador. Sin embargo, no es difícil comprender que la verdad que usted enuncia no es de gran valor. Kant enseñaba que la “cosa en sí” no es accesible al conocimiento. Y si es inaccesible, todos, hasta aquellos que no conocen el empiriomonismo, adivinarán sin trabajo que la tal cosa es inútil desde el punto de vista del conocimiento. ¿Qué se deduce de ahí? Nada de lo que usted piensa. No es que la “cosa en sí” no exista, sino solamente que la teoría kantiana de la “cosa en sí” era equivocada. Pero usted ha digerido tan mal la historia de la filosofía y particularmente del materialismo, que olvida constantemente la posibilidad de considerar otra teoría de la cosa en sí distinta de la de Kant. Y, no obstante, está claro que si los “individuos” no existen solamente en mi cabeza, representan, *con respecto a mí*, “cosa en sí”. Debemos, pues, estudiar la cuestión de las relaciones entre el sujeto y el objeto. Y como usted afirma que no es un solipsista ha intentado también resolver esta cuestión. Su teoría de la objetividad, que he analizado en otra parte de este libro, es justamente la tentativa hacia tal solución. Pero usted ha achicado el asunto. Excluye usted del mundo objetivo a todos los hombres en general, y por consiguiente a los “individuos” que cita usted al defenderse del solipsismo. No tenía usted el menor derecho lógico para ello, porque para cada individuo el mundo objetivo es el mundo exterior, al cual pertenece con los demás hombres, ya que éstos no existen solamente en la imaginación de ese único individuo. Ha olvidado usted todo por la sencilla razón de que su punto de vista sobre la experiencia es el punto de vista del solipsismo<sup>36</sup>. Pero me siento de nuevo reconciliador y admito que usted tiene razón, es decir, que los “individuos” no pertenecen al mundo objetivo. Le suplico únicamente que me explique cuáles son las relaciones de esos individuos entre sí. Espero que esta pregunta no le dará ninguna preocupación, sino al contrario, alegría, porque le proporcionará la ocasión de descubrirnos una de las facetas más “originales” de su concepción del mundo.

Usted toma, naturalmente, por punto de partida para el examen de esta cuestión la noción del hombre como “un complejo de sensaciones inmediatas”. Pero para otro hombre el primero aparece más bien como una *percepción* entre otras percepciones, como un complejo visual-táctil-auditivo entre toda una serie de otros complejos. (*Ibid*, Libro I). Yo podría recalcar todavía que si para el hombre A, el hombre B no es más que un complejo visual-táctil-auditivo, ese hombre A no tiene el derecho lógico de reconocer la existencia independiente del hombre B, a no ser que este hombre A no sea un adepto de vuestra teoría (es decir, de la de Mach) sobre la experiencia. Pero si se adhiere a ella, debe al menos tener la honradez de confesar que, al declarar al hombre B existente independientemente de él, del “individuo” A, expresa un pensamiento

---

<sup>36</sup> Cuando yo digo: *experiencia* quiero decir: o bien mi propia experiencia, o bien no solamente mi propia experiencia, sino también la de los otros hombres. En el primer caso, soy un solipsista, porque me encuentro siempre solo en mi propia experiencia (*solus ipse*). En el segundo caso, evito el solipsismo al rebasar los límites de la experiencia individual. Pero, al reconocer la existencia independiente de los otros hombres, afirmo por eso mismo que tienen una *existencia en sí*, independiente de *mi representación, de mi experiencia individual*. En otros términos, al reconocer la existencia de otro hombre, declaramos, usted y yo, absurdo lo que dice usted contra el ser en sí, es decir, que echamos abajo toda la filosofía del *machismo*, del *empiriomonismo*, etc...

metempírico, es decir metafísico (empleo estos términos según el sentido que usted les da), o dicho de otro modo, que rechaza toda la base del machismo. Pero yo quiero insistir aquí sobre este punto, porque supongo que el lector ve ya demasiado claramente su inconsecuencia en el asunto. Me importa ahora explicar de qué manera “un complejo de sensaciones inmediatas” (hombre B) parece a otro complejo de sensaciones inmediatas (hombre A), como “una percepción entre otras percepciones”, o como un cierto complejo visual-táctil-auditivo entre otros complejos.

En otros términos, quiero comprender el *proceso gracias al cual* “un complejo de sensaciones inmediatas” puede “sentir inmediatamente” a otro “complejo de sensaciones inmediatas”. La cuestión parece extremadamente obscura. Es cierto que usted intenta aclararla un poco explicando que un hombre se convierte para otro en la coordinación de sensaciones inmediatas, gracias al hecho de que los hombres se comprenden mutuamente por sus juicios. “En fin, *gracias al hecho* de que los hombres se comprenden unos a otros por sus juicios, el hombre se convierte, para los otros también, en la coordinación de sensaciones inmediatas, en un “proceso psíquico, etc... (Ibid, Libro I).

Confieso que no se os puede dar las gracias por ese “*gracias al hecho*”, porque “gracias” a ese término, la cuestión no está ni mucho menos más clara. Tengo, pues, que recurrir de nuevo a mi sistema de largas citas de vuestros artículos. Quizá ellas me ayuden a explicar en qué consisten vuestros descubrimientos “independientes” en el dominio que aquí me interesa.

Entre el complejo A y el complejo B se crean ciertas relaciones, una *influencia recíproca*, como dice usted. (Ibid, Libro I). El complejo A se refleja directa o indirectamente en el complejo B. El complejo A se refleja, o al menos puede reflejarse, en el complejo B. Al mismo tiempo, explica usted que aunque todo complejo dado puede reflejarse directa o indirectamente en complejos análogos<sup>37</sup>, se refleja en ellos no como tal, no bajo su aspecto directo, sino bajo la forma de una serie de variaciones de esos complejos, bajo la forma de un agrupamiento de elementos nuevos que entran en ellos, complicando sus relaciones “interiores”. (Ibid, Libro I).

Retendremos esas palabras: contienen una idea indispensable a la comprensión de su teoría de la substitución. Y ahora pasemos a explicar otra condición que usted mismo, señor Bogdánov, tiene por muy importante.

Esta condición es la siguiente:

La acción recíproca “de seres vivientes”, dice usted, no se efectúa directamente. Las sensaciones del uno no se encuentran en el campo experimental del otro. Un proceso vital no se refleja en el otro más que indirectamente, por mediación del medio. (Ibid, Libro I).

Esto recuerda la teoría materialista. Feuerbach dice en sus *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*: “Ich bin ich für mich, und zugleich du für andere”. (Yo soy “yo” y al mismo tiempo “tú” para los otros). Pero, en su teoría del conocimiento, Feuerbach sigue siendo un materialista consecuente. El no separa el “yo” (ni los elementos en que pudiera dividirse el “yo”) del cuerpo. Feuerbach escribe: “Yo soy un ser real, sensible; el cuerpo pertenece a mi existencia. Se puede decir que mi cuerpo en su totalidad es justamente mi “yo”, mi ser mismo”. (Werke, II, página 325). He aquí por qué, desde el punto de vista materialista de Feuerbach, la acción recíproca entre dos hombres es “ante todo” la acción recíproca entre dos cuerpos, organizados de una

<sup>37</sup> En el mismo libro afirma usted, por el contrario, como yo he dejado indicado más arriba, que la acción recíproca *de seres vivientes* (complejos ellos también) no se efectúa directamente. Esa es una de vuestras innumerables contradicciones, que sería superfluo seguir examinando.

manera determinada<sup>38</sup>. Esta acción recíproca se efectúa a veces directamente, por ejemplo cuando el hombre A toca al hombre B, y a veces por la mediación del medio que les rodea a los dos, por ejemplo cuando el hombre A ve al hombre B. Es inútil decir que, para Feuerbach, el medio que rodea a los hombres no puede ser más que un medio *material*. Pero esto es demasiado sencillo para usted: usted lo ha cambiado todo. Díganos, pues, lo que es el medio por mediación del cual se efectúa, según su doctrina “original”, la acción recíproca entre los complejos de sensaciones inmediatas que se llaman *hombres* en nuestra lengua de profanos, y que usted se digna llamar “hombres” para descender hasta nosotros. (Es decir, “hombres” entre comillas empiriocriticistas).

Pero usted nunca se encuentra corto de respuestas, y contesta:

“¿Pero qué es el “medio”? Esta noción sólo tiene sentido en oposición con lo que tiene un “medio”, es decir, en este caso, el proceso vital. Si examinamos el proceso vital como un complejo de sensaciones, el “medio”, será todo lo que no entre en ese complejo. Formará, pues, este “medio” por mediación del cual ciertos procesos vitales “se reflejan entre sí”, la totalidad de los elementos que no entren en los complejos organizados de sensaciones, la totalidad de los elementos inorganizados, el caos de elementos en el sentido literal de la palabra. Esto es: lo que, en la percepción y el conocimiento, aparece para nosotros bajo el aspecto del “mundo inorgánico”. (*Ibid*, Libro I).

Así, pues la acción recíproca de los complejos de sensaciones se efectúa por intermedio del mundo inorgánico, que, a su vez, no es otra cosa que “el caos de elementos en el sentido literal de esta palabra”. Bien. Pero el mundo inorgánico pertenece, como todos sabemos, al mundo objetivo, físico. ¿Y qué es el mundo físico? Esto lo sabemos admirablemente ahora gracias a sus descubrimientos, señor Bogdánov. Hemos oído ya (y lo hemos retenido) que “el mundo físico general” es la experiencia socialmente concordante, socialmente armonizada, en una palabra *socialmente organizada*. (*Ibid*, Libro I). No solamente lo ha dicho usted sino que lo ha repetido con la insistencia de Catón clamando por la destrucción de Cartago. Y henos aquí naturalmente empujados a plantear cinco cuestiones.

*Primera:* ¿A qué género de “sensaciones” pertenece la terrible catástrofe cuya consecuencia fue la transformación de la *experiencia* socialmente concordante, socialmente armonizada, en una palabra “socialmente organizada” en un “caos de elementos en el sentido literal de esa palabra”?

*Segunda.* Si la acción recíproca de los hombres (que usted llama seres vivientes puesto bien entendido, entre comillas empiriocriticistas) no se efectúa directamente, “*sino solamente*” por mediación del medio, es decir, del mundo inorgánico perteneciente al mundo físico, si, además el mundo físico es la experiencia socialmente organizada y representa como tal un producto de evolución (cosa que usted nos ha dicho frecuentemente) ¿por qué medio la acción recíproca entre los hombres pudo haberse efectuado *antes de que ese producto de evolución se hubiese formado*, es decir antes de que se hubiese “organizado socialmente” la experiencia, esa experiencia que es el mundo físico, que comprende *el mundo orgánico*, y que constituye ese mismo medio que, según usted, es indispensable para que los complejos de sensaciones inmediatas u “hombres” puedan obrar el uno sobre el otro?

---

<sup>38</sup> El objeto, es decir, el otro yo, hablando en términos de Fichte, es dado no a mi *yo* sino a mi *no yo*, porque es solamente ahí donde yo me transformo, de *yo* en *tú*, es solamente ahí donde yo siento que nace la representación de una actividad existente fuera de mí, es decir, de la objetividad. Pero sólo por medio de los sentidos el *yo* se convierte en el *no yo*. (*Werke*, página 32)

*Tercera.* Si el medio inorgánico no existía antes de la “organización social de la experiencia”, ¿de qué manera comenzó la organización de esta experiencia, ya que “la acción recíproca de los seres vivientes no se efectúa directamente”?

*Cuarta.* Si la acción recíproca entre los “hombres” era imposible antes de la aparición del medio inorgánico como *resultado* de la evolución indicada, ¿de qué manera pudieron cumplirse los procesos del mundo? ¿De qué modo han podido aparecer las cosas, aparte de los complejos aislados de sensaciones inmediatas surgidos no se sabe de dónde?

*Quinta.* ¿Qué es lo que esos complejos podían “experimentar” en una época en que no había nada en que, por consiguiente, nada había que “experimentar”?

## VII

Usted mismo se da cuenta, señor Bogdánov, de que esto no va muy bien y juzga usted necesario eliminar los posibles “malentendus”.

¿Cómo lo logra?

“*En nuestra experiencia* [dice usted] el mundo inorgánico no es un caos de elementos, sino una serie de agrupaciones espacio-temporales. *En nuestro conocimiento* se transforma hasta en un sistema armonioso. Pero en la experiencia y en el conocimiento significa: en las sensaciones de alguien. La unidad y la armonía, la continuidad y la regularidad pertenecen justamente a las sensaciones en tanto que éstas sean complejos organizados de elementos. Tomado independientemente de esta organización, tomado “*ansich*” (en sí), el mundo orgánico es un caos de elementos, una indiferencia completa o casi completa. Esto no es en modo alguno metafísica, sino solamente la expresión del hecho de que el mundo inorgánico no es la vida, y de la idea monista fundamental de que el mundo inorgánico se distingue de la naturaleza viviente, no por su materia, sino por su inorganización”. (*Ibid*, Libro I)

Esta “apreciación” no sólo no elimina ningún “malentendu”, sino que, por el contrario, añade uno nuevo. Al apoyarse en “la idea monista fundamental” vuelve usted a la misma distinción entre dos formas de existencia que, a imitación de Mach y Avenarius ha criticado usted tanto. Usted distingue el ser “en sí” del ser en nuestra conciencia, es decir, en las sensaciones de alguien, “en la experiencia”. Pero, si esta distinción es justa, entonces la teoría de usted, según sus propias definiciones, es metempírica, es decir, metafísica. Usted mismo lo comprende y es precisamente por eso por lo que afirma: “Esto no es en modo alguno metafísica”. Mi querido señor, según su doctrina de la experiencia (y es sobre esta doctrina sobre lo que se basa todo el “empiriocriticismo”, todo el machismo y todo el “empiriomonismo”) y según su crítica de la “cosa en sí”, eso es de la metafísica más pura y legítima. No ha podido usted evitar transformarse en metafísico porque, al quedar encerrado dentro de los límites de su doctrina sobre la experiencia, se había extraviado en contradicciones irresolubles. ¿Qué decir de una “filosofía” que sólo puede escapar al absurdo rechazando su propia base?

Pero también se da usted cuenta de que al reconocer la distinción entre el ser “en la experiencia” y el ser “en sí”, su filosofía recibe un golpe de muerte. Por eso recurre usted a lo que pudiera llamarse una argucia terminológica.

Usted distingue el mundo “en la experiencia”, no del mundo en sí, sino del mundo “en sí” y pone usted este “en sí” entre comillas. Si “tal o cual” individuo hiciera notar que ahora se apoya usted en el ser en sí que usted mismo ha declarado “inútil al conocimiento”, le respondería que al emplear el antiguo término que designa una concepción “inútil al conocimiento”, le atribuye un sentido completamente nuevo, y por

eso, lo ha puesto entre comillas. ¡Muy hábil! No en vano os he comparado en mi primera carta con el astuto monje Gorenflot.

Que usted con esas comillas ha querido anticiparse a la objeción de “tal o cual” individuo demasiado perspicaz, está probado por la observación que pone usted mucho más abajo. (*Ibid*, capítulo “Universum”). En ella “recuerda” usted que no emplea la expresión “en sí” en un sentido metafísico. Y lo prueba usted de la manera siguiente:

“En ciertos procesos fisiológicos de otros hombres substituímos “complejos inmediatos”; la conciencia. La crítica de la experiencia. La crítica de la experiencia psíquica nos obliga a ampliar el dominio de esta substitución y examinamos toda la vida fisiológica como un “reflejo” de complejos inmediatos organizados. Pero *los procesos inorgánicos* no se distinguen en principio de los procesos fisiológicos que no son otra cosa que sus combinaciones organizadas. Siendo de la misma especie que los procesos fisiológicos, los procesos orgánicos deben ser evidentemente examinados también por un “reflejo”. ¿Pero reflejo de qué? De complejos directos, *inorganizados*. No sabemos hasta el presente realizar por completo esta substitución en nuestra conciencia. ¡Pero qué importa! Nos sucede con frecuencia no poderlo hacer tampoco con relación a los animales (las sensaciones de una amiba) y hasta con relación a los otros hombres (“incomprensión” de su estado psíquico). Pero en lugar de la substitución completa podremos formular la relación siguiente: “La vida en sí” es a “complejos inmediatos organizados” como “el medio en sí” es a “complejos inorganizados”.

El sentido de esta nueva observación sólo aparecerá claramente cuando determinemos el valor de uso de vuestra teoría de la “substitución”, fundamento, como hemos visto, de sus pretensiones a la originalidad filosófica. No obstante, desde ahora podemos decir que esa observación es “inútil al conocimiento”. Reflexione usted mismo sobre ella, señor Bogdánov; ¿qué sentido puede tener aquí su definición de las “relaciones” en el caso que usted indica? Admitamos que esa relación: “La vida en sí” es a “complejos inmediatos organizados” como “el medio en sí” es a “complejos inorganizados” sea completamente justa. ¿Qué se deduce de ella? La cuestión no es: cuales son las relaciones entre “la vida en sí” y el “medio en sí” sino: cuáles son las relaciones entre “la vida en sí”, el “medio en sí” y la vida y el medio “en nuestra experiencia”, en “nuestra conciencia”, en “nuestra sensación”. Y a esta pregunta, vuestra nueva observación no responde nada. De ahí que ni esa observación, ni vuestras espirituales comillas, priven a los “individuos” perspicaces del derecho a afirmar que si, por un instante, escapáis a las contradicciones propias de vuestra “filosofía”, es únicamente por la vía de la confesión de la inutilidad para el conocimiento de la distinción entre el ser en sí y el ser en la experiencia<sup>39</sup>. A imitación de su maestro Mach, usted quema (por la necesidad lógica más elemental) lo que nos invita a adorar, y adora lo que nos invita a quemar.

---

<sup>39</sup> Digo que usted escapa, *por un instante*, a las contradicciones inconciliables, porque no le es dado escapar a ellas por un tiempo un poco largo. En efecto, si el mundo inorgánico en sí es un caos de elementos, mientras que “*en nuestro conocimiento* se transforma en un sistema armonioso”, tiene que ocurrir una de dos cosas: o *bien* usted mismo no sabe lo que se dice, o *bien* es que usted, que se considera un pensador independiente último modelo, vuelve de la manera más vergonzosa al punto de vista del viejo Kant, afirmando que la razón dicta sus leyes a la naturaleza exterior. En verdad, en verdad os digo, señor Bogdánov, que hasta el fin de vuestros días flotaréis sin gobierno de una en otra contradicción. Comienzo a sospechar que es precisamente vuestra filosofía ese caos de elementos que, según usted, constituye el mundo inorgánico.

## VIII

Un punto más todavía y podré dar por terminada la lista de vuestros pecados capitales contra la lógica. Paso a vuestra teoría de la “substitución”. Precisamente esta teoría va a explicarnos, a nosotros los profanos, cómo un hombre “aparece a un otro, como un cierto complejo visual-táctil-auditivo entre otros complejos”.

Sabemos ya que hay entre los complejos de sensaciones inmediatas (es decir, entre los *hombres*, para hablar más sencillamente) una acción recíproca. Obran, “se reflejan” los unos sobre los otros. ¿Pero cómo se reflejan? Ahí está toda la cuestión.

Aquí es preciso recordar vuestro pensamiento: aunque todo complejo dado puede reflejarse en otros complejos análogos, no se refleja bajo su aspecto original, sino bajo el de ciertas variaciones de esos complejos, “bajo el aspecto de un nuevo agrupamiento de elementos que penetran en él y complican sus relaciones internas”. Ya he hecho notar que este pensamiento es indispensable para la comprensión de vuestra teoría de la “substitución”. Ha llegado el momento de detenernos en ella.

Expresando este importante pensamiento en vuestros propios términos, señor Bogdánov, yo diría que el reflejo del complejo A en el complejo B se reduce a “una cierta serie de variaciones de este segundo complejo de variaciones, ligadas al contenido y a la estructura del primer complejo por una dependencia funcional”. ¿Pero qué significa aquí la “dependencia funcional”? Significa que durante la acción recíproca entre el complejo A y el complejo B, una cierta serie del segundo complejo corresponde al contenido y la estructura del primero. Ni más ni menos. Significa que cuando yo tengo el honor de hablar con usted, mis “sensaciones” corresponden a las suyas. ¿Cómo explicarse esta correspondencia? De ningún modo, salvo con estas palabras: dependencia funcional. Pero estas palabras no explican nada. Contésteme a esto, señor Bogdánov, se lo suplico: ¿hay la menor diferencia entre esta correspondencia “funcional” y la “armonía preestablecida” que, a imitación de su maestro Mach, rechaza usted con tan soberbio desdén? Reflexione y verá por sí mismo que no hay ninguna diferencia y que, por consiguiente, es en vano que usted insulte inútilmente a esa viejecita de “armonía preestablecida”. Si es franco, usted mismo nos dirá que su argumento del medio nació del vago recuerdo que usted tenía de la semejanza desagradable para usted entre la vieja teoría de la “armonía preestablecida” y su “dependencia funcional”. Pero después de lo dicho, es casi inútil explicar que, en ese caso difícil, el medio es “inútil al conocimiento”, ya que siendo, según vuestra teoría, el resultado de la acción recíproca entre los complejos, no explica de donde viene la posibilidad de una tal acción, recíproca, fuera de la “armonía preestablecida”.

Continúo.

Lanzada esta afirmación evidentemente “metempírica” (es decir, metafísica) de que el mundo inorgánico “en sí” y el mundo inorgánico “en nuestra experiencia” son dos cosas diferentes, continúa usted:

“Si el medio organizado es un eslabón intermediario en la acción recíproca de procesos vitales; si, por su mediación, los complejos de sensaciones “se reflejan” el uno en el otro, no hay nada de nuevo ni de extraño en el hecho de que, por esa misma mediación, un complejo vital dado “se refleje” también en sí mismo. El complejo A obrando sobre el complejo B puede, por su intermediario, obrar sobre el complejo B, pero también sobre el complejo A, es decir, sobre sí mismo... Desde este punto de vista es del todo comprensible que un ser viviente pueda tener una percepción exterior de sí mismo, y pueda verse, olerse, oírse, etc., es decir, que pueda, entre sus sensaciones, encontrar las que sean un reflejo indirecto (por intermedio del “medio”) de esa misma serie de sensaciones”. (*Ibid*, Libro I).

Traducido en lenguaje corriente, esto significa que cuando el hombre percibe su propio cuerpo, “siente” algunas de sus propias “sensaciones”, las cuales toman el aspecto de un complejo visual-táctil por el hecho de ser reflejadas por mediación del “medio”. ¡Esto no es del todo comprensible “en sí”!

¡Intente usted comprender de qué manera un hombre siente su “propia sensación” aunque sea por mediación del “medio” que, como ya sabemos, no explica nada!<sup>40</sup> Se vuelve usted metafísico, señor Bogdánov, en el sentido que Voltaire daba a este término, al afirmar que, cuando el hombre dice lo que él mismo no comprende, hace metafísica. Pero la idea que expresa usted, incomprensible “en sí”, se reduce a que nuestro cuerpo no es otra cosa que nuestra sensación psíquica, reflejada de una cierta manera. Si esto no es idealismo, ¿qué es, entonces, idealismo?

¡Ha completado usted admirablemente a Mach, señor Bogdánov! No lo digo en broma: Mach, no en vano era un físico, caía a veces en el materialismo; lo he demostrado en mi segunda carta con ayuda de algunos ejemplos característicos. En ese sentido Mach pecaba de dualismo. Usted lo ha corregido. Usted ha transformado su filosofía en idealista de punta a punta. No se puede menos que alabarlo por ello.<sup>41</sup>

No piense, señor Bogdánov, que al decir esto me burlo de usted. Muy al contrario, mi intención es felicitarle, y muy vivamente. Las consideraciones que acabo de citar me han recordado la doctrina de Schelling sobre “la inteligencia creadora”, que contempla su propia actividad pero no se da cuenta de ese proceso de contemplación y, a causa de ello, se representa sus resultados como objetos que le vienen del exterior. En usted esta doctrina se transforma considerablemente y toma, por decirlo así, un aspecto caricaturesco. Pero el hecho de ser la caricatura de un gran hombre debe servirle ya de consuelo.

Y note usted que al dirigirle este cumplido que, yo lo reconozco, puede parecerle dudoso, no quiero en modo alguno decir que, con este aporte original a la “filosofía” de Mach, usted estaba enterado de que no hacía otra cosa que dar nuevo aspecto a una doctrina idealista ya muy gastada y antigua. No, yo supongo que esta doctrina gracias a ciertas propiedades del “medio” que lo rodea, se “reflejaba” en el cerebro de usted inconscientemente, como un “complejo” filosófico deducido de las adquisiciones principales “de las ciencias naturales modernas”. Pero el idealismo sigue siendo idealismo, reconozca o no su naturaleza el que lo predica. Desarrollando a su manera (es decir, deformando) el idealismo que usted se ha asimilado inconscientemente, llega usted “naturalmente” a una visión puramente idealista de la materia. Y aunque usted rehace la suposición de que, según usted, lo “físico” no es más que “otra forma” de lo “psíquico”<sup>42</sup>, en realidad esta suposición corresponde perfectamente a la verdad. Su concepción de la materia y de todo lo que es “físico”, lo repito, está empapada de idealismo. Para asegurarnos de ello no hay más que leer, por ejemplo, su profunda consideración respecto a la químico-física: “En una palabra, lo más probable es que la materia viviente organizada sea la expresión física (o el “reflejo”) de sensaciones

<sup>40</sup> Nosotros no podemos *sentir* nuestra *sensación* más que por el recuerdo de lo que hemos ya sentido... Pero eso no es en absoluto de lo que se trata en lo que usted dice, señor Bogdánov.

<sup>41</sup> Usted ha averiguado que al reconocer en lo físico y en lo *psíquico* dos géneros separados, Mach y Avenarius reconocían una *dualidad*. Usted ha querido eliminar ésta. Los múltiples y profundos *porqués* que dirige usted a Mach y a Avenarius son una alusión transparente al hecho de que usted conocía el secreto para evitar esta desagradable dualidad. Y hasta lo ha declarado usted francamente. Sabemos ahora en qué consiste nuestro secreto: declara usted lo *físico* una u otro forma de los *psíquico*. Esto es, en efecto, *monismo*. No tiene más que un inconveniente: es *idealista*.

<sup>42</sup> He puesto entre comillas las tres expresiones que usted mismo emplea, con el fin de impedir toda tentativa por parte de los lectores para comprenderlas en el sentido directo, es decir, en su verdadero sentido. (Véase el *Empiriomonismo*, Libro II)



inmediatas de un carácter psíquico, evidentemente tanto más elementales cuanto más elemental sea la organización de esa materia viviente en cada caso particular”. (*Ibid*)<sup>43</sup>. Es evidente que el químico o el físico que quisiera adoptar este punto de vista tendrían que crear “disciplinas” puramente idealistas y volver a la ciencia natural especulativa de Schelling.

Ahora no será difícil comprender lo que pasa cuando un hombre percibe el cuerpo de otro. Aquí es preciso emplear ante todo esas comillas que desempeñan un papel tan importante en vuestra “filosofía”, señor Bogdánov. Un hombre que no ve de ningún modo el cuerpo de otro hombre, ¿eso sería indigno de las “ciencias naturales contemporáneas”? Ve su “cuerpo”, es decir, el cuerpo entre comillas, aunque no se aperciba de estas últimas más que en el caso de pertenecer a la escuela “empiriomonista”. Y esas comillas significan que es preciso comprender eso “espiritualmente”, como se dice en el catecismo o, psíquicamente, como decimos usted y yo. El “cuerpo” no es nada más que un reflejo particular (reflejo por mediación del medio inorgánico) de un complejo de sensaciones en otro complejo del mismo género. Lo psíquico (con o sin comillas) precede a “físico” (y a lo físico) tanto como a lo “fisiológico” (y como a lo fisiológico).

¡He ahí, señor Bogdánov, su sabiduría libresca!

¡He ahí el sentido de toda su filosofía! O, para expresarnos más modestamente, he ahí el sentido de lo que lleva en usted el pomposo rótulo *de substitución sistematizada y perfeccionada*.

“Desde el punto de vista de la substitución sistematizada, perfeccionada (proclama usted) toda la naturaleza se presenta como una serie infinita de “complejos inmediatos” cuya *materia* es la misma que la de los “elementos” de la experiencia y cuya *forma* se caracteriza por los grados más diversos de organización, desde el grado más inferior, correspondiente “al mundo inorgánico”, hasta el superior correspondiente a la “experiencia” del hombre. Estos complejos obran recíprocamente los unos sobre los otros. Toda “percepción del mundo exterior” es el reflejo de uno de esos complejos en un cierto complejo constituido: un “psiquismo viviente”. Y “la experiencia física” es el resultado del proceso colectivo, organizador, que unifica armoniosamente esas percepciones. La “substitución” da, por así decirlo, el reflejo invertido del reflejo, más semejante a lo que es “reflejado” que el primer reflejo: así la melodía *reproducida* por el fonógrafo es el segundo reflejo de la melodía *percibida* por él, y es incomparablemente más semejante a esta última que el primer reflejo, trazos y puntos sobre el disco del fonógrafo”. (*Ibid*, Libro II).

El que dude un instante del carácter idealista de tal filosofía, es inepto para toda disensión filosófica: su caso es desesperado.

Yo lo llamaría “l’enfant terrible” de la escuela de Mach, señor Bogdánov, si un “complejo de sensaciones inmediatas” no me impidiese compararos a un chiquillo. Pero, en todo caso, ha descubierto usted el misterio de la escuela al proclamar en alta voz lo que estaba prohibido decir delante de extraños. Ha puesto usted los “puntos” idealistas sobre las “i” idealistas que caracterizan la filosofía de Mach. Y, lo repito, usted ha querido colocar esos puntos porque la filosofía de Mach (y de Avenarius) le ha parecido insuficientemente monista. Se ha dado usted cuenta de que el monismo de esta “filosofía” era un monismo idealista. Y se ha encargado usted de “completarla” con un

<sup>43</sup> En otra parte, dice usted: “A toda célula viviente corresponde, desde nuestro punto de vista, un cierto complejo de sensaciones, por insignificante que sea.” Los que piensan que al decir esto hace usted alusión a las “almas celulares” de Haeckel, estarán en un gran error. Según usted, la concordancia entre la “célula viviente” y el “complejo de sensaciones por insignificante que sea”, consiste en que esa célula no es más que un reflejo de ese complejo, es decir, solamente otra forma de su ser.

espíritu idealista. La teoría de la objetividad inventada por usted le ha servido de instrumento a ese efecto. Con su ayuda ha fabricado usted cómodamente todos sus descubrimientos filosóficos. Usted mismo lo reconoce en las líneas siguientes, que, para su desgracia, se distinguen de las otras por su extrema claridad:

“Como la historia del desarrollo psíquico muestra que la experiencia objetiva, con sus ligazones nerviosas y su armonía, es el resultado de una larga evolución y sólo se cristaliza paso a paso al salir del torrente de las sensaciones inmediatas, no nos queda más remedio que admitir que el proceso fisiológico *objetivo* es el “reflejo” del complejo de sensaciones inmediatas y no lo contrario. Surge en seguida esta pregunta: si es un reflejo... ¿sobre qué es el reflejo? Nosotros hemos dado la respuesta que corresponde a la concepción social monista de la experiencia que hemos adoptado. Al reconocer que la universalidad de la experiencia objetiva es la expresión de su organización social, hemos llegado a la deducción empiriomonista siguiente: la vida fisiológica es el resultado de la armonización colectiva de las “percepciones exteriores” el organismo viviente, y cada una de esas percepciones es un reflejo de un complejo de sensaciones de otro complejo (o en sí mismo). En otros términos: *La vida fisiológica es el reflejo de la vida en la experiencia socialmente organizada de los seres vivientes*”. (*Ibid.* Subrayado por usted).

Esta última frase: “la vida fisiológica es el reflejo de la vida en la experiencia socialmente organizada de los seres vivientes”, garantiza indiscutiblemente que es usted un idealista “original”. Sólo un idealista puede considerar el proceso fisiológico como “el reflejo” de sensaciones psíquicas inmediatas. Y sólo un idealista definitivamente extraviado puede afirmar que los “reflejos” que se refieren al dominio *de la vida fisiológica*, son los resultados de la organización social de la experiencia, es decir, de la *vida social*.

Pero aún descubierto el misterio del “empiriocriticismo” usted no ha añadido absolutamente nada a esta doctrina “filosófica” salvo algunas invenciones inconciliablemente contradictorias. Al leer esas invenciones se experimenta la misma sensación que Tchuchikov cuando pasó la noche en la casa de Korobotchka. Fenitia había construido su lecho de mano maestra, si bien los colchones llegaban hasta el techo, “pero cuando con ayuda de una silla, Tchuchikov logró trepar hasta la cima, la bella construcción se hundió casi hasta el suelo y las plumas del edredón volaron por toda la alcoba”. Vuestras invenciones “empiriomonistas”, señor Bogdánov, llegan también hasta el techo, ¡tantos términos escogidos y tanta sabiduría contienen! Pero basta el más ligero contacto de la crítica con vuestro edredón filosófico... y las plumas vuelan por todas partes... y el lector asombrado cae bruscamente, hundiéndose en la sima tenebrosa de la metafísica más vacía. He ahí por qué no es difícil criticaros sino, por el contrario, muy fastidioso. Eso es lo que me impulsó, el año último, a apartarme de usted y a ocuparme de su maestro. Pero como usted tenía ciertas pretensiones de originalidad, me he visto obligado a examinar esa pretensión. He demostrado hasta qué punto es inconsistente vuestra “teoría de la objetividad” y cómo vuestra doctrina de la “substitución” deforma las relaciones naturales de los hechos. Esto basta. Perseguiros más sería perder el tiempo. El lector verá ahora el valor de vuestra filosofía y de vuestra originalidad.

Para terminar, añadiré una cosa. No es lo más triste que un “complejo de sensaciones inmediatas” como usted, señor Bogdánov, haya podido aparecer en nuestra literatura, sino que ese “complejo” haya logrado representar en ella un cierto papel. Se os ha leído; hasta algunos de vuestros libritos filosofantes han tenido varias ediciones. Se hubiera podido admitirlo si vuestras obras sólo fuesen compradas, leídas y aprobadas

por los obscurantistas<sup>44</sup>. Pero no se puede aceptar que hombres de mentalidad de vanguardia os hayan leído y os hayan tomado en serio. Es ése síntoma en extremo nefasto. Demuestra que vivimos ahora en una época terrible de decadencia intelectual. Para consideraros como un pensador capaz de dar al marxismo un fundamento filosófico, sería preciso carecer de todo conocimiento en el dominio filosófico y marxista. La ignorancia es siempre un mal. Es siempre peligrosa para todos, y particularmente para los que quieren marchar hacia adelante. Pero su peligro es doble para ellos en los períodos de estancamiento social, cuando se ven obligados a reñir “la batalla con armas espirituales”. Él arma que usted ha forjado, señor Bogdánov, no puede servir a los hombres de vanguardia. No les asegura la victoria, sino la derrota. Peor todavía. Al combatir con esa arma, esos hombres se transforman en caballeros de la reacción, y abren el camino al misticismo y a las supersticiones de toda laya.

Se engañan muchísimo los amigos extranjeros que, como el amigo Kautsky, piensan que es inútil combatir una “filosofía” que se ha difundido entre nosotros gracias a usted y a ciertos teóricos revisionistas de su género. Kautsky no conoce las condiciones rusas. Olvida que la reacción burguesa que produce ahora, un verdadero vacío en las filas de nuestros intelectuales de vanguardia, se realiza entre nosotros bajo el signo del idealismo filosófico y que, por consiguiente, existe un peligro particular para nosotros en las enseñanzas filosóficas que, idealistas por naturaleza, se hacen pasar al mismo tiempo por la última palabra de las ciencias naturales y se fingen extrañas de toda metafísica. No solamente no es superfluo luchar contra tales doctrinas, sino que es indispensable, como lo es la protesta contra la “revisión” *reaccionaria* de los “valores” adquiridos por los largos esfuerzos del pensamiento ruso de vanguardia.

Tenía la intención de decir algunas palabras sobre su folleto *Las aventuras de una escuela filosófica* (1908), pero la falta de tiempo me obliga a renunciar a ello. Desde luego, no es muy importante. Espero que mis tres cartas bastarán para demostrar cuál es la actitud de las concepciones filosóficas de la escuela a que pertenezco hacia las vuestras, señor Bogdánov, y principalmente hacia las de vuestro maestro Mach. No pido otra cosa. Hay una multitud de aficionados a las discusiones ociosas. Yo no me cuento en su número. Por eso prefiero esperar a que escriba usted algo contra mí en defensa de su maestro o, al menos en la de su “objetividad” y su “substitución”. ¡Entonces volveré a tomar la pluma!

---

<sup>44</sup> William James dice, apoyando su punto de vista religioso: “La realidad concreta se compone exclusivamente de experiencias individuales”. (*La experiencia religiosa*, París-Génova, 1908). Esto equivale a la afirmación de que en la base de toda realidad hay complejos de sensaciones inmediatas”. Y James no se engaña al pensar que tales afirmaciones abren de par en par la puerta a la superstición religiosa.

**Series de**

**Aleandría Proletaria**

Alarma. Boletín de Fomento Obrero Revolucionario. Primera Serie (1958-1962) y números de Segunda y Tercera Serie (1962-1986)

Amigo del Pueblo, selección de artículos del portavoz de Los Amigos de Durruti  
Armand, Inessa

Balance, cuadernos de historia del movimiento obrero internacional y de la guerra de España

Balius, Jaime (Los Amigos de Durruti)

Bleibtreu, Marcel

Comunas de París y Lyon

Ediciones Espartaco Internacional

Frencia, Cintia y Gaido, Daniel

G. V. Plejánov, obras

Guillamón, Agustín. Selección de obras, textos y artículos

Heijenoort, J. Van

Just, Stéphane. Escritos

Kautsky, Karl

Munis, G. Obras Completas y otros textos

Parvus (Alejandro Helphand)

Rakovsky, Khristian (Rako)

Rühle, Otto

Textos de apoyo

Varela, Raquel, et al. - El control obrero en la Revolución Portuguesa 1974-75

*Consulta también el catálogo de nuestro sello hermano*

Edicions internacionals Sedov

