

Obres escollides de Lenin en català

MATERIALISME I EMPIROCRITICISME

**Notes crítiques sobre una filosofia
reaccionària**

**V. I. LENIN
1908**

Versió catalana establerta des de: *Materialismo y empiriocriticismo*, Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1966 i *Materialismo y empiriocriticismo*, en *Obras escogidas* en 12 toms, tom IV, Editorial Progreso, Moscou, 1976

Edicions internacionals Sedov

Núcleo en defensa
del marxismo



Germinal

Índex

PRÒLEG A LA PRIMERA EDICIÓ.....	4
A MANERA D'INTRODUCCIÓ.....	5
COM REFUTAVEN EL MATERIALISME CERTS "MARXISTES" EN 1908 I COM EL REFUTAVEN CERTS IDEALISTES EN 1710.....	5
CAPÍTOL I.....	14
LA TEORIA DEL CONEIXEMENT DE L'EMPIROCRITICISME I LA DEL MATERIALISME DIALÈCTIC. I.....	14
1. Les sensacions i els complexos de sensacions.....	14
2. "El descobriment dels elements del món".....	21
3. La coordinació de principi i el "realisme ingenu".....	28
4. Existia la naturalesa abans que l'home?.....	32
5. Pensa l'home amb l'ajuda del cervell?.....	38
6. Sobre el solipsisme de Mach i Avenarius.....	42
CAPÍTOL II.....	44
LA TEORIA DEL CONEIXEMENT DE L'EMPIROCRITICISME I LA DEL MATERIALISME DIALÈCTIC. II.....	44
1. La "cosa en si" o V. Txernov refuta F. Engels.....	44
2. Del "transcensus", o com V. Basàrov "arregla" Engels.....	49
3. L. Feuerbach i J. Dietzgen sobre la "cosa en si".....	54
4. Existeix la veritat objectiva?.....	56
5. La veritat absoluta i relativa, o sobre l'eclecticisme d'Engels descobert per A. Bogdànov.....	61
6. El criteri de la pràctica en la teoria del coneixement.....	64
CAPÍTOL III.....	67
LA TEORIA DEL CONEIXEMENT DEL MATERIALISME DIALÈCTIC I LA DE L'EMPIROCRITICISME. III.....	67
1. Què és la matèria? Què és l'experiència?.....	67
2. L'error de Plekhanov en allò tocant el concepte d'"experiència".....	71
3. De la causalitat i de la necessitat en la naturalesa.....	72
4. El "principi de l'economia del pensament" i la qüestió de la "unitat del món".	81
5. L'espai i el temps.....	84
6. Llibertat i necessitat.....	91
CAPÍTOL IV.....	94
ELS FILÒSOFES IDEALISTES, COM A COMPANYS D'ARMES I SUCCESSORS DE L'EMPIROCRITICISME.....	94
1. La crítica del kantisme des de l'esquerra i des de la dreta.....	94
2. De com s'ha burlat l'"empirosimbolista" Iushkèvitx de l'"empirocriticista" Txernov.....	100
3. Els immanentistes, com a companys d'armes de Mach i Avenarius.....	102
4. Cap a on es desenrotlla l'empirocriticisme?.....	106
5. L'"empiromonisme" de A. Bogdànov.....	111
6. La "teoria dels símbols" (o dels jeroglífics) i la crítica de Helmholtz.....	114
7. Dos classes de crítica de Dühring.....	118
8. Com va poder agradar J. Dietzgen als filòsofs reaccionaris?.....	121
CAPÍTOL V.....	124

LA NOVÍSSIMA REVOLUCIÓ EN LES CIÈNCIES NATURALS I L'IDEALISME FILOSÒFIC.....	124
1. La crisi de la física contemporània.....	126
2. “La matèria ha desaparegut”.....	129
3. És concebible el moviment sense matèria?.....	133
4. Les dos direccions de la física contemporània i l'espiritualisme anglès.....	137
5. Les dos direccions de la física contemporània i l'idealisme alemany.....	142
6. Les dos direccions de la física contemporània i el fideisme francès.....	146
7. “Un físic idealista” rus.....	150
8. Essència i significació de l'idealisme “físic”.....	152
CAPÍTOL VI.....	157
L'EMPIROCRÍTICISME I EL MATERIALISME HISTÒRIC.....	157
1. Les excursions dels empiriocríticistes alemanys al camp de les ciències socials	158
2. Com corregeix i “desenrotlla” Bogdànov a Marx.....	162
2. “Les bases de la filosofia social” de Suvórov.....	166
4. Els partits en filosofia i els filòsofs acèfals.....	168
5. Ernst Haeckel i Ernst Mach.....	173
CONCLUSIÓ.....	178
COMPLEMENT AL § I DEL CAPÍTOL IV.....	179
Des de quina banda va abordar N. G. Txernishevski la crítica del kantisme?.....	179

PRÒLEG A LA PRIMERA EDICIÓ

Tota una sèrie d'escriptors que pretenen ser marxistes han emprès al nostre país, l'any que corre, una vertadera campanya contra la filosofia del marxisme. En menys de mig any han vist la llum quatre llibres, consagrats fonamental i quasi exclusivament a atacar el materialisme dialèctic. Entre ells, i en primer lloc, figura el titulat *Assajos sobre* [contra, és el que hauria de dir] *la filosofia del marxisme*, Sant Petersburg, 1908, una col·lecció d'articles de Basàrov, Bogdànov, Lunatxarski, Berman, Helfond, Iushkèvitx i Suvórov; després, vénen els llibres de Iushkèvitx, *El materialisme i el realisme crític*; Berman, *La dialèctica a la llum de la moderna teoria del coneixement*, i Valentínov, *Les construccions filosòfiques del marxisme*.

Tots aquests individus no poden ignorar que Marx i Engels, desenes de vegades, van donar a les seues concepcions filosòfiques el nom de materialisme dialèctic. I tots aquests individus, units (tot i les profundes diferències que hi ha entre les seues idees polítiques) per la seua hostilitat envers el materialisme dialèctic, pretenen, al mateix temps, fer-se passar en filosofia per marxistes! La dialèctica d'Engels és un "misticisme", diu Berman. Les idees d'Engels s'han quedat "antiquades", diu Basàrov de passada, com quelcom que no necessita demostració; el materialisme es dóna per refutat pels nostres valents paladins, que es remunten orgullosament a la "moderna teoria del coneixement", a la "novíssima filosofia" (o al "novíssim positivisme"), a la "filosofia de les modernes ciències naturals" i fins i tot a la "filosofia de les ciències naturals del segle XX". Recolzant-se en totes aquestes suposades novíssimes doctrines, els nostres destructors del materialisme dialèctic arriben intrèpidament fins al fideisme net! (en Lunatxarski s'hi veu amb més claredat, mes no és ell només, ni de bon tros!), però perden de sobte tota audàcia i tot respecte per les seues pròpies conviccions quan han de precisar nítidament la seua actitud envers Marx i Engels, de fet una abjuració completa del materialisme dialèctic, és a dir, del marxisme. De paraula, subterfugis sense fi, intents d'eludir l'essència de la qüestió, d'encobrir la seua apostasia i col·locar al lloc del materialisme en general un qualsevol dels materialistes, negativa rotunda a fer una anàlisi directa de les innumerables declaracions materialistes de Marx i Engels. És un vertader "aixecament submís", segons la justa expressió d'un marxista. És el revisionisme filosòfic típic, perquè els revisionistes són els únics que han adquirit un trist renom per haver abjurat de les concepcions fonamentals del marxisme i per haver-se mostrat timorats o incapaços per a, en forma franca, directa, decidida i clara, "passar comptes" amb els punts de vista abandonats. Quan els ortodoxos han hagut de manifestar-se contra certes concepcions envellides de Marx (com, per exemple, Mehring respecte a certes tesis històriques), ho han fet sempre amb tanta precisió i de forma tan detallada, que ningú ha trobat mai en els seus treballs la menor ambigüïtat.

Per cert, en els *Assajos "sobre" la filosofia del marxisme* hi ha una frase que s'assembla a la veritat. Aquesta frase, de Lunatxarski, diu: "nosaltres [és a dir, evidentment, tots els col·laboradors dels *Assajos*], pot ser que ens equivoquem, però indaguem" (p. 161). Que la primera part d'aquesta frase conté una veritat absoluta i la segona una veritat relativa, intentaré demostrar-ho fil per randa en el llibre que oferisc a l'atenció del lector. De moment em limitaré a fer observar que si els nostres filòsofs no parlaren en nom del marxisme, sinó en el d'alguns "indagadors" marxistes, testimoniarien un major respecte cap a si mateixos i cap al marxisme.

Pel que es refereix a mi, també jo sóc, en filosofia, "indagador". En aquests apunts m'he proposat com a tasca indagar què és allò que ha fet desviar aqueixes gents que prediquen, sota el nom de marxisme, quelcom increïblement caòtic, confús i reaccionari.

Setembre, 1908
L'autor

A MANERA D'INTRODUCCIÓ

COM REFUTAVEN EL MATERIALISME CERTS "MARXISTES" EN 1908 I COM EL REFUTAVEN CERTS IDEALISTES EN 1710

Tot aquell que, per poc que siga, estiga quelcom familiaritzat amb la literatura filosòfica, ha de saber que difícilment es trobarà un sol professor contemporani de filosofia (i de teologia) que no es dedique, de manera directa o indirecta, a refutar el materialisme. Centenars i milers de vegades s'ha proclamat al materialisme refutat, i avui se'l continua refutant per centèsima i mil·lèsima vegada. Els nostres revisionistes es dediquen tots ells a impugnar el materialisme, malgrat que aparenten impugnar pròpiament només el materialista Plekhanov i no el materialista Engels, ni el materialista Feuerbach, ni les concepcions materialistes de J. Dietzgen, i, a més, aparenten refutar el materialisme des del punt de vista del "novíssim" i "contemporani" positivisme, de les ciències naturals, etc. Sense adduir citacions, que tot interessat trobarà a centenars en les obres esmentades més amunt, recordaré els arguments amb què Basàrov, Bogdànov, Iushkèvitx, Valentínov, Txernov i altres machistes arremeten contra el materialisme. En raó a la seua senzillesa i brevetat, i per haver adquirit ja carta de naturalesa en la literatura russa, usaré en el text el terme "machistes", amb significació idèntica a la de "empirocriticistes". Que Ernest Mach és en l'actualitat el representant més popular de l'empirocriticisme, és un fet generalment reconegut en la literatura filosòfica, i les desviacions de Bogdànov i Iushkèvitx respecte al machisme "pur" tenen una significació completament secundària, com serà demostrat més endavant.

Els materialistes, se'ns diu, reconeixen quelcom que és impensable i incognoscible: la "cosa en si", la matèria "fora de l'experiència", fora del nostre coneixement. Cauen en un vertader misticisme en admetre que hi ha quelcom existent més enllà, quelcom que transcendeix els límits de l'"experiència" i del coneixement. Quan diuen que la matèria, en obrar sobre els òrgans dels nostres sentits, suscita les sensacions, els materialistes prenen com a base "allò desconegut", el no-res, perquè ells mateixos declaren als nostres sentits com l'única font del coneixement. Els materialistes cauen en el "kantisme" (Plekhanov, en admetre l'existència de les "coses en si", és a dir, de coses existents fora de la nostra consciència), "dobleguen" el món, prediquen el "dualisme", ja que, més enllà dels fenòmens, admeten a més la cosa en si; darrere de les dades directes dels sentits admeten alguna cosa més, un fetitxe, un "ídol", un absolut, una font de "metafísica", un "alter ego" de la religió ("la sagrada matèria", com diu Basàrov).

Tals són els arguments dels machistes contra el materialisme, arguments que repeteixen i tornen a repetir els precitats autors, cadascú a la seua manera.

A fi de comprovar si aquests arguments són nous i si vertaderament van dirigits només contra un materialista rus "que ha caigut en el kantisme", aportarem unes citacions detallades de l'obra d'un antic idealista, George Berkeley. Aquesta referència històrica és més necessària en la introducció dels nostres apunts com que haurem de referir-nos d'ara en avant més d'una vegada a Berkeley i a la seua direcció filosòfica, perquè els machistes donen una falsa idea tant de l'actitud de Mach cap a Berkeley, com de l'essència de la línia filosòfica de Berkeley.

L'obra del bisbe George Berkeley, editada en 1710 davall el títol de *Tractat dels principis del coneixement humà*ⁱⁱ, comença amb el raonament següent:

"Per a tot aquell que examine els objectes del coneixement humà, és evident que representen, bé idees efectivament impreses en els sentits, bé idees percebudes en observar les emocions i els actes de la ment, o bé, finalment, idees formades amb ajuda de la memòria i de la imaginació... Mitjançant la vista em forme les idees sobre la llum i els colors, sobre les seues diferents gradacions i varietats. Per mitjà del tacte percep allò dur i allò bla, allò calent i allò fred, el moviment i la resistència... L'olfacte em dona les olors; el gust, la sensació del sabor; l'oïda, els sons. Ja que diverses

d'aquestes idees s'observen unides unes a altres, hom les dóna un nom comú i les considera com una cosa. S'observa, per exemple, la combinació (to go together) d'un determinat color, sabor, olor, forma, consistència, i es reconeix aquest conjunt com una cosa i se la designa amb la paraula *poma*; altres conjunts d'idees formen una pedra, un arbre, un llibre i la resta de coses sensibles..." (§ 1).

Tal és el contingut del primer paràgraf de l'obra de Berkeley. Necessitem retenir en la memòria que l'autor pren com a base de la seua filosofia "allò dur, allò bla, allò calent, allò fred, els colors, els sabors, les olors", etc. Per a Berkeley les coses són "conjunts d'idees", i per idees entén precisament les qualitats o sensacions abans enumerades, per exemple, i no pensaments abstractes.

Berkeley diu més endavant que a banda d'aquestes "idees o objectes del coneixement" hi ha allò que les percep: "la ment, l'esperit, l'ànima o el jo" (§ 2). En si mateix es comprèn [conclou el filòsof] que les "idees" no poden existir fora de la ment que les percep. Per a convèncer-se'n, basta analitzar el sentit de la paraula: existir.

"Quan dic que la taula sobre la qual escric existeix, açò vol dir que la veig i la sent; i si jo sortís de la meua habitació, continuaria dient que la taula existeix, comprenent per açò que podria percebre-la si jo estigués en la meua habitació..."

Així parla Berkeley en el § 3 del seu llibre i ací és on comença la polèmica amb què qualifica de materialistes (§§ 18, 19 i altres). Per a mi és perfectament incompreensible (diu) com pot parlar-se de l'existència absoluta de les coses sense relacionar-les amb algú que les perceba. Existir significa ser percebut (their, és a dir, de les coses, "*esse is percipi*" § 3: màxima de Berkeley, citada en els manuals d'història de la Filosofia.)

"A la veritat, preval entre les gents per estrany mode l'opinió que les cases, les muntanyes, els rius, en una paraula, els objectes sensibles tenen una existència, natural o real, diferent de la que tenen a la ment que les percep" (§ 4).

Aquesta opinió és una "contradicció manifesta", diu Berkeley.

"Perquè, què són aqueixos objectes sinó les coses que percebem per mitjà dels sentits? I què percebem nosaltres sinó les nostres pròpies idees o sensacions? I no és senzillament absurd creure que puguen existir idees o sensacions, o combinacions d'idees i de sensacions, sense haver sigut percebudes?" (§ 4).

Berkeley reemplaça ara l'expressió "col·leccions d'idees" per l'expressió, que per a ell és equivalent, de *combinacions de sensacions*, acusant els materialistes de tenir una "absurda" tendència a anar encara més lluny, a cercar un origen per a aquest complex... , és a dir, per a aquesta combinació de sensacions. En el § 5 s'acusa els materialistes d'afanyar-se en una abstracció, perquè separar la sensació de l'objecte, segons l'opinió de Berkeley, és una abstracció buida.

"En veritat [diu al final del § 5, omès en la segona edició], l'objecte i la sensació no són més que una sola i mateixa cosa ("are the same thing") i no poden per això ser abstrats l'un de l'altra". "Però direu [escriu Berkeley] que les idees poden ser còpies o reflexos ("resemblances") de les coses que existeixen fora de la ment en una substància desproveïda de pensament. Jo hi responc que les idees únicament poden assemblar-se a les idees; un color o una figura únicament poden assemblar-se a un altre color, a una altra figura... I pregunte: podem o no percebre aquests el seu pretesos originals o coses exteriors, de les que les nostres idees serien còpies o representacions? Si responeu que sí, seran llavors idees, amb la qual cosa la raó estarà de la nostra part; si dieu que no, jo em dirigiré a qualsevol que siga i li preguntaré si té sentit afirmar que un color s'assembla a quelcom que siga invisible, que allò dur o allò bla s'assembla a quelcom que no es pugui palpar, etc." (§ 8).

Els "arguments" de Basàrov contra Plekhanov quant a si poden existir les coses fora de nosaltres al marge de l'acció que exerceixen sobre nosaltres, no es diferencien en res, com veu

el lector, dels arguments adduïts per Berkeley contra uns materialistes que s'absté de nomenar. Berkeley considera la idea de l'existència "de la matèria o substància corpòria" (§ 9) com una "contradicció", com un "absurd" tal, que no paga la pena perdre el temps en rebatre-la.

"Però [diu ell] en vista que la doctrina ("tenet") sobre l'existència de la matèria, segons sembla, ha arrelat tan profundament a les ments dels filòsofs i ocasiona tantes conclusions funestes, preferisc semblar prolix i pesat abans d'ometre res que pugua desemascarar i desarrelar per complet aquest prejudici" (§ 9).

Ara veurem quines són les funestes conclusions de què parla Berkeley. Acabem abans amb els seus arguments teòrics contra els materialistes. Negant l'existència "absoluta" dels objectes, o siga l'existència de les coses fora del coneixement humà, Berkeley exposa directament les concepcions dels seus enemics de manera que fa veure com si admeteren la "cosa en si". En el § 24 Berkeley escriu en cursiva que aquesta opinió que ell refuta reconeix "*l'existència absoluta d'objectes sensibles en si*" ("objects in themselves") o *fora de la ment* " (ps. 167-168 de l'edició esmentada). Les dos línies fonamentals de les concepcions filosòfiques queden aquí consignades amb la franquesa, la claredat i la precisió que distingeix els filòsofs clàssics dels inventors de "nous" sistemes en el nostre temps. El materialisme: reconeixement dels "objectes en si" o fora de la ment; les idees i les sensacions són còpies o reflexos d'aquests objectes. La doctrina oposada (l'idealisme): els objectes no existeixen "fora de la ment"; els objectes són "combinacions de sensacions".

Açò va ser escrit en 1710, és a dir, catorze anys abans del naixement d'Immanuel Kant; i els nostres machistes (basant-se en una filosofia que jutgen "novíssima") descobreixen que el reconeixement de les "coses en si" és resultat de la contaminació o de la perversió del materialisme pel kantisme! Els "nous" descobriments dels machistes són el resultat de la seua sorprenent ignorància de la història de les direccions filosòfiques fonamentals.

La seua següent "nova" idea consisteix en el fet que els conceptes de "matèria" o de "substància" són vestigis d'antigues concepcions desproveïdes d'esperit crític. Mach i Avenarius, segons els machistes, han fet avançar el pensament filosòfic, han aprofundit l'anàlisi i han eliminat aquests "absoluts", aquestes "substàncies immutables", etc. Preneu Berkeley, per a comprovar en la seua primera font semblants afirmacions, i veureu que es redueixen a pretensioses invencions. Berkeley afirma de manera ben terminant que la matèria és "non entity" (substància inexistent, § 68), que la matèria és *res* (§ 80). "Podeu [ironitza Berkeley a compte dels materialistes], si açò vos plau, emprar la paraula 'matèria' en el mateix sentit en què altres empen la paraula 'res'" (pàgs. 196-197, ed. cit.). Al principi (diu Berkeley) es va creure que els colors, olors, etc. "existeixen realment"; més tard hom va renunciar a tal concepció i es va reconèixer que existeixen només en dependència de les nostres sensacions. Però aquesta eliminació dels vells conceptes erronis no s'ha portat fins a la seua fi: queda la noció de "substància" (§ 73): el mateix "prejudici" (pàg. 195) definitivament desemmascarat pel bisbe Berkeley en 1710! En 1908 es veuen entre nosaltres graciosos que creuen seriosament en les afirmacions d'Avenarius, Petzoldt, Mach i Cia., que només el "novíssim positivisme" i les "novíssimes ciències naturals" han aconseguit eliminar aquests conceptes "metafísics".

Aquests mateixos graciosos (Bogdànov entre ells) asseguren als lectors que precisament la nova filosofia ha demostrat l'error de la "duplicació del món" en la doctrina dels materialistes, perpètuament rebatuts, que parlen de no sabem què reflex" en la consciència humana de les coses existents fora d'ella. Els autors precitats han escrit un infinitat de frases emocionants sobre aquesta "duplicació". Per oblit o per ignorància han deixat d'afegir que aquests nous descobriments ja havien sigut fets en 1710.

"El nostre coneixement quant a elles [quant a les idees o les coses, escriu Berkeley] ha sigut extraordinàriament enfosquit, embrollat i desviat cap a errors molt perillosos per la hipòtesi de la doble (twofold) existència dels objectes sensibles, a saber: l'existència *intel·ligible* o existència a la ment i l'existència *real*, fora de la ment" (és a dir, fora de la consciència).

També Berkeley es burla d'aquesta opinió "absurda", que admet la possibilitat de pensar l'impensable! L'origen de tal "absurd" rau, naturalment, en la distinció entre "coses" i "idees" (§

87), en la “admissió dels objectes exteriors”. Aquesta mateixa font engendra, com ho va descobrir Berkeley en 1710 i com ho ha tornat a descobrir Bogdànov en 1908, la fe en els fetitxes i idols.

“L’existència de la matèria [diu Berkeley] o dels cossos no perceptibles, no ha sigut només el principal punt de suport dels ateus i fatalistes; la idolatria en totes les seues diverses formes també reposa sobre aquest principi” (§ 94)

Ja hem arribat a les “funestes” conclusions de l’“absurda” doctrina de l’existència del món exterior, que va obligar el bisbe Berkeley no sols a refutar teòricament aquesta doctrina, sinó a perseguir amb ardor com a enemics tots els seus adeptes

“Totes les construccions impies de l’ateisme i de la negació de la religió han sigut erigides [diu] sobre la doctrina de la matèria o de la substància corpòria... No cal dir que gran amiga han trobat els ateus de tots els temps en la substància material. Tots els seus sistemes monstruosos en depenen de manera tan evident i tan necessària, que el seu edifici s’afonarà indefectiblement tan prompte com siga arrancada aquesta pedra angular. No paga la pena, doncs, concedir una atenció particular a les doctrines absurdes de les diferents sectes miserables dels ateus” (§ 92, ps. 203-204, ed. cit.).

“La matèria, una vegada que siga eliminada de la naturalesa, es portarà amb si tantes nocions escèptiques i impies com a innúmeres discussions i qüestions embrollades [“el principi de l’economia del pensament”, descobert per Mach en els anys del 70!; “la filosofia com a concepció del món basada en el principi del mínim esforç”, exposada per Avenarius en 1876!], que han sigut per als teòlegs i filòsofs un gran destorb; la matèria ha ocasionat tant infructuós treball al gènere humà que, encara que els arguments que hem adduït contra ella fossen reconeguts no del tot convincents (per la meua part els considere completament evidents), no per això estaria jo menys convençut que tots els amics de la veritat, de la pau i de la religió tenen fonament per a desitjar que aqueixos arguments siguen acceptats com a suficients” (§ 96).

El bisbe Berkeley raonava d’una forma franca, d’una forma simple! En el nostre temps, aqueixes mateixes idees sobre com d’“econòmic” seria eliminar la “matèria” de la filosofia, es presenten davall una forma molt més artificiosa i embrollada per l’ús d’una terminologia “nova”, destinada a fer-les aparèixer davant les gents ingènues com una filosofia “novíssima”!

Però Berkeley no sols parlava amb franquesa de les tendències de la seua filosofia, sinó que s’esforçava també a cobrir la seua nuesa idealista, a presentar-la exempta de tot absurd i acceptable per al “bon sentit”.

Amb la nostra filosofia [diu ell, defensant-se per instint de l’acusació d’allò que avui en dia anomenaríem idealisme subjectiu i solipsisme], amb la nostra filosofia “no ens privem de cap cosa en la naturalesa” (§ 34). La naturalesa subsisteix, subsisteix també la diferència entre les coses reals i les quimeres, però “unes i altres existeixen per igual en la ment” “Jo no discutisc l’existència de qualsevol cosa que podem conèixer per mitjà dels sentits o de la reflexió, que les coses que veig amb els meus ulls i toque amb les meues mans, existeixen, i existeixen realment, no en tinc el menor dubte. L’única cosa l’existència de la qual neguem és aquella que els *filòsofs* [la cursiva és de Berkeley] anomenen matèria o substància corpòria. I el negar-la no ocasiona cap perjudici a la resta del gènere humà, que, m’atrevisc a dir-ho, mai la trobarà a faltar... a l’ateu li és realment necessari aquest fantasma de nom buit, per a fonamentar la seua impietat”.

Aquest pensament es troba expressat amb més claredat encara en el § 37, on Berkeley contesta a l’acusació que la seua filosofia destrueix les substàncies corpòries:

“Si la paraula *substància* cal comprendre-la en el sentit usual (vulgar), és a dir, com una combinació de qualitats sensibles, com a extensió, solidesa, pes, etc., no se’m pot acusar de destruir-les. Però si la paraula substància cal entendre-la en el sentit filosòfic (com a base dels accidents o de les qualitats [existents] fora de la ment), llavors

reconec, en efecte, que la destruïsc, si es pot parlar de destruir allò que mai ha existit, que no ha existit ni tan sols en la imaginació”.

El filòsof Anglès Fraser, idealista i partidari del berkeleyisme, que ha editat, glossant-les, les obres del seu mestre, no debades anomena la doctrina de Berkeley “realisme natural” (pàg. X de l'ed. cit.). Aquesta curiosa terminologia ha de ser anotada sense falta, perquè expressa vertaderament la intenció de Berkeley d'aparençar estar adscrit al realisme. Moltes vegades ens trobarem d'ara en avant amb els “novíssims” “positivistes”, que repeteixen en una altra forma, amb un altre artífici retòric, la mateixa maniobra o la mateixa falsificació. Berkeley no nega l'existència de les coses reals! Berkeley no trenca amb l'opinió de la Humanitat sencera! Berkeley nega “només” la doctrina dels filòsofs, és a dir, la teoria del coneixement que fonamenta seriosament i resoludament tots els seus raonaments sobre el reconeixement del món exterior i del seu reflex en la consciència dels homes. Berkeley no nega les ciències naturals, que van estar sempre i estan fundades (la major part de les vegades inconscientment) sobre aquesta teoria, és a dir, sobre la teoria materialista del coneixement.

“Nosaltres podem [llegim en el § 59], basant-nos en la nostra experiència [Berkeley: filosofia de la “experiència pura”ⁱⁱⁱ] concernent la coexistència i la successió de les idees en la nostra ment..., fer prediccions ben fundades del que experimentaríem [o veuríem] si estiguérem situats en condicions molt diferents d'aquelles en què ens trobem en el moment present. En açò consisteix el coneixement de la naturalesa, que [escolteu-ho bé!] pot conservar en bona lògica, d'acord amb el que anteriorment es va dir, la seua significació pràctica i la seua certesa”.

Considerem el món exterior, la naturalesa, com una “combinació de sensacions”, suscidades en la nostra ment per la divinitat. Admeteu açò, renunciieu a cercar fora de la consciència, fora de l'home els “fonaments” d'aquestes sensacions i jo reconeixeré, en el marc de la meua teoria idealista del coneixement, totes les ciències naturals, tota la significació pràctica i la certesa de les seues conclusions. Necessite precisament aqueix marc i només aqueix marc per a les meues conclusions a favor “de la pau i de la religió”. Tal és el pensament de Berkeley. Amb aquest pensament, que expressa amb justesa l'essència de la filosofia idealista i la seua significació social, tornarem a trobar-nos més endavant, quan parlem de l'actitud del machisme envers les ciències naturals.

I ara anotem un altre descobriment novíssim, pres del bisbe Berkeley, en el segle XX, pel novíssim positivista i realista crític P. Iushkèvitx. Aquest descobriment és el “empiriosimbolisme”. “La teoria favorita” de Berkeley (diu Fraser) és la teoria del “simbolisme natural universal” (pàg. 190 de l'ed. cit.) o del “simbolisme de la naturalesa” (Natural Symbolism). Si aquestes paraules no es trobaren en l'edició publicada en 1871, es podria sospitar que el filòsof fideista anglès Fraser havia plagiat al matemàtic i físic Poincaré, contemporani nostre, i al “marxista” rus Iushkèvitx!

La teoria mateixa de Berkeley, que suscita l'admiració de Fraser, està exposada pel bisbe en els termes següents:

“La connexió de les idees [no oblideu que per a Berkeley les idees i les coses són un i el mateix] no implica la relació de *causa* a *efecte*, sinó només la relació de la marca o *signe* a la cosa *designada* “ (§ 65). “hi resulta evident que les coses que des del punt de vista de la categoria de causa (under the notion of a cause), que contribueix o ajuda a la producció de l'efecte, són totalment inexplicables i ens porten a grans absurds, poden ser explicades d'una manera molt natural... Si se les considera únicament com a marques o signes que serveixen per a la nostra informació” (§ 66).

Es comprèn, segons l'opinió de Berkeley i Fraser, que qui ens informa per mitjà d'aquests “empiriosímbols” no és ningú més que la divinitat. Quant a la significació gnoseològica del *simbolisme* en la teoria de Berkeley, consisteix en el fet que el simbolisme ha de reemplaçar la “doctrina” “que pretén explicar les coses per causes corpòries” (§ 66).

Ens trobem en presència de dos direccions filosòfiques en la qüestió de la causalitat. Una “pretén explicar les coses per causes corpòries”: està lligada, palesament, a aquella “absurda”

“doctrina de la matèria” refutada pel bisbe Berkeley. L'altra redueix la “noció de causa” a la noció de la “marca o signe” que serveix “per a la nostra informació” (subministrada per Déu). Tornarem a trobar aquestes dos direccions adaptades a la moda del segle XX, en analitzar la posició del machisme i del materialisme dialèctic envers aquesta qüestió.

A més, quant a la qüestió de la realitat, cal anotar encara que Berkeley, en negar-se a reconèixer l'existència de les coses fora de la consciència, s'esforça en trobar criteris per a distingir entre la realitat i allò fictici. En el § 36, diu que les “idees” que la ment humana evoca al seu antull

“són pàl·lides, febles, inestables, en comparació de les que percebem pels sentits. Aquestes últimes idees, estant impreses en nosaltres segons certes regles o lleis de la naturalesa, testimonien l'acció d'una intel·ligència més poderosa i sàvia que l'enteniment humà. Aquestes idees tenen, com es diu, una *realitat* major que les primeres; açò significa que són més clares, més ordenades, més precises i que no són ficcions de la ment que les percep”...

En un altre lloc (§ 84) Berkeley tracta de lligar la noció de la realitat a la percepció de sensacions idèntiques per nombroses persones al mateix temps. Per exemple, com decidir aquesta qüestió: la transformació d'aigua en vi que, suposem, algú ens relata, és real?

“Si tots els que seuen a taula haguessen vist el vi, si haguessen percebut l'olor, si l'haguessen degustat i begut i si haguessen experimentat els seus efectes, la realitat d'aqueix vi estaria, al meu parer, fora de tot dubte”.

I Fraser explica:

“La consciència simultània entre diferents persones amb idees *sensibles* iguals, a diferència de la consciència purament individual o personal dels objectes i emocions *imaginàries*, està considerada aquí com a prova de la *realitat* de les idees de la primera categoria”.

S'hi dedueix que l'idealisme subjectiu de Berkeley no cal comprendre-ho com si ignorés la diferència entre la percepció individual i la col·lectiva. Al contrari, sobre aquesta diferència intenta alçar el criteri de la realitat. En explicar les “idees” per l'acció de la divinitat sobre la ment humana, Berkeley arriba així a l'idealisme objectiu: el món no és la meua representació, sinó el resultat d'una causa espiritual suprema, que crea tant les “lleis de la naturalesa” com les lleis que diferencien les idees “més reals” de les menys reals, etc.

En una altra obra titulada: *Tres diàlegs entre Hylas i Filonous* (1713), en què Berkeley intenta exposar els seus punts de vista en forma singularment popular, formula l'oposició entre la seua doctrina i la materialista de la manera següent:

“Afirmo com vosaltres [els materialistes] que ja que quelcom actua sobre nosaltres des de fora, hem d'admetre l'existència de forces que es troben fora [de nosaltres], forces pertanyents a un ser diferent de nosaltres... Però allò que ens separa és la qüestió de saber de quin ordre és aqueix ser poderós. Jo afirmo que és l'esperit, vosaltres que és la matèria o no sé quina (i puc afegir que vosaltres tampoc ho sabeu) tercera naturalesa”... (pàg. 335 de l'ed. cit.).

Fraser comenta:

“Aqueix és el nus de tota la qüestió. Segons els materialistes, els fenòmens sensibles són deguts a una *substància material* o a una ‘tercera naturalesa’ desconeguda; segons Berkeley, a la Voluntat Racional; segons l'opinió de Hume i dels positivistes, el seu origen és desconegut en absolut i no podem més que generalitzar-los, com fets, per via inductiva, seguint el costum”.

El deixeble anglès de Berkeley, Fraser, aborda aquí, des del seu punt de vista conseqüentment idealista, les mateixes "línies" fonamentals de la filosofia que amb tanta claredat han sigut caracteritzades pel materialista Engels. A la seua obra [Ludwig Feuerbach](#), Engels divideix els filòsofs en "dos grans camps": el dels materialistes i el dels idealistes. Engels (que pren en consideració teories d'ambdues direccions molt més desenrotllades, variades i riques de contingut que les que pren en compte Fraser) veu la diferència fonamental entre ells en què, per als materialistes, la naturalesa és allò primari i l'esperit allò secundari, mentre que per als idealistes és tot al contrari. Engels situa entre els uns i els altres els adeptes de Hume i Kant, per negar la possibilitat de conèixer el món o, si més no, de conèixer-lo per complet, anomenant-los *agnòstics*. En el seu [Ludwig Feuerbach](#) Engels únicament aplica aquest últim terme als partidaris de Hume (anomenats per Fraser "positivistes", com a ells mateixos els agrada intitular-se); però en l'article "Sobre el materialisme històric" Engels parla directament del punt de vista de l'"agnòstic neokantista", considerant el neokantisme com una varietat de l'agnosticisme^v.

No podem detenir-nos aquí en aquesta reflexió admirablement justa i profunda d'Engels (reflexió de què els machistes fan cas omís impúdicament). Sobre açò es tractarà més endavant amb detall. Ens limitarem, per ara, a assenyalar aquesta terminologia marxista i aquesta coincidència dels extrems: del punt de vista del materialista conseqüent i del punt de vista de l'idealista conseqüent quant a les direccions filosòfiques fonamentals. Per a il·lustrar aquestes direccions (a què haurem de referir-nos constantment d'ara en avant) indicarem de forma breu els punts de vista dels més grans filòsofs del segle XVIII, que van seguir un camí diferent del de Berkeley.

Heus aquí els raonaments de Hume en les *seues Investigacions sobre l'enteniment humà* en el capítol (XII) dedicat a la filosofia escèptica:

"Sembla evident que els homes són propensos, per instint o predisposició natural, a fiar-se dels seus sentits i que, sense el menor raonament, o fins i tot abans de recórrer al raonament, sempre suposem l'existència d'un món exterior (external universe), que no depèn de la nostra percepció i que existiria tot i que desapareguérem o fóssem destruïts nosaltres i tots els altres sers dotats de sensibilitat. Fins i tot els animals estan guiats per una opinió d'aquest gènere i conserven aquesta fe en els objectes exteriors en tots els seus pensaments, designis i accions... Però aquesta opinió universal i primària de tots els homes és promptament rebatuda per la més superficial (slightest) filosofia, que ens ensenya que a la nostra ment no li pot ser mai accessible ni més menys que la imatge o la percepció i que els sentits són tan sols canals ("inlets") pels que aquestes imatges són transportades, no sent capaços d'establir cap relació directa ("intercourse") entre la ment i l'objecte. La taula que veiem sembla més petita si ens hi allunyem, però la taula real, que existeix independentment de nosaltres, no canvia; per consegüent, la nostra ment no ha percebut una altra cosa que la imatge de la taula ("image"). Tals són els dictats evidents de la raó; i cap home que reflexione, mai ha dubtat que els objectes ["existences"] a què ens referim en dir: 'aquesta taula', 'aquest arbre', siguin una altra cosa que percepcions de la nostra ment...

Amb quin argument pot hom provar que les percepcions en la nostra ment han de ser suscitées per objectes exteriors completament diferents d'aquestes percepcions, tot i que semblants a elles (si açò és possible), i que no poden ser deguts, bé a l'energia de la nostra pròpia ment, bé a la suggestió d'algun esperit invisible i desconegut, o bé a qualsevol altra causa encara més desconeguda?

Com pot resoldre's aquesta qüestió? Evidentment, per mitjà de l'experiència, com totes les altres qüestions d'aquest gènere. Però l'experiència calla sobre aquest punt i no pot menys de callar. La ment no té mai davant ella cap cosa que no siguin les percepcions i de cap manera està en condicions de realitzar experiències, siguin quines siguin, referents a la correlació entre les percepcions i els objectes. Per tant, la hipòtesi de l'existència de semblant correlació està privada de tot fonament lògic.

Recórrer a la veracitat del Ser Suprem per a demostrar la veracitat dels nostres sentits, és certament fer un volta completament imprevista tan prompte com posem en dubte

l'existència del món exterior, difícilment podríem trobar arguments amb què poder provar l'existència de tal Ser^{vi}.

I igualment diu Hume en el *Tractat de la naturalesa humana*, part IV, secció II: "Sobre l'escepticisme respecte als sentits". "Les nostres percepcions són els nostres únics objectes" (p. 281 de la traducció francesa de Renouvier i Pillon, 1878). Hume anomena escepticisme la negativa d'explicar les sensacions per la influència de les coses, de l'esperit, etc, la negativa de referir les percepcions al món exterior, d'una banda, i a la divinitat o a un esperit desconegut, per una altra. I l'autor del prefaci a la traducció francesa de Hume, F. Pillon, filòsof que pertany a una direcció emparentada a la de Mach (com ho veurem més endavant), diu justament que per a Hume el subjecte i l'objecte es redueixen a "grups de percepcions diferents", a "elements de la consciència, a impressions, idees, etc." i que no ha de tractar-se més que del "agrupament i combinació d'aquests elements"^{vi}. De la mateixa manera l'anglès Huxley, deixeble de Hume i creador de l'expressió exacta i justa d'"agnosticisme", subratlla en el seu llibre sobre Hume que aquest últim, en considerar les "sensacions" com "estats primaris i irreductibles de la consciència", no és del tot conseqüent en la qüestió de si cal explicar l'origen de les sensacions per la influència dels objectes sobre l'home o per la força creadora de la ment. "Ell [Hume] admet el realisme i l'idealisme com dos hipòtesis igualment probables"^{vii}. Hume no va més enllà de les sensacions. "Els colors roig i blau, l'olor de la rosa, són percepcions simples... La rosa roja ens dóna una percepció complexa (complex impression), que pot descompondre's en percepcions simples de color roig, d'olor de rosa, etc." (ob. cit. pàgs. 64-65).

Hume admet "la posició materialista" i la "idealista" (p 82): el "conjunt de percepcions" pot ser engendrada pel "jo" de Fichte, pot ser "la imatge o a com a mínim el símbol" de quelcom real ("real something"). Així interpreta Huxley a Hume.

Quant als materialistes, el cap dels enciclopedistes, Diderot, diu de Berkeley:

"S'anomena *idealistes* els filòsofs que, en tenir consciència únicament de la seua existència i de l'existència de les sensacions que se succeeixen dins d'ells mateixos, no admeten una altra cosa. Sistema extravagant que no podria, em sembla, deure el seu origen més que a uns cecs! I aquest sistema, per a vergonya de l'esperit humà, per a vergonya de la filosofia, és el més difícil de combatre, encara que és el més absurd de tots"^{viii}.

I Diderot, arribant quasi al punt de vista del materialisme contemporani (que no basten els arguments i sil·logismes per a refutar l'idealisme i que no es tracta aquí d'arguments teòrics), destaca la semblança entre els postulats de l'idealista Berkeley i els del sensualista Condillac. Aquest últim hauria d'haver-se imposat, segons l'opinió de Diderot, la tasca de refutar Berkeley, a fi de prevenir semblants conclusions absurdes, tretes de la doctrina que veu en les sensacions l'únic origen dels nostres coneixements.

En la *Conversa entre d'Alembert i Diderot*, exposa els seus punts de vista filosòfics de la manera següent:

"...Suposeu que un clavicordi posseeix sensibilitat i memòria i digueu-me si no podria repetir per si sol les melodies que hàgeu executat sobre les seues tecles. Nosaltres som instruments dotats de sensibilitat i de memòria. Els nostres sentits són com tecles que la naturalesa que ens rodeja colpeja i que sovint sonen per si mateixes; i heus aquí, al meu entendre, allò que ocorre amb un clavicordi, organitzat com vós i jo".

D'Alembert respon que un clavicordi així hauria de tenir la facultat d'aconseguir sustentat-se i procrear petits clavicordis.

Sens dubte, replica Diderot. Però vegem un ou. "Açò és el que derroca totes les doctrines de la teologia i tots els temples de la terra. Què és aquest ou? Una massa insensible abans que el germen s'hi haja introduït: i després que s'hi ha introduït el germen, què és, llavors? Una massa insensible, ja que aqueix germen no és en si més que un fluid inert i groller. Com passarà aquesta massa a una altra organització, a la

sensibilitat, a la vida? Per mitjà de la calor. Qui produirà la calor? El moviment". L'animal sortit de l'ou posseeix totes les vostres afeccions, realitza totes les vostres accions. "Preteheu, amb Descartes, que és una pura màquina imitativa? Llavors es burlaran de vós fins als xiquets, i els filòsofs vos replicaran que si açò és una màquina, vós sereu una altra. Si reconeixeu que entre l'animal i vós no hi ha diferència més que en l'organització, demostrareu bon sentit i judici i tindreu raó; però llavors hom argumentarà contra vós que amb una matèria inerta, disposada d'una certa manera, impregnada d'una altra matèria inerta, de calor i de moviment, s'obté sensibilitat, vida, memòria, consciència, passions, pensaments". Una de dos (continua Diderot): o hom admet en l'ou l'existència d'algun "element ocult" que en forma desconeguda hi ha penetrat, en una determinada fase del seu desenvolupament; però s'ignora si l'element ocupa espai, si és material o ha sigut creat expressament. Açò és contrari al bon sentit i ens porta a les contradiccions i a l'absurd. O bé ens queda per fer "una senzilla suposició que tot ho explica, a saber, que la sensibilitat és una propietat general de la matèria o un producte de la seua organització". I Diderot respon a l'objecció de d'Alembert que aqueixa suposició admet una propietat que, en els fons, no és compatible amb la matèria:

"I com sabeu que la sensibilitat és essencialment incompatible amb la matèria, vós que no coneixeu l'essència de les coses en general, ni l'essència de la matèria, ni l'essència de la sensibilitat? Potser enteneu millor la naturalesa del moviment, la seua existència en un cos, la seua comunicació d'un cos a un altre?"

D'Alembert.- "Sense conèixer la naturalesa de la sensibilitat, ni la de la matèria, veig que la sensibilitat és una qualitat simple, única, indivisible i incompatible amb un subjecte o agent divisible".

Diderot.- "Galimaties metafisicoteològic! Com? És que no veieu que totes les qualitats, totes les formes sensibles de què està revestida la matèria són essencialment indivisibles? No pot haver-hi major o menor grau d'impenetrabilitat. Hi ha la meitat d'un cos redó, però no hi ha la meitat de la redonesa"... "Sigau físic i estareu d'acord en la producció d'un efecte quan el veieu produït, tot i que no podeu explicar la concatenació entre la causa i l'efecte. Sigau lògic i no substituïreu una causa que és i que ho explica tot amb una altra causa que no es concep, el lligam de la qual amb l'efecte es concep menys encara, que engendra una multitud infinita de dificultats i que no en resol cap".

D'Alembert.- "Però i si jo prescindisc d'aquesta causa?"

Diderot.- "No hi ha més que una substància a l'univers, en l'home, en l'animal. L'orgue és de fusta, l'home és de carn. El canari és de carn, el músic de carn diferentment organitzada; però l'un i l'altre són de la mateixa procedència, de la mateixa formació, tenen les mateixes funcions i el mateix fi".

D'Alembert.-"I com s'estableix l'acord dels sons entre els vostres dos clavicordis?"

Diderot.- "... L'instrument sensible o animal ha comprovat en l'experiència que, en emetre tal so, es produïa determinat efecte fora d'ell, que altres instruments sensibles semblats a ell o altres animals semblants s'acostaven, s'allunyaven, demanaven, oferien, li feien mal, l'acariciaven, i aqueixos efectes s'han associat en la seua memòria i en la dels altres amb la formació d'aqueixos sons; i noteu que no hi ha en les relacions entre els homes més que sons i accions. I per a donar al meu sistema tota la seua força, fixeu-vos a més que està subjecte a la mateixa dificultat insuperable que ha proposat Berkeley contra l'existència dels cossos. Hi ha hagut un moment de deliri, que el clavicordi sensible ha arribat a pensar que era l'únic clavicordi que hi havia al món i que tota l'harmonia de l'univers es produïa en ell"^{ix}.

Açò va ser escrit en 1769. La nostra curta referència històrica acaba aquí. Tornarem a trobar més d'una vegada a l'anàlisi del "novíssim positivisme" aqueix "boig clavicordi" i l'harmonia de l'univers que es produeix a l'interior de l'home.

Limitem-nos de moment a aquesta sola conclusió: els “novíssims” machistes no han adduït contra els materialistes ni un sol argument, literalment ni un sol, que no es puga trobar en el bisbe Berkeley.

Afegirem a títol de curiositat que un d'aquests machistes, Valentínov, sentint vagament la falsedat de la seua posició, s'ha esforçat en “esborrar les empremtes” de la seua afinitat amb Berkeley i ho ha fet d'una manera prou divertida. En la pàgina 150 del seu llibre llegim:

“... Quan en parlar de Mach es porta el record de Berkeley, preguntem: de què Berkeley es tracta? Del Berkeley que tradicionalment es considera [Valentínov vol dir: és considerat] com solipsista, o del Berkeley que defensa la presència directa i la providència de la divinitat? En general [?], hom parla de Berkeley com del bisbe filosofador, destructor de l'ateisme, o de Berkeley com analític profund? Amb el Berkeley com a solipsista i amb el propagador de la metafísica religiosa, Mach, realment, no té res en comú”.

Valentínov embrolla la qüestió, no adonant-se de per què s'ha vist obligat a defensar l'idealista Berkeley, aquest “analític profund”, contra el materialista Diderot. Diderot va posar amb tota diafanitat cara a cara les direccions filosòfiques fonamentals. Valentínov les confon i ens consola d'aquest divertit mode:

“... No considerariem [escriu] com un crim filosòfic l'afinitat de Mach amb les concepcions idealistes de Berkeley, encara que en realitat existís” (149).

Confondre les dos direccions fonamentals, inconciliables, de la filosofia: què hi ha de “criminal” en això? Justament a açò es redueix tota la profunda saviesa de Mach i Avenarius. Passem a l'anàlisi d'aquesta profunda saviesa.

CAPÍTOL I

LA TEORIA DEL CONEIXEMENT DE L'EMPIROCRITICISME I LA DEL MATERIALISME DIALÈCTIC. I

1. Les sensacions i els complexos de sensacions

Els postulats fonamentals de la teoria del coneixement de Mach i Avenarius estan exposats amb franquesa, senzillesa i claredat en les seues primeres obres filosòfiques. És a aquestes obres a què anem a referir-nos, deixant per a més endavant l'examen de les correccions i depuraments que van procedir més tard aquests escriptors.

“La finalitat de la ciència [escrivia Mach en 1872] pot consistir només en el següent: - 1. Investigar les lleis de relació entre les representacions (Psicologia). - 2. Descobrir les lleis de relació entre les sensacions (Física). - 3. Explicar les lleis de relació entre les sensacions i les representacions (Psicofísica)”^x.

Açò està completament clar.

L'objecte de la física és la relació entre sensacions, i no entre coses o cossos, la imatge dels quals són les nostres sensacions. Mach repeteix aquest mateix pensament en 1883, en la seua *Mecànica*:

“Les sensacions no són ‘símbols de les coses’; més aïna la ‘cosa’ és un símbol mental per a un complex de sensacions relativament estable. No les coses (els cossos), sinó els colors, els sons, les pressions, els espais, els temps (allò que ordinàriament anomenem sensacions) són els vertaders elements del món”^{xi}.

Sobre aquesta parauleta, “elements”, fruit de dotze anys de “meditació”, en parlarem més endavant. El que ara hem d’assenyalar és que Mach reconeix aquí obertament que les coses o cossos són complexos de sensacions, i que oposa amb sencera claredat el seu punt de vista filosòfic a la teoria contrària, segons la qual les sensacions són “símbols” de les coses (més exacte seria dir: imatges o reflexos de les coses). Aquesta última teoria és el *materialisme filosòfic*. Per exemple, el materialista Frederic Engels (col·laborador prou conegut de Marx i fundador del marxisme) parla invariablement i sense excepció a les seues obres de les coses i de les seues imatges o reflexos mentals (“Gedanken-Abbilder”), i és de per si clar que aquestes imatges mentals no sorgeixen d’una altra manera més que de les sensacions.

Semblarà que aquesta concepció fonamental de la “filosofia del marxisme” hagués de ser coneguda per tots aquells que en parlen, i sobretot per aquells que intervenen en la premsa en nom d’aquesta filosofia. Però en vista de l’extrema confusió creada pels nostres machistes, caldrà repetir coses conegudes ja per tots. Prenguem el primer paràgraf de l’*Anti-Dühring* i hi llegim: “...els objectes i les seues imatges mentals...”^{xii}. O el primer paràgraf de la secció filosòfica:

“D’on trau el pensament aqueixos principis? [es refereix als principis fonamentals de tot coneixement]. Els trau de si mateix? No... Ací únicament es tracta de les formes del ser, del món exterior, formes que el pensament no les pot el pensament extraure i deduir mai de si mateix, sinó únicament del món exterior... Els principis no són el punt de partida de la investigació [com resulta segons Dühring, que pretén ser un materialista, però que no sap aplicar conseqüentment el materialisme], sinó els seus resultats finals; aquests principis no s’apliquen a la naturalesa i a la història humana, sinó que en són abstraccions; no són la naturalesa i la humanitat que es regeixen pels principis sinó que els principis són vertaders precisament en tant que concorden amb la naturalesa i amb la història. En açò consisteix l’única concepció materialista de l’assumpte, i l’oposada, la de Dühring, és la idealista, que inverteix per complet les coses assentant-les sobre el cap i construeix el món real arrancant de la idea” (loc. citat, pàg. 21).

I aquesta “única concepció materialista”, Engels l’aplica, repetim-ho, invariablement i sense excepció, denunciant sense pietat Dühring per la més petita desviació del materialisme a l’idealisme. Tot aquell que llisca amb un poc d’atenció l’*Anti-Dühring* i [Ludwig Feuerbach](#) trobarà a dotzenes els exemples en què Engels parla de les coses i de les seues imatges al cervell de l’home, en la nostra consciència, en el pensament, etc. Engels no diu que les sensacions o les representacions són “símbols” de les coses, perquè el materialisme conseqüent ha de posar “imatges”, reproduccions o reflexos en compte de “símbol”, Com ho demostrarem detalladament al lloc degut. Però ara no es tracta en manera alguna d’aquesta o l’altra formulació del materialisme, sinó de l’oposició del materialisme a l’idealisme, de la diferència entre les dos *línies* fonamentals en la filosofia. Cal anar de les coses a la sensació i al pensament? O bé del pensament i de la sensació a les coses? Engels es manté en la primera línia, és a dir, en la materialista. La segona, és a dir, la idealista, és la que segueix Mach. Cap subterfugi, cap sofisma (i entropessarem encara amb molts) podrà ocultar el fet clar i indiscutible que la doctrina de E. Mach sobre les coses com a complexos de sensacions, és idealisme subjectiu, és simplement remugar el berkeleyisme. Si els cossos són “complexos de sensacions”, com diu Mach, o “combinacions de sensacions”, com afirmava Berkeley, s’hi dedueix necessàriament que tot el món no és més que la meua representació. En partir de tal premissa, no pot hom deduir l’existència d’altres homes que un mateix: açò és solipsisme pur. Per molt que Mach, Avenarius, Petzoldt i Cia, en renequen, en realitat no poden alliberar-se del solipsisme sense recórrer a flagrants absurds lògics. Per a aclarir amb major diafanitat encara aquest element fonamental de la filosofia del machisme, transcrivem a títol complementari algunes citacions de les obres de Mach. Heus aquí un tros de *l’Anàlisi de les sensacions*:

“Davant nosaltres tenim un cos punxegut S. Quan el toquem, posant-lo en contacte amb el nostre cos, sentim un punxada. Podem veure la punta sense experimentar la punxada, però quan sentim la punxada, trobem la punta d’aquell cos. Així que la punta visible és el nucli constant, i la punxada és quelcom accidental, que pot, segons les circumstàncies, estar o no unit al nucli constant. La repetició freqüent d’anàlegs

fenòmens ens habitua a la fi a considerar *totes* les propietats dels cossos com 'accions' efluents de tals nuclis constants i que arriben al nostre JO per mediació del nostre cos, "accions" que anomenem "sensacions"..." (pàg. 20).

Dit d'una altra manera: els homes "s'acostumen" a situar-se en el punt de vista del materialisme, a considerar les sensacions com el resultat de l'acció dels cossos, de les coses, de la naturalesa sobre els òrgans dels nostres sentits. Aquest "costum", nociu per als filòsofs idealistes (adoptat per tota la humanitat i per totes les ciències naturals!) li desagrada extraordinàriament a Mach i es posa a destruir-lo:

"...Però, per això mateix, aquests nuclis perden tot el seu contingut sensible, convertint-se en purs símbols abstractes"...

Vella cantilena, honorabilíssim senyor professor! Açò és repetir literalment Berkeley, qui havia dit que la matèria és un pur símbol abstracte. Però, en realitat, és Ernst Mach qui es passeja per les regions de l'abstracció pura, perquè si no reconeix que el "contingut sensible" és una realitat objectiva existent independentment de nosaltres, no li queda més que el JO, "purament abstracte", el JO escrit indefectiblement en lletres majúscules i en cursiva "el boig clavicordi que va arribar a pensar que era l'únic clavicordi que hi havia al món". Si el "contingut sensible" de les nostres sensacions no és el món exterior, açò significa que res existeix fora d'aqueix JO completament abstracte, lliurat a buides subtileses "filosòfiques". Ximple i estèril labor!

"...Llavors és veritat que el món es compon tan sols de les nostres sensacions. Però en aquest cas coneixeríem *únicament* les nostres sensacions, i la hipòtesi de l'existència d'aquells nuclis, com la de les seues accions recíproques, fruit de les quals són les nostres sensacions, resultaria ociosa i supèrflua per complet. Semblant punt de vista no pot convenir més que a un realisme *indecís* o a un criticisme *indecís*".

Hem copiat tot el paràgraf 6 de les "observacions antimetafísiques" de Mach. És, del principi a la fi, un plagi de Berkeley. Ni una reflexió, ni un indicatiu de pensament, a excepció que "no sentim més que les nostres sensacions". D'aquí es dedueix una sola conclusió, a saber: que "el món es compon tan sols de les meues sensacions". Mach no té dret a escriure, com ho fa, "les nostres" en compte de "les meues". Mach, amb aquesta sola paraula, descobreix la mateixa "indecisió" que imputa als altres. Perquè si és "ociosa" la "hipòtesi" de l'existència del món exterior, la hipòtesi que l'agulla existeix independentment de mi i que entre el meu cos i la punta de l'agulla s'operen accions recíproques, si tota aquesta hipòtesi és realment "ociosa i supèrflua", també serà ociosa i supèrflua, abans que res, la "hipòtesi" de l'existència d'altres homes. Existisc només JO, i tots els altres homes, així com tot el món exterior, cauen en el rang de "nuclis" ociosos. No es pot parlar de "*les nostres*" sensacions des d'aquest punt de vista, i si Mach en parla, açò significa únicament que ha caigut en flagrant indecisió. Això prova només que la seua filosofia es redueix a paraules ocioses i buides, en què ni el mateix autor creu.

Heus aquí un exemple contundent de la indecisió i confusionisme de Mach. En el paràgraf 6 del capítol XI d'aquest llibre, *Anàlisi de les sensacions*, llegim: "Si en el moment en què experiment una sensació, jo o un altre qualsevol pogués observar el meu cervell amb ajuda de qualsevol classe de procediments físics i químics, seria possible determinar a quins processos operats en l'organisme estan lligades tals o quals sensacions..." (197).

Molt bé! Així que les nostres sensacions estan lligades a processos determinats que s'operen en l'organisme en general i en el nostre cervell en particular? Sí, Mach formula amb plena precisió aquesta "hipòtesi", i seria difícil no formular-la des del punt de vista de les ciències naturals. Però em permetrà dir que aquesta "hipòtesi" és la mateixa dels "nuclis i de les accions recíproques que s'operen entre ells", que el nostre filòsof ha declarat ociosa i supèrflua! Els cossos, se'ns diu, són complexos de sensacions; anar més enllà (ens assegura Mach), considerar les sensacions com a resultat de l'acció dels cossos sobre els nostres òrgans dels sentits, és, segons Berkeley, metafísica, hipòtesi ociosa i supèrflua, etc. Però el cervell és un cos. És a dir, el cervell és, també, no una altra cosa que un complex de sensacions. Resulta

que per mitjà d'un complex de sensacions jo (i el jo tampoc és una altra cosa que un complex de sensacions) experimente altres complexos de sensacions. És encantadora aquesta filosofia! Comença per proclamar que les sensacions són els "vertaders elements del món" i construir basant-se en això un berkeleyisme "original", i després introdueix subrepticiament punts de vista oposats, segons els quals les sensacions estan lligades a determinats processos que s'operen en l'organisme. No estan lligats aquests "processos" al canvi de substàncies entre l'"organisme" i el món exterior? Podria produir-se aquest canvi de substàncies si les sensacions d'un organisme determinat no li subministrassen una representació objectivament vertadera d'aquest món exterior?

Mach no es planteja qüestions tan enutjoses, confrontant mecànicament fragments del berkeleyisme amb idees tretes de les ciències naturals, que se situen de mode espontani en el punt de vista de la teoria materialista del coneixement...

"A vegades [escriu Mach en aquest mateix paràgraf] es planteja així mateix la qüestió de si la 'matèria' [inorgànica] té o no sensibilitat"

Així doncs, la sensibilitat de la matèria *orgànica* està fora de dubte? Així doncs, es sensacions no són quelcom primari, sinó que representen una de les propietats de la matèria? Mach va més enllà de tots els absurds del berkeleyisme...

"Aquesta qüestió (diu ell) és natural, Si partim de les nocions físiques corrents, àmpliament difoses, segons les quals la matèria és la *realitat*, donada *directament* i indubtablement, de tot això es constitueix tot l'orgànic i l'inorgànic"...

Retinguem bé aquesta confessió vertaderament preciosa de Mach, segons la qual les actuals nocions *físiques*, àmpliament difoses, consideren la matèria com a realitat directa, en la qual tan sols una varietat (la matèria orgànica) està dotada de la propietat, clarament manifestada, de sentir...

"Però en aquest cas [continua Mach], a l'edifici [de la matèria], la sensació ha de sorgir de sobte, o ha d'existir per endavant en els fonaments mateixos d'aqueix edifici. Des del *nostre* punt de vista, aquesta qüestió té una base falsa. Per a nosaltres la matèria no és allò donat primerament. Allò primerament donat són més aïna els *elements* (que en un cert sentit ben determinat s'anomenen sensacions)"

Així que les sensacions són allò primerament donat, malgrat que estan "lligades" únicament a determinats processos que s'operen en la matèria orgànica! I en enunciar semblant absurd, Mach sembla retraure al materialisme ("a les actuals nocions físiques, àmpliament difoses") que no puga resoldre la qüestió de l'"origen" de la sensació. Heus aquí un exemple de les "refutacions" del materialisme pels fideïstes i els seus sequaços. Potser un altre punt de vista filosòfic qualsevol "resol" una qüestió per a la solució de la qual fins i tot no s'han reunit dades en quantitat suficient? Potser el mateix Mach no diu en aquest mateix paràgraf que "per quant aquesta tasca [decidir "fins a quin punt estan esteses les sensacions en el món orgànic"] no ha sigut resolta ni en un sol cas especial, és impossible resoldre aquesta qüestió"?

La diferència entre el materialisme i el "machisme" es redueix, doncs, en allò tocant aquesta qüestió, al següent: el materialisme, de complet acord amb les ciències naturals, considera la matèria com allò primari i considera com a secundari la consciència, el pensament, la sensació, ja que en forma clarament expressada, la sensació està lligada tan sols a les formes superiors de la matèria (matèria orgànica), i "en els fonaments de l'edifici mateix de la matèria" només pot hom suposar l'existència d'una facultat anàloga a la sensació. Tal és, a mena d'exemple, la hipòtesi del cèlebre naturalista alemany Ernst Haeckel, del biòleg anglès Lloyd Morgan i d'altres, sense parlar de la conjectura de Diderot, que anteriorment hem citat. El machisme se situa en un punt de vista oposat, idealista, i porta de colp a l'absurd, perquè, primerament, la sensació és considerada com allò primari, malgrat que està lligada tan sols a determinats processos que es desenrotllen en una matèria organitzada de forma determinada; i en segon lloc, perquè el seu postulat fonamental, a saber: que els cossos són complexos de sensacions, es contradiu per la hipòtesi de l'existència d'altres sers vius i, en general, d'altres "complexos" a més del gran *JO* determinat.

La parauleta “element”, que molts ingenus prenen (com veurem) per una certa innovació i un cert descobriment, no fa, en realitat, més que embrollar la qüestió amb un terme que res vol dir, i crea l’enganyosa aparença d’una certa solució o d’un pas endavant. És una aparença enganyosa, perquè en realitat falta investigar una vegada i una altra de quina forma es relaciona la matèria que suposadament no està dotada de cap sensibilitat amb la matèria composta dels mateixos àtoms (o electrons) i que al mateix temps està dotada de la capacitat netament manifestada de sentir. El materialisme planteja clarament aquesta qüestió, fins i tot no resolta, incitant així a la seua solució, incitant a noves investigacions experimentals. El machisme, és a dir, aquesta varietat de l’idealisme confús, enterboleix la qüestió i desvia el seu estudi del bon camí per mitjà d’un buit subterfugi verbal: del terme “element”.

Heus aquí un passatge de l’última obra filosòfica de Mach, la seua obra de resum, la seua obra culminant, passatge que demostra tota la falsedat d’aquest subterfugi idealista. En *Coneixement i error* hi llegim:

“Quan no hi ha la menor dificultat per a construir (“aufzubauen”) *tot* element físic a base de les sensacions, és a dir, dels elements *psíquics*, és impossible imaginar (“ist keine Möglichkeit abzusehen”) la possibilitat de representar-se (“darstellen”) un estat *psíquic* qualsevol a base dels elements que s’utilitzen en la física moderna: és a dir, a base de la massa i del moviment (en prendre aqueixos elements amb tota la rigidesa (“Starrheit”), que només serveix per a aquesta ciència especial”).

De la rigidesa dels conceptes sustentats per molts naturalistes moderns i de les seues idees metafísiques (en el sentit marxista del vocable, és a dir, de les seues idees antidialèctiques), Engels parla sovint, amb la més completa claredat. Més endavant veurem que Mach s’ha extraviat precisament en aquest punt, i així no compren o no coneix la relació que existeix entre el relativisme i la dialèctica. Però no es tracta d’açò per ara. Ens interessa anotar aquí amb quina diafanitat apareix l’*idealisme* de Mach, a despit d’una terminologia confusa, pretesament nova. No hi ha, segons ell, la menor dificultat a construir amb sensacions, açò és, amb elements psíquics, qualsevol element físic! Puix, sí!, tals construccions no són, naturalment, difícils, ja que són construccions purament verbals, buida escolàstica que serveix per a introduir de manera subreptícia el fideisme. No és estrany, després d’açò, que Mach dedique les seues obres als immanentistes, que els immanentistes, és a dir, els partidaris de l’idealisme filosòfic més reaccionari, es llencen als braços de Mach. Però resulta que el “novíssim positivisme” d’Ernst Mach no té més que uns dos segles de retard: Berkeley va demostrar ja prou en el seu temps que “amb sensacions, o siga amb elements psíquics” no es pot “construir” més que *solipsisme*. En allò que fa al materialisme, al qual Mach oposa també aquí els seus punts de vista, sense anomenar directament i clarament l’“enemic”, hem vist ja, en l’exemple de Diderot, quins són els vertaders punts de vista dels materialistes. Consisteixen aquests punts de vista, no en deduir la sensació del moviment de la matèria o en reduir-la al moviment de la matèria, sinó en considerar la sensació com una de les propietats de la matèria en moviment. Engels, en aquesta qüestió, mantenia el punt de vista de Diderot. Dels materialistes “vulgars” Vogt, Büchner i Moleschott, s’apartava, entre altres coses, precisament perquè ells es desviaven fins a sostenir la idea que el cervell segrega el pensament *com* el fetge segrega la bilis. Però Mach, en oposar contínuament els seus punts de vista al materialisme, fa cas omís, clar està, de tots els grans materialistes, de Diderot, de Feuerbach, de Marx i Engels, exactament el mateix que tots els altres professors oficials de la filosofia oficial.

Per a caracteritzar el punt de vista inicial i fonamental d’Avenarius, obrim el seu primer treball filosòfic original, publicat en 1876: *La filosofia, com a concepció del món segons el principi del mínim esforç (Prolegòmens a la crítica de l’experiència pura)*. Bogdànov, en el seu *Empiromonisme* (Llibre I, 2a edició, 1905, pàg. 9, nota), diu que

“l’idealisme filosòfic ha servit de punt de partida al desenvolupament de les idees de Mach, mentre que a Avenarius el caracteritza des del començament mateix un caire realista”.

Bogdànov va dir açò perquè va creure en la paraula de Mach: vegeu *Anàlisi de les sensacions*, trad. Russa, pàg. 288. Però Bogdànov va creure Mach en va, i la seua afirmació és

diametralment oposada a la veritat. L'idealisme d'Avenarius apareix, al contrari, amb tan clar relleu en l'esmentat treball, publicat en 1876, que el mateix Avenarius hagué de reconèixer-ho en 1891. En el seu pròleg a la *Concepció humana de L'univers* Avenarius hi escriu:

“qui haja llegit el meu primer treball sistemàtic: *La filosofia, etc.*, suposarà des del primer instant que he d'intentar tractar els problemes de la *Crítica de l'experiència pura* partint abans que res del punt de vista idealista” (*Der menschliche Weltbegriff*, 1891, pròleg, p. IX), però “l'esterilitat de l'idealisme filosòfic” m'ha obligat “a dubtar que el meu primer camí fos el bo” (pàg. X).

Aquest punt de partida idealista d'Avenarius està generalment admès en la literatura filosòfica; em remet, entre els escriptors francesos, A Cauwelaert, qui diu que en els *Prolegòmens* el punt de vista filosòfic d'Avenarius és l'“idealisme monista”,^{xiii} entre els autors alemanys, citaré el deixeble d'Avenarius, Rudolf Willy, el qual diu que “en la seua joventut (i sobretot en el seu treball de 1876), Avenarius va estar per complet davall l'influx (“ganz im Banne”) d'allò que hom anomena idealisme gnoseològic”.^{xiv}

Seria, fins i tot, ridícul negar l'idealisme dels *Prolegòmens* d'Avenarius, quan ell mateix hi diu sense embuts que “*només la sensació pot concebre's com existent*” (pàgs. 10 i 65 de la segona edició alemanya; la cursiva en les citacions és sempre la nostra). Així exposa el mateix Avenarius el contingut del paràgraf 116 del seu treball. Heus aquí aquest paràgraf en la seua integritat:

“Hem reconegut que allò existent (“das Seiende”) és una substància dotada de sensibilitat, llevant la substància... [concebre que no hi ha “substància” i que no hi ha cap món exterior és, pel que s'ha vist, “més econòmic”, exigeix “menys esforç”!], queda la sensació: allò existent cal concebre'l, doncs, com una sensació en la base de la qual no hi ha res que siga aliè a la sensació” (“nichts Empfindungsloscs”).

Així, la sensació existeix sense “substància”, és a dir, el pensament existeix sense cervell! És que hi ha en realitat filòsofs capaços de defensar aquesta desgavellada filosofia? Sí n'hi ha. El professor Richard Avenarius n'és un. I estem obligats a detenir-nos un poc en aquesta defensa, per difícil que li siga a un home sa d'esperit prendre-la seriosament. Citem les reflexions d'Avenarius en els paràgrafs 89-90 d'aquesta mateixa obra:

“El postulat segons el qual el moviment engendra la sensació, també reposa en una experiència aparent. Aqueixa experiència, que inclou l'acte particular de la percepció, consisteix, segons sembla, en suscitar la sensació en una substància determinada (cervell), gràcies a un moviment (excitació) transmès a l'últim i amb el concurs d'altres condicions materials (de la sang, per exemple). Però (a banda que aqueix fet no ha sigut mai observat d'una manera directa (“selbst”)) perquè aqueixa experiència hipotètica siga una experiència vertadera en tots els seus detalls, seria necessari, almenys, tenir la prova empírica que la sensació presumptament suscitada al si d'una determinada substància pel moviment transmès, no existia ja abans en una o altra forma en aqueixa substància; de manera que l'aparició de la sensació no pot ser concebuda més que per una acció creadora del moviment transmès. Perquè només la prova que no hi havia anteriorment cap sensació per mínima que fos, allí on la sensació apareix ara, només aquesta prova podria establir un fet que, en significar una certa acció creadora, estaria en contradicció amb totes les altres experiències i transformaria de dalt a baix tot el nostre concepte de la naturalesa (“Naturanschauung”). Però cap experiència subministra, ni pot subministrar aqueixa prova: al contrari, l'existència d'una substància desproveïda en absolut de sensibilitat, que posteriorment adquireix la capacitat de sentir, no és més que una hipòtesi. I aqueixa hipòtesi complica i enfosqueix el nostre coneixement en compte de simplificar-lo i aclarir-lo.

Si l'anomenada experiència segons la qual per mitjà del moviment transmès *sorgeix* la sensació al si d'una substància que, des d'aquest moment, comença a sentir, ha resultat una experiència tan sols aparent en ser examinada més de prop, en el restant contingut de l'experiència hi ha encara suficient material, per a comprovar encara que no siga més que l'origen relatiu de la sensació en les condicions del moviment, a saber:

comprovar que la sensació existent, però latent, ínfima o inaccessible per a la nostra consciència per altres raons, en virtut del moviment transmès es lliura o augmenta o arriba a la consciència. Però també aquest fragment del contingut restant de l'experiència és tan sols aparent. Si, per una observació ideal, analitzem un moviment que, dimanant d'una substància en moviment A i transmès per diversos centres intermedis, arriba a la substància B, dotada de sensibilitat, trobarem, en el millor dels casos, que la sensibilitat de la substància B es desenrotlla o augmenta, alhora que rep el moviment comunicat a ella; però no comprovarem que açò haja ocorregut així a *conseqüència* del moviment...”

Hem citat d'intent, completament, aquesta refutació del materialisme feta per Avenarius, a fi que el lector pugua veure a quins sofismes vertaderament mesquins recorre la “novíssima” filosofia empirocriticista. Confrontem amb els raonaments de l'idealista Avenarius els raonaments *materialistes...* de Bogdànov, encara que no siga més que per a castigar a aquest últim per haver trait el materialisme!

En temps molt remots, fa ni més ni menys que nou anys, quan Bogdànov era un “materialista naturalista” a mitges (és a dir, partidari de la teoria materialista del coneixement adoptada espontàniament per la immensa majoria dels naturalistes contemporanis), quan Bogdànov havia sigut desviat només a mitges pel confusionista Ostwald, Bogdànov escrivia:

“Des de l'antiguitat fins als nostres dies, hi ha el costum, en psicologia descriptiva, de dividir els fets de consciència en tres grups: esfera de les sensacions i les representacions, esfera dels sentiments, esfera dels impulsos... Al primer grup es refereixen les *imatges* dels fenòmens del món exterior o del món interior, preses per si soles en la consciència... Tal imatge és anomenada sensació si està directament suscitada a través dels òrgans dels sentits exteriors per un fenomen exterior corresponent a aquella”.^{xv}

Un poc més endavant hi llegim:

“La sensació... sorgeix en la consciència com a resultat d'un impuls procedent del medi exterior, transmesa a través dels òrgans dels sentits exteriors” (pàg. 222).

O també:

“Les sensacions formen la base de la vida de la consciència, la unió directa d'aquesta última amb el món exterior” (p. 240). “A cada moment, en el procés de sensació s'hi verifica la transformació de l'energia de l'excitació exterior en fet de consciència” (pàg. 133).

I fins i tot l'any 1905, quan Bogdànov, amb el concurs benèvol d'Ostwald i de Mach, havia passat del punt de vista materialista en filosofia al punt de vista idealista, va escriure (per oblit!) en *Empirionisme*:

“Com hom sap, l'energia de l'excitació exterior, transformada en l'aparell terminal del nervi en una forma “telegràfica” del corrent nerviós encara insuficientment estudiada, però aliena a tot misticisme, arriba primer a les neurones, situades en els anomenats centres “inferiors”: ganglionars, medul·lars i sots-corticals” (llibre I, 2a edició, 1905, pàg. 118).

Per a tot naturalista no desorientat per la filosofia professoral, així com per a tot materialista, la sensació és, en realitat, el vincle directe de la consciència amb el món exterior, és la transformació de l'energia de l'excitació exterior en un fet de consciència. Aqueixa transformació, tothom l'ha observada milions de vegades i l'observa en realitat a cada pas. El sofisma de la filosofia idealista consisteix en considerar la sensació, no com vincle de la consciència amb el món exterior, sinó com un barandat, un mur que separa la consciència del món exterior; no com la imatge d'un fenomen exterior corresponent a la sensació, sinó com “l'única cosa existent”. Avenarius no fa més que donar una forma lleugerament modificada a aquest vell sofisma, gastat ja pel bisbe Berkeley. Com no coneixem encara totes les condicions

de la relació que a cada pas observem entre la sensació i la matèria organitzada de determinada forma, no admitem, per tant, com existent més que la sensació; a això es redueix el sofisma d'Avenarius.

Per a acabar de caracteritzar les premisses idealistes fonamentals de l'empiriocrítisme, esmentarem breument els representants anglesos i francesos d'aqueix corrent filosòfic. En referir-se a l'anglès Karl Pearson, Mach declara sense embuts que "està d'acord amb els seus conceptes gnoseològics ("erkenntniskritischen") en tots els punts essencials" (*Mecànica*, ed. cit., pàg. IX). K. Pearson expressa per la seua banda que està d'acord amb Mach^{xvi}. Per a Pearson les "coses reals" són "percepcions dels sentits" ("sense impressions"). Tot reconeixement de l'existència de les coses al marge de la percepció dels sentits, Pearson el declara metafísica. Pearson combat de la manera més resolta el materialisme (sense conèixer ni Feuerbach ni Marx i Engels): els seus arguments no difereixen en res dels que hem analitzat abans. Però Pearson està tan lluny de voler aparenyar que professa el materialisme (que és l'especialitat dels machistes russos), Pearson és fins a tal punt... imprudent, que, desdenyant inventar "nous" qualificatius per a la seua filosofia, dóna senzillament, als seus propis punts de vista, així com als de Mach, el nom d'"idealistes"! (p. 326, ed. cit.). La seua genealogia la deriva Pearson en línia directa de Berkeley i Hume. La filosofia de Pearson, com veurem més d'una vegada a continuació, es distingeix de la filosofia de Mach per una integritat i una profunditat molt majors.

Mach expressa de manera especial la seua solidaritat amb els físics francesos P. Duhem i Henri Poincaré^{xvii}. Dels punts de vista filosòfics d'aquests autors, punts de vista particularment embrollats i inseqüents, tractarem en el capítol consagrat a la nova física. Aquí es suficient d'indicar que per a Poincaré les coses són "grups de sensacions"^{xviii} i que Duhem^{xix} dóna de passada una opinió anàloga.

Vegem ara de quina manera Mach i Avenarius, en reconèixer el caràcter idealista dels seus primitius punts de vista, els *van corregir* a les seues obres posteriors.

2. "El descobriment dels elements del món"

Davall aquest títol escriu sobre Mach el professor auxiliar de la Universitat de Zuric, Friedrich Adler, que és tal vegada l'únic escriptor alemany desitjós també de completar Marx amb el machisme^{xx}. Siguem justos amb aquest ingenu professor: en el seu candor, fa un minso servei al machisme. Almenys, planteja la qüestió de manera clara i categòrica: vertaderament Mach "ha descobert els elements del món"? Si és així, clar està que només poden continuar sent materialistes els endarrerits i els ignorants. O potser aquest descobriment és un retrocés de Mach a vells errors filosòfics?

Hem vist que Mach en 1872 i Avenarius en 1876 se situen en un punt de vista purament idealista; per a ells, el món és la nostra sensació. En 1883 va veure la llum la *Mecànica* de Mach, i en el pròleg a la primera edició Mach es refereix precisament als *Prolegòmens* d'Avenarius, exalçant les idees "extraordinàriament afins" ("sehr verwandte") a la seua filosofia. Heus aquí les reflexions sobre els elements exposades en la *Mecànica*:

"Les Ciències Naturals totes poden únicament presentar ("nachbilden und Vorbilden") complexos dels elements que anomenem ordinàriament sensacions. Es tracta de les relacions existents entre aquests elements. La relació entre A (calor) i B (flama) pertany a la *física*; la relació entre A i N (nervis) pertany a la fisiologia. Ni l'una ni l'altra d'aquestes relacions existeix *separadament*; *ambdues* existeixen *plegades*. Només temporalment podem fer abstracció d'una o d'una altra. Pel que s'ha vist, fins i tot els processos purament mecànics són sempre, doncs, processos fisiològics" (pàg. 498 de la cit. ed. alemanya).

El mateix s'hi diu a l'*Anàlisi de les sensacions*:

"... Quan junt amb els termes: "element", "complex d'elements", o en lloc seu, s'utilitzen les designacions: "sensació" i "complex de sensacions", cal sempre tenir en compte que els elements són *sensacions només* en aquesta connexió [a saber: en la relació A, B, C

amb K, L, M, és a dir, en la relació “dels complexos, que ordinàriament anomenem cossos”, amb “el complex que anomenem el nostre cos”], en aquesta relació, en aquesta dependència funcional. En una altra dependència funcional són al mateix temps objectes físics” (pàgs. 23 i 17). “El color és un objecte físic quan, per exemple, l'estudiem des del punt de vista de la seua dependència de la font de llum que l'il·lumina (altres colors, calor, espai, etc.); però si l'estudiem des del punt de vista de la seua dependència de la retina (dels elements K, L, M...) estem en presència d'un objecte *psicològic*, d'una *sensació*” (loc. cit., pàg. 24).

Així, doncs, el descobriment dels elements del món consisteix en el fet que

- 1) Tot allò que existeix és declarat sensació;
- 2) Les sensacions són anomenades elements;
- 3) Els elements són dividits en allò físic i allò psíquic; allò psíquic és allò que depèn dels nervis de l'home i en general de l'organisme humà; allò físic no depèn d'aqueix organisme;
- 4) La relació dels elements físics i la relació dels elements psíquics és declarada com no existent separada l'una de l'altra; únicament existeixen plegades;
- 5) Només temporalment pot hom fer abstracció d'una o altra relació;
- 6) A la “nova” teoria hom la declara exempta de “unilateralitat”^{xxi}.

Unilateralitat, en efecte, no hi ha ací, però hi ha el més confús maremàgnum de punts de vista filosòfics oposats. Des del moment que partiu *únicament* de les sensacions, amb la parauleta “element” no corregiu la “unilateralitat” del vostre idealisme; no feu més que embrollar la qüestió, amagar-vos covardament de la vostra pròpia teoria. De paraula, elimineu l'antítesi entre allò físic i allò psíquic^{xxii}, entre el materialisme (per al qual allò primari és la naturalesa, la matèria) i l'idealisme (per al qual allò primari és l'esperit, la consciència, la sensació), de fet, restabliu al moment aquesta antítesi, la restabliu subreptíciament, i renunciieu a la vostra premissa fonamental! Perquè si els elements són sensacions, no teniu el dret d'admetre ni un sol instant l'existència dels “elements” *fora de la seua dependència* dels meus nervis, de la meua consciència. Però des del moment que admeteu objectes físics independents dels meus nervis, de les meues sensacions, objectes que susciten la sensació únicament per la seua acció sobre la meua retina, abandoneu vergonyosament el vostre idealisme “unilateral” i passeu a sostenir el punt de vista d'un materialisme “unilateral”! Si el color és una sensació únicament quant a la seua dependència de la retina (com vos obliga a reconèixer les ciències naturals), s'hi dedueix que els rajos lluminosos produeixen, en arribar a la retina, la sensació de color. El que vol dir que, fora de nosaltres, independentment de nosaltres i de la nostra consciència, hi ha el moviment de la matèria, Suposem ones d'èter d'una longitud determinada i d'una velocitat determinada, que, en obrar sobre la retina, produeixen en l'home la sensació d'aquest o l'altre color. Tal és precisament el punt de vista de les ciències naturals. Aquestes expliquen les diferents sensacions de color per la diferent longitud de les ones lluminoses, existents fora de la retina humana, fora de l'home i independentment d'ell. I açò és precisament materialisme: la matèria, actuant sobre els nostres òrgans dels sentits, suscita la sensació. La sensació depèn del cervell, dels nervis de la retina, etc., és a dir, de la matèria organitzada de determinada manera. L'existència de la matèria no depèn de la sensació. La matèria és allò primari. La sensació, el pensament, la consciència és el producte suprem de la matèria organitzada d'una manera especial. Tals són els punts de vista del materialisme en general i de Marx i Engels en particular. Mach i Avenarius introdueixen *subreptíciament* el materialisme, quan fan ús de la parauleta “element”, que, *segons el seu parer*, allibera la seua teoria de la “unilateralitat” de l'idealisme subjectiu i permet, *segons el seu parer*, admetre la dependència d'allò psíquic respecte a la retina, als nervis, etc., admetre la independència d'allò físic respecte a l'organisme humà. En realitat, naturalment, l'ús fraudulent de la parauleta “element” és el més mesquí dels sofismes, perquè un materialista, en llegir Mach i Avenarius, no deixarà de preguntar-se: Què són els “elements”? Seria pueril, en efecte, creure que amb la invenció d'una nova parauleta és possible desfer-se de les direccions filosòfiques fonamentals. O l'“element” és una *sensació*, com sostenen tots els empiriocrítistes, Mach, Avenarius, Petzoldt^{xxiii}, etc., i en aqueix cas

vostra filosofia, senyors, no és més que un *idealisme* que en va s'esforça a cobrir la nuesa del seu solipsisme amb el mantell d'una terminologia més "objectiva". O l'"element" no és una sensació, i llavors la vostra "nova" parauleta *no té el menor sentit*, i feu massa soroll per a res.

Prenguem, per exemple, Petzoldt, que és l'última paraula de l'empirocriticisme, segons la característica traçada pel primer i més destacat dels empirocriticistes russos, V. Lesèvitx^{xxiv}. Després d'haver declarat que els elements són sensacions, afirma Petzoldt, en el tom segon de la seua obra esmentada:

"Hem de guardar-nos de prendre, en la proposició: "les sensacions són els elements del món", la paraula "sensació" com si tingués una significació només subjectiva i per consegüent etèria, que converteix en una il·lusió ("verflüchtigendes") el quadro habitual del món".^{xxv}

Parla el malalt d'allò que li fa mal! Petzoldt sent que el món "es volatilitza" ("verflüchtigt sich") o es transforma en il·lusió, si es consideren les sensacions com a elements del món. I el bo de Petzoldt creu desistir-se'n en fer aquesta reserva: no cal prendre la sensació com quelcom únicament subjectiu! Però potser no és açò un sofisma ridícul? Potser canvia la qüestió pel fet que "prenguem" la sensació com a sensació o que ens afanyem a ampliar el sentit d'aquesta paraula? Potser desapareixerà per açò el fet que les sensacions estan lligades en l'home al funcionament normal dels nervis, de la retina, del cervell, etc., al fet que el món exterior existeix independentment de la nostra sensació? Si no voleu desistir-vos amb subterfugis, si voleu seriosament "guardar-vos" del subjectivisme i del solipsisme, heu de guardar-vos abans que res de les premisses idealistes fonamentals de la vostra filosofia; heu de substituir la línia idealista de la vostra filosofia (de les sensacions al món exterior) per la línia materialista (del món exterior a les sensacions); heu de llançar aqueix ornament verbal, buit i confús, anomenat "element" i dir senzillament: el color és el resultat de l'acció d'un objecte físic sobre la retina = la sensació és el resultat de l'acció de la matèria sobre els nostres òrgans dels sentits.

Prenguem una altra vegada Avenarius. El seu últim treball (i tal vegada el més important per a la comprensió de la seua filosofia): *Observacions sobre el concepte de l'objecte de la psicologia*,^{xxvi} aporta les més precioses indicacions sobre la qüestió dels "elements". L'autor ha fet ací, entre altres coses, un quadro extraordinàriament "il·lustratiu" (Tom XVIII, pàg. 410), del que reproduïm l'essencial:

	"Elements, complexos d'elements
I. Coses o allò material	Coses corpòries
II. Pensaments o allò mental ("Gedankenhaftes")	Coses incorpòries, records i fantasies".

Confronteu amb això el que diu Mach, després de totes les seues explicacions sobre els "elements" (*Anàlisi de les sensacions*, pàg. 33):

"No són els cossos que originen les sensacions sinó els complexos d'elements (complexos de sensacions) els que formen els cossos".

Heus aquí "el descobriment dels elements del món", que sobrepassa la unilateralitat de l'idealisme i del materialisme! Se'ns assegura primer que els "elements" són quelcom nou, físic i psíquic alhora, i a continuació s'hi introdueix subreptíciament una lleugera correcció: en compte de la distinció grollerament materialista entre la matèria (cossos, coses) i allò psíquic (sensacions, records, fantasies), es dóna la doctrina del "novíssim positivisme" sobre els elements materials i els elements mentals. Adler (Fritz) no ha guanyat gran cosa amb el "descobriment dels elements del món"!

Bogdànov, en replicar a Plekhanov, escrivia en 1906:

"... No puc considerar-me machista en filosofia. En la concepció filosòfica general, he pres de Mach una sola cosa: la noció de la neutralitat dels elements de l'experiència en relació a allò "físic" i a allò "psíquic", la noció que aquestes característiques depenen únicament de la *connexió* de l'experiència" (*Empiromonisme*, llibre III, Sant Petersburg, 1906, pàg. XLI).

És com si un creient digués: no puc considerar-me partidari de la religió, perquè he pres dels seus partidaris “una sola cosa”: la fe en Déu. La “sola cosa” presa per Bogdànov de Mach és precisament l'*error fonamental* de la doctrina de Mach, la falsedat fonamental de tota aquesta filosofia. Les desviacions de Bogdànov respecte a l'empiriocrítisme, a què el Mateix Bogdànov concedeix una importància molt gran, en realitat són completament secundàries i no van més enllà de certes discrepàncies de detall, parcials, individuals, entre els diferents empiriocrítistes, que són aprovats per Mach i aproven Mach (sobre açò es tracta més detalladament d'ara en avant). Per això, quan Bogdànov es queixava de ser confós amb els partidaris de Mach, amb açò no feia més que revelar la seua incomprensió de les *radicals* diferències existents entre el materialisme i el que és comú a Bogdànov i tots els altres prosèlits de Mach. Allò important no és saber com ha desenrotllat, o com ha revisat, o com ha empitjorat Bogdànov la filosofia machista. Allò important és que ha abandonat el punt de vista materialista, amb la qual cosa s'ha condemnat ineluctablement a la confusió i a les aberracions idealistes.

En 1899, com hem vist, Bogdànov mantenia un punt de vista just, quan escrivia:

“La imatge de l'home que està davant meu, imatge que m'és directament transmesa per la vista, és una sensació”.^{xxvii}

Bogdànov no s'ha pres la molèstia de sotmetre a la crítica aquest el seu antic punt de vista. Ha cregut cegament les paraules de Mach i s'ha posat a repetir amb ell que els “elements” de l'experiència són neutrals respecte a allò físic i allò psíquic.

“Com ha demostrat la novíssima filosofia positivista [escrivia Bogdànov en el llibre I de *l'Empiromonisme* (2a edició, pàg. 90)], els elements de l'experiència psíquica són idèntics als elements de tota experiència en general, ja que són idèntics als elements de l'experiència física”.

O com escrivia en 1906 (Llibre III, pàg. XX):

“Quant a l'idealisme”, podem parlar-ne fundant-nos únicament en el fet que els elements de l'experiència física són reconeguts com idèntics als elements de l'experiència psíquica”, o com a sensacions elementals, quan açò és simplement un fet indubtable?”

Heus aquí on està el vertader origen de totes les desventures filosòfiques de Bogdànov, origen que és comú a tots els prosèlits de Mach. Es pot i s'ha de parlar d'idealisme, quan s'admet la identitat entre les sensacions i els “elements de l'experiència física” (és a dir, allò físic, el món exterior, la matèria), perquè açò no és una altra cosa que la filosofia de Berkeley. No hi ha aquí ni rastre de novíssima filosofia, ni de filosofia positiva, ni de cap fet indubtable; aquí hi ha, senzillament, un sofisma idealista ja molt vell. I si hom li preguntés a Bogdànov com pot demostrar aquest “fet indubtable” que les sensacions són idèntiques a allò físic, no escoltaríeu d'ell un altre argument més que la perpètua tornada dels idealistes: Jo no experimente més que les meues sensacions; “el testimoni de l'autoconsciència” (“die Aussage des Selbstbewusstseins”), (en els *Prolegòmens* d'Avenarius, pàg. 56 de la segona edició alemanya, § 93); o: “En la nostra experiència [que ens ensenya que “som substància dotada de sensibilitat”] la sensació se'ns dona amb més certesa que la substancialitat” (loc. cit., pàg. 55, § 91), etc., etc., etc. Per “fet indubtable” Bogdànov ha pres (creient Mach) un subterfugi filosòfic reaccionari, perquè en realitat no ha sigut adduït i no pot ser adduït ni un sol fet que rebata el punt de vista segons el qual la sensació és una imatge del món exterior, punt de vista que compartia Bogdànov en 1899 i que les Ciències Naturals comparteixen fins avui. El físic Mach, en les seues aberracions filosòfiques, s'ha apartat per complet de les “modernes Ciències Naturals”: d'aquesta important circumstància, que ha passat inadvertida per a Bogdànov, hem de parlar encara abundantment més avall.

Una de les circumstàncies que han facilitat a Bogdànov una transició tan ràpida del materialisme dels naturalistes al confús idealisme de Mach, és (a més de la influència d'Ostwald) la doctrina d'Avenarius sobre la sèrie dependent i la sèrie independent de l'experiència. El mateix Bogdànov s'expressa sobre aquesta qüestió en els termes següents en el llibre I de *l'Empiromonisme*:

“En la mesura que depenen de l'estat d'un sistema nerviós donat, les dades de l'experiència formen el *món psíquic* d'una personalitat donada; en la mesura que les dades de l'experiència es prenen *fora d'aquesta dependència*, tenim davant nosaltres el *món físic*. Per això Avenarius designa aquests dos camps de l'experiència com la *sèrie dependent* i la *sèrie independent* de l'experiència” (pàg. 18).

La desgràcia està precisament que aquesta doctrina de la “sèrie” *independent* (independent de les sensacions humanes) introdueix el materialisme d'una manera subreptícia, il·legítima, arbitrària, eclèctica des del punt de vista d'una filosofia que diu que els cossos són complexos de sensacions, que les sensacions són “idèntiques” als “elements” d'allò físic. Perquè una vegada que heu reconegut que la font de llum i les ones lluminoses existeixen *independentment* de l'home i de la consciència humana, que el color depèn de l'acció d'aquestes ones sobre la retina, heu acceptat de fet el punt de vista materialista i *heu destruït fins als fonaments* tots els “fets indubtables” de l'idealisme amb tots els seus “complexos de sensacions”, amb els elements descoberts pel novíssim positivisme i la resta d'absurds semblants.

La desgràcia rau precisament en que Bogdànov (com tots els prosèlits russos de Mach) no ha escrutat els punts de vista idealistes inicials de Mach i d'Avenarius, no s'ha adonat de les seues premisses idealistes fonamentals, i per això no ha notat allò que havia d'il·legítim i d'eclèctic en la seua ulterior temptativa d'introduir subrepticiament el materialisme. I mentre, l'idealisme inicial de Mach i d'Avenarius està tan admès en la literatura filosòfica, com ho està el fet que més tard l'empirocriticisme es va esforçar en orientar-se vers el materialisme. L'autor francès Cauwelaert, a qui ja hem citat, veu en els *Prolegòmens* d'Avenarius l'“idealisme monista”, en la *Crítica de l'experiència pura* (1888-1890) el “realisme absolut”, i en la *Concepció humana del món* (1891) l'intent d'“explicar” aqueix canvi. Observem que el terme realisme s'empra aquí en oposició a l'idealisme. Jo, en seguir Engels, *només* use en aquest sentit la paraula “materialisme”, i considere aquesta terminologia com l'única justa, particularment en vista que el terme “realisme” està toquejat pels positivistes i la resta de confusionistes que vacil·len entre el materialisme i l'idealisme. Aquí basta d'assenyalar que Cauwelaert té en compte el fet indubtable que, en els *Prolegòmens* (1876), per a Avenarius la sensació és l'única cosa existent, i la “substància” (segons el principi de l'“economia del pensament”!) està eliminada, i en la *Crítica de l'experiència pura* allò físic està considerat com la *sèrie independent* i allò psíquic, i per consegüent les sensacions, com la *sèrie dependent*.

El deixeble d'Avenarius Rudolf Willy, reconeix així mateix que Avenarius, “completament” idealista en 1876, més tard “va reconciliar” (“Ausgleich”) amb aquesta doctrina el “realisme ingenu” (obra dalt citada, loc. cit.), és a dir, el punt de vista espontàniament i inconscientment materialista en què està situada la humanitat, en admetre l'existència del món exterior independentment de la nostra consciència.

Oskar Ewald, autor del llibre titulat: *Avenarius, fundador de l'empirocriticisme*, diu que aquesta filosofia reuneix elements (no en el sentit que li atribueix Mach, sinó en el sentit corrent de la paraula “element”) contradictoris idealistes i “realistes” (hauria hagut de dir: materialistes). Per exemple, “una manera de considerar absolut eternitzaria el realisme ingenu; un mode relatiu entronitzaria per sempre l'idealisme exclusiu”^{xxviii}. Avenarius anomena mode de considerar absolut allò que en Mach correspon a la relació dels “elements” fora del nostre cos, i mode relatiu allò que en Mach correspon a la relació dels “elements” dependents del nostre cos.

Per a nosaltres, però, ofereix un singular interès en aquest sentit l'opinió de Wundt, que se situa (també com la major part dels escriptors esmentats) en un confús punt de vista idealista, però que és, potser, el que amb major atenció que cap altre ha analitzat l'empirocriticisme. P. Lushkèvitx diu a aquest propòsit el següent:

“És curiós que Wundt considere l'empirocriticisme com la forma més científica de l'últim tipus de materialisme”^{xxix}, és a dir, d'aqueix tipus de materialistes que veuen en l'espiritual una funció de processos corporals (i als que Wundt denomina, hi afegirem nosaltres, gents que ocupen una posició intermèdia entre l'espinozisme i el materialisme absolut)^{xxx}.

L'opinió de W. Wundt és, certament, extremadament curiosa. Però el més "curiós" de tot és aquí la manera que té el senyor Iushkèvitx d'estudiar els llibres i els articles de filosofia de què parla. És un exemple típic de la forma d'obrar dels nostres prosèlits de Mach. El Petrushka de Gógol, en llegir, trobava curiós que les lletres formaren sempre paraules. El senyor Iushkèvitx ha llegit Wundt i ha trobat "curiós" que Wundt acuse Avenarius de materialisme. Si Wundt no té raó, per què no rebatre'l? I si en té, per què no explicar l'antítesi entre el materialisme i l'empiriocrítisme? El senyor Iushkèvitx troba "curiós" allò que diu l'idealista Wundt, però aquest deixeble de Mach considera un treball completament inútil dilucidar aquesta qüestió (sens dubte en virtut del principi de la "economia del pensament")!...

La qüestió rau en que, en informar al lector de l'acusació de materialisme llençada per Wundt contra Avenarius i en ometre de dir que Wundt qualifica certs aspectes de l'empiriocrítisme com a materialisme i d'altres com a idealisme, i el vincle entre els uns i els altres com a artificial, Iushkèvitx *ha tergiversat completament l'assumpte*. O aquest cavaller no comprèn una sola paraula del que llegeix, o cedeix al desig de lloar-se a si mateix falsament per mediació de Wundt: també a nosaltres ens consideren els professors oficials no com a uns confusionistes qualssevilla, sinó com a materialistes!

L'esmentat article de Wundt representa un llibre voluminós (més de 300 pàgines) consagrat a una anàlisi minuciosíssima de l'escola immanentista primer i dels empiriocrítistes després. Per què ha reunit Wundt aquestes dues escoles? Perquè les jutja *molt afins*, i aquesta opinió, compartida per Mach, Avenarius, Petzoldt i els immanentistes, és indubtablement justa, com veurem més endavant. Wundt demostra en la primera part del seu esmentat article que els immanentistes són idealistes, subjectivistes, partidaris del fideisme. Cosa, tornem repetir-ho, és, com veurem després, que és una opinió completament justa, expressada, això sí, per Wundt amb un innecessari llast d'erudició professoral, amb innecessàries subtileses i reserves, explicables pel fet que Wundt mateix és idealista i fideista. Allò que retreu als immanentistes no és que siguin idealistes i partidaris del fideisme, sinó que arriben per camins erronis, al seu entendre, a aqueixos grans principis. La segona i tercera part del treball de Wundt les consagra a l'empiriocrítisme. Hi indica amb plena precisió què postulats teòrics molt importants de l'empiriocrítisme (la comprensió de l'"experiència" i la "coordinació de principi", de què parlarem més endavant) són *idèntics* als de la filosofia immanentista ("die empiriokritische in Übereinstimmung mit der immanenten Philosophie annimmt", pàg. 382 del treball de Wundt). Altres postulats teòrics d'Avenarius estan presos del materialisme, i, en conjunt, l'empiriocrítisme és una "barreja bigarrada" ("bunte Mischung"), (pàg. 57 del treball citat), les "diferents parts integrants del qual són *completament heterogènies*" ("an sich einander völlig heterogen sind", pàg. 56).

Entre aqueixos trossos materialistes de la barreja d'Avenarius i Mach, inclou Wundt principalment la doctrina del primer sobre la "*sèrie vital independent*". Si partiu del "sistema C" (així designa Avenarius, gran aficionat al joc científic dels termes nous, el cervell de l'home o el sistema nerviós en general), si allò psíquic és per a vosaltres una funció del cervell, aquest "sistema C" és una "substància metafísica", diu Wundt (pàg. 64 del treball cit.), i la vostra doctrina és materialisme. Cal dir que molts idealistes i tots els agnòstics (comprenent-hi els adeptes de Kant i de Hume) qualifiquen els materialistes de metafísics; perquè reconèixer l'existència del món exterior, independent de la consciència de l'home, és sobrepassar, al seu entendre, els límits de l'experiència. Sobre aquesta terminologia i sobre la seua completa inexactitud des del punt de vista del marxisme, parlarem al seu lloc. Ara creiem important advertir que precisament la hipòtesi de la sèrie "independent", En Avenarius (el mateix que en Mach, que expressa idèntic pensament en altres termes), és, pel reconeixement general dels filòsofs dels distints partits, és a dir, de les diverses direccions filosòfiques, *un concepte pres del materialisme*. Si partiu de què tot allò que existeix és sensació o que els cossos són complexos de sensacions, no podeu, sense destruir totes les vostres premisses fonamentals, tota "la vostra" filosofia, arribar a la conclusió que *independentment* de la nostra consciència existeix *allò físic* i que la sensació és una *funció* de la matèria organitzada de determinada manera. Mach i Avenarius reuneixen en la seua filosofia els postulats idealistes fonamentals i algunes conclusions materialistes, precisament perquè la seua teoria és una mostra d'aquella "porqueria eclèctica" a què, amb merescut menyspreu, es va referir Engels^{xxx}.

En l'última obra filosòfica de Mach *Coneixement i error*, segona edició, 1906, aquest eclecticisme salta particularment als ulls. Hem vist ja que Mach hi declara:

“No hi ha cap dificultat a construir qualsevol element físic a base de sensacions, és a dir, a base d'elements psíquics”, i en aquest mateix llibre llegim: “Les dependències més enllà de la U (= “Umgrenzung”, és a dir, els “límits espacials del nostre cos”, pàg. 8) constitueixen la física en el sentit més ampli de la paraula” (pàg. 323, § 4). “Per a obtenir en tota la seua puritat (“rein erhalten”) aquestes dependències, cal excloure en la mesura que hom pugui la influència de l'observador, és a dir, dels elements situats a l'interior de U” (loc. cit.).

Molt bé. Molt bé. Una mallerenga va començar prometent incendiar el mar, o siga construir els elements físics amb elements psíquics, però després va resultar que els elements físics es troben fora dels límits dels elements psíquics, “situats dins del nostre cos”! Filosofia, no cal dir res més!

Un altre exemple:

“No hi ha gas perfecte [“ideal, vollkommenes”], líquid perfecte, cos elàstic perfecte; el físic sap que les seues ficcions no corresponen més que aproximadament als fets, simplificant-los de manera arbitrària; coneix aqueixa desviació, que no pot ser eliminada” (pàg. 418, § 30).

De quina desviació (Abweichung) s'hi tracta? De la desviació de quina cosa respecte a quina altra? De la desviació dels pensaments (de la teoria física) respecte als fets. I què són els pensaments, les idees? Les idees són les “empremtes de les sensacions” (pàg. 9). Què són els fets? Els fets són “complexos de sensacions”, així que la desviació de les empremtes de les sensacions respecte als complexos de les sensacions no pot ser eliminada.

Què significa açò? Açò significa que Mach *oblida* la seua pròpia teoria i, en posar-se a parlar sobre diverses qüestions de física, raona amb senzillesa, sense subtileses idealistes, és a dir, en materialista. Tots els “complexos de sensacions” i tota aquesta refinada saviesa al estil Berkeley es volatilitzen. La teoria dels físics resulta ser el reflex dels cossos, dels líquids, dels gasos existents fora de nosaltres i independentment de nosaltres, i aquest reflex és, naturalment, aproximat, però no es pot considerar com “arbitrària” aquesta aproximació o simplificació. *En realitat*, la sensació està considerada ací per Mach precisament tal com la consideren totes les ciències naturals, que no han sigut “depurades” pels deixebles de Berkeley i de Hume, o siga, com una *imatge del món exterior*. La teoria pròpia de Mach és un idealisme subjectiu, però quan té necessitat de l'element objectivitat, Mach introdueix sense escrúpols en els seus raonaments postulats de la teoria contrària, és a dir, de la teoria materialista del coneixement. Eduard Hartmann, conseqüent idealista i conseqüent reaccionari en filosofia, *que mira amb simpatia la lluita dels prosèlits de Mach contra el materialisme*, s'acosta molt a la veritat quan diu que la posició filosòfica de Mach és “una mescla (“Nichtunterscheidung”) de realisme ingenu i il·lusionisme absolut^{xxxii}. És cert. La doctrina que els cossos són complexos de sensacions, etc. és il·lusionisme absolut, o siga solipsisme, ja que des d'aquest punt de vista l'univers no és una altra cosa sinó una il·lusió meua. Quant al raonament de Mach que acabem de citar, i tants d'altres disseminats per les obres del mateix autor, és l'anomenat “realisme ingenu”, és a dir, la teoria materialista del coneixement, inconscientment, espontàniament presa dels naturalistes.

Avenarius i els professors que el segueixen s'encaboten en ocultar aquesta mescla amb ajuda de la teoria de la “coordinació de principis”. Analtzarem aqueixa teoria, però acabem primer amb la qüestió sobre l'acusació de materialisme llençada contra Avenarius. El senyor lushkèvitx, a qui li ha semblat curiosa l'apreciació de Wundt (que no ha comprès), no ha tingut la curiositat d'informar-se per si mateix, o no s'ha dignat informar el lector, de quina manera han reaccionat davant tal acusació els deixebles i continuadors immediats d'Avenarius. I, no obstant això, açò és necessari per a l'aclariment de l'assumpte, si ens interessem per la qüestió de l'actitud de la filosofia de Marx, és a dir, del materialisme, envers la filosofia de l'empiriocrítisme. I, a més, si el machisme és una confusió, una barreja del materialisme amb l'idealisme, és important saber en quin sentit es va orientar (si així podem expressar-nos)

aquest corrent, quan els idealistes oficials van començar a rebutjar-la a causa de les concessions fetes al materialisme.

Dos dels més purs i ortodoxos deixebles d'Avenarius, J. Petzoldt i F. Carstanjen, van contestar, per cert, a Wundt. Petzoldt va rebutjar amb irada indignació l'acusació de materialisme, deshonrosa per a un professor alemany, i va apel·lar... a què creieu que va apel·lar?... als *Prolegòmens* d'Avenarius, on el concepte de substància està, diu, refutat! Còmoda teoria, en què tenen la mateixa cabuda les obres purament idealistes i els postulats materialistes arbitràriament admesos! *La Crítica de l'experiència pura* d'Avenarius, escriu Petzoldt, no està, naturalment, en contradicció amb aquesta doctrina (és a dir, amb el materialisme), però tampoc està en contradicció amb la doctrina directament oposada, amb la doctrina espiritualista^{xxxiii}. Excel·lent defensa! Engels va anomenar precisament açò porqueria eclèctica. Bogdànov, que no vol reconèixer que és adepte de Mach i que pretén passar per marxista (*en filosofia*), segueix Petzoldt. Al seu entendre, "l'empiriocrítisme... no ha de preocupar-se ni del materialisme ni de l'espiritualisme, ni de cap metafísica en general"^{xxxiv}, "la veritat... no es troba en el "just mig" entre els corrents enemics" (materialisme i espiritualisme), sinó fora d'ambdós^{xxxv}. En realitat, allò que a Bogdànov li sembla la veritat no és més que confusió, titubejos entre el materialisme i l'idealisme.

Carstanjen ha escrit, replicant a Wundt, que rebutja per complet "la introducció fraudulenta ("Unterschiebung") de l'element materialista", "que és absolutament estrany a la crítica de l'experiència pura"^{xxxvi}. "L'empiriocrítisme és escepticisme per excel·lència pel que concerneix el contingut de les nocions". Hi ha una partícula de veritat en aquesta tendència a subratllar amb exageració la neutralitat de la doctrina de Mach: la correcció feta per Mach i Avenarius al seu idealisme inicial es redueix completament a permetre concessions a mitges al materialisme. En lloc del punt de vista conseqüent de Berkeley: el món exterior és la meua sensació, s'arriba a vegades al punt de vista de Hume, que es nega a preguntar-se si hi ha quelcom més enllà de les meues sensacions. I aquest punt de vista de l'agnosticisme condemna inevitablement a vacil·lar entre el materialisme i l'idealisme.

3. La coordinació de principi i el "realisme ingenu"

La doctrina d'Avenarius sobre la coordinació de principis està exposada en la seua *Concepció humana del món* i en les seues *Observacions*. Aquestes últimes van ser escrites posteriorment, i Avenarius hi subratlla que fa una exposició, certament en forma quelcom diferent, però que no exposa gens diferent d'allò que s'ha exposat en la *Crítica de l'experiència pura* i en la *Concepció humana del món*, sinó *el mateix* (*Bemerk.*, 1894, pàg. 137 en la revista esmentada). L'essència d'aquesta doctrina està en la tesi sobre "la indissoluble ("unauflösliche") coordinació" (o siga, l'enllaç correlatiu) "del nostre JO (das Ich) i el medi" (pàg. 146).

"En termes filosòfics [diu ací també Avenarius] es pot dir "El JO i el no-JO". Una cosa i l'altra, tant el nostre JOK com el medi, "sempre els trobem plegats" ("immer ein Zusammen –Vorgefundenes"). "Cap descripció completa d'allò donta [o d'allò que s'ha trobat per nosaltres: "des Vorgefundenen"] pot contenir un "medi" sense un JO ("ohne ein Ich"), *al que siga* propi aqueix medi (almenys sense el JO que descriu allò trobat" [a allò donat "das Vorgefundene", pàg. 146]. El JO s'anomena en aquest cas el *terme central* de la coordinació, El medi és el *contra-terme* ("Gegenglied"). (Veja's *Der menschliche Weltbegriff*, 2^a edició, 1905, pàgs. 83-84, § 148 i següents).

Avenarius pretén que amb aquesta doctrina reconeix tot el valor de l'anomenat *realisme ingenu*, és a dir, de la concepció habitual, a filosòfica, ingènua de totes les persones que no s'aturen a pensar si existeixen ells mateixos i si hi ha el medi, el món exterior. Mach, en expressar la seua solidaritat amb Avenarius, també s'esforça per aparèixer com un defensor del "realisme ingenu" (*Anàlisi de les sensacions*, pàg. 39). Els machistes russos, tots sense excepció, han cregut en l'asseveració de Mach i Avenarius, que açò és efectivament una defensa del "realisme ingenu": el JO està admès, el medi també, què més voleu?

Per a dilucidar de quin costat es troba, en aquest cas, *la ingenuïtat real*, portada al seu major grau, retrocedim un poc. Heus aquí una xerrada popular entre un cert filòsof i el lector:

“*El lector*: - Ha d'existir un sistema de les coses (segons opinió de la filosofia habitual), i de les coses s'ha de deduir la consciència”.

“*El filòsof*: - Parles en aquest moment seguint els filòsofs de professió... i no des del punt de vista del bon sentit humà i de la vertadera consciència...”

“Reflexiona bé abans de respondre'm i dis-me: Una cosa apareix en tu i es presenta davant tu d'una altra manera que a través de la consciència que tens d'aquesta cosa i juntament amb aqueixa consciència?”

“*El lector*: - Si he pensat bé en l'assumpte, he d'estar d'acord amb tu”.

“*El filòsof*: - Ara parles per tu mateix, a través de la teua ànima, amb la teua ànima. No t'esforces a sortir de tu mateix i de comprendre més del que pots comprendre, a saber: la consciència *i* [la cursiva és del filòsof] la cosa, la cosa *i* la consciència; o més exactament: ni una cosa ni l'altra per separat, sinó allò que únicament després es descompon en una cosa i l'altra, allò que és absolutament subjectiu-objectiu i objectiu-subjectiu”.

Ací teniu tota l'essència de la coordinació de principis empiriocrítista, de la novíssima defensa del “realisme ingenu” pel novíssim positivisme! La idea de la coordinació “indissoluble” està exposada ací amb plena claredat i precisament des del punt de vista segons el qual açò és la vertadera defensa de la concepció humana habitual, no deformada per l'alta saviesa dels “filòsofs de professió”. I no obstant això, el diàleg que acabem de citar està tret d'una obra publicada en 1801 i escrita pel representant clàssic de l'*idealisme subjectiu*: Johann Gottlieb Fichte^{xxxvii}.

En la doctrina de Mach i Avenarius que analitzem no es troba una altra cosa que una paràfrasi de l'idealisme subjectiu. Les pretensions d'aquests autors, que afirmen que s'han col·locat per damunt del materialisme i de l'idealisme i que han eliminat la contradicció entre el punt de vista que va de la cosa a la consciència i el punt de vista oposat, són buides pretensions d'un fichteisme apanyat. Fichte també s'imagina haver unit “indissolublement” el “jo” i el “medi”, la consciència i la cosa, i haver resolt la qüestió en dir que l'home no pot sortir de si mateix. Dit d'una altra manera, es repeteix l'argument de Berkeley: Jo no experimente més que les meues sensacions, no tinc dret a suposar l'existència dels “objectes en si” fora de la meua sensació. Les diferents formes d'expressió de Berkeley en 1710, de Fichte en 1801, d'Avenarius en 1891-1894, no canvien en res l'essència de la qüestió, és a dir, la línia filosòfica fonamental de l'idealisme subjectiu. El món és la meua sensació; el no-*JO* “és assentat” (es crega, es produeix) pel nostre *JO*; la cosa està indissolublement lligada a la consciència; la coordinació indissoluble del nostre *JO* i el medi és la coordinació de principis empiriocrítista: sempre el mateix postulat, el mateix desori antic, que es presenta davall uns rètols si fa o no fa retocats o modificats.

El remetre's al “realisme ingenu”, pretesament defensat per tal filosofia, és un *sofisma* dels més mediocres. El “realisme ingenu” de tot home de bon seny que no haja passat per un manicomi o per l'escola dels filòsofs idealistes consisteix en admetre que les coses, el medi, el món existeixen *independentment* de la nostra sensació, de la nostra consciència, del nostre *JO* i de l'home en general. La mateixa *experiència* (en el sentit humà de la paraula i no en el sentit que li adjudiquen els deixebles de Mach), que ha creat en nosaltres la indestructible convicció que existeixen, *independentment* de nosaltres, altres homes i no simples complexos de les meues sensacions d'allò alt, d'allò baix, d'allò groc, d'allò sòlid, etc., aquesta mateixa *experiència* crea la nostra convicció que les coses, el món, el medi existeixen independentment de nosaltres. Les nostres sensacions, la nostra consciència són només la *imatge* del món exterior, i es comprèn en si mateix que el reflex no pot existir sense allò que s'ha reflectit, mentre que allò que s'ha reflectit existeix independentment d'allò que ho reflecteix. El materialisme posa *conscientment* en la base de la seua teoria del coneixement la convicció “ingènua” de la humanitat.

Una tal apreciació de la “coordinació de principis” no és potser el resultat de la prevenció materialista contra el machisme? De cap mode. Els filòsofs professionals, aliens a tota parcialitat envers el materialisme, que fins i tot el detesten i adopten aquests o els altres sistemes de l'idealisme, estan d'acord en què la coordinació de principis d'Avenarius i companyia, és idealisme subjectiu. Per exemple, Wundt, la curiosa apreciació del qual no ha sigut compresa pel senyor Iushkèvitx, diu clarament que la teoria d'Avenarius, segons la qual una descripció completa d'allò donta o d'allò que s'ha trobat per nosaltres és impossible sense un *JO*, sense un observador o descriptor, constitueix una “confusió errònia del contingut de l'experiència real amb les reflexions sobre la aqueixa experiència”. Les Ciències Naturals (diu Wundt) fan completa abstracció de tot observador.

“I tal abstracció és només possible perquè la necessitat de veure (“hinzudenken”, traducció literal: agregar mentalment) l'individu que viu l'experiència, en cada contingut de l'experiència, aquesta necessitat, admesa per la filosofia empirocriticista d'acord amb la filosofia immanentista, és en general una hipòtesi desproveïda de base empírica i resultant de la confusió errònia del contingut de l'experiència real amb les reflexions sobre aqueixa experiència” (Article cit., pàg. 382).

Puix els immanentistes (Schuppe, Rehmke, Leclair, Schubert-Soldern), els mateixos que (com veurem després) afirmen la seua calorosa simpatia envers Avenarius, parteixen *precisament* d'aquesta idea del vincle “indissoluble” entre el subjecte i l'objecte. I W. Wundt, abans d'analitzar a Avenarius, demostra detalladament que la filosofia immanentista no és més que una “modificació” del berkeleyisme i que, per molt que els immanentistes neguen les seues afinitats amb Berkeley, de fet les diferències verbals no han de dissimular als nostres ulls el “més profund contingut de les doctrines filosòfiques”, a saber: el berkeleyisme o el fichteisme^{xxxviii}.

L'escriptor anglès Norman Smith, examinant la *Filosofia de l'experiència pura* d'Avenarius, exposa aquesta conclusió en termes encara més clars i més categòrics:

“La major part dels que coneguen la *Concepció humana del món* d'Avenarius, convindran probablement que, per convincent que siga la seua crítica [de l'idealisme], els seus resultats positius són completament il·lusoris. Si intentem interpretar la seua teoria de l'experiència tal com se la vol presentar, és a dir, com una teoria genuïnament realista, escapa a tota comprensió clara: tot el seu abast no va més enllà de la negació del subjectivisme, que aqueixa teoria diu refutar. Només en traduir els termes tècnics d'Avenarius a un llenguatge més corrent, és quan veiem on està el vertader origen d'aqueixa mistificació. Avenarius ha distret la nostra atenció dels defectes de la seua posició dirigint el seu atac principal precisament contra el punt feble [és a dir, el punt idealista], que és fatal per a la seua pròpia teoria”^{xxxix}. “En tot el curs de la discussió rendeix a Avenarius un bon servei la imprecisió del terme “experiència”. Aquest terme (“experience”) es refereix tant al procés d'experimentar com a allò que s'experimenta; aquest últim significat se subratlla quan es tracta de la naturalesa del *JO* (“of the self”). Aquests dos significats del terme “experiència” coincideixen en la pràctica amb la seua important distinció entre el punt de vista absolut i el relatiu [ja vaig indicar abans la importància de tal distinció per a Avenarius], i aquests dos punts de vista no estan en realitat conciliats en la seua filosofia. Perquè quan admet com a legítima la premissa que l'experiència està idealment completada pel pensament [la descripció completa del medi està idealment completada pel pensament sobre un *JO* observador], admet quelcom que ell no pot combinar feliçment amb la seua pròpia asserció que res existeix fora de la relació amb el *JO* (“to the self”). El complement ideal de la realitat donada, que s'obté descomponent els cossos materials en elements inaccessibles als sentits humans [s'hi tracta dels elements materials, descoberts per les ciències naturals, dels àtoms, dels electrons, etc., i no dels ficticis elements inventats per Mach i Avenarius] o descrivint la terra tal com es trobava en les èpoques en què no existia en ella cap ser humà; açò, parlant amb propietat, no és un complement de l'experiència, sinó un complement d'allò que experimentem. Açò complementa només un dels termes de la coordinació dels que Avenarius deia que són inseparables. Açò ens porta no sols a allò que mai va ser experimentat [a allò que no va ser objecte de l'experiència, “has not

been experienced]”, sinó a allò que mai pot, de cap manera, ser experimentat per sers semblants a nosaltres. Però ací és on ve una vegada més en ajuda d'Avenarius l'ambigüitat del terme experiència. Avenarius argumenta que el pensament és una forma de l'experiència tan genuïna com la percepció dels sentits, i així acaba per tornar al vell argument desgastat (“time-worn”) de l'idealisme subjectiu, a saber, que el pensament i la realitat són inseparables, ja que la realitat no pot ser concebuda més que pel pensament, i el pensament suposa l'existència del ser pensant. Així, doncs, no ens ofereixen la restauració original i profunda del realisme, sinó simplement el restabliment de la coneguda posició de l'idealisme subjectiu en la seua forma més rudimentària (“crudest”): heus aquí el resultat final de les especulacions positives d'Avenarius” (pàg. 29).

La mistificació d'Avenarius, que repeteix completament l'error de Fichte, queda aquí desemascarada d'allò més bé. La famosa eliminació per mitjà de la parauleta “experiència” de l'antinòmia entre el materialisme (Smith diu, inútilment: el realisme) i l'idealisme, s'ha convertit de sobte en un mite, en quant hem començat a passar a qüestions concretes i determinades. Tal és la qüestió de l'existència de la terra *abans* de l'home, *abans* que tot ser sensible. En parlarem de seguida amb més detall. Ara limitem-nos a indicar que la màscara d'Avenarius i del seu “realisme” fictici està arrancada no sols per N. Smith, adversari de la seua teoria, sinó també per l'immanentista W. Schuppe, que va saludar calorosament l'aparició de la *Concepció humana del món* com una *confirmació del realisme ingenu*^{xl}. Es tracta que W. Schuppe està *completament* d'acord amb un *cert* “realisme”, és a dir, amb una mistificació del materialisme com la presentada per Avenarius. A tal “realisme” (escrivia a Avenarius) sempre he aspirat amb el mateix dret que vostè, “hochverehrter Herr College” (mon molt estimat senyor col·lega), perquè se m'ha calumniat a mi, filòsof immanentista, qualificant-me d'idealista subjectiu. “La meua concepció del pensament... concorda admirablement (“verträgt sich vortrefflich”), mon molt estimat senyor col·lega, amb la vostra *Teoria de l'experiència pura*” (pàg. 384). En realitat, només el nostre JO (“das Ich”, o siga l'abstracta consciència de si de Fichte, el pensament privat del cervell) concedeix “adaptació i indissolubilitat als dos termes de la coordinació”. “Allò que volíeu eliminar ho heu pressuposat implícitament”, escrivia (pàg. 388) Schuppe a Avenarius. I és difícil dir quin dels dos desemmascara amb major cruïda al mistificador Avenarius; si Smith amb la seua refutació directa i clara, o Schuppe amb la seua entusiasta opinió sobre l'obra final d'Avenarius. L'abraç de Wilhelm Schuppe en filosofia, no val molt més que el de Piotr Struve o el del Senyor Ménshikov en política.

De la mateixa forma, O. Ewald, que lloa Mach per no haver caigut davall la influència del materialisme, diu de la coordinació de principis:

“Si establir la correlació entre el terme central i el contra-terme és una necessitat gnoseològica que no cal eludir, per molt escandaloses que siguen les majúscules que presentem la paraula: “empirocriticisme”, això significa situar-se en un punt de vista que no es distingeix en res de l'idealisme absolut”. (Terme no just; caldria dir: idealisme subjectiu, perquè l'idealisme absolut de Hegel admet l'existència de la terra, de la naturalesa, del món físic sense l'home, considerant la naturalesa com “modalitat particular” de la idea absoluta). “Si, al contrari, no ens atenim conseqüentment a aquesta coordinació i atorguem als contra-termes la seua independència, veurem aparèixer de seguida totes les possibilitats metafísiques, sobretot en el sentit del realisme transcendental” (Obra cit., pàgs. 56-57).

El senyor Friedlaender, que s'oculta darrere del pseudònim d'Ewald, qualifica el *materialisme* de metafísica i de realisme transcendental. Defensant ell mateix una de les varietats de l'idealisme, està completament d'acord amb els adeptes de Mach i amb els kantians en què el materialisme és metafísica, “la metafísica més primitiva des del principi fins al final” (pàg. 134). Quant al caràcter “transcendental” i metafísic del materialisme, en aquest punt aqueix autor comparteix les opinions de Basàrov i de tots els nostres prosèlits russos de Mach; més endavant hem de parlar-ne en un lloc especial. És important de moment tornar a assenyalar com en *realitat* s'evapora la pretensió professoral i buida de superar l'idealisme i el materialisme, com la qüestió es planteja amb inflexible intransigència. “Deixar als contra-termes en completa independència” és admetre (si es tradueix l'estil pretensions de l'amanerat Avenarius en senzill llenguatge humà) que la naturalesa, el món exterior és independent de la

consciència i de les sensacions de l'home, i açò és materialisme. Edificar la teoria del coneixement sobre el postulat de la connexió indissoluble de l'objecte amb les sensacions de l'home ("complexos de sensacions" = cossos; identitat dels "elements del món" en allò psíquic i en allò físic; coordinació d'Avenarius, etc.) és caure infal·liblement en l'idealisme. Tal és la senzilla i inevitable veritat que es descobreix fàcilment, a poca atenció que es preste, davall la fullaraca, treballosament amuntada, de la terminologia pseudocientífica d'Avenarius, de Schuppe, d'Ewald i tants d'altres, terminologia que enfosqueix deliberadament la qüestió i allunya el gran públic de la filosofia.

La "reconciliació" de la teoria d'Avenarius amb el "realisme ingenu" ha fet, al capdavall, nàixer el dubte fins entre els seus deixebles. R. Willy diu, per exemple, que l'afirmació corrent segons la qual Avenarius va arribar al "realisme ingenu", ha de ser acceptada "cum grano salis". "En qualitat de dogma, el realisme ingenu no seria una altra cosa que la fe en les coses en si, existents fora de l'home (ausser-persönliche), davall la seua forma sensible, palpable"^{xli}. En altres termes, l'única teoria del coneixement creada en veritat, d'acord realment, i no ficticiament, amb el "realisme ingenu" és, segons R. Willy, el materialisme! I Willy, naturalment, rebutja el materialisme. Però es veu obligat a reconèixer que Avenarius reconstitueix en la seua *Concepció humana del món* la unitat de l'"experiència", la unitat del "jo" i el medi, "mitjançant una sèrie de complexos i a vegades en extrem artificials conceptes auxiliars i intermediaris" (171). La *Concepció humana del món*, alhora que és una reacció contra l'idealisme inicial d'Avenarius, "ostenta completament el caràcter d'una *conciliació* ("eines Ausgleiches") entre el realisme ingenu del bon sentit i l'idealisme gnoseològic de la filosofia escolar. Però no m'atreiria a afirmar que semblant conciliació pugua restablir la unitat i la integritat de l'experiència" (Willy diu: Grunderfahrung, és a dir, de l'experiència fonamental; encara una nova parauleta!) (170).

Preciosa confessió! L'"experiència" d'Avenarius no ha aconseguit conciliar l'idealisme i el materialisme. Willy renúncia, segons sembla, a la *filosofia escolar* de l'experiència per a substituir-la amb la filosofia triplement confusa de l'experiència "fonamental"...

4. Existia la naturalesa abans que l'home?

Ja hem vist que aquesta qüestió és particularment espinosa per a la filosofia de Mach i d'Avenarius. Les Ciències Naturals afirmen positivament que la terra va existir en un estat tal que ni l'home ni cap altre ser vivent l'habitaven ni podien habitar-la. La matèria orgànica és un fenomen posterior, fruit d'un desenrotllament molt prolongat. No hi havia matèria, és a dir matèria dotada de sensibilitat, no hi havia cap "complex de sensacions", ni cap *JO*, suposadament unit d'una manera "indissoluble" al medi, segons la doctrina d'Avenarius. La matèria és allò primari; el pensament, la consciència, la sensació són producte d'un alt desenrotllament. Tal és la teoria materialista del coneixement, adoptada espontàniament per les Ciències Naturals.

Hom pregunta: es van adonar els representants més notables de l'empiricisme d'aquesta contradicció entre la seua teoria i les Ciències Naturals? Sí, es van adonar i es van plantejar obertament el problema de amb quins raonaments eliminar aquesta contradicció. Des del punt de vista del materialisme ofereixen particular interès tres maneres de veure la qüestió: la del mateix Avenarius i les dels seus deixebles J. Petzoldt i R. Willy.

Avenarius intenta eliminar la contradicció amb les Ciències naturals per mitjà de la teoria del terme central "potencial" de la coordinació. La coordinació, com sabem, consisteix en una relació "indissoluble" entre el *JO* i el medi. Per a desfer l'evident absurd d'aqueixa teoria, s'introdueix el concepte d'un terme central "potencial". Com explicar, per exemple, el fet que l'home siga producte del desenrotllament d'un embrió? Hi ha el medi (= "contra-terme") si el "terme central" és un embrió? El sistema embrionari C (respon Avenarius) és "el terme central potencial respecte al medi individual futur" (*Observacions*, p. 140 del llibre cit.). El terme central potencial mai és igual a zero, fins i tot quan no hi ha encara pares ("elterliche Bestandteile"), i només existeixen "parts constituents del medi", susceptibles d'arribar a ser pares (p. 141).

Així, la coordinació és indissoluble. L'empírocriticista està obligat a afirmar-ho per a salvar les bases de la seua filosofia: les sensacions i els seus complexos. L'home és el terme central d'aquesta coordinació. I quan l'home encara no existeix, quan fins i tot no ha nascut, el terme central no és, malgrat tot, igual a zero: l'única cosa que ha fet és convertir-se en un terme central *potencial!* No podem per menys de sorprendre'ns que es troben persones capaces de prendre seriosament un filòsof que addueix raonaments semblants! Fins i tot Wundt, que declara no ser de cap mode enemic de tota metafísica (és a dir, de tot fideisme), es veu obligat a reconèixer que hi ha aquí un "enfosquiment místic del concepte de l'experiència" per mitjà de la parauleta "potencial", que anul·la tota coordinació (Obra cit., pàg. 379).

En realitat, potser pot hom parlar seriosament d'una coordinació la indissolubilitat de la qual consisteix en el fet que un dels seus termes és potencial?

Que potser açò no és misticisme, no és el llinzar directe del fideisme? Si es pot representar un terme central potencial respecte al medi futur, per què no representar-se'l respecte al medi *passat*, açò és, *després de la mort* de l'home? Direu: Avenarius no va traure aqueixa conclusió de la seua teoria. Sí, però amb açò la seua teoria absurda i reaccionària només s'ha fet més covarda, però no s'ha fet millor. En 1894, Avenarius no exposava la seua teoria a fons, o temia exposar-la a fons, fer-la arribar fins a les seues últimes conseqüències; però, com veurem, és *justament a aquesta teoria* a què es referia R. Schubert-Soldern en 1896, *precisament* per a fer conclusions teològiques, que meresqueren en 1906 l'*aprovació* de Mach, que va dir: Schubert-Soldern va "*per camins molt afins*" (a la filosofia de Mach) (*Anàlisi de les sensacions*, pàg. 4). Engels tenia completa raó en fustigar Dühring, ateu declarat, per *haver deixat* inconseqüentment *un portell obert* al fideisme en la seua filosofia. Diverses vegades (i amb motius de sobra), Engels va dirigir aquest reprotxe al materialista Dühring, que, almenys en els anys 70, no va formular deduccions teològiques. I fins i tot trobem entre nosaltres alguns que, prenent passar per marxistes, propaguen entre les masses una filosofia al caire del fideisme.

"... Podria semblar [escriu allí mateix Avenarius] que, precisament des del punt de vista empirocriticista, no tenen dret les Ciències Naturals a plantejar la qüestió sobre els períodes del nostre actual media que van precedir en el temps a l'existència de l'home" (pàg. 144).

Resposta d'Avenarius:

"qui es planteja aquesta qüestió no pot evitar agregar-se mentalment ["sich hinzuzudenken", és a dir, representar-se com estant ell present llavors]. En realitat [continua Avenarius], allò que cerca el naturalista [encara que no se n'adone clarament], és, en els fons, el següent: de quina manera ha de ser representada la terra... Abans de l'aparició dels sers vivents o de l'home, si jo em situe en qualitat d'espectador, aproximadament a la manera d'un home que observés des de la nostra terra, amb ajuda d'instruments perfeccionats, la història d'un altre planeta o inclusivament d'un altre sistema solar".

La cosa no pot existir independentment de la nostra consciència; "nosaltres ens agreguem sempre mentalment com a intel·ligència que aspira a conèixer la cosa".

Aquesta teoria de la necessitat d'"agregar mentalment" la consciència humana a tota cosa, a la naturalesa anterior a l'home, està exposada ací, en el primer paràgraf, amb paraules del "novíssim positivista" R. Avenarius, i en el segon amb paraules de l'idealista subjectiu J. G. Fichte^{xiii}. La sofística d'aquesta teoria és tan evident, que resulta molest examinar-la. Des del moment que ens "agreguem mentalment", la nostra presència serà *imaginària*, mentre que l'existència de la terra abans que l'home és *real*. En veritat l'home *no ha pogut* per exemple, observar com a espectador la terra en estat incandescent, i "concebre" la seua presència a la terra ignia és *obscurantisme*, enterament igual que si jo em posés a defensar l'existència de l'infern amb l'argument següent: si jo m'"agregués mentalment" en qualitat d'observador, podria observar l'infern. La "conciliació" del empirocriticisme amb les Ciències Naturals consisteix en el fet que Avenarius accedeix complaent a "agregar mentalment" el que les ciències naturals *exclouen* en absolut. Ni un sol home instruït i d'esperit un poc sa dubta que la terra haja existit quan en ella *no podia* haver-hi cap classe de vida, cap classe de sensació, cap "terme central";

i consegüentment, tota la teoria de Mach i d'Avenarius, de la qual es desprèn que la terra és un complex de sensacions ("els cossos són complexos de sensacions"), o "un complex d'elements en què allò psíquic és idèntic a allò físic", o "un contra-terme el terme central del qual no pot ser mai igual a zero", és un *obscurantisme filosòfic* una reducció a l'absurd de l'idealisme subjectiu.

J. Petzoldt va veure l'absurd de la posició en què havia caigut Avenarius i se n'avergonyia. En la seua *Introducció a la filosofia de l'experiència pura* (t. II) consagra tot un paràgraf (el 65) "a la qüestió de la realitat dels períodes anteriors ("frühere") de la terra".

"En la doctrina d'Avenarius [diu Petzoldt], el JO ("das Ich") exerceix un paper diferent que en la de Schuppe [advertim que Petzoldt declara categòricament en diverses ocasions: la nostra filosofia ha sigut fonamentada per tres homes: Avenarius, Mach i Schuppe], però, malgrat això, un paper massa considerable fins i tot per a la seua teoria [en Petzoldt, evidentment, va influir el fet de com Schuppe va emmascarar Avenarius dient que, en realitat, també en la seua filosofia tot es mantenia només en el JO, Petzoldt vol corregir-se]. Avenarius diu una vegada [continua Petzoldt]: "nosaltres podem, naturalment, representar-nos un lloc on l'home mai haja posat encara el peu, però per a poder *concebre* [la cursiva és d'Avenarius] un mitjà semblant, es requereix allò que designem amb el terme JO ("Ich-Bezeichnetes"), *al qual* [Cursiva d'Avenarius] pertany aquest pensament" (V. f. *wiss. PH.*, t. 18, 1894, pàg. 146, notes)".

Petzoldt replica:

"La qüestió gnoseològica important no consisteix, no obstant això, ni de bon tros en si podem, en general, concebre aquest lloc, sinó en si tenim dret a concebre'l com existent o com havent existit independentment d'un pensament individual qualsevol".

Allò que és veritat, és veritat. Els homes poden pensar i "agregar-se mentalment" a tot mena d'infernals, a tota mena de diables; Lunatxarski fins i tot "s'agrega mentalment"...; direm, per eufemisme, idees religioses; però la missió de la teoria del coneixement consisteix precisament en demostrar la irrealitat, la fantasia, el caràcter reaccionari d'aquestes agregacions mentals.

"... És evident per a Avenarius i per a la filosofia ací exposada, que el sistema C (és a dir, el cervell) és necessari per al pensament."

Això no és veritat. La teoria d'Avenarius en 1876 és la teoria del pensament sense cervell. I la seua teoria de 1891-1894, tampoc està, com veurem, exempta del mateix element d'absurditat idealista.

"... No obstant això, aquest sistema C representa una *condició d'existència* [la cursiva és de Petzoldt], diguem-ne en l'època secundària ("Sekundärzeit") de la terra?"

I Petzoldt, adduint el raonament d'Avenarius, citat ja per mi, sobre allò que en propietat volen les Ciències Naturals i sobre com podem "agregar-nos mentalment" a l'observador, replica:

"No; volem saber si tenim dret a pensar que la terra existia en aquella època llunyana de la mateixa manera com pense que existia ahir o fa un instant. O bé cal, en efecte, no afirmar l'existència de la terra més que a condició (com volia Willy) que tinguem, almenys, dret a pensar que existia llavors, alhora que la terra, algun sistema C, encara que fóra en la fase inferior del seu desenrotllament?" [sobre aquesta idea de Willy en parlarem de seguida].

Avenarius evita aquesta estranya conclusió de Willy per mitjà de la idea que qui planteja la qüestió no pot desagregar-se mentalment ["sich wegdenken", és a dir, creure's absent] o no pot evitar agregar-se mentalment ["sich hinzuzudenken": vegeu la *Concepció humana del món*, pàg. 130 de la primera edició alemanya]. Però Avenarius fa així del JO individual de la persona que planteja la qüestió o la idea d'aqueix JO, una condició necessària, no de l'acte simple de pensar a la terra inhabitable, sinó del nostre dret a pensar que la terra va existir en aquells temps.

“Fàcil és evitar aqueixos falsos camins no concedint a aquest JO un valor teòric tan gran. L'única cosa que ha d'exigir la teoria del coneixement, considerant les diferents nocions adduïdes sobre allò que està allunyat de nosaltres en l'espai y en el temps, és que hom el pugui concebre i que el seu significat pugui ser determinat en sentit únic [“eindeutig”]; tota la resta és assumpte de les ciències especials” (t. II, pàg. 325).

Petzoldt ha rebatejat la llei de la causalitat com a llei de determinació en sentit únic, i ha establert en la seua teoria, com després veurem, l'aprioritat d'aqueixa llei. El que vol dir que de l'idealisme subjectiu i del solipsisme d'Avenarius (“concedeix una exagerada importància al nostre JO”, es diu en l'argot professoral!) Petzoldt se salva amb ajuda de les idees *kantianes*. La insuficiència del factor objectiu en la doctrina d'Avenarius, la impossibilitat de conciliar aquesta amb les exigències de les Ciències Naturals, que declaren que la terra (l'objecte) va existir molt abans de l'aparició dels sers vivents (el subjecte), tot això va obligar Petzoldt a aferrar-se a la causalitat (determinació en sentit únic). La terra va existir, ja que la seua existència anterior a l'home està causalment unida a l'existència actual de la terra. En primer lloc, d'on ha vingut la causalitat? A *priori* (diu Petzoldt). En segon lloc, les idees d'infern, de follets i de les “agregacions mentals” de Lunatxarski, no estan potser unides per la causalitat? En tercer lloc, la teoria dels “complexos de sensacions” resulta en tot cas destruïda per Petzoldt. Petzoldt no ha solucionat la contradicció que ha comprovat en Avenarius, sinó que ha caigut en una confusió major encara, perquè no pot haver-hi més que una solució: reconèixer que el món exterior, reflectit en la nostra consciència, existeix independentment de la nostra consciència. Només aquesta solució materialista és compatible realment amb les Ciències Naturals i només ella elimina la solució idealista de la qüestió de la causalitat, proposada per Petzoldt i Mach, de què parlarem en el lloc adient.

En l'article titulat: “Der Empiriokritizismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt” (“L'empiriocrítisme, com a únic punt de vista científic”), un tercer empiriocrítista, R. Willy, va plantejar per primera vegada, en 1896, la qüestió d'aquesta dificultat enutjosa per a la filosofia d'Avenarius. Quina actitud adoptar enfront del món anterior a l'home? [s'hi pregunta Willy^{xiii}, i comença per respondre, seguint l'exemple d'Avenarius: “Ens traslladem *mentalment* al passat”. Però diu després que de cap mode és obligat entendre per *experiència* l'experiència humana.

“Perquè, des del moment que examinem la vida dels animals en relació amb l'experiència general, hem de considerar simplement el món animal (encara que es tractés del més miserable cuc) com format d'homes primitius” [“Mitmenschen”] (73-74).

Així, doncs, abans de l'home la terra era l'“experiència” del cuc, que, per a salvar la “coordinació” d'Avenarius i la filosofia d'Avenarius, feia funcions de “terme central”! No és estrany que Petzoldt haja intentat deslligar-se de tal raonament, que no sols és un tresor d'absurds (s'atribueix al cuc una concepció de la terra que correspon a les teories dels geòlegs), sinó que no ajuda en res al nostre filòsof, perquè la terra va existir no sols abans que l'home, sinó abans que tots els sers vius en general.

Una altra vegada Willy va discórrer sobre açò en 1905. El cuc havia desaparegut^{xiv}. Però la “llei de la determinació en sentit únic” de Petzoldt, naturalment, no va satisfer Willy, que hi veia en únicament “formalisme lògic”. La qüestió de l'existència del món abans de l'home (diu l'autor), plantejada a la manera de Petzoldt, ens porta potser “novament a les coses en si de l'anomenat bon seny?” (o siga al materialisme! Quin horror!). Què signifiquen els milions d'anys sense vida?

“No és potser el temps també una cosa en si? Naturalment que no!^{xiv} Però, llavors les coses exteriors a l'home són tan sols representacions, composicions fantàstiques creades pels homes amb ajuda de fragments que trobem al nostre voltant. I per què no és així en realitat? Ha de témer el filòsof el torrent de la vida?... Jo em dic: llença per la borda la saviesa dels sistemes i capta el moment [“ergreife den Augenblick”], el moment que vius: només ell porta la felicitat” (177-178).

Bé. Bé. O el materialisme, o el solipsisme, heus aquí on arriba R. Willy, malgrat totes les seues frases resonants, en l'anàlisi de la qüestió de l'existència de la naturalesa abans que aparegués l'home.

Resumim. Acabem de veure a tres àugurs de l'empiriocrítisme, que amb la suor del seu front s'han afanyat per conciliar la seua filosofia amb les Ciències Naturals i per esmenar els defectes del solipsisme. Avenarius ha repetit l'argument de Fichte i ha substituït el món real per un món imaginari. Petzoldt s'ha apartat de l'idealisme de Fichte per a acostar-se a l'idealisme de Kant. Willy, en patir un fracàs amb el seu "cuc", ha llençat la soga rere el calder, i així ha deixat, sense voler, que se li escape la veritat: o el materialisme o el solipsisme i fins i tot a l'afirmació que no existeix res fora del moment present.

Ens queda només demostrar al lector *com* han comprès i com han exposat aquesta qüestió els nostres compatriotes, adeptes de Mach. Vegem què en diu Basàrov en els seus *Assajos "sobre" la filosofia del marxisme*, pàg. 11:

"Ens queda ara descendir sota la direcció del nostre fidel "vademècum" [es tracta de Plekhanov] fins a l'últim cercle, el més terrible, de l'infern solipsista, al cercle on a tot idealisme subjectiu, segons l'afirmació de Plekhanov, l'amenaça la necessitat de representar-se el món tal com ho van contemplar els ictiosaures i els arqueòpterix. "Traslladem-nos mentalment [escriu ell, Plekhanov] a l'època en què a la terra no existien més que molt remots avantpassats de l'home, a l'època secundària, per exemple. Cal preguntar: què era llavors de l'espai, del temps i de la causalitat? De qui eren llavors formes subjectives? Eren formes subjectives dels ictiosaures? La raó de qui dictava llavors les seues lleis a la naturalesa? La de l'arqueòpterix? La filosofia de Kant no pot respondre a aquestes preguntes. I ha de ser descartada, com inconciliable amb la ciència contemporània" (*L. Feuerbach*, p. 117).

Basàrov interromp aquí la seua cita de Plekhanov, justament abans de la frase següent, que, com veurem, és molt important:

"L'idealisme diu: "no hi ha objecte sense subjecte". La història de la terra demostra que l'objecte ha existit molt abans que haja aparegut el subjecte, és a dir, molt abans que hagen aparegut organismes dotats de consciència en grau perceptible... La història del desenrotllament demostra la veritat del materialisme".

Continuem la cita de Basàrov:

"... Ens dona la resposta cercada la cosa en si de Plekhanov? Recordem que no podem, segons el mateix Plekhanov, tenir cap idea de les coses tal com són en si: no coneixem més que les seues manifestacions, no coneixem més que els resultats de la seua acció sobre els nostres òrgans dels sentits. "Fora d'aquesta acció no tenen cap aspecte" (*L. Feuerbach*, pàg. 112). Quins òrgans dels sentits existien en l'època dels ictiosaures? Evidentment, tan sols els òrgans dels sentits dels ictiosaures i els seus semblants. Només les representacions mentals dels ictiosaures eren llavors les manifestacions efectives, reals de les coses en si. Per consegüent, també seguint Plekhanov, el paleontòleg, si vol mantenir-se en un terreny "real", ha d'escriure la història de l'època secundària tal com la van contemplar els ictiosaures. Amb la qual cosa, per tant, no avançaríem res respecte al solipsisme".

Tal és en la seua integritat (demanem perdó al lector per la longitud d'aquesta cita, que no era possible acurtar) el raonament d'un machista, raonament que caldria immortalitzar com a exemple insuperable de confusionisme.

Basàrov creu haver-hi "caçat" Plekhanov. Si (diu ell) les coses en si, fora de l'acció sobre els nostres òrgans dels sentits, no tenen cap aspecte, això significa que no han existit en l'època secundària més que com "aspectes" dels òrgans dels sentits dels ictiosaures. I seria aquest el raonament d'un materialista? Si l'"aspecte" és el resultat de l'acció de les "coses en si" sobre els òrgans dels sentits, en resultarà que les coses *no existeixen independentment* de tot òrgan dels sentits?

Però admetem per un instant que Basàrov realment "no va comprendre" les paraules de Plekhanov (per increïble que siga tal hipòtesi), admetem que no li van semblar prou clares.

Siga! Però preguntarem: es dedica Basàrov a fer jocs de torneig contra Plekhanov (a qui els machistes erigeixen en únic representant del materialisme!) o vol aclarir la qüestió *sobre el materialisme*? Si Plekhanov li va semblar a vostè poc clar o contradictori, etc., per què no va triar altres materialistes? Serà perquè vostè no els coneix? Però la ignorància no és un argument.

Si Basàrov realment no sap que la premissa fonamental del materialisme és el reconeixement del món exterior, de l'existència de les coses fora de la nostra consciència i independentment d'ella, estem en presència d'un cas de crassa ignorància vertaderament excepcional. Recordarem al lector que Berkeley, l'any 1710, retreia als materialistes perquè reconeixien els "objectes en si", existents independentment de la nostra consciència i reflectits per aquesta consciència. Per descomptat, cadascú és lliure de prendre partit per Berkeley o per un altre qualsevol *contra* els materialistes. Això és indubtable. Però també ho és que parlar dels materialistes tergiversant o passant per alt la premissa fonamental de *tot* el materialisme, significa introduir en la qüestió un confusionisme imperdonable.

És cert, com ha dit Plekhanov, que no hi ha per a l'idealisme objecte sense subjecte, i que per al materialisme l'objecte existeix independentment del subjecte, reflectit, si fa o no fa, exactament en la seua consciència? Si açò *no* és cert, tota persona un poc respectuosa amb el marxisme hauria d'indicar *aquest* error de Plekhanov i, en allò que fa al materialisme i a l'existència de la naturalesa amb anterioritat a l'home, no comptar amb Plekhanov, sinó amb qualsevol altre: Marx, Engels, Feuerbach. I si açò és cert, o si, almenys, no es troba vostè en situació de descobrir-hi un error, el seu intent d'embrollar les cartes i enfosquir en la ment del lector la noció més elemental del materialisme a diferència de l'idealisme, és, al terreny literari, una acció indigna.

I per als marxistes que s'interessen per aquesta qüestió *independentment* de cada paraula dita per Plekhanov, citarem l'opinió de L. Feuerbach, que, com hom sap (potser ho saben tots *menys* Basàrov?), va ser materialista i a través del qual Marx i Engels, com hom sap, alhora que abandonaven l'idealisme de Hegel van arribar a la seua filosofia materialista. Deia Feuerbach en la seua rèplica a R. Haym:

"La naturalesa, que no és objecte de l'home o de la consciència, és, naturalment, per a la filosofia especulativa, o a com a mínim per a l'idealisme, la 'cosa en si' de Kant [més endavant parlarem en detall de la confusió establida pels nostres prosèlits de Mach entre la cosa en si de Kant i la dels materialistes], una abstracció desproveïda de tota realitat; però precisament contra la naturalesa és contra allò que s'estavella l'idealisme. Les Ciències Naturals, almenys en el seu actual estat, ens porten necessàriament a un punt en què encara no es donaven les condicions per a l'existència humana; que la naturalesa, és a dir, la terra, no era encara objecte de la mirada humana i de la consciència de l'home; que la naturalesa era, per consegüent, un ser absolutament estrany a la humanitat ["absolut unmenschliches Wesen"]. L'idealisme pot replicar a açò: però també aquesta naturalesa és una naturalesa concebuda per tu ["von dir gedachte"]. Cert, però no s'hi dedueix que aquesta naturalesa no haja existit realment en un temps, com tampoc es pot deduir que perquè Sòcrates i Plató no existisquen per a mi quan no pense en ells, no hagen tingut una existència real en el seu temps, sense mi"^{xlvi}.

Heus aquí com reflexionava Feuerbach sobre el materialisme i l'idealisme des del punt de vista de l'existència de la naturalesa amb anterioritat a l'home. El sofisma d'Avenarius ("agregar mentalment un observador") ha sigut refutat per Feuerbach, que no coneixia el "novíssim positivisme", però coneixia bé els vells sofismes idealistes. I Basàrov no aporta res, però res de res, si no és la repetició d'aquest sofisma dels idealistes: "Si jo hagués estat present [a la terra, en l'època anterior a l'existència de l'home], hauria vist el món de tal i tal manera" (*Assajos "sobre" la filosofia del marxisme*, pàg. 29). En altres paraules: si jo fera aqueixa suposició manifestament absurda i contrària a les Ciències Naturals (que l'home haja pogut observar les èpoques anteriors a ell), ajuntaria els dos caps per lligar de la meua filosofia!

Es pot jutjar pel que antecedeix sobre el coneixement de l'assumpte o sobre els procediments literaris de Basàrov, que ni tan sols esmenta la "dificultat enutjosa" amb què van entropessar

Avenarius, Petzoldt i Willy, i, a més, ho mescla tot i presenta al lector tan increïble embull que no es veu diferència entre el materialisme i el solipsisme! L'idealisme està representat en qualitat de "realisme", i al materialisme li atribueixen la negació de l'existència de les coses fora de la seua acció sobre els òrgans dels sentits! Sí, sí; o Feuerbach ignorava la diferència elemental entre materialisme i idealisme, O Basàrov i companyia van refer completament les veritats elementals de la filosofia.

També podeu veure a Valentínov. Mireu què diu aquest filòsof, admirador, naturalment, de Basàrov: 1) "Berkeley és el fundador de la teoria correlativista de l'existència relativa del subjecte i de l'objecte" (148). Però açò no és, de cap manera, l'idealisme de Berkeley! Res d'això. Açò és una "anàlisi profunda"! 2) "Les premisses fonamentals de la teoria estan formulades per Avenarius de la manera més realista, prescindint de les formes [!] de la seua interpretació [només de la seua interpretació!] idealista habitual" (148). La mistificació, com s'hi veu, és de les que captiven els xiquets! 3) "La idea d'Avenarius sobre el punt de partida del coneixement és aquesta: cada individu es troba a si mateix en un mitjà determinat; dit d'una altra manera, l'individu i el medi són donats com a termes units i inseparables [!] d'una i la mateixa coordinació" (148). Encantador! Açò no és idealisme (Valentínov i Basàrov s'han elevat per damunt del materialisme i de l'idealisme); açò és la "indissolubilitat" més "realista" de l'objecte i del subjecte. 4) "L'afirmació contrària: no hi ha contra-terme, sense un terme central corresponent, l'individu, és justa? Evidentment [!], no és justa... En l'època arcaica els boscos verdejaven... I l'home no existia" (148). O siga que l'indissoluble es pot separar! No és açò "evident"? 5) "No obstant això, des del punt de vista de la teoria del coneixement, la qüestió de l'objecte en si és un absurd" (148). Ah, per descomptat! Quan encara no hi havia organismes dotats de sensibilitat, les coses eren, no obstant això, "complexos d'elements", *idèntics* a les sensacions! 6) "L'escola immanentista representada per Schubert-Soldern i Schuppe ha expressat aquestes [!] Idees davall una forma impròpia i s'ha trobat a l'atzucac del solipsisme" (149). Aquestes "idees" no contenen res de solipsisme, i l'empirocriticisme no és de cap manera una variant de la teoria reaccionària dels immanentistes, que menteixen en declarar la seua simpatia vers Avenarius!

Açò no és una filosofia, senyors machistes, sinó una mescla incoherent de paraules.

5. Pensa l'home amb l'ajuda del cervell?

Basàrov respon amb completa decisió a aquesta pregunta afirmativament.

"Si a la tesi de Plekhanov [escriu] segons la qual la "consciència és un estat intern [Basàrov?] de la matèria" se li donés una forma més satisfactòria, com és ara: "tot procés psíquic és funció d'un procés cerebral", no la discutirien ni Mach ni Avenarius"... (Assajos "sobre" la filosofia del marxisme, 29).

Per al ratolí no hi ha fera més terrible que el gat. Per als machistes russos no hi ha materialista més fort que Plekhanov. Potser ha sigut Plekhanov, en realitat, l'*únic* o el primer en formular aquesta tesi materialista de què la consciència és un estat intern de la matèria? I si a Basàrov no li ha agradat la formulació del materialisme feta per Plekhanov, per què va prendre Plekhanov i no Engels o Feuerbach?

Perquè els machistes temen reconèixer la veritat. Ells lluiten contra el materialisme, però fan com que lluiten contra Plekhanov: procediment covard i faltat de principis.

Però passem a l'empirocriticisme. Avenarius "no discutiria" contra la idea que el pensament és una funció del cervell. Aquestes paraules de Basàrov diuen el contrari de la veritat. Avenarius no sols discuteix contra la tesi materialista, sinó que crea tota una "teoria" per a refutar precisament aquesta tesi.

"El cervell [diu Avenarius en la *Concepció humana del món*] no és l'habitable, la seu, el creador, no és l'instrument o òrgan, el portador o substratum, etc. del pensament" (pàg. 76, citat amb simpatia per Mach en *Anàlisi de les sensacions*, p. 32).

“El pensament no és l’habitant o el sobirà del cervell, ni l’altra meitat o un aspecte, etc.; com tampoc és un producte, ni tan sols una funció fisiològica o només un estat en general del cervell” (lloc citat).

I no menys decididament s’expressa Avenarius en les *seues Observacions*:

“Les representacions” “no són funcions (fisiològiques, psíquiques, psicofísiques) del cervell” (§ 115, pàg. 419, article citat). Les sensacions no són “funcions psíquiques del cervell” (§ 116).

Així que, per a Avenarius, el cervell no és l’òrgan del pensament, el pensament no és una funció del cervell. Prenguem Engels i trobarem immediatament formulacions clarament materialistes, diametralment oposades a aquesta. “El pensar i la consciència [diu Engels en l’*Anti-Dühring*] són productes del cervell humà” (pàg. 22 de la cinquena edició alemanya). Aquest pensament està repetit moltes vegades en aqueixa obra. En *Ludwig Feuerbach* trobem l’exposició següent de les idees de Feuerbach i de les idees d’Engels:

“El món material (“stofflich”) i perceptible pels sentits, del que formem part també els homes, és l’única cosa real”, “nostra consciència i el nostre pensament, per molt deslligats dels sentits que semblen, són el producte (“Erzeugnis”) d’un òrgan material, corpori: el cervell. La matèria no és un producte de l’esperit, i l’esperit mateix no és més que el producte suprem de la matèria. Açò és, naturalment, materialisme pur” (4^a ed. alemanya, pàg. 18). O en la pàgina 4: el reflex dels processos de la naturalesa “al cervell pensant”, etc., etc.

Aquest punt de vista materialista és el que rebutja Avenarius en qualificar “el pensament del cervell” com “fetixisme de les ciències naturals” (*Concepció humana del món*, 2^a ed. alemanya, pàg. 70). Per consegüent, Avenarius no es fa la menor il·lusió quant a la seua resolta divergència en aquest punt amb les Ciències Naturals. Reconeix (com ho reconeixen també Mach i tots els immanentistes) que les Ciències Naturals es basen en un punt de vista espontàniament i inconscientment materialista. Reconeix i obertament declara que *està en desacord absolut* amb la “*psicologia dominant*” (*Observacions*, pàg. 150 i moltes d’altres). Aquesta psicologia dominant opera una inadmissible “introjecció” (una altra de nova parauleta inventada pel nostre filòsof), és a dir, una introducció del pensament al cervell o de les sensacions en nosaltres. Aquestes “dues paraules” (en nosaltres: “in uns”) (diu Avenarius en el mateix lloc) són les que contenen la premissa (“Annahme”) que posa en dubte l’empirocriticisme. “En aqueixa localització (“Hineinverlegung”) en l’home d’allò vist, etc., és al que anomenem *introjecció*” (pàg. 153, § 45).

La introjecció “en principi” es desvia de la “concepció natural del món” (“natürlicher Weltbegriff”), dient: “en mi” en compte de dir “davant mi” (“vor mir”, pàg. 154), “fent de la part integrant del medi (real) una part integrant del pensament (ideal)” (lloc cit.). “D’allò amecànic [nova paraula per a dir psíquic], que es manifesta lliurement i clarament en allò donat [o en allò ha trobat per nosaltres, “im Vorgefundenen”], La introjecció fa quelcom misteriosament ocult [latent, per a emprar la “nova” expressió d’Avenarius] en el sistema nerviós central” (loc. cit.).

Estem en presència de la mateixa *mistificació* que hem vist en la memorable defensa del “realisme ingenu” feta pels empirocriticistes i els immanentistes. Avenarius segueix en açò el consell del personatge rufianesc de Turguénev: censura sobretot els vicis que et reconeguen. Avenarius s’esforça en aparençar que lluita contra l’idealisme, dient: de la introjecció s’hi dedueix habitualment l’idealisme filosòfic, el món exterior és transformat en sensació, en representació, etc.; però jo defenso el “realisme ingenu”, la realitat igual de tot allò donat, del “JO” i del medi, sense introduir el món exterior al cervell de l’home

Bogdànov escrivia en 1903 (article: “El pensament autoritari” en la compilació *De la psicologia de la societat*, pàg. 119 i següents):

“Richard Avenarius ha donat el quadre filosòfic més harmònic i complet del desenrotllament del dualisme de l’esperit i el cos. L’essència de la seua “doctrina sobre la introjecció” consisteix en que” [nosaltres no observem directament més que els

cossos físics, fent només per hipòtesis conclusions sobre les emocions alienes, és a dir, sobre allò psíquic d'un altre home]. "... La hipòtesi es complica pel fet que les emocions d'un altre home se suposen situades a l'interior del seu cos, s'introdueixen (s'introjecten) en el seu organisme. Aquesta és una hipòtesi supèrflua i que fins i tot engendra un munt de contradiccions. Avenarius assenyala sistemàticament tals contradiccions, posant davant els nostres ulls una sèrie consecutiva de fases històriques del desenrotllament del dualisme, i després de l'idealisme filosòfic; però no tenim cap necessitat de seguir aquí a Avenarius" ... "La introjecció serveix d'explicació del dualisme del esperit i el cos".

Bogdànov, creient que la "introjecció" anava dirigida contra l'idealisme, s'ha engolit l'ham de la filosofia professoral. Bogdànov va creure *amb la fe del carboner* l'apreciació de la introjecció donada pel mateix Avenarius, sense advertir l'agulló dirigit contra el materialisme. La introjecció nega que el pensament siga una funció del cervell, que les sensacions siguen funció del sistema nerviós central de l'home; o siga, nega la veritat més elemental de la fisiologia amb la finalitat de la destrucció del materialisme. El "dualisme" resulta refutat *a la manera idealista* (no obstant tota la còlera diplomàtica d'Avenarius contra l'idealisme), ja que la sensació i el pensament no apareixen com allò secundari, com allò que s'ha derivat de la matèria, sinó com allò *primari*. El dualisme ha sigut refutat aquí per Avenarius únicament en tant que ha sigut "refutada" per ell l'existència de l'objecte sense subjecte, de la matèria sense pensament, del món exterior independent de les nostres sensacions; és a dir, l'ha refutat *a la manera idealista*: la negació absurda de què la imatge visual de l'arbre és una funció de la meua retina, dels nervis i del cervell, ha servit a Avenarius per a reforçar la teoria de l'enllaç "indissoluble" de l'experiència "completa", que comprèn tant el nostre "JO", com l'arbre, és a dir, el medi.

La doctrina sobre la introjecció és una confusió que introdueix subrepticiament les falòrnies idealistes i que és contrària a les Ciències Naturals, les quals afirmen invariablement que el pensament és una funció del cervell, que les sensacions, *és a dir*, les imatges *del món exterior* existeixen *en nosaltres*, suscitées per l'acció de les coses sobre els nostres òrgans dels sentits. L'eliminació materialista del "dualisme de l'esperit i del cos" (és a dir, el monisme materialista) consisteix en el fet que l'esperit no existeix independentment del cos, que l'esperit és allò secundari, una funció del cervell, un reflex del món exterior. L'eliminació idealista del "dualisme de l'esperit i del cos" (és a dir, el monisme idealista) consisteix en el fet que l'esperit no és funció del cos, que l'esperit és, per consegüent, allò primari, que el "medi" i el "JO" existeixen només en una connexió indissoluble d'uns i els mateixos "complexos d'elements". Fora d'aqueixes dues formes, diametralment oposades, d'eliminar el "dualisme de l'esperit i del cos", no pot haver-hi una altra forma més que l'eclecticisme, és a dir, aqueixa confusió incoherent del materialisme amb l'idealisme. I precisament aqueixa confusió sustentada per Avenarius els ha semblat a Bogdànov i companyia una "veritat al marge del materialisme i de l'idealisme".

Però els filòsofs professionals no són tan ingenus i confiats com els machistes russos. La veritat és que cada un d'aquests senyors professors titulars defensa "el seu" sistema de refutació del materialisme o, almenys, de "conciliació" del materialisme i l'idealisme; però en relació als seus concurrents desemmascaren sense miraments els incoherents retalls del materialisme i idealisme disseminats per tots aqueixos "novíssims" i "originals" sistemes. Si alguns intel·lectuals novells han caigut en la xarxa estesa per Avenarius, al vell ocell de Wundt no ha sigut possible caçar-lo amb molles. L'idealista Wundt ha arrancat sense cap contemplació la màscara al farsant Avenarius, *lloant-li la tendència antimaterialista de la doctrina sobre la introjecció*.

"Si l'empíricisme [escrivia Wundt] retrau al materialisme vulgar que per mitjà de l'ús d'expressions com ara que el cervell "està dotat" de pensament, o "produeix" el pensament, expressa una relació que en general no pot ser comprovada per mitjà de l'observació i de la descripció efectives [per a Wundt és, pel que s'ha vist, un "fet efectiu" que l'home pensa sense ajuda del cervell!],... Aquest reprotxe, naturalment, és fundat" (art. cit., pàgs. 47-48).

No faltaria més! Contra el materialisme, els idealistes aniran sempre de bracet amb els indecisos Avenarius i Mach! Només cal lamentar (agrega Wundt) que aquesta teoria de la

introjecció “no té cap relació amb la doctrina de la “sèrie vital independent”, a què, evidentment, ha sigut unida amb data endarrerida des de fora i d’una manera prou artificial” (pàg. 365).

La introjecció [diu O. Ewald] “no s’ha de considerar sinó com una ficció de l’empirocriticisme, que aquest necessita per a cobrir els seus errors” (loc. cit., pàg. 44). “Així ens trobem davant una contradicció singular: d’una banda, l’eliminació de la introjecció i el restabliment del concepte natural del món ha de tornar al món el seu caràcter de realitat viva; d’una altra part, per mitjà de la coordinació de principi, l’empirocriticisme porta a la hipòtesi purament idealista de la correlativitat absoluta del contra-terme i del terme central. D’aquesta manera Avenarius es mou en un cercle. Ha anat a barallar contra l’idealisme, però abans de creuar l’acer amb l’enemic ha depositat les armes davant ell. Ha volgut alliberar el món dels objectes del jou del subjecte, per a tornar a encadenar-lo immediatament al mateix. Allò que ell aconsegueix eliminar d’una manera realment crítica és més aïna la caricatura de l’idealisme i no la seua vertadera forma d’expressió gnoseològica” (loc. cit., págs. 64-65).

“En el seu apotegma sovint citat [diu Norman Smith] que el cervell no és ni la seu, ni l’òrgan, ni el portador del pensament, Avenarius refusa els únics termes que tenim per a definir les relacions entre l’un i l’altre” (art. cit., pàg. 30).

No és estrany també que la teoria de la introjecció, aprovada per Wundt, desperte la simpatia del franc espiritualista James Ward^{xlvii}, que sosté una guerra sistemàtica contra “el naturalisme i l’agnosticisme”, especialment contra Huxley (no perquè fóra un materialista poc definit i resolt, com li retreia Engels, sinó perquè davall el seu agnosticisme s’ocultava en essència el materialisme).

Anotem que el machista anglès K. Pearson, desconeixent qualsevol classe de subtileses filosòfiques, no reconeix ni la introjecció, ni la coordinació, ni “el descobriment dels elements del món”, i obté el resultat inevitable del machisme, privat de semblants “cobertures”, a saber: pur idealisme subjectiu. Pearson no sap res dels “elements”. Les “percepcions dels sentits” (“sense-impressions”) són la seua primera i última paraula. Ell no posa en dubte ni per un moment que l’home pensa amb ajuda del cervell. I la contradicció entre aquesta tesi (l’única conforme amb la ciència) i el punt de partida de la seua filosofia queda al descobert, ben patent. En combatre el concepte de la matèria segons el qual aquesta és quelcom que existeix independentment de les nostres percepcions dels sentits (cap. VII de la seua *Gramàtica de la ciència*), Pearson perd la seua sang freda. Alhora que repeteix tots els arguments de Berkeley, Pearson declara que la matèria no és res. Però quan es tracta de les relacions del cervell i el pensament, Pearson decididament declara:

“de la voluntat i de la consciència, associades a un mecanisme material, no podem deduir res que s’assemble a la voluntat i a la consciència sense aqueix mecanisme”.

Pearson fins i tot formula una tesi, com a resum de la part corresponent de les seues investigacions.

“La consciència no té cap sentit al marge d’un sistema nerviós semblant al nostre; és il·lògic afirmar que tota la matèria és conscient [però és lògic suposar que tota la matèria posseeix una propietat essencialment semblant a la sensació, la propietat de reflectir]; encara és més il·lògic afirmar que la consciència o la voluntat existeixen fora de la matèria” (loc. cit., p. 75, tesi 2).

La confusió de Pearson és escandalosa! La matèria no és una altra cosa que grups de percepcions sensibles: tal és el seu postulat, tal és la seua filosofia. O siga, la sensació i el pensament són allò primari; la matèria, allò secundari. Però no, la consciència sense matèria no existeix, i ni tan sols, segons sembla, sense sistema nerviós! És a dir, la consciència i la sensació són allò secundari. L’aigua descansa sobre la terra, la terra sobre la balena, la balena sobre l’aigua. Els “elements” de Mach, la coordinació i la introjecció d’Avenarius no eliminen en res aqueixa confusió, sinó que l’única cosa que fan és enfosquir l’assumpte, esborrar les empremtes davall un argot filosofocientífica.

La terminologia especial d'Avenarius, que ha creat infinitat de "notals", de "securals", de "fidencials", etc., etc., és un argot del mateix gènere, de la que basta dir dues paraules. Els nostres machistes russos passen la major part de les vegades davall un púdic silenci aquest galimaties professoral; tan sols de tant en tant bombardegen el lector (per a atabalar-lo millor) amb algun "existencial", etc. Però si els homes ingenus veuen en tal fraseologia una biomecànica especial, els filòsofs alemanys (fins i tot sent aficionats a les paraules "sàvies") es burlen d'Avenarius. Dir "notal" (notus = conegut) o dir que jo sé tal o qua cosa, és completament el mateix, afirma Wundt en el paràgraf intítulat: "Caràcter escolàstic del sistema empiricista". I certament, açò és escolàstica pura i irremeiable. Un dels més fidels deixebles d'Avenarius, R. Willy, ha tingut el valor de confessar-ho amb franquesa.

"Avenarius ha somiat [diu ell] amb una biomecànica, però arribar a comprendre la vida del cervell només pot fer-se per mitjà de descobriments reals i no com ho ha intentat fer Avenarius. La biomecànica d'Avenarius no es recolza en cap observació nova; el seu tret característic són construccions purament esquemàtiques de conceptes; agreguem a més que aquestes construccions no tenen tan sols el caràcter d'hipòtesis que obliguen una determinada perspectiva: no són més que simples clixés especulatius ("blosse Spekulierschablonen"), que ens oculten, com un mur, l'horitzó"^{xlviii}.

Els machistes russos s'assemblaran ben prompte a aqueixos aficionats a la moda que s'entusiasmen amb un barret rebutjat des de fa molt de temps pels filòsofs burgesos d'Europa.

6. Sobre el solipsisme de Mach i Avenarius

Hem vist que el punt de partida i la premissa fonamental de la filosofia de l'empiricisme és l'idealisme subjectiu. El món és la nostra sensació: tal és la premissa fonamental, vetlada, però en res modificada per la parauleta "element" i per les teories de "la sèrie independent", de la "coordinació" i de la "introjecció". L'absurd d'aquesta filosofia és que porta al solipsisme, al reconeixement que només hi ha l'individu que filosofa. Però els nostres machistes russos asseguren al lector que l'"acusació" d'"idealisme i fins i tot de solipsisme" llençada contra Mach és "subjectivisme extrem". Així parla Bogdànov en el seu pròleg a *l'Anàlisi de les sensacions*, pàg. XI, i ho repeteix rere ell, en els més diversos tons, tot el cor machista.

Després d'haver examinat les disfresses amb què oculten Mach i Avenarius el seu solipsisme, ara hem d'afegir-hi una cosa: el "subjectivisme extrem" de les assercions és en un tot el cas de Bogdànov i companyia, perquè en la literatura filosòfica els escriptors de les més diferents direccions fa ja temps han descobert, davall les seues diverses disfresses, el pecat capital de la doctrina de Mach. Ens limitarem a un simple *resum* d'opinions, que demostren prou el "subjectivisme" de la *ignorància* dels nostres machistes. Farem notar també que els filòsofs professionals simpatitzen quasi tots amb les diferents varietats de l'idealisme: l'idealisme no és en cap manera als seus ulls, com per a nosaltres, els marxistes, un reprotxe; però ells constaten la direcció filosòfica *efectiva* de Mach, oposant a un sistema de l'idealisme un altre sistema, també idealista, que els sembla més conseqüent.

O. Ewald escriu en el seu llibre consagrat a l'anàlisi de les doctrines d'Avenarius: "El creador de l'empiricisme" es condemna "volens-nolens" al solipsisme (loc. cit., pàgs. 61-62).

Hans Kleinpeter, deixeble de Mach, que, en el seu prefaci a *Erkenntnis und Irrtum* (*Coneixement i error*), posa particularment de relleu la seua solidaritat amb ell, diu:

"Mach és precisament un exemple de la compatibilitat de l'idealisme gnoseològic amb les exigències de les Ciències Naturals [tot és "compatible" al capdavant per als eclèctics!], exemple que demostra que les últimes poden molt bé tenir al solipsisme per punt de partida, sense detenir-s'hi" (*Archiv für systematische Philosophie* [Arxiu de la filosofia sistemàtica], tom VI, 1900, pàg. 87).

E. Lucka, en l'examen d'*Anàlisi de les sensacions* de Mach, diu:

“Si es fan a una banda els equívocs (“Missver-ständnisse”), “Mach es col·loca al terreny de l'idealisme pur”. “No s'arriba a comprendre per què Mach insisteix en negar que és berkeleyà” (*Kant-Studien [Estudis Kantians]*, tom VIII, 1903, pàgs. 416, 417).

W. Jerusalem, kantià dels més reaccionaris, amb el que se solidaritza Mach en el mateix prefaci (“afinitat més estreta” d'idees que el que Mach abans cregués: p. X, pròleg a *Erk. u. Irrt.* 1906): “El fenomenalisme conseqüent condueix al solipsisme”, i per això cal prendre quelcom de Kant! (v. *Der kritische Idealismus und Die Regne Logik [Idealisme crític i lògica pura]*, 1905, pàg. 26).

R. Hönigswald:

...“L'alternativa per als immanentistes i els empiricistes és: o el solipsisme o la metafísica al estil Fichte, Schelling o Hegel” (*Über Die Lehre Humes von der Realität der Aussendunge*) [*Teoria de Hume sobre la realitat del món exterior*], 1904, pàg. 68).

El físic anglès Oliver Lodge, en el llibre en què apallissa el materialista Haeckel, parla incidentalment, com de quelcom molt conegut, dels “solipsistes com Mach i Pearson” (Sir Oliver Lodge, *La vie et la matière [La vida i la matèria]*, Paris, 1907, pàg. 15).

La Revista *Nature (Naturalesa)*, òrgan dels naturalistes anglesos, ha manifestat, davall la signatura del geòmetra E. T. Dixon, una opinió plenament concreta sobre el machista Pearson, opinió que paga la pena de ser citada no per la seua novetat, sinó perquè els machistes russos han pres ingènuament l'embull filosòfic de Mach com la “filosofia de les Ciències Naturals” (Bogdanov, pàg. XII i altres del prefaci a *l'Anàlisi de les sensacions*).

“Tota l'obra de Pearson [escrivia Dixon] reposa sobre la tesi que, ja que no podem conèixer res directament excepte les percepcions dels sentits, les coses de què parlem habitualment com de coses objectives o exteriors, no són més que grups de percepcions dels sentits. Però el professor Pearson admet l'existència d'altres consciències que la seua, i admet açò no sols de forma tàcita, dedicant-los el seu llibre, sinó també en forma explícita en molts passatges del seu llibre”. [L'existència d'una altra consciència que la seua, Pearson la dedueix per analogia, observant els moviments dels cossos d'altres homes: ja que realment hi ha una altra consciència que la meua, cal admetre l'existència d'altres homes fora de mi!] Naturalment, no podríem refutar d'aquesta manera al conseqüent idealista que afirmés que no sols els objectes exteriors, sinó també les consciències alienes són irrealment i existeixen únicament en la seua imaginació; però admetre la realitat de les consciències dels altres, és admetre la realitat dels mitjans gràcies als quals deduïm l'existència d'aqueixes consciències, és a dir... Admetre la realitat de l'aspecte exterior dels cossos humans”.

La sortida d'aquesta dificultat és el reconeixement de la “hipòtesi” que a les nostres percepcions dels sentits correspon, fora de nosaltres, la realitat objectiva. Tal hipòtesi proporciona una explicació satisfactòria de les nostres percepcions dels sentits.

“No puc seriosament dubtar que el mateix professor Pearson hi crega, com tot el món. Però si hagués de reconèixer açò d'una manera explícit, es veuria obligat a tornar a escriure quasi totes les pàgines de la seua *Gramàtica de la ciència*.”^{xlix}

La filosofia idealista, admirada per Mach, no suscita, com es veu, més que burles entre els naturalistes reflexius.

Citem, per a acabar, l'apreciació del físic alemany L. Boltzmann. Els machistes diran potser, com ja ho ha dit Fr. Adler, que aquest físic pertany a l'antiga escola. Però no es tracta ara, ni de bon tros, de les teories de la física, sinó d'una qüestió filosòfica capital. Boltzmann escriu contra els individus que “es deixen seduir pels nous dogmesgnoseològics”:

“La desconfiança en les representacions que podem deduir únicament de les percepcions directes dels sentits, ha portat a un extrem diametralment oposat a l'antiga fe senzilla. Es diu: no ens són donades més que percepcions dels sentits, i, per tant, no tenim dret a avançar ni un pas més. Però si aqueixes gents foren conseqüents, haurien de plantejar la qüestió que s'imposa de seguida: ens han sigut donades també les nostres pròpies percepcions sensorials d'ahir? Directament ens ha sigut donada tan sols la percepció dels sentits o tan sols el pensament: precisament el pensament que pensem en el moment donat. És a dir, que per a ser conseqüent, cal negar, no sols l'existència dels altres sers, a excepció del meu propi JO, sinó a més l'existència de totes les representacions pretèrites”.¹

Aquest físic tracta, amb plena raó, el pretesament “nou” punt de vista “fenomenològic”, de Mach i companyia, com un vell absurd de l'idealisme filosòfic subjectiu.

Sí, estan atacats de ceguesa “subjectiva” els que “no han notat” el solipsisme com a error capital de Mach.

CAPÍTOL II

LA TEORIA DEL CONEIXEMENT DE L'EMPIROCRITICISME I LA DEL MATERIALISME DIALÈCTIC. II

1. La “cosa en si” o V. Txernov refuta F. Engels

De la “cosa en si”, els nostres machistes n'han escrit tant, que la recopilació dels seus escrits formaria muntanyes senceres de paper imprès. La “cosa en si” és la verdadera *bête noire* de Bogdànov i Valentínov, Basàrov i Txernov, Berman i Iushkèvitx; no hi ha epítets “forts” que no li dirigisquen ni burles de què no la facen objecte. ¿Però contra qui combaten a propòsit d'aqueixa desventurada “cosa en si”? Aquí comença la divisió en partits polítics dels filòsofs russos que professen la doctrina de Mach. Tots els machistes que pretenen ser marxistes, combaten la “cosa en si” de Plekhanov, a qui acusen d'errar i caure en el kantisme i d'apartarse d'Engels. (de la primera acusació en parlarem en el capítol IV; ací només ho farem de la segona.) El machista senyor V. Txernov, populista, enemic jurat del marxisme, es posa directament en campanya *contra Engels* amb motiu de la “cosa en si”.

Fa vergonya confessar-ho, però seria pitjor ocultar-ho: aquesta vegada l'hostilitat oberta envers el marxisme ha fet del senyor Víctor Txernov un adversari literari que s'até als principis *més* que els nostres companys de partit i contradictors en filosofia. Perquè únicament per tenir la consciència no neta (o tal vegada, també, per ignorància del materialisme?) els machistes que pretenen ser marxistes han fet a una banda diplomàticament Engels, han ignorat per complet Feuerbach i no han fet més que pegar voltes al voltant de Plekhanov. Açò és precisament pegar voltes en el mateix lloc, no són més que querelles tedioses i mesquines, és emprendre-la amb un deixeble d'Engels, sostraiant-se covardament a l'anàlisi directa de les concepcions del mestre. En ser l'objecte d'aquestes ràpides notes demostrar el caràcter reaccionari del machisme i la justesa del materialisme de Marx i Engels, no ens ocuparem de l'enrenou promogut al voltant de Plekhanov pels machistes que pretenen ser marxistes, i ens dirigim directament a Engels, refutat per l'empiriocríticista senyor V. Txernov. En els seus *Estudis filosòfics i sociològics* (Moscou, 1907; col·lecció d'articles escrits en la seua majoria abans de 1900), l'article intitulat “Marxisme i filosofia transcendental” comença sense embulls amb una temptativa de contraposar Marx a Engels i acusant aquest últim de professar un “materialisme ingènuament dogmàtic”, el “més groller dogmatisme materialista” (pàgs. 29 i 32). El senyor V. Txernov declara com a exemple “suficient” d'això les reflexions d'Engels contra la cosa en si de Kant i contra la línia filosòfica de Hume. Comencem per aquestes reflexions.

Engels declara en el seu *Ludwig Feuerbach* que el materialisme i l'idealisme són les direccions filosòfiques fonamentals. El materialisme considera la naturalesa com allò primari i l'esperit com allò secundari; posa el ser en el primer pla i el pensar en el segon. L'idealisme fa precisament el contrari. A aquesta diferència radical dels "dos grans camps" que es divideixen els filòsofs de les "distintes escoles" de l'idealisme i del materialisme, Engels li concedeix una importància capital, acusant clarament de "confusionisme" els que empenen els termes d'idealisme i materialisme en un sentit distint.

"El problema suprem de tota la filosofia", "el gran problema cardinal de tota la filosofia, especialment de la moderna" (diu Engels) és "el problema de la relació entre el pensar i el ser, entre l'esperit i la naturalesa". Dividint els filòsofs en "dos grans camps" des del punt de vista d'aquest problema fonamental, Engels indica que aqueixa qüestió filosòfica fonamental "tanca a més un altre aspecte", a saber:

"quina relació hi ha entre les nostres idees sobre el món que ens volta i aquest món en si mateix? ¿Està a punt el nostre pensament per a conèixer el món real? ¿Podem, amb les nostres representacions i els nostres conceptes del món real, donar un reflex fidel de la realitat?"ⁱⁱ

"Aquesta pregunta és contestada afirmativament per la gran majoria dels filòsofs" [diu Engels, incloent-hi no sols tots els materialistes, sinó també els idealistes més conseqüents, per exemple, l'idealista absolut Hegel, que considerava el món real com la realització d'una "idea absoluta" eterna, afirmant a més que l'esperit humà, en concebre exactament el món real, concep en aqueix món i a través d'aqueix món la "idea absoluta".

"Però, al costat d'aquests [és a dir, al costat dels materialistes i dels idealistes conseqüents] hi ha una altra sèrie de filòsofs que neguen la possibilitat de conèixer el món, o almenys de conèixer-lo d'una manera completa. Entre ells tenim, dels novíssims, a Hume i a Kant, que han exercit un paper molt considerable en el desenvolupament de la filosofia..."

El senyor V Txernov, citant aquestes paraules d'Engels, es llança a l'atac. Referint-se a la paraula "Kant", fa l'observació següent:

"En 1888 era prou estrany anomenar "novíssims" a filòsofs com ara Kant i en particular Hume. En aqueix temps era més natural escoltar els noms de Kohen, Lange, Riehl, Laas, Liebmann, Hering i d'altres. Però Engels, pel que s'ha vist, no estava fort en la "novíssima" filosofia" (pàg. 33, nota 2).

El senyor V. Txernov és fidel a si mateix. I en les qüestions econòmiques i filosòfiques conserva la seua semblança amb el Voroshílov de Turguénev, i polvoritza ara l'ignorant Kautsky, ara l'ignorant Engels amb simples referències a noms de "savis"! Allò trist del cas és que totes les autoritats invocades pel senyor Txernov són els mateixos *neokantians* dels qui Engels, en la mateixa pàgina del seu *Ludwig Feuerbach*, parla com de *reaccionaris* teòrics, que intenten reanimar el cadàver de les doctrines des de fa temps refutades de Kant i Hume. El bo del senyor Txernov no ha comprès que Engels refuta amb el seu raonament precisament aqueixos autoritzats (per al machisme) i embrolladors professors!

Indicant que ja Hegel havia exposat arguments "decisius" contra Hume i Kant i que Feuerbach els havia completat amb més enginy que profunditat, continua Engels:

"La més contundent refutació d'aquest caprici [o imaginació, "Schrullen"] filosòfic, com d'altra banda de tots els altres, és la pràctica, sobretot l'experimentació la indústria. Si aconseguim de demostrar l'encert de la nostra concepció d'un fenomen natural creant-lo nosaltres mateixos, produint-lo amb l'ajuda de les seves pròpies condicions i, encara més, utilitzant-lo en profit nostre, tot això representa la fi de la "cosa en si" inaccessible [o inconcebible: "unfassbaren"; important paraula que està omesa tant en la traducció de Plekhanov com en la del senyor V. Txernov] de Kant. Les substàncies químiques produïdes en els organismes vegetals i animals deixaren d'ésser aquelles "coses en si"

tan bon punt començaren a ésser obtingudes a través de la química orgànica, l'una darrera l'altra; fou així com la "cosa en si" esdevingué una cosa per a nosaltres, com, per exemple, la matèria colorant de la rèvola, l'alitzarina, que ja no ens entretenim a plantar i conrear als camps en forma de raïms de rèvoles, sinó que obtenim més senzillament i a millor preu del quitrà d'hulla."

El senyor V. Txernov, adduint aquest raonament, es posa definitivament fora de si i polvoritza per complet el pobre Engels. Escolteu: "

Cap neokantià s'estranyarà, naturalment, que es pot obtenir l'alitzarina del quitrà d'hulla d'una manera "més senzillament i a millor preu". Però que a més de l'alitzarina es pugui aconseguir d'aqueix mateix quitrà, amb la mateixa economia, la refutació de la "cosa en si", açò, naturalment, semblarà (no sols als neokantians) un descobriment notable i sense precedents".

"Engels, pel que s'ha vist, en haver sabut que la "cosa en si" és, segons Kant, incognoscible, ha invertit el teorema i ha resolt que tot allò desconegut és cosa en si..." (pàg. 33)

Va bé, senyor deixeble de Mach, menta vostè, però amb mesura! ¿Per què tergiversa a la vista del públic la cita d'Engels que vostè pretén "destruir" sense haver ni tan sols comprès de què es tracta?

En primer lloc, no és cert que Engels pretenga "aconseguir la refutació de la cosa en si". Engels diu obertament i clarament que refuta la cosa en si *inassequible* (o incognoscible) *de Kant*. El senyor Txernov embrolla el concepte materialista d'Engels de l'existència de les coses independentment de la nostra consciència. En segon lloc, si el teorema de Kant afirma que la cosa en si és incognoscible, el teorema "invertit" serà: "*incognoscible* és cosa en si", i el senyor Txernov *ha substituït* la paraula incognoscible amb la paraula *desconegut* sense comprendre que amb una tal substitució ha embrollat i falsejat una vegada més la concepció materialista d'Engels!

El senyor V. Txernov està de tal manera desorientat pels reaccionaris de la filosofia oficial de què s'ha guiat, que s'ha posat a escandalitzar i a cridar contra Engels *sense haver comprès res, allò que es diu res*, de l'exemple citat. Intentarem explicar a aquest representant de la doctrina de Mach de què es tracta.

Engels diu obertament i clarament que refuta Hume i Kant alhora. No obstant això, en Hume no trobem "coses en si incognoscibles". Què hi ha, doncs, de comú entre ambdós filòsofs? Açò: ells *separen en principi* els "fenòmens" i les coses manifestades en els fenòmens, la sensació i la cosa sentida, la cosa per a nosaltres i la "cosa en si"; d'altra banda, Hume no vol saber res de la "cosa en si", la idea mateixa de la qual la considera inadmissible en filosofia, la considera "metafísica" (com diuen els deixebles de Hume i Kant); Kant, en canvi, admet l'existència de la "cosa en si", però la declara "incognoscible", diferent en principi del fenomen, pertanyent a una regió distinta en principi, a la regió del "més enllà" ("Jenseits"), inaccessible en saber, però revelada a la fe.

En què consisteix l'essència de l'objecció d'Engels? Ahir no sabíem que en el quitrà d'hulla existís alitzarina. Avui ho sabem. La qüestió que es presenta és aquesta: existia ahir l'alitzarina en el quitrà d'hulla?

Naturalment que sí. Tot dubte sobre açò seria mofar-se de les Ciències Naturals modernes.

I si açò és així, sorgeixen tres importants conclusions gnoseològiques:

1) Existeixen coses independentment de la nostra consciència, independentment de la nostra sensació, fora de nosaltres, perquè és indubtable que l'alitzarina existia ahir en el quitrà d'hulla, com és indubtable que nosaltres res sabíem ahir d'aquesta existència, d'aqueixa alitzarina no percebíem cap sensació.

2) No existeix, ni pot existir absolutament cap diferència de principi entre el fenomen i la cosa en si. Existeix simplement diferència entre allò que és conegut i allò que encara no és conegut. Quant a les invencions filosòfiques sobre l'existència de límits especials entre una cosa i l'altra, sobre que la cosa en si està situada "més enllà" dels fenòmens (Kant), o que es pot i s'ha d'erigir una barrera filosòfica entre nosaltres i el problema del món desconegut encara en tal o qual aspecte, però existent fora de nosaltres (Hume), tot això és un buit absurd, "Schrulle", subterfugis, invencions.

3) En la teoria del coneixement, com en tots els altres dominis de la ciència, cal raonar dialècticament, o siga, no suposar mai el nostre coneixement acabat i invariable, sinó analitzar el procés gràcies al qual el *coneixement* naix de la *ignorància* o gràcies al qual el coneixement incomplet i inexacte arriba a ser més complet i més exacte.

Així que hàgeu admès que el desenrotllament del coneixement humà té en la ignorància el seu punt de partida, veureu que milions d'exemples tan senzills com el descobriment de l'alitzarina en el quitrà d'hulla, milions d'observacions tretes no sols de la història de la ciència i de la tècnica, sinó també de la vida quotidiana de tots i cadascun de nosaltres, mostren a l'home la transformació de les "coses en si" en "coses per a nosaltres", l'aparició de "fenòmens", quan els nostres òrgans sensitius reben una impressió de fora provinent d'aquests o els altres objectes, i la desaparició dels "fenòmens", quan aquest o l'altre obstacle elimina la possibilitat d'acció d'un objecte, manifestament existent per a nosaltres, sobre els nostres òrgans sensitius. L'única i inevitable conclusió d'açò que es fan tots els homes en la pràctica humana viva i que el materialisme col·loca conscientment com a base de la seua gnoseologia, consisteix en el fet que fora de nosaltres i independentment de nosaltres hi ha objectes, coses, cossos, que les nostres sensacions són imatges del món exterior. La teoria contrària de Mach (els cossos són complexos de sensacions) és un míser absurd idealista. I el senyor Txernov, amb la seua "anàlisi" d'Engels, ha posat al descobert una vegada més la seua qualitat d'un Voroshílov qualsevol: el senzill exemple d'Engels li ha semblat "estrany i ingenu"! En no saber distingir entre l'eclecticisme professoral i la conseqüent teoria materialista del coneixement, no admet més filosofia que la que hi ha en les invencions dels "savis".

Examinar totes les altres consideracions del senyor Txernov ni és possible, ni és necessari: són igualment absurds pretensiosos (com l'afirmació que l'àtom és per als materialistes una cosa en si!). Citarem només una reflexió sobre Marx que es relaciona amb el nostre tema (i que sembla haver desorientat algú): segons aqueixa consideració, Marx discrepa d'Engels. Es tracta de la segona tesi de Marx sobre Feuerbach i de com tradueix Plekhanov la paraula "*Diesseitigkeit*".

Vegem aquesta segona tesi:

"La qüestió de saber si el pensament humà pot arribar a una veritat objectiva no és una qüestió teòrica, sinó una qüestió *pràctica*. És en la pràctica on cal que l'home demostrï la veritat, és a dir, la realitat i el poder, aquesta cara del seu pensament. La discussió sobre la realitat o la irrealitat del pensament, isolat de la pràctica, és purament *escolàstica*."

En compte d'escriure: "demostrar la realitat del pensament" (traducció literal), Plekhanov escriu: demostrar que el pensament "no s'atura al costat d'ací dels fenòmens". I el senyor V. Txernov exclama:

"La contradicció entre Engels i Marx queda descartada amb extraordinària senzillesa", "resulta que Marx, igual que Engels, havia afirmat la cognoscibilitat de les coses en si i el més enllà del pensament (obra cit., pàg. 34, nota).

Qualsevol lliga caps amb aquest Voroshílov, en el que cada frase ve a augmentar el laberint de la confusió. És ignorància, senyor Víctor Txernov, no saber que tots els materialistes admeten la cognoscibilitat de les coses en si. És ignorància, senyor Víctor Txernov, o negligència sense límits saltar-se la *primera* frase de la tesi, sense pensar que l'expressió "veritat objectiva" ("*gegenstandliche Wahrheit*") del pensament significa *no una altra cosa que l'existència* dels objectes ("coses en si"), reflectits *vertaderament* pel pensament. És pur analfabetisme, senyor Víctor Txernov, afirmar que de la interpretació donada per Plekhanov (Plekhanov ha fet una

interpretació i no una traducció) en “resulta” que Marx defensa *el més enllà* del pensament. Perquè els adeptes de Hume i de Kant són els únics que detenen el pensament humà en el “costat d’ací dels fenòmens”. Per a tots els materialistes, compresos els materialistes del segle XVII que el bisbe Berkeley pretenia exterminar (vegeu la introducció), els “fenòmens” són “coses per a nosaltres” o còpies “dels objectes en si”. Aquells que vullguen conèixer el pensament de Marx no hauran de recórrer, naturalment, a la lliure interpretació de Plekhanov, sinó que hauran d’aprofundir en l’argumentació de Marx, en compte de procedir, a l’estil Voroshilov, atropelladament.

És interessant observar que si entre persones que s’anomenen socialistes, trobem falta de desig o incapacitat d’aprofundir en les “tesis” de Marx, a vegades hi ha escriptors burgesos, filòsofs professionals, que donen proves d’una major escrupolositat. Conec a un d’aquests escriptors, que ha estudiat la filosofia de Feuerbach i en relació amb ella ha analitzat les “tesis” de Marx. Aquest autor és Albert Lévy, que ha consagrat el tercer capítol de la segona part del seu llibre sobre Feuerbach a l’anàlisi de la influència de Feuerbach sobre Marxⁱⁱⁱ. Sense detenir-nos a considerar si sempre interpreta Lévy justament a Feuerbach i com critica Marx des del punt de vista burgès corrent, citarem tan sols l’apreciació que Albert Lévy fa del contingut filosòfic de les famoses “tesis” de Marx. A propòsit de la primera tesi, A. Lévy diu:

“Marx admet, d’una banda, amb tot el materialisme anterior i amb Feuerbach, que a les nostres representacions de les coses hi corresponen objectes reals i individuals [independents, “distincts”], existents fora de nosaltres”...

Com veu el lector, Albert Lévy va comprendre immediatament amb claredat la posició fonamental, no sols del materialisme marxista, sinó de *tot* el materialisme, “de *tot anterior*” materialisme: el reconeixement dels objectes reals fora de nosaltres, objectes als quals “corresponen” les nostres representacions mentals. Açò és l’abecé de *tot* el materialisme en general, ignorat tan sols pels machistes russos. Lévy continua:

“... D’una altra part, Marx lamenta que el materialisme haja abandonat a l’idealisme l’atenció d’apreciar la significació de les forces actives [és a dir, de la pràctica humana]. Aquestes forces actives han de ser arrancades de l’idealisme, segons l’opinió de Marx, per a integrar-les també en el sistema materialista; però, naturalment, cal donar a aquestes forces el caràcter real i sensible que l’idealisme no ha pogut reconèixer-hi. Així, el pensament de Marx és el següent: a l’igual com a les nostres representacions mentals corresponen objectes reals existents fora de nosaltres, també correspon a la nostra activitat fenomenal una activitat real fora de nosaltres, una activitat de les coses; en aquest sentit, la humanitat participa en l’absolut, no sols per mitjà del coneixement teòric, sinó a més per mitjà de l’activitat pràctica; i tota l’activitat humana adquireix així tal dignitat, tal grandesa, que li permet anar a l’una amb la teoria: l’activitat revolucionària adquireix des d’aquest moment una significació metafísica”...

Lévy és professor. Cap professor que se’n pree pot deixar d’injuriar els materialistes qualificant-los de metafísics. Per als professors idealistes, deixebles de Hume i Kant, tot materialisme és “metafísica”, Perquè darrere del fenomen (la cosa per a nosaltres) veu la realitat fora de nosaltres; per això A. Lévy té raó, en els fons, quan diu que, per a Marx, a l’“activitat fenomenal” de la humanitat correspon l’“activitat de les coses”, és a dir, la pràctica de la humanitat no sols té una significació fenomenal (en el sentit que Hume i Kant donen a la paraula), sinó també una significació objectiva-real. El criteri de la pràctica, com veurem detalladament al seu lloc (§ 6), té una significació diferent per complet en Mach i en Marx. “La humanitat participa en l’absolut”; açò vol dir: el coneixement de l’home reflecteix la veritat absoluta (vegeu més avall, § 5), la pràctica de la humanitat, en contrastar les nostres representacions mentals, confirma en elles allò que correspon a la veritat absoluta. A. Lévy continua:

“... Arribat en aquest punt, Marx ha d’afrontar, naturalment, la impugnació de la crítica. Ha admès l’existència de les coses en si, la traducció humana de la qual és la nostra teoria; no pot eludir l’objecció habitual: què vos assegura la fidelitat de la traducció? ¿Què vos prova que el pensament humà vos done una veritat objectiva? A aquesta objecció respon Marx en la seua segona tesi” (pàg. 291).

Com veu el lector, A. Lévy no dubta ni un instant que Marx admeta l'existència de les coses en si!

2. Del “transcensus”, o com V. Basàrov “arregla” Engels

Però si els machistes russos, que pretenen ser marxistes, han esquivat diplomàticament *una* de les més decisives i categòriques declaracions d'Engels, *una altra* afirmació del mateix autor l'han “arreglada” enterament a la manera de Txernov. Per enutjosa i difícil que siga la labor de corregir les alteracions i deformacions del sentit dels textos esmentats, no pot deixar d'emprendre-la qui vullga parlar dels machistes russos.

Heus aquí com Basàrov arregla Engels.

En l'article “Sobre el materialisme històric”ⁱⁱⁱⁱ, Engels diu dels agnòstics anglesos (filòsofs que segueixen la línia de Hume) el que segueix:

“... El nostre agnòstic reconeix també que tots els nostres coneixements descansen en les comunicacions (“Mitteilungen”) que rebem per mitjà dels nostres sentits” ...

Així, doncs, advertirem per als nostres machistes que l'agnòstic (deixeble de Hume) també part de les *sensacions* i no reconeix cap altra font del coneixement. L'agnòstic és un “*positivista*” pur, que se n'assabenten els partidaris del “novíssim positivisme”!

“Però, ¿com sabem (afegeix [l'agnòstic]) si els nostres sentits ens transmeten realment una imatge exacta dels objectes que percebem a través d'ells? I a continuació ens diu que quan parla de les coses o de llurs propietats no es refereix, en realitat, a aquestes coses ni a llurs propietats, sobre les quals no es pot saber res de cert, sinó tan sols a les impressions que deixen en els seus sentits”...

Quines són les dues línies de les direccions filosòfiques que aquí contraposa Engels? La primera és que els sentits ens donen unes imatges vertaderes de les coses, que nosaltres coneixem *aquestes coses mateixes*, que el món exterior obra sobre els nostres òrgans sensorials. Açò és materialisme, amb el que l'agnòstic no està d'acord. ¿què és allò *essencial* de la línia de l'agnòstic? És, que ell *no va més enllà* de les sensacions, que *ell es deté al costat d'ací dels fenòmens*, negant-se a veure res que siga “cert” més enllà de les sensacions, d'*aquestes coses mateixes* (és a dir, de les coses en si, de “els objectes de per si”, com deien els materialistes amb què discutia Berkeley), nosaltres no podem saber amb certesa res: tal és la declaració ben terminant de l'agnòstic. Així, doncs, el materialista, en la discussió de què parla Engels, afirma l'existència i la cognoscibilitat de les coses en si. L'agnòstic *ni tan sols admet la idea* de les coses en si, declarant que no podem conèixer res de cert sobre elles.

Es pregunta: en què es diferencia el punt de vista de l'agnòstic, tal com l'exposa Engels, del punt de vista de Mach? Serà potser per la “nova” parauleta “element”? Però seria simple puerilitat pensar que la terminologia és capaç de modificar una línia filosòfica, que les sensacions, en ser denominades elements, deixen de ser sensacions! O serà per aqueixa “nova” idea que uns i els mateixos elements units en una connexió constitueixen allò físic, i units en una altra connexió constitueixen allò psíquic? Però potser no heu notat que, en Engels, l'agnòstic substitueix *també* “aquestes coses mateixes” per les “impressions”? Així, doncs, *en essència*, l'agnòstic també diferencia les “impressions” físiques i psíquiques! La diferència, una vegada més, rau *exclusivament* en la terminologia. Quan Mach diu: els cossos *són* complexos de sensacions, llavors Mach és berkeleyà. Quan Mach “rectifica”: els “elements” (les sensacions) poden ser físics en una connexió i psíquics en una altra, llavors Mach és agnòstic, segueix Hume. D'aquestes dues *línies* Mach No surt en la seua filosofia, i només una ingenuïtat extrema pot donar fe a aquest confusionista quan diu que ell realment ha “sobrepasat” el materialisme i l'idealisme.

Engels, a dretcient, no dóna noms en la seua exposició, no critica representants aïllats de l'escola de Hume (els filòsofs professionals són molt propensos a denominar com a sistemes originals les modificacions minúscules, que uns o altres d'aquests filòsofs professionals introdueixen en la terminologia o en l'argumentació), sinó a *tota* la línia de l'escola de Hume. Engels no critica el detall, sinó el fons; examina *fonamentalment* en què *s'aparten* del materialisme *tots* els prosèlits de Hume, és per això que la crítica d'Engels afecta Mill, Huxley, Mach. Si diem que la matèria és una possibilitat permanent de sensacions (segons J. Stuart Mill), o que la matèria representa complexos si fa o no fa estables d'“elements”, de sensacions

(segons E. Mach), ens quedem *als límits* de l'agnosticisme o de l'escola de Hume; aquests dos punts de vista o, millor, aquestes dues formulacions *estan compreses* en l'exposició de l'agnosticisme feta per Engels: l'agnòstic no va més enllà de les sensacions, declarant que *no pot* saber res de cert sobre la seua font o sobre el seu original, etc. I si Mach concedeix gran importància al seu desacord amb Mill sobre aquesta qüestió, és precisament perquè a Mach li encaixa la característica que Engels fa dels professors titulars: "Flohknacker", senyors, no heu fet més que matar una puça, en introduir microscòpiques correccions i modificar la terminologia, en compte de renunciar al vostre equívoc punt de vista fonamental!

¿Com, doncs, el materialista Engels refuta (al principi del seu article Engels oposa obertament i decididament el seu materialisme a l'agnosticisme) tals arguments?

"És certament [diu] una manera de concebre que sembla difícil de rebatre per la via de la simple argumentació. Però, abans d'argumentar, els homes ja havien actuat *Im Anfang war die Tat*. l'acció humana havia resolt la dificultat molt abans que no la inventessin les cavil·lacions humanes. *The proof of the pudding is in the eating*. Des del moment que apliquem les coses, d'acord amb les qualitats que en percebem, al nostre propi ús, sotmetem els percepcions dels nostres sentits a una prova infal·libre quant a llur exactitud o falsedat. Si aquestes percepcions fossin falses, també ho seria el nostre judici sobre la possibilitat d'utilitzar la cosa de què es tracta i el nostre intent d'utilitzar-la hauria de fracassar forçosament. Però si aconseguim el fi perseguit, si trobem que la cosa correspon a la idea que ens en formàvem, que ens dona allò que n'esperàvem en utilitzar-la, tindrem la prova positiva que, *dins d'aquests límits*, les nostres percepcions sobre aquesta cosa i les seves propietats coincideixen amb la realitat existent fora de nosaltres."

Així, doncs, la teoria materialista, la teoria de la reflexió dels objectes pel pensament, està ací exposada amb la més completa claredat: fora de nosaltres hi ha coses. Les nostres percepcions i representacions són imatges de les coses. La comprovació d'aquestes imatges, la separació de les vertaderes i les errònies, la forneix la pràctica. Però escoltem engels un poc més endavant (Basàrov acaba ací la seua cita d'Engels, o de Plekhanov, puix per allò que s'ha vist considera superflu tractar amb Engels mateix):

"En canvi, si ens trobem que hem donat un cop en fals, no triguem generalment gaire a descobrir les causes del nostre error; arribem a la conclusió que la percepció en què es basava la nostra acció era incompleta i superficial o es trobava mesclada amb els resultats d'altres percepcions d'una manera no justificada per la realitat de les coses; és a dir, havíem fet allò que en diem un raonament defectuós. Mentre ensinistrem i utilitzem bé els nostres sentits i ajustem la nostra manera de procedir als límits que marquen les observacions ben fetes i ben utilitzades, veurem que els resultats dels nostres actes donen la prova de la conformitat de les nostres percepcions amb la natura objectiva de les coses percebudes. Segons l'experiència que tenim fins avui, en cap cas no ens hem vist obligats a arribar a la conclusió que les percepcions sensorials científicament controlades originen al nostre cervell idees del món exterior que difereixen per naturalesa de la realitat, o que entre el món exterior i les percepcions que ens transmeten els nostres sentits hi ha una incompatibilitat innata.

"Però, en arribar aquí, es presenta l'agnòstic neokantià i diu"...

Deixem per a una altra ocasió l'anàlisi dels arguments dels neokantians. Observem que qualsevol que estiga un poc al corrent de la qüestió, o bé que estiga senzillament atent, no pot deixar de comprendre que Engels exposa ací el mateix materialisme contra el qual sempre i en qualsevol part combaten tots els adeptes de Mach. Vegeu ara amb ajuda de quins procediments arranja Basàrov a Engels:

"Ací Engels, realment [escriu Basàrov a propòsit del fragment de la cita que acabem de reproduir], intervé contra l'idealisme de Kant"...

Açò no és veritat. Basàrov embrolla les coses. En el fragment que cita i que hem completat *no hi ha ni una sola síl·laba* que es referisca *ni* al kantisme *ni* a l'idealisme. Si Basàrov hagués llegit realment tot l'article d'Engels, no hauria pogut per menys de veure que Engels parla del neokantisme i de tota la línia de Kant *únicament en el següent* paràgraf, al lloc en què hem interromput la nostra cita. I si Basàrov hagués llegit amb atenció el paràgraf que ell mateix cita,

si hi hagués reflexionat, no hauria pogut per menys de veure que en els arguments de l'agnòstic refutats aquí per Engels *no hi ha absolutament res* ni d'idealista ni de kantiana, ja que l'idealisme no comença més que quan el filòsof afirma que les coses són les nostres sensacions, i el kantisme comença quan el filòsof diu: la cosa en si existeix, però és incognoscible. Basàrov ha confós el kantisme amb la doctrina de Hume, i l'ha confós perquè en la seua qualitat de semideixible de Berkeley i de semideixible de Hume dels pertanyents a la secta de Mach, no comprèn (com veurem més en detall més avall) la diferència entre l'oposició humista i l'oposició materialista al kantisme.

“... Però ai! [continua Basàrov] la seua argumentació va dirigida contra la filosofia de Plekhanov en el mateix grau que contra la de Kant. A l'escola de Plekhanov-Ortodox, com ja ho ha fet notar Bogdànov, reina un fatal error sobre la qüestió de la consciència. Plekhanov (com tots els idealistes) s'imagina que tot allò que és donat pels sentits, és a dir, concebut, és “subjectiu”, que prendre només per punt de partida allò efectivament donat, és caure en el solipsisme, que el ser real es pot trobar tan sols més enllà de tot allò directament donat”...

Açò està dit completament a la manera de Txernov i ens recorda la seguretat amb què aquest va afirmar que Liebknecht va ser un autèntic populista rus! Si Plekhanov és un idealista, que s'ha apartat d'Engels, per què vostè, que pretén ser partidari d'Engels, no és materialista? Tot això, camarada Basàrov, és simplement una lamentable mistificació! Amb el terme machista: “*allò directament donat*”, comença vostè a enfosquir la diferència entre l'agnosticisme, l'idealisme i el materialisme. Comprenja vostè, doncs, que “*allò directament donat*”, “*allò efectivament donat*” és un embull dels machistes, immanentistes i la resta de reaccionaris en filosofia, és la mascarada on l'agnòstic (i a vegades, en Mach, l'idealista) es disfressa de materialista. Per al materialista és “*efectivament donat*” el món exterior, del que les nostres sensacions són la imatge. Per a l'idealista és “*efectivament donada*” la sensació; quant al món exterior se'l declara “*complex de sensacions*”. Per a l'agnòstic és “*directament donada*” també la sensació, però l'agnòstic *no va més enllà*, ni cap al reconeixement materialista de la realitat del món exterior ni cap al reconeixement idealista del món com la nostra sensació. Per això, l'expressió de vostè: “*el ser real [Segons Plekhanov] es pot trobar tan sols més enllà de tot allò que ens és directament donat*”, és un contrasentit, que inevitablement es desprèn de la vostra posició machista. Però si té vostè dret a mantenir la posició que li convinga, incloent-hi la machista, no té dret a tergiversar Engels, quan vostè en parla. I de les paraules d'Engels es veu amb la més sencera claredat que el ser real està, per al materialista, *més enllà* “*de les percepcions sensorials*”, de les impressions i de les representacions de l'home, mentre que per a l'agnòstic no és possible sortir *més enllà* d'aquestes percepcions. Basàrov ha cregut Mach, Avenarius i Schuppe, segons els quals allò “*directament*” (o efectivament) donat unifica el JO que percep i el medi percebut en la famosa coordinació “*indissoluble*”, i d'amagat del lector intenta atribuir aquest absurd al materialista Engels!

“... El paràgraf abans citat d'Engels sembla haver sigut escrit a propòsit per aquest per a dissipar de la manera més popular i més accessible aquest error idealista...”

No debades Basàrov va ser de l'escola d'Avenarius! Continua la seua mistificació: fingeix combatre l'idealisme (del qual no es tracta per a res en aquest text d'Engels), introdueix de contraban la “*coordinació*” *idealista*. No està malament, camarada Basàrov!

“... L'agnòstic pregunta: com sabem que els nostres sentits subjectius ens donen una representació exacta de les coses? ...”

Embrolla vostè les coses, camarada Basàrov! Engels no afirma per la seua banda, ni atribueix tan sols al seu enemic, a l'agnòstic, semblant absurd com el dels sentits “*subjectius*”. No hi ha altres sentits que els humans, és a dir, els “*subjectius*” (perquè raonem des del punt de vista de l'home i no del follet. De nou comença vostè a atribuir solapadament a Engels la doctrina de Mach en fer-li dir: per a l'agnòstic, els sentits, més exactament: les sensacions *no són més que* subjectives (*no és aquesta l'opinió de l'agnòstic!*); però nosaltres, amb Avenarius, “*hem coordinat*” l'objecte en indissoluble connexió amb el subjecte. No està malament, camarada Basàrov!

“... Però, a què anomenau exacte?” [replica Engels]. A allò que és confirmat per la nostra pràctica: per consegüent, mentre les nostres percepcions dels sentits siguen confirmades per l'experiència, són exactes, reals i gens “*subjectives*”, gens arbitràries o il·lusòries...”

Embrolla vostè les coses, camarada Basàrov! La qüestió de l'existència de les coses fora de les nostres sensacions, de les nostres percepcions, de les nostres representacions, l'ha substituïda vostè per la qüestió del criteri de l'exactitud de les nostres representacions sobre "aquestes mateixes" coses; o més exactament: eclipsa vostè la primera qüestió amb la segona. Però Engels diu francament i clarament que allò que el separa de l'agnòstic no és només el dubte de l'agnòstic sobre l'exactitud de les imatges, sinó també el dubte de l'agnòstic sobre si és possible parlar de les *coses mateixes*, si és possible conèixer "amb certesa" la seua existència. Amb quin fi necessitava Basàrov aquest truc? A fi d'enfosquir, d'embrollar la qüestió *fonamental* per al materialisme (i per a Engels, com materialista) de l'existència fora de la nostra consciència de les coses que susciten les sensacions amb la seua acció sobre els òrgans dels sentits. No es pot ser materialista, si no es decideix afirmativament aquesta qüestió, però es pot ser materialista professant variades opinions en la qüestió sobre el criteri de l'exactitud de les imatges que ens proporcionen els sentits.

I Basàrov torna a embrollar les coses quan atribueix a Engels, en la discussió d'aquest últim amb l'agnòstic, l'absurda i ignorant formulació, segons la qual les nostres percepcions dels sentits són confirmades "*per l'experiència*". Engels ni ha emprat, ni podia emprar *ací* aqueixa paraula, perquè Engels *sabia* que l'idealista Berkeley, l'agnòstic Hume i el materialista Diderot recorren al seu torn a l'experiència.

"... Dins dels límits en què en la pràctica tenim a veure amb les coses, *les representacions sobre les coses i sobre les seues propietats coincideixen amb la realitat que existeix fora de nosaltres*. "Coincidir": açò és un poc diferent de ser un "jeroglífic". Coincideixen: cosa que significa que, als límits donats, la representació sensible és [cursiva de Basàrov] precisament la realitat existent fora de nosaltres..."

El fi corona l'obra! Engels està arranjat de tal forma que sembla un machista, guisat i servit en la salsa machista. Que els nostres molt honorables cuiners no s'entrevessen...

"La representació sensible és precisament la realitat existent fora de nosaltres"!! Açò és justament l'absurd fonamental, la confusió fonamental i la falsedat de la filosofia de Mach, de la que resulta tot el galimaties subsegüent d'aquesta filosofia i per la que Mach i Avenarius reben el beneplàcit calorós dels immanentistes, aqueixos reaccionaris consumats, aqueixos predicadors del clericalisme. Per molt que s'haja esforçat V. Basàrov, per moltes que hagen sigut les seues murrieries, per molt que haja contemporitzat, eludint els punts delicats, no obstant això, al capdavant s'ha traït i deixat al descobert tota la seua naturalesa de machista! Dir: "la representació sensible *és precisament* la realitat existent fora de nosaltres", és *tornar a l'humisme o fins i tot al berkeleyisme*, ocult entre les boires de la "coordinació". Açò és una mentida idealista o un subterfugi de l'agnòstic, camarada Basàrov, perquè la representació sensible *no* és la realitat existent fora de nosaltres, sinó només la *imatge* d'aquesta realitat. Voleu agafar-vos al doble sentit de la paraula russa: "*coincidir*"? Voleu fer creure al lector mal informat que la paraula "coincidir" significa ací "identitat" i no "correspondència"? Açò equival a fundar la vostra falsificació d'Engels a imatge de Mach, en la deformació del sentit del text citat, i res més.

Preneu l'original alemany i veureu les paraules "stimmen mit", és a dir: "corresponen", "estan d'acord (*soglasuiutsa*)"; aquesta última traducció és fidel, ja que "Stimme" significa veu. Les paraules "stimmen mit" *no poden* significar *coincidir* en el sentit de "*ser idèntic*". I per al lector que no sàpia alemany, però que haja llegit amb alguna atenció Engels, està completament clar, no pot per menys d'estar clar, que Engels tot el temps, al llarg de tot el seu raonament, tracta de la "representació sensible" com de la *imatge* ("Abbild") de la realitat existent fora de nosaltres, i que, per consegüent, la paraula "coincidir" no pot emprar-se en rus més que en el sentit de correspondre, estar d'acord, etc. Atribuir a Engels la idea que "la representació sensible *és precisament* la realitat existent fora de nosaltres", és una obra mestra tal de deformació machista, de suplantació del materialisme per l'agnosticisme i l'idealisme, que cal reconèixer que Basàrov ha batut tots els rècords!

Hom es pregunta: com individus que no han perdut la raó poden afirmar, sans de judici i de memòria, que "la representació sensible [sense que importe en quins límits] és precisament la realitat existent fora de nosaltres"? La terra és una realitat que existeix fora de nosaltres. No pot ni "coincidir" (en el sentit d'identitat) amb les nostres representacions dels sentits, ni trobar-se amb elles en coordinació indissoluble, ni ser un "complex d'elements" idèntics, davall una altra connexió, a la sensació, ja que la terra existia quan encara no hi havia ni homes, ni òrgans dels

sentits, ni matèria organitzada d'una forma tan elevada, en la que es pogués advertir amb alguna precisió, per mínima que fóra, la propietat de la matèria d'experimentar sensacions.

Precisament per a dissimular tota l'absurditat idealista d'aquesta afirmació és per al que serveixen aqueixes teories tretes pels pèls, com són les teories de la "coordinació", de la "introjecció" i del descobriment dels elements del món, analitzades en el primer capítol. La formulació de Basàrov, que ell emet sense adonar-se i per imprudència, és excel·lent perquè revela amb diafanitat l'escandalós absurd que d'una altra manera caldria exhumar entre una farda de pedants buidors professorals pseudocientífiques.

Lloat siga, camarada Basàrov! Li erigirem un monument en vida. I hi inscriurem, d'una banda, el seu famós apotegma, i d'un altre, aquestes paraules: tal machista rus que ha cavat la fossa del machisme entre els marxistes russos!

Dels dos punts tocats per Basàrov en el text citat: del criteri de la pràctica entre els agnòstics (comprent-hi als adeptes de Mach) i entre els materialistes i de la diferència entre la teoria de la reflexió (o de la imatge) i la teoria dels símbols (o dels jeroglífics), en parlarem en lloc a banda. De moment seguim encara citant un poc més Basàrov:

"... I què hi ha més enllà d'aqueixos límits? Engels no en diu ni paraula. No manifesta en part alguna desig de verificar aqueix "transcensus", aqueixa sortida més enllà dels límits del món donat pels sentits, sortida que constitueix la base de la teoria del coneixement de Plekhanov..."

Més enllà "de quins" límits? ¿Més enllà dels límits de la "coordinació" de Mach i Avenarius, que té la pretensió de fondre indissolublement el *JO* i el medi, el subjecte i l'objecte? La qüestió plantejada per Basàrov està en si mateixa faltada de sentit. Si l'hagués plantejada en termes intel·ligibles, hauria vist clarament que el món exterior està "més enllà dels límits" de les sensacions, percepcions i representacions de l'home. Però la parauleta "transcensus" traeix Basàrov una vegada més. Es tracta d'un "subterfugi" específicament kantian i humista, consistent en traçar una línia de demarcació *de principi* entre el *fenomen* i la *cosa en si*. Passar del fenomen o, si voleu, de la nostra sensació, de la nostra percepció, etc, a la cosa existent fora de la percepció, és un *transcensus*, diu Kant, i és admissible aquest transcensus, no per al coneixement, sinó per a la fe. El transcensus no és admissible de cap de les maneres (replica Hume). I els kantians, com els adeptes de Hume, titllen als materialistes de realistes *transcendentals*, "metafísics" que efectuen el *trànsit* (en llatí, transcensus) il·legítim d'una esfera a una altra diferent en principi. Entre els professors contemporanis de filosofia que segueixen la línia reaccionària de Kant i de Hume, podeu trobar (preneu encara que només siga els noms enumerats per Voroshilov-Txernov) la repetició inacabable, en mil distints tons, d'aquestes acusacions de "metafísic" i de "transcensus" dirigides al materialisme. Basàrov ha pres dels professors reaccionaris tant aqueixa parauleta com el curs del pensament i els esgrimeix en nom del "novíssim positivisme"! El pitjor està que la idea mateixa del "transcensus", és a dir, de la línia de demarcació *de principi* entre el fenomen i la cosa en si, és una idea absurda dels agnòstics (incloent-hi els deixebles de Hume i Kant) i dels idealistes. Nosaltres ja hem aclarit açò amb l'exemple de l'alitzarina presentat per Engels i ho aclarirem encara amb paraules de Feuerbach i de J. Dietzgen. Però acabem abans amb el "arranjament" que Basàrov fa d'Engels:

"... En un passatge del seu *Anti-Dühring*, Engels diu que "el ser" fora del món sensible és una "offene Frage", és a dir, una qüestió per a la solució i fins i tot per al plantejament de la qual no tenim cap dada".

Basàrov repeteix aquest argument seguint el machista alemany Friedrich Adler. I aquest últim argument sembla encara pitjor que la "representació sensible", que "és precisament la realitat existent fora de nosaltres". Engels diu en la pàgina 31 (cinquena edició alemanya) de l'*Anti-Dühring*:

"La unitat del món no consisteix en el seu ser, encara que el seu ser és una premissa de la seua unitat, ja que el món, abans que res, ha d'*existir*, per a ser *u*. En general, el ser es planteja com a qüestió oberta ("offene Frage") a partir del límit on acaba el nostre camp visual ("Gesichtskreis"). La unitat real del món consisteix en la seua materialitat, que no té la seua prova precisament en unes quantes frases de

prestidigitador, sinó en el llarg i penós desenrotllament de la filosofia i les Ciències Naturals”.

Admireu, doncs, aquest nou guisat del nostre cuiner! Engels parla del ser *més enllà* dels límits on cessa el nostre camp visual, és a dir, per exemple, de l'existència d'habitants al planeta Mart, etc. Està clar que tal existència és en efecte una qüestió oberta. I Basàrov, abstenint-se expressament de citar aqueix paràgraf en la seua integritat, exposa el pensament d'Engels de tal manera que és la qüestió “*del ser fora del món sensible*” la que resulta una qüestió oberta!! És el sùmmum de l'absurd: s'atribueix aquí a Engels el punt de vista d'aquells professors de filosofia a què està acostumat Basàrov a creure amb els ulls tancats i que Dietzgen qualificava amb raó de lacais diplomats del clericalisme o del fideisme. En realitat, el fideisme afirma positivament que hi ha quelcom “fora del món sensible”. Els materialistes, solidaritzant-se amb les Ciències Naturals, ho neguen categòricament. En el punt mitjà es mantenen els professors, els kantians, Els humistes (incloent-hi els machistes) i altres, que “han trobat la veritat fora del materialisme i de l'idealisme” i “concilien” dient: es tracta d'una qüestió oberta. Si Engels hagués dit alguna vegada quelcom semblat, seria una vergonya i un deshonor anomenar-se marxista.

Però ja va bé! Mitja pàgina de citacions de Basàrov és un embull tal que ens veiem obligats a limitar-nos al que s'ha dit, renunciant a seguir més endavant els zig-zags del pensament machista.

3. L. Feuerbach i J. Dietzgen sobre la “cosa en si”

Per a demostrar fins a quin grau són absurdes les afirmacions dels nostres machistes, segons les quals els materialistes Marx i Engels negaven l'existència de les coses en si (o siga de les coses fora de les nostres sensacions, representacions, etc.) i la seua cognoscibilitat i admetien una línia de demarcació de principi entre el fenomen i la cosa en si, reproduïrem encara algunes citacions preses de Feuerbach. Totes les desgràcies dels nostres machistes procedeixen de què s'han posat a parlar de materialisme dialèctic donant fe als professors reaccionaris, sense saber *ni* dialèctica *ni* materialisme.

“L'espiritualisme filosòfic modern [diu L. Feuerbach], que s'anomena a si mateix idealisme, llança al materialisme el següent reprotxe, demolidor al seu entendre: el materialisme és dogmatisme, és a dir, parteix del món sensible [“*sinnlichen*”] com d'una veritat objectiva indiscutible [“*ausgemacht*”] i la considera com un món en si [“*An sich*”], açò és, com existent sense nosaltres, sent així que el món no és en realitat més que el producte de l'esperit” (“*Sämtliche Werke [Obres Completes]*”, tom X, 1866, pàg. 185).

No està clar? El món en si és un món existent *sense nosaltres*. Tal és el materialisme de Feuerbach, com el materialisme del segle XVII, que combatia el bisbe Berkeley i que consistia en el reconeixement “dels objectes de per si”, existents fora de la nostra consciència. El “*An sich*” de Feuerbach (de per si o “en si”) està directament oposat al “*An sich*” de Kant: recordeu el paràgraf de Feuerbach abans citat on Kant és acusat de concebre la “cosa en si” com una “abstracció sense realitat”. Per a Feuerbach, la “cosa en si” és l’“abstracció *amb* realitat”, és a dir el món existent fora de nosaltres, perfectament cognoscible, que en res difereix, en principi, del “fenomen”.

Feuerbach explica, amb molt d'enginy i nitidesa, com d'absurd és admetre un “transcensus” del món dels fenòmens al món en si, espècie d'abisme infranquejable creat pels capellans i pres d'ells pels professors de filosofia. Heus aquí una de les seues explicacions:

“Certament, les creacions de la fantasia són també creacions de la naturalesa, ja que també la força de la fantasia, a semblança de les altres forces de l'home, és, al capdavant [“*zuletzt*”], en la seua base mateixa i pel seu origen, una força de la naturalesa; però l'home és, no obstant això, un ser diferent del sol, de la lluna i de les estrelles, de les pedres, dels animals i de les plantes; diferent, en una paraula, de tots els sers [“*Wesen*”] als que aplica la denominació general de “naturalesa”; i, per consegüent, les representacions [“*Bilder*”] que es forja l'home del sol, la lluna i les estrelles i de tots els sers restants de la naturalesa [“*Naturwesen*”], també són creacions de la naturalesa, però *una altra classe* de creacions, que difereixen dels objectes de la naturalesa que representen” (*Werke*. tom VII, Stuttgart, 1903, pàg. 516).

Els objectes de les nostres representacions difereixen de les nostres representacions, la cosa en si difereix de la cosa per a nosaltres, ja que aquesta només és una part o un aspecte de la primera, així com l'home mateix no és més que una partícula de la naturalesa reflectida en les seues representacions.

“... El meu nervi gustatiu és una creació de la naturalesa. El mateix que la sal, però això no vol dir que el gust de la sal siga directament, com a tal gust, una propietat objectiva de la sal; ni que la sal, tal com és (“ist”) en la seua sola qualitat d'objecte de la sensació, siga també la sal de per si (“an und für sich”); ni que la sensació de la sal en la llengua siga una propietat de la sal tal com la pensem sense experimentar sensació (“des ohne Empfindung gedachten Salzes”)...”

I algunes pàgines abans:

“Allò salobre, com a sabor, és una expressió subjectiva de la propietat objectiva de la sal” (514).

La sensació és el resultat de l'acció que exerceix sobre els nostres òrgans dels sentits la cosa en si, existent objectivament, fora de nosaltres: tal és la teoria de Feuerbach. La sensació és una imatge subjectiva del món objectiu, del món “an und für sich” [de per si].

“... Així mateix l'home és un ser de la naturalesa [“Naturwesen”], com el sol, l'estrella, la planta, l'animal, la pedra; però, no obstant això, difereix de la naturalesa i, per consegüent, la naturalesa al cervell i en el cor de l'home difereix de la naturalesa fora del cervell humà i fora del cor humà”.

“... L'home és l'únic objecte en què, segons reconeixen els mateixos idealistes, està realitzada la “identitat del subjecte i l'objecte”, perquè l'home és l'objecte la igualtat i unitat del qual amb el meu ser no susciten cap dubte ... Però, ¿potser un home no és per a un altre, fins i tot per al més pròxim, un objecte de fantasia, un objecte d'imaginació? Potser cadascun no concep un altre home segons el seu sentit propi, a la seua manera [“in und nach seinem sinne”]?... I si fins i tot entre home i home, entre pensament i pensament hi ha una diferència tal que no és possible ignorar, quant major no ha de ser la diferència entre el ser en si [“Wesen an sich”] no pensant, extrahumà, no idèntic a nosaltres, i aqueix mateix ser tal com el pensem, Ens el representem i el concebem?” (p. 518, lloc citat).

Tota diferenciació misteriosa, enginyosa, subtil, entre el fenomen i la cosa en si no és més que una neciesa filosòfica. De fet, tot home ha observat milions de vegades la transformació senzilla i evident de la “cosa en si” en fenomen, en “cosa per a nosaltres”. Aquesta transformació és precisament el coneixement. La “doctrina” del machisme segons la qual ja que coneixem *únicament* les nostres sensacions, no podem conèixer l'*existència* de res més enllà dels límits de les sensacions, és un vell sofisma de la filosofia idealista i agnòstica, servit amb una salsa nova.

Joseph Dietzgen és un materialista dialèctic. Després demostrarem que té una manera d'expressar-se sovint inexacta, que sovint cau en la confusió, a què s'han aferrat certes persones pobres d'esperit (entre els que està Eugen Dietzgen) i, naturalment, els nostres machistes. Però no s'han pres la molèstia d'analitzar la línia dominant de la seua filosofia i de separar-hi clarament el materialisme dels elements estranys, o no han sabut fer-ho.

“Prenguem el món com una “cosa en si” [diu Dietzgen a la seua obra *Essència del treball cerebral de l'home* (edició alemanya, 1903, pàgina 65); hom comprèn fàcilment que el “món en si” i el món tal com se'ns apareix, els fenòmens del món, no es distingeixen més un d'un altre que el tot de les seues parts”. “El fenomen es diferencia de la cosa que el produeix ni més ni menys que deu milles de camí es diferencien del camí total” (71-72).

No hi ha ni pot haver-hi ací cap diferència de principi, cap “transcensus”, cap “incompatibilitat innata”. Però hi ha, naturalment, diferència, hi ha trànsit *més enllà dels límits* de les percepcions dels sentits a l'*existència* de les coses fora de nosaltres.

“Nosaltres sabem [“erfahren: experimentem”] [diu Dietzgen en les seues *Excursions d'un socialista pel camp de la teoria del coneixement* (ed. Alemanya de 1903, *Kleinere philosoph. Schriften*, (Xicotets treballs filosòfics), pàg. 199] que tota experiència és una part del que (per a expressar-nos com Kant) surt més enllà dels límits de tota experiència”. “Per al coneixement que ha adquirit consciència de la seua mateixa

naturalesa, qualsevol petita partícula, siga una partícula de pols, o de pedra, o de fusta, és una cosa que *no podem conèixer a fons* ["Unauskenntliches"], és a dir, cada partícula és, per a la capacitat humana de conèixer, un material inesgotable, i consegüentment, quelcom que surt més enllà dels límits de l'experiència".

Com es veu, *expressant-se com Kant*, és a dir, acceptant (per a fins exclusivament de popularització, de contrast) la terminologia *errònia* i confusa de Kant, admet Dietzgen la sortida "més enllà dels límits de l'experiència". Bonic exemple de a què s'aferren els machistes en el seu trànsit del materialisme a l'agnosticisme: nosaltres, diuen, no volem sortir "més enllà dels límits de l'experiència", per a nosaltres "la representació sensible és *precisament* la realitat existent fora de nosaltres".

"La mística malsana [diu Dietzgen, precisament contra tal filosofia] divorcia d'una manera no científica la veritat absoluta de la veritat relativa. Fa de la cosa que produeix el fenomen i de la "cosa en si", o siga del fenomen i de la veritat, dues categories distintes entre si "toto coelo" [completament distintes, distintes en tota la línia, distintes en principi] i que no són contingudes en cap categoria comuna" (pàg. 200).

Jutgeu ara de la bona informació i de l'enginy del machista rus Bogdànov, que no vol reconèixer-se com a tal i pretén passar per marxista en filosofia.

"El just mig" [entre "el panpsiquisme i el panmaterialisme" (*Empiromonisme*, llibre II, 2^a ed., 1907, pàgs. 40-41)] "l'ocupen els materialistes de comprensió més crítica, que, alhora que es neguen a admetre la incognoscibilitat absoluta de la "cosa en si", consideren que aquesta difereix en *principi* [cursiva de Bogdànov] del "fenomen" i que, per tant, no pot mai ser "coneguda més que confusament" en el fenomen, que per la seua essència mateixa [és a dir, per allò vist, per altres "elements" que els de l'experiència] està situada fora del camp de l'experiència, però jau dins dels límits d'allò que s'anomenen formes de l'experiència, a saber: el temps, l'espai i la causalitat. Tal és, si fa o no fa, el punt de vista dels materialistes francesos del segle XVIII i, entre els filòsofs més moderns, el d'Engels i el seu adepte rus Bèltov".

Açò no és més que un teixit atapeït de confusions

1) Els materialistes del *segle XVII*, amb els que discuteix Berkeley, consideren els "objectes tal com són" com absolutament cognoscibles, perquè nostres representacions, les nostres idees no són més que còpies o reflexos d'aquests objectes, existents "fora de la ment" (v. "Introducció"). 2) Contra la diferència de "principi" entre la cosa en si i el fenomen discuteix resolutament *Feuerbach* i al seu darrere J. Dietzgen; i Engels, amb el concís exemple de la transformació de les "coses en si" en "coses per a nosaltres", llença per terra aquesta opinió. 3) Finalment, és senzillament absurd, com ja hem vist en la refutació de l'agnòstic feta per Engels, afirmar que els materialistes consideren les coses en si com a coses "que no poden mai ser conegudes més que confusament en el fenomen"; la causa de la deformació del materialisme per Bogdànov rau en què aquest no comprèn la relació entre la veritat absoluta i la veritat relativa (de què parlarem després). En allò que fa a la cosa en si "fora de l'experiència" i als "elements de l'experiència", aquí és on comença el confusionisme machista, del que abans hem parlat prou.

Repetir, seguint els professors reaccionaris, inversemblants absurds sobre els materialistes; renegar en 1907 d'Engels, intentar en 1908 "arranjar" Engels emmotllant-lo a l'agnosticisme: tal és la filosofia del "novíssim positivisme" dels machistes russos!

4. Existeix la veritat objectiva?

Bogdànov declara:

"El marxisme implica per a mi la negació de l'objectivitat incondicional de tota veritat, qualsevol que siga; la negació de totes les veritats eternes" (*Empiromonisme*, llibre III, pàgs. IV-V).

Què vol dir l'objectivitat *incondicional*? "La veritat eterna" és "una veritat objectiva en el sentit absolut de la paraula" (diu Bogdànov al lloc citat, consentint en admetre únicament "la veritat objectiva tan sols dins dels límits d'una època determinada").

Hi ha ací dues qüestions clarament confoses: 1) ¿Existeix una veritat objectiva, és a dir, pot haver-hi en les representacions mentals de l'home un contingut que no depenga del subjecte, que no depenga ni de l'home ni de la humanitat? 2) Si és així, ¿les representacions humanes que expressen la veritat objectiva poden expressar-la d'una vegada, completament, incondicionalment, absolutament o només d'una manera aproximada, relativa? Aquesta segona qüestió és la qüestió de la correlació entre la veritat absoluta i la veritat relativa.

A la segona qüestió Bogdànov contesta amb claredat, franquesa i precisió, negant la més insignificant admissió de veritat absoluta i acusant Engels d'*eclecticisme* per haver-la admès. Ja parlarem després, en lloc a banda, d'aquest descobriment de l'eclecticisme d'Engels, fet per Bogdànov. Detinguem-nos de moment en la primera qüestió que Bogdànov, sense dir-ho d'una manera oberta, resol també negativament, perquè es pot negar l'element del relatiu en aquestes o les altres representacions humanes sense negar la veritat objectiva; però no es pot negar la veritat absoluta sense negar l'existència de la veritat objectiva.

“... El criteri de la veritat objectiva [escriu Bogdànov un poc més endavant, en la pàgina IX], en el sentit que l'entén Beltov, no existeix; la veritat és una forma ideològica, una forma organitzadora de l'experiència humana”...

Res han de fer ací ni “el sentit en què l'entén Beltov”, perquè es tracta en aquest cas d'un dels problemes filosòfics fonamentals i no es tracta de cap manera de Beltov, ni el *criteri* de la veritat, sobre el qual cal parlar-ne especialment, sense confondre aquesta qüestió amb la qüestió de *si existeix* la veritat objectiva. La resposta negativa de Bogdànov a aquesta última qüestió és clara: si la veritat és *només* una forma ideològica, no pot haver-hi veritat independent del subjecte, de la humanitat, perquè nosaltres, com Bogdànov, no coneixem una altra ideologia que la ideologia humana. I fins i tot més clara és la resposta negativa de Bogdànov en la segona part de la seua frase: si la veritat és una forma de l'experiència humana, no pot haver-hi veritat independent de la humanitat, no pot haver-hi veritat objectiva.

La negació de la veritat objectiva per Bogdànov és agnosticisme i subjectivisme. L'absurd d'aquesta negació es palesa amb evidència tot i que només siga en l'exemple abans citat d'una veritat de les Ciències Naturals. Aquestes no permeten dubtar que la seua afirmació de l'existència de la terra abans de la humanitat siga una veritat. Des del punt de vista de la teoria materialista del coneixement açò és plenament compatible: l'existència d'allò que és reflectit, independentment d'allò que el reflecteix (la independència del món exterior respecte a la consciència), és la premissa fonamental del materialisme. L'afirmació de les Ciències Naturals de què la terra existia abans que la humanitat és una veritat objectiva. I aquesta afirmació de les Ciències Naturals és incompatible amb la filosofia dels machistes i amb la seua doctrina sobre la veritat: si la veritat és una forma organitzadora de l'experiència humana, No pot ser verídica l'afirmació de l'existència de la terra *fora* de tota experiència humana.

Però això no és tot. Si la veritat no és més que una forma organitzadora de l'experiència humana, la doctrina del catolicisme, per exemple, és també una veritat. Ja que està fora de tot dubte que el catolicisme és “una forma organitzadora de l'experiència humana”. El mateix Bogdànov s'ha adonat d'aquesta flagrant falsedat de la seua teoria, i és interessant en extrem veure amb quin treball ha intentat sortir del pantà en què s'ha enfangat.

“La base de l'objectivitat [diu en el primer llibre del seu *Empiromonisme*] ha de trobar-se en l'esfera de l'experiència col·lectiva. Qualifiquem com a objectives les dades de l'experiència que tenen la mateixa significació vital per a nosaltres i per als altres homes; dades en què no sols basem nosaltres sense contradicció la nostra activitat, sinó en què, al nostre entendre, també han de basar-se els altres homes, per a no caure en contradicció. El caràcter objectiu del món físic consisteix en el fet que existeix, no per a mi personalment, sinó per a tots [és fals!: existeix *independentment* de “tots”] i per a tots té una significació determinada, que, segons la meua convicció, és la mateixa que té per a mi. L'objectivitat de la sèrie física és la seua *significació universal*” [pàg. 25, cursiva de Bogdànov]. “L'objectivitat dels cossos físics amb què ens trobem en la nostra experiència, s'estableix comptat i debatut sobre la base del mutu control i la concordança dels judicis dels diferents homes. D'una manera general, el món físic és *l'experiència* socialment concordada, socialment harmonitzada, en una paraula, *socialment organitzada*” [pàg. 36, cursiva de Bogdànov].

No repetirem que aqueixa és una definició idealista, radicalment falsa; que el món físic existeix independentment de la humanitat i de l'experiència humana; que el món físic existia en temps

en què no podia haver-hi cap “societat”, cap “organització” de l'experiència humana, etc. Detinguem-nos ara a desemmascarar la filosofia machista en un altre aspecte: l'objectivitat està definida en termes tals que en aqueixa definició es pot incloure la doctrina de la religió, la qual indubtablement té una “significació universal”, etc. Continuem escoltant Bogdànov:

“Recordem el lector una vegada més que l'experiència “objectiva” no és en cap manera el mateix que l'experiència “social”... L'experiència social es troba lluny d'estar tota ella socialment organitzada i tanca sempre en si mateixa diferents contradiccions, de manera que unes parts d'aqueixa experiència no estan en concordança amb altres; els follets i els fantasmes poden existir en l'esfera de l'experiència social d'un poble determinat o d'un grup donat del poble, per exemple, dels camperols; però no hi ha raó per a incorporar-los per això a l'experiència socialment organitzada o objectiva, ja que no harmonitzen amb la resta de l'experiència col·lectiva i no encaixen en les seues formes organitzadores, per exemple, en la cadena de la causalitat”.

Naturalment, ens és molt agradable que el mateix Bogdànov “no incloga” en l'experiència objectiva l'experiència social que es refereix als follets, fantasmes, etc Però aquesta ben intencionada lleugera esmena, feta en el sentit de la negació del fideisme, en res corregeix l'error cardinal de tota la posició de Bogdànov. La definició que fa Bogdànov de l'objectivitat i del món físic cau inqüestionablement per la seua base, perquè la doctrina de la religió té una “significació universal” més vasta que la doctrina de la ciència: la major part de la humanitat encara s'atà a la primera doctrina. El catolicisme està “socialment organitzat, harmonitzat, concordat” pel seu desenrotllament secular; en la “cadena de la causalitat” “encaixa” de la manera més indiscutible, perquè les religions no han sorgit sense causa, no se sostenen de cap manera entre la massa del poble en les condicions actuals per efecte de l'atzar, i els professors de filosofia s'hi adapten per raons completament “naturals”. Si aquesta experiència social-religiosa, d'indubtable significació universal i sense cap gènere de dubtes altament organitzada, “no harmonitza” amb l'“experiència” científica, això significa que entre l'una i l'altra hi ha una diferència de principi, una diferència radical, que ha esborrat Bogdànov en rebutjar la veritat objectiva. I per més que Bogdànov “es corregisca” quan diu que el fideisme o el clericalisme no harmonitza amb la ciència, continua sent, no obstant això, un fet indubtable que la negació de la veritat objectiva per Bogdànov “harmonitza” completament amb el fideisme. El fideisme modern no rebutja, ni de bon tros, la ciència: l'única cosa que rebutja són les “pretensions desmesurades” de la ciència, i concretament, les seues pretensions de veritat objectiva. Si hi ha una veritat objectiva (com entenen els materialistes), i si les Ciències Naturals, en reflectir el món exterior en l'“experiència” de l'home, són les úniques que poden donar-nos aqueixa veritat objectiva, tot fideisme queda refutat incontrovertiblement. Però si no existeix la veritat objectiva, la veritat (fins i tot la científica) no és més que una forma organitzadora de l'experiència humana, i s'admet així el postulat fonamental del clericalisme, se li obrin a aquest les portes, hom fa lloc a les “formes organitzadores” de l'experiència religiosa.

Es pregunta: pertany aquesta negació de la veritat objectiva personalment a Bogdànov, que no vol reconèixer-se com a machista, o es deriva dels fonaments de la doctrina de Mach i Avenarius? No es pot respondre a tal pregunta més que en aquest últim sentit. Si no existeix en el món més que la sensació (Avenarius, 1876), si els cossos són complexos de sensacions (Mach a l'*Anàlisi de les sensacions*), és clar que estem en presència del subjectivisme filosòfic, que inevitablement ens porta a la negació de la veritat objectiva. I si les sensacions són anomenades “elements” que en una connexió produeixen allò físic i en una altra allò psíquic, amb això, com hem vist, no es fa més que embrollar, però no rebutjar el punt de partida bàsic de l'empirocriticisme. Avenarius i Mach reconeixen com a font dels nostres coneixements les sensacions. Se situen, per consegüent, en el punt de vista de l'empirisme (tot coneixement procedeix de l'experiència) o del sensualisme (tot coneixement ve de les sensacions). Però aquest punt de vista condueix a la diferència entre les dues direccions filosòfiques fonamentals, l'idealisme i el materialisme, i no elimina aquesta diferència, siga quin siga el “nou” ornament verbal (“els elements”) amb què hom la disfresse. Tant el solipsista, és a dir, l'idealista subjectiu, com el materialista, poden reconèixer com a font dels nostres coneixements les sensacions. Tant Berkeley com Diderot van partir de Locke. El primer postulat de la teoria del coneixement és, indubtablement, que les sensacions són l'únic origen dels nostres coneixements. Ahora que reconeix aquest primer postulat, Mach embrolla el segon postulat important: el de la realitat objectiva, que és donada a l'home en les seues sensacions, o que és l'origen de les sensacions humanes. Partint de les sensacions es pot anar per la línia del subjectivisme, que porta al solipsisme (“els cossos són complexos o combinacions de

sensacions”), i es pot anar per la línia de l’objectivisme, que porta al materialisme (les sensacions són imatges dels cossos, del món exterior). Per al primer punt de vista (el de l’agnosticisme o, anant un poc més lluny, el de l’idealisme subjectiu) no pot haver-hi veritat objectiva. Per al segon punt de vista, és a dir, el del materialisme, és essencial el reconeixement de la veritat objectiva. Aquesta vella qüestió filosòfica de les dues tendències o més aïna de les dues conclusions possibles que es desprenen dels postulats de l’empirisme i del sensualisme, no està resolta, ni rebutjada, ni superada per Mach, sinó que està *embrollada* pels seus escamotejos amb la paraula “element”, etc La negació de la veritat objectiva per Bogdànov és el resultat inevitable de tot el machisme i no una desviació.

Engels en el seu *L. Feuerbach* qualifica Hume i Kant de filòsofs “que neguen la possibilitat de conèixer el món, o almenys de conèixer-lo d’una manera completa”. Engels ressalta, per consegüent, en primer pla, allò que és comú a Hume i Kant i no allò que els separa. Engels assenyala a més que “els arguments decisius en refutació d’aquest punt de vista [el de Hume i Kant] han sigut aportats ja per Hegel” (pàgs. 15-16 de la quarta edició alemanya). A propòsit d’açò em sembla no desproveït d’interès observar que Hegel, després d’haver declarat al *materialisme* “sistema consegüent de l’empirisme”, escrivia:

“Per a l’empirisme, en general, l’exterior (“das Äusserliche”) és la veritat; i si després l’empirisme admet quelcom suprasensible, nega la seua cognoscibilitat (“soll doch eine Erkenntnis desselben” [d. H. des Übersinnlichen] nicht statt finden können”) i considera necessari atènyer-se exclusivament a allò que pertany a la percepció (“das der wahrnehmung Angehörige”). Aquest postulat fonamental ha donat, no obstant això, en el seu desenvolupament successiu (“Durchführung”) allò que més tard s’ha anomenat *materialisme*. Per a aquest materialisme, la matèria com a tal és allò vertaderament objectiu” (“das wahrhaft Objektive”).^{liv}

Tots els coneixements procedeixen de l’experiència, de les sensacions, de les percepcions. Bé. Però es pregunta: “pertany a la percepció”, és a dir, és l’origen de la percepció, la *realitat objectiva*? Si contesteu afirmativament, sou materialistes. Si responeu negativament, no sou consegüents i arribeu, ineludiblement, al subjectivisme, a l’agnosticisme, independentment que negueu la cognoscibilitat de la cosa en si, l’objectivitat del temps, de l’espai i de la causalitat (amb Kant) o que no admeteu ni tan sols la idea de la cosa en si (amb Hume). La inconseqüència del vostre empirisme, de la vostra filosofia de l’experiència consistiria en aquest cas en què negueu el contingut objectiu en l’experiència, la veritat objectiva en el coneixement experimental.

Els partidaris de la línia de Kant i Hume (entre els últims figuren Mach i Avenarius, per quant que no són berkeleyans purs) ens tracten als materialistes de “metafísics”, perquè reconeixem la realitat objectiva que ens és donada en l’experiència, reconeixem l’origen objectiu, independent de l’home, de les nostres sensacions. Nosaltres, els materialistes, seguint Engels, qualifiquem els kantians i humistes d’*agnòstics*, perquè neguen la realitat objectiva com a origen de les nostres sensacions. La paraula agnòstic ve del grec: *a* significa en grec *no*; *gnosi* significa *coneixement*. L’agnòstic diu: *Jo no sé* si existeix una realitat objectiva el reflex de la qual, la imatge del qual és donada per les nostres sensacions, i declara impossible conèixer açò (vegeu més amunt les paraules d’Engels, quan exposa la posició de l’agnòstic). D’ací la negació de la veritat objectiva per l’agnòstic i la tolerància mesquina, filisteia, pusil·lànime, envers la doctrina sobre els fantasmes, els follets, els sants catòlics i d’altres coses per l’estil. Mach i Avenarius, en usar pretensiosament una “nova” terminologia, en mantenir un suposat “nou” punt de vista, en realitat repeteixen entre embolics i confusions la resposta de l’agnòstic: d’una banda, els cossos són complexos de sensacions (pur subjectivisme, pur berkeleyisme); d’altra banda, si es rebategen les sensacions com a elements, es pot concebre la seua existència independentment dels nostres òrgans dels sentits!

Els machistes agraden de declamar sobre aquest tema: ells (al seu dir) són filòsofs que tenen plena confiança en els testimonis dels nostres òrgans sensorials, consideren el món realment tal qual ens sembla, ple de sons, colors, etc., mentre que per als materialistes (diuen ells) el món és mort, sense sons, ni colors, tal qual és es diferencia de tal qual ens sembla, etc. En semblant declamació s’exercita, per exemple, J. Petzoldt tant en la seua *Introducció a la filosofia de l’experiència pura* com en *El problema del món des del punt de vista positivista* (1906). Darrere de Petzoldt torna a repetir açò el senyor Víctor Txernov, entusiasmat amb la “nova” idea. Els machistes, doncs, són en realitat subjectivistes i agnòstics, ja que *no tenen suficient* confiança en el testimoni dels nostres òrgans dels sentits i apliquen el sensualisme

amb inconseqüència. No reconeixen la realitat objectiva, independent de l'home, com a origen de les nostres sensacions. No veuen en les sensacions la reproducció fidel d'aquesta realitat objectiva, i arriben així a la contradicció directa amb les Ciències Naturals i obrin les portes al fideisme. Al contrari, per al materialista el món és més ric, més viu, més variat del que sembla, perquè cada pas en el desenvolupament de la ciència descobreix en ell nous aspectes. Per al materialista les nostres sensacions són les imatges de l'única i última realitat objectiva (última, no en el sentit que està ja coneguda en la seua totalitat, sinó en el sentit que no existeix ni pot existir una altra realitat a més d'ella). Aquest punt de vista tanca les portes definitivament no sols a tot fideisme, sinó també a l'escolàstica professoral, que, no veient la realitat objectiva com l'origen de les nostres sensacions, "dedueix" després de laborioses construccions verbals el concepte d'allò objectiu com quelcom que té una significació universal, està socialment organitzat, etc., etc., sense poder i, sovint, sense voler distingir la veritat objectiva de la doctrina sobre els fantasmes i follets.

Els machistes alcen desdenyosament els múscles en parlar de les idees "antiquades" dels "dogmàtics", és a dir, dels materialistes, que s'aferren al concepte de *matèria* refutat, segons aquells, per la "novíssima ciència" i pel "novíssim positivisme". De les noves teories de la física sobre l'estructura de la matèria parlarem en lloc a banda. Però no pot permetre's de cap mode confondre, com fan els adeptes de Mach, la doctrina sobre aquesta o l'altra estructura de la matèria amb la categoria gnoseològica, confondre la qüestió de les noves propietats de les noves varietats de la matèria (dels electrons, per exemple) amb la vella qüestió de la teoria del coneixement, amb la qüestió dels orígens del nostre coneixement, de l'existència de la veritat objectiva, etc. Mach, ens diuen, "va descobrir els elements del món": el roig, el verd, allò dur, allò bla, allò sonor, allò llarg, etc. I nosaltres preguntem: la realitat objectiva és o no donada a l'home, quan veu allò roig, sent la duresa, etc.? Aquesta vella, antiquíssima qüestió filosòfica ha sigut embrollada per Mach. Si no és donada, caieu inevitablement amb Mach en el subjectivisme i en l'agnosticisme; caieu merescudament en els braços dels immanentistes, és a dir, dels Menshikov de la filosofia. Si és donada, és necessari un concepte filosòfic per a aquesta realitat objectiva, i aquest concepte està establert fa temps, fa moltíssim temps, aquest concepte és precisament el de *matèria*. La matèria és una categoria filosòfica que serveix per a designar la realitat objectiva, que és donada a l'home en les seues sensacions, que és copiada, fotografiada, reflectida per les nostres sensacions, existint independentment d'elles. Per això, dir que aquest concepte pot "quedar antiquat" és un *pueril balbuzeig*, és repetir insensatament els arguments de la filosofia *reaccionària* a la moda. ¿Pot envellir en dos mil anys de desenrotllament de la filosofia la lluita entre l'idealisme i el materialisme? ¿La lluita de les tendències o línies de Plató i Demòcrit en filosofia? La lluita de la religió i la ciència? ¿La lluita entre la negació i l'admissió de la veritat objectiva? ¿La lluita entre els partidaris del coneixement suprasensible i els seus adversaris?

La qüestió d'admetre o rebutjar el concepte de matèria, és la qüestió de la confiança de l'home en el testimoni dels seus òrgans dels sentits, la qüestió de l'origen del nostre coneixement, qüestió plantejada i discutida des del començament mateix de la filosofia, qüestió que pot ser disfressada de mil formes pels pallassos que es titulen professors, però que no pot envellir de cap manera, com no pot envellir la qüestió de saber si la vista i el tacte, l'oïda i l'olfacte són la font del coneixement humà. Considerar les nostres sensacions com les imatges del món exterior, reconèixer la veritat objectiva, mantenir-se en el punt de vista de la teoria materialista del coneixement, tot això és un i el mateix. Per a il·lustrar açò portaré només una cita de Feuerbach i dos tretes d'uns manuals de filosofia, a fi que el lector pugua veure com d'elemental és aquesta qüestió:

"Quina vulgaritat és [escrivia Feuerbach] negar que les sensacions són l'evangeli, l'anunciació ("Verkündigung") d'un salvador objectiu"^{iv}.

Terminologia singular, monstruosa, com veieu, però línia filosòfica completament clara: la sensació descobreix a l'home la veritat objectiva.

"La meua sensació és subjectiva, però la seua base o la seua causa ("Grund") és objectiva" (pàg. 195).

Compareu aquest paràgraf amb el que abans hem citat, en què Feuerbach diu que el materialisme parteix del món sensible, com l'última ("ausgemachte") veritat objectiva.

El sensualisme (llegim en el *Diccionari filosòfic* de Franck^{vi}) és una doctrina que dedueix totes les nostres idees "de l'experiència dels sentits, reduint el coneixement a la sensació". El

sensualisme pot ser subjectiu (escepticisme i berkeleyisme), moral (epicureisme) i objectiu. “El sensualisme objectiu és materialisme, perquè la matèria o els cossos són, segons l’opinió dels materialistes, els únics objectes que poden actuar sobre els nostres sentits” (“atendre nos sens”)

“Quan el sensualisme [diu Schwegler en la seua *Història de la filosofia*] va afirmar que la veritat o allò existent pot ser conegut exclusivament per mitjà dels sentits, no li va quedar més [es tracta de la filosofia de fins del segle XVIII a França] que formular aquesta tesi objectivament, arribant així a la tesi del materialisme: només existeix allò que hom percep, no hi ha un altre ser que el ser material”^{lvi}.

Aquestes veritats elementals, que estan en tots els manuals, són precisament les que han sigut oblidades pels nostres adeptes de Mach.

5. La veritat absoluta i relativa, o sobre l’eclecticisme d’Engels descobert per A. Bogdànov

El descobriment de Bogdànov va ser fet en 1906 en el prefaci al llibre III de l’*Empiricisme*.

“Engels en l’*Anti-Dühring* [escriu Bogdànov] s’expressa *quasi* en el mateix sentit en què jo acabe de definir la relativitat de la veritat (pàg. V), o siga, en el sentit de negar totes les veritats eternes, “de negar l’objectivitat incondicional de tota veritat, qualsevulla que siga”. “Engels en la seua indecisió comet l’error de reconèixer, a través de tota la seua ironia, no se sap què “veritats eternes”, ben lamentables” (pàg. VIII). “Només la inconseqüència permet ací, com ho fa Engels, exposar reserves eclèctiques...” (pàg. IX).

Posem un exemple de la refutació de l’eclecticisme d’Engels per Bogdànov. “Napoleó va morir el 5 de maig de 1821”, diu Engels en l’*Anti-Dühring* (capítol de les “veritats eternes”), explicant-li a Dühring a què han de circumscriure’s, amb què “Plattheiten”, “trivialitats”, han d’accontentar-se els que pretenen descobrir veritats eternes en les ciències històriques.

I heus aquí com Bogdànov replica a Engels:

“Què “veritat” és aquesta? I què hi ha d’“etern”? És la comprovació d’una correlació aïllada, que, probablement, no té ja cap importància real per a la nostra generació, no pot servir de punt de partida per a cap activitat i no condueix a res” (pàg. IX).

I en la pàgina VIII:

“Que potser “Plattheiten” es pot anomenar “Wahrheiten”? Que potser les “trivialitats” són veritats? La veritat és una forma viva organitzadora de l’experiència, ens porta a alguna part en la nostra activitat i ens dóna un punt de suport en la lluita de la vida”.

En aquests dos paràgrafs es veu amb suficient claredat que Bogdànov ens serveix *declamacions* en compte de refutar Engels. Si no pots afirmar que la proposició: “Napoleó va morir el 5 de maig de 1821” és errònia o inexacta, la reconeixes com vertadera. Si no afirmes que podrà ser refutada més tard, reconeixes aquesta veritat com eterna. Al contrari, qualificar d’objeccions unes frases en què s’afirma que la veritat és “una forma viva organitzadora de l’experiència”, és tractar de fer passar per filosofia un simple *conglomerat de paraules*. ¿Ha tingut la terra la història que s’exposa en la Geologia, o la terra ha sigut creada en set dies? ¿Ens és permès potser eludir aquesta qüestió amb frases sobre la veritat “viva” (què vol dir això?) que ens “porta” a alguna banda, etc.? ¿És que el coneixement de la història de la terra i de la història de la humanitat “no té un Valor real”? Açò és simplement un desori pretensions, amb què Bogdànov cobreix la seua retirada. Perquè és una *retirada* posar-se a demostrar que l’admissió de les veritats eternes per Engels és eclecticisme, i al mateix temps eludir la qüestió amb sonores paraules, i deixar alhora sense refutar la proposició que afirma que Napoleó va morir efectivament el 5 de maig de 1821 i que és absurd creure que aquesta *veritat* pot ser refutada en el futur.

L’exemple escollit per Engels és d’una simplicitat elemental, i cadascú podrà trobar sense treball desenes d’exemples semblants de *veritats* que són eternes i absolutes, de les que no és permès dubtar més que als bojos (com diu Engels, en donar aquest altre exemple: “París està en França”). Perquè parla ací Engels de “trivialitats”? Perquè refuta i ridiculitza el materialista dogmàtic i metafísic Dühring, que no va saber aplicar la dialèctica a la qüestió de la relació

entre la veritat absoluta i la veritat relativa. Ser materialista significa reconèixer la veritat objectiva, que ens és descoberta pels òrgans dels sentits. Reconèixer la veritat objectiva, és a dir, independent de l'home i de la humanitat, significa admetre d'una manera o d'una altra la veritat absoluta. I aquest "d'una manera o d'una altra", precisament, és el que distingeix al materialista-metafísic Dühring del materialista-dialèctic Engels. A propòsit de les més complexes qüestions de la ciència en general i de la ciència històrica en particular, va prodigar Dühring a dreta i sinistra aquestes paraules: la veritat última, definitiva, eterna. Engels el ridiculitzà: és cert (responia aquest) que hi ha les veritats eternes, però no és donar proves d'intel·ligència emprar paraules altisonants ("gewaltige Worte") per a coses senzilles. Per a fer progressar el materialisme, cal acabar amb el joc trivial d'aquestes paraules: la veritat eterna, cal saber plantejar i resoldre dialècticament la qüestió de la correlació entre la veritat absoluta i la veritat relativa. Tal va ser fa trenta anys el motiu de la lluita entre Dühring i Engels. I Bogdànov, que se les ha enginyat per a "no advertir" aqueixos aclariments a la qüestió de la veritat absoluta i la veritat relativa donades per Engels en el mateix capítol, Bogdànov, que ha arribat a acusar Engels d'"eclecticisme" per haver admès una tesi elemental per a *qualsevol* materialisme, Bogdànov no ha fet una altra cosa que revelar una vegada més la seua absoluta ignorància del materialisme i de la dialèctica.

"En arribar ací ens trobem amb el problema [escriu Engels al començament de l'indicat capítol (secció I, capítol IX) de l'*Anti-Dühring*] de si tenen i fins a quin punt poden tenir validesa sobirana i títols incondicionals ("Anspruch") de veritat els productes del coneixement humà" (pàg. 79 de la cinquena edició alemanya).

I Engels resol així aquesta qüestió:

"La sobirania del pensament es realitza en una sèrie d'homos que pensen d'una manera molt poc sobirana; el coneixement que pot al·legar títols incondicionals de veritat, s'imposa al llarg d'una sèrie d'errors relatius: ni un ni un altre [ni el coneixement absolutament vertader, ni el pensament sobirà] poden convertir-se en plena realitat més que a través d'una durada infinita de la vida de la humanitat".

"Una altra vegada tornem a trobar-nos amb aquella contradicció amb què ens entropessem més amunt entre el caràcter (que necessàriament hem de representar-nos com absolut) del pensament humà i la seua realitat en una sèrie d'homos aïllats de pensament limitat, contradicció que només pot resoldre's al llarg d'un progrés infinit, en la successió (per a nosaltres, almenys, pràcticament inacabable) de les generacions humanes. En aquest sentit, el pensament humà és alhora sobirà i no sobirà, i la seua capacitat cognoscitiva no limitada i alhora limitada. Sobirà i il·limitat quant a la seua naturalesa ["Anlage"], la vocació, la possibilitat, la meta històrica final; no sobirà i limitat quant a l'execució concreta i a la realitat de cada cas" (pàg. 81)^{viii}.

"Exactament el mateix succeeix [continua Engels] amb les veritats eternes".

Aquest raonament és d'una extraordinària importància quant a la qüestió del *relativisme*, del principi de la relativitat dels nostres coneixements, que es fa ressaltar per tots els machistes. Els machistes *sempre* insisteixen en el fet que ells són relativistes; però els machistes russos, repetint les parauletes dels alemanys, temen plantejar, o no saben fer-ho, en termes clars i directes la qüestió de la relació entre el relativisme i la dialèctica. Per a Bogdànov (com per a tots els machistes) el reconeixement de la relativitat dels nostres coneixements *exclou* tota admissió, per mínima que siga, de la veritat absoluta. Per a Engels, la veritat absoluta es constitueix de veritats relatives. Bogdànov és relativista. Engels és dialèctic. Vegem a més un altre raonament d'Engels, no menys important, tret del mateix capítol de l'*Anti-Dühring*.

"La veritat i l'error, com totes les categories lògiques que es mouen dins de contradiccions polars, només tenen vigència absoluta dins d'un terreny molt limitat, Com acabem de veure nosaltres i com el propi senyor Dühring sabia si es familiaritzés amb les primeres nocions i premisses de la dialèctica, que són precisament els que tracten de la insuficiència de totes les contradiccions polars. Tan prompte com col·loquem la contradicció de veritat i error fora del terreny estrictament limitat, esmentat més amunt, aquesta contradicció es converteix en relativa, i, per tant, en inservible com a terme d'expressió estrictament científic; i si ens engatgem a aplicar-la amb valor absolut fora d'aquella òrbita, el fracàs és definitiu, perquè els dos pols de la contradicció es transformen en el contrari del que són: la veritat en error i l'error en veritat" (86).

Engels cita com a exemple la llei de Boyle (el volum dels gasos és inversament proporcional a la pressió). El “gra de veritat” contingut en aquesta llei no representa una veritat absoluta més que en certs límits. La llei no és més que una veritat “aproximada”.

Així, doncs, el pensament humà, per la seua naturalesa, és capaç de donar-nos i ens dona en efecte la veritat absoluta, que resulta de la suma de veritats relatives. Cada fase del desenrotllament de la ciència afegeix nous grans a aquesta suma de veritat absoluta; però els límits de la veritat de cada tesi científica són relatius, tan prompte ampliat com restringits pel progrés ulterior dels coneixements.

“Podem [diu J. Dietzgen en les seues *Excursions*] veure, sentir, oldre, tocar i indubtablement també *conèixer* la veritat absoluta, però aquesta no entra completament (“geht nicht auf”) en el coneixement” (pàg. 195).

“es comprèn per si mateix que el quadro no esgota l'objecte, i que el pintor queda a la saga del seu model... Com pot “coincidir” el quadro amb el model? Aproximadament, sí” (197).

“Només relativament podem conèixer la naturalesa i les seues parts; perquè cada part, encara que és només una part relativa de la naturalesa, té, no obstant això, la naturalesa de l'absolut, el caràcter de la totalitat de la naturalesa en si (“des Naturganzen an sich”), que el coneixement no pot esgotar... ¿Com sabem, doncs, que darrere dels fenòmens de la naturalesa, darrere de les veritats relatives, està la naturalesa universal, il·limitada, absoluta, que no es revela completament a l'home? D'on ens arriba aqueix coneixement? És innat en nosaltres. Ens és donat alhora que la consciència” (198).

Aquesta última asserció és una de les inexactituds de Dietzgen que van obligar Marx a fer notar en una carta a Kugelmann la confusió de les concepcions de Dietzgen. Només aferrant-se a fragments erronis d'aquest gènere es pot parlar d'una filosofia especial de Dietzgen, diferent del materialisme dialèctic. Però el mateix Dietzgen es corregeix *en aqueixa mateixa pàgina*:

“Si dic que el coneixement de la veritat infinita, absoluta, és innat en nosaltres, que és el sol i únic coneixement *a priori*, l'experiència, no obstant això, confirma també aquest coneixement innat” (198).

De totes aquestes declaracions d'Engels i Dietzgen es veu clarament que per al materialisme dialèctic no hi ha una línia infranquejable de demarcació entre la veritat relativa i la veritat absoluta. Bogdànov no ho ha comprès en absolut, ja que ha pogut escriure:

“Ella [la concepció del món del vell materialisme] vol ser el *coneixement* incondicionalment *objectiu de l'essència de les coses* [cursiva de Bogdànov] i és incompatible amb la condicionalitat històrica de tota ideologia” (Llibre III de l'*Empiromonisme*, pàg. IV).

Des del punt de vista del materialisme modern, és a dir, del marxisme, són històricament condicionats els *límits* de l'aproximació dels nostres coneixements a la veritat objectiva, absoluta, però és *incondicional* l'existència d'aquesta veritat, és una cosa incondicional que ens hi aproximem. Són històricament condicionats els contorns del quadro, però és una cosa incondicional que aquest quadro representa un model objectivament existent. Estan històricament condicionats quan i en quines condicions hem progressat en el nostre coneixement de l'essència de les coses fins a descobrir l'alitzarina en el quitrà d'hulla o fins a descobrir els electrons a l'àtom, però és incondicional el que cadascun d'aquests descobriments és un progrés del “coneixement incondicionalment objectiu”. En una paraula, tota ideologia està històricament condicionat, però és incondicional que a tota ideologia científica (a diferència, per exemple, de la ideologia religiosa) li correspon una veritat objectiva, una naturalesa absoluta. Direu: aquesta distinció entre la veritat absoluta i la veritat relativa és imprecisa. I jo vos contestaré: justament és suficientment “imprecisa” per a impedir que la ciència es convertisca en un dogma en el mal sentit d'aquesta paraula, en una cosa morta, paralitzada, ossificada; però, al mateix temps, és suficientment “precisa” per a delimitar els camps del mode més resolt i irrevocable entre nosaltres i el fideisme, l'agnosticisme, l'idealisme filosòfic i la sofística dels adeptes de Hume i Kant. Hi ha ací un límit que no heu notat, i, en no haver-lo notat, heu caigut al fang de la filosofia reaccionària. És el límit entre el materialisme dialèctic i el relativisme.

Som relativistes, declaren Mach, Avenarius i Petzoldt. Som relativistes, els fan ressò el senyor Txernov i diversos machistes russos que pretenen ser marxistes. Sí, senyor Txernov i camarades-machistes, ací rau el vostre error. Perquè fundar la teoria del coneixement sobre el relativisme, és condemnar-se fatalment bé a l'escepticisme absolut, a l'agnosticisme i a la sofística, bé al subjectivisme. El relativisme, com a base de la teoria del coneixement, és no sols el reconeixement de la relativitat dels nostres coneixements, sinó també la negació de tota mesura o model objectiu, existent independentment de l'home, mesura o model al que s'acosta el nostre coneixement relatiu. Des del punt de vista del relativisme pur, es pot justificar qualsevol classe de sofística. Es pot admetre com quelcom "condicional" que Napoleó haja mort o no el 5 de maig de 1821, es pot per simple "comoditat" per a l'home o per a la humanitat admetre junt amb la ideologia científica ("còmoda" en un sentit) la ideologia religiosa ("molt còmoda" en un altre sentit), etc.

La dialèctica (com ja explicava Hegel) *comprèn* l'element del relativisme, de la negació, de l'escepticisme, però *no es redueix* al relativisme. La dialèctica materialista de Marx i Engels comprèn certament el relativisme, però no s'hi redueix, és a dir, reconeix la relativitat de tots els nostres coneixements, no en el sentit de la negació de la veritat objectiva, sinó en el sentit de la condicionalitat històrica dels límits de l'aproximació dels nostres coneixements a aquesta veritat.

Bogdànov escriu i subratlla: "*El marxisme conseqüent no admet una tal dogmàtica i una tal estàtica*" com veritats eternes (*Empiromonisme*, llibre III, pàg. IX). Açò és un embull. Si el món és (com pensen els marxistes) la matèria en moviment i desenrotllament perpetus, que és reflectida per la consciència humana en desenrotllament, què fa ací la "estàtica"? No es tracta, de cap manera, de l'essència immutable de les coses, ni es tracta d'una consciència immutable, sinó de la *correspondència* entre la consciència que reflexa la naturalesa i la naturalesa reflectida per la consciència. En aquesta qüestió (i només en aquesta qüestió), el terme "dogmàtica" té un característic sabor filosòfic especial: és la parauleta preferida dels idealistes i agnòstics *contra* els materialistes, com hem vist ja en l'exemple de Feuerbach, materialista prou "vell". Ferralla, vella ferralla: açò és el que són totes les objeccions llançades contra el materialisme des del punt de vista del famós "novíssim positivisme".

6. El criteri de la pràctica en la teoria del coneixement

Hem vist que Marx en 1845 i Engels en 1888 i 1892 col·loquen el criteri de la pràctica en la base de la teoria materialista del coneixement. Plantejar fora de la pràctica la qüestió de "si al pensament humà correspon una veritat objectiva" és lliurar-se a l'escolàstica (diu Marx en la segona tesi sobre Feuerbach). La pràctica és la millor refutació de l'agnosticisme kantianista i humista, així com dels altres subterfugis ("Schrullen") filosòfics (repeteix Engels). "Els resultats dels nostres actes subministren la prova de la conformitat [la correspondència, "Übereinstimmung"] de les nostres percepcions amb la naturalesa objectiva de les coses percebudes" (replica Engels als agnòstics).

Compareu amb açò la dissertació de Mach sobre el criteri de la pràctica.

"En el pensament habitual i en el llenguatge ordinari, s'acostuma a oposar *allò aparent, l'il·lusori a la realitat*. Alçant en l'aire, davant nosaltres, un llapis, el veiem rectilini; submergint-lo obliquament a l'aigua, el veiem trencat. En aquest últim cas hom diu: "el llapis *sembla trencat, però en realitat* és rectilini". ¿Però en què ens fonamentem per a qualificar *un fet* com real i rebaixar *un altre* a la categoria d'aparença?... Quan cometem l'error natural d'esperar en casos extraordinaris fenòmens ordinaris, les nostres esperances, naturalment, es veuen frustrades. Però els fets en no tenen la culpa. Parlar en semblants casos d'*aparença* té sentit des del punt de vista pràctic, però no des del punt de vista científic. En el mateix grau no té cap sentit des del punt de vista científic la qüestió sovint discutida de si existeix realment el món o no és més que un somni nostre. Però fins el somni més absurd és un fet, no pitjor que qualsevol altre" (*Anàlisi de les sensacions*, ps. 18-19).

Veritat és que és un fet, no sols un dels seus absurd, sinó també una filosofia absurda. No es pot dubtar-hi després d'haver tingut contacte amb la filosofia d'Ernst Mach. Aquest autor, com l'últim dels sofistes, confon l'estudi historicocientífic i psicològic dels errors humans, de qualsevol classe de "somis absurds" de la humanitat, com ara la creença en follets,

fantasmes, etc., amb la distinció gnoseològica de la veritat i d'allò "absurd". És com si un economista digués que tant la teoria de Senior, segons la qual tot el guany del capitalista la proporciona l'"última hora" de treball de l'obrer, com la teoria de Marx, constitueixen igualment un fet, i que des del punt de vista científic no té sentit la qüestió de saber quina teoria expressa la veritat objectiva i quina altra expressa els prejudicis de la burgesia i la venalitat dels seus professors. El blanquer J. Dietzgen veia en la teoria científica, és a dir, materialista del coneixement "una arma universal contra la fe religiosa" (*Kleinere philosophischen Schriften* pág. 55), i per al professor titular Ernst Mach, "des del punt de vista científic no té sentit" la distinció entre la teoria materialista del coneixement i la teoria subjectiu-idealista! La ciència no pren cap partit en la lluita del materialisme amb l'idealisme i la religió: tal és la idea preferida, no sols de Mach, sinó de tots els professors burgesos contemporanis, d'aqueixos "lacais diplomats, que embruteixen el poble amb un idealisme alambinat", segons la justa expressió del mateix J. Dietzgen (pág. 53, loc. cit.).

Es tracta precisament d'aqueix alambinat idealisme professoral, quan el criteri de la pràctica, que distingeix per a tots i cadascun l'aparença de la realitat, és desallotjat per E. Mach del marc de la ciència, del marc de la teoria del coneixement. La pràctica humana demostra la justesa de la teoria materialista del coneixement (deien Marx i Engels, qualificant d'"escolàstica" i de "subterfugis filosòfics" els intents de resoldre la qüestió gnoseològica fonamental al marge de la pràctica). Per a Mach la pràctica és una cosa i la teoria del coneixement és una altra completament distinta; se les pot col·locar una al costat de l'altra sense que la primera condicione la segona. En la seua última obra, *Coneixement i error* (p. 115 de la segona edició alemanya), diu Mach:

"El coneixement és una experiència psíquica biològicament útil ("förderndes)". "Només l'èxit pot distingir el coneixement de l'error" (116). "El concepte és una hipòtesi física de treball" (143).

Els nostres machistes russos, que pretenen ser marxistes, prenen amb sorprenent ingenuïtat semblants frases de Mach com a prova que aquest s'acosta al marxisme. Però Mach s'acosta en açò al marxisme el mateix que Bismarck s'acostava al moviment obrer o el bisbe Elogi al democratism. En Mach, semblants proposicions són *para-leles* a la seua teoria idealista del coneixement, però no decideixen l'elecció d'aquesta o l'altra línia concreta en gnoseologia. el coneixement pot ser biològicament útil, útil en la pràctica de l'home, en la conservació de la vida, en la conservació de l'espècie, únicament quan reflecteix la veritat objectiva, independent de l'home. Per al materialista, l'"èxit" de la pràctica humana demostra la concordança de les nostres representacions amb la naturalesa objectiva de les coses que percebem. Per al solipsista, l'"èxit" és tot allò que *jo* necessite *en la pràctica*, la qual pot ser considerada independentment de la teoria del coneixement. Si incloem el criteri de la pràctica en la base de la teoria del coneixement, açò ens porta inevitablement al materialisme (diuen els marxistes). La pràctica pot ser materialista, però la teoria és capítol a banda (diu Mach).

"Pràcticament [escriu Mach en *Anàlisi de les sensacions*], en realitzar qualsevol acció, tan no podem prescindir de la idea del *JO*, com tampoc podem prescindir de la idea de cos en estendre la mà per a agafar una cosa qualsevol. Fisiològicament continuem sent egoistes i materialistes amb la mateixa constància amb què constantment veiem el sol alçar-se. Però teòricament no devem en cap manera atenir-nos a aquesta concepció" (284-285).

L'egoisme no ve aquí al cas, ja que és una categoria completament estranya a la gnoseologia. També està fora de lloc el moviment aparent del sol al voltant de la terra, perquè en la pràctica, que ens serveix de criteri en la teoria del coneixement, cal incloure així mateix la pràctica de les observacions i descobriments astronòmics, etc. Queda la preciosa confessió de Mach que en la seua pràctica els homes es guien completament i exclusivament per la teoria materialista del coneixement; quant a l'intent d'eludir-la "teòricament", no fa més que expressar les inclinacions pseudocientífic-escolàstiques i alambinadament idealistes de Mach.

El següent exemple, pres de la història de la filosofia clàssica alemanya, demostra fins a quin punt no són nous aquests esforços per rebutjar la pràctica, com quelcom que no ha de ser pres en consideració en gnoseologia, a fi de desbrossar el camí a l'agnosticisme i a l'idealisme. G. E. Schulze (Schulze-Aenesidemus en la història de la filosofia) es troba en el camí entre Kant i Fichte. Aquest autor defensa obertament la línia escèptica en filosofia, declarant-se deixeble de Hume (i, entre els antics, de Pirró i Sext). Nega categòricament tota cosa en si i la possibilitat

del coneixement objectiu, exigeix categòricament que no anem més enllà de l'“experiència”, més enllà de les sensacions, cosa que no li impedeix preveure les objeccions de l'altre camp:

“Ja que l'escèptic, quan participa en la vida quotidiana, reconeix com indubtable la realitat de les coses objectives, obra en conseqüència i admet el criteri de la veritat, la pròpia conducta de l'escèptic resulta així la millor i més evident refutació del seu escepticisme”^{lix}.

“Tals arguments [espon Schulze indignat] no són bons més que per al populatxo [“Pöbel”, pàg. 254], perquè el meu escepticisme no s'estén a la pràctica de la vida, es queda als límits de la filosofia” (255).

De la mateixa manera l'idealista subjectiu Fichte espera al seu torn trobar al camp de la filosofia de l'idealisme un lloc per al “realisme que s'imposa (“sich aufdringt”) a tots nosaltres, fins i tot al més resolt idealista, quan arribem a l'acció; realisme que admet que els objectes existeixen amb absoluta independència de nosaltres, fora de nosaltres” (*Werke* [Obres], I, 455).

El novíssim positivisme de Mach no s'ha allunyat molt de Schulze i de Fichte! Anotem, a títol de curiositat, que per a Basàrov, en aquesta qüestió, no existeix davall la capa del sol ningú més que Plekhanov: no hi ha animal més feroç que el gat. Basàrov es mofa de la “filosofia salt-vitalista de Plekhanov” (*Assajos*, pàg. 69), que ha escrit la frase realment absurda que la “fe” en l'existència del món exterior “és un inevitable *salt vitale* de la filosofia” (*Notes sobre L. Feuerbach*, pàg. 111). La paraula “fe”, fins i tot posada entre cometes, repetida després de Hume, revela en Plekhanov (no cal dir-ho) una confusió de termes. Però que fa ací Plekhanov? Per què no ha pres Basàrov un altre materialista encara que siga a Feuerbach? Serà potser únicament per no conèixer-lo? Però la ignorància no és un argument. També Feuerbach, com Marx i Engels, fa en les qüestions fonamentals de la teoria del coneixement un “salt” a la pràctica, salt inadmissible des del punt de vista de Schulze, Fichte i Mach. Criticant l'idealisme, Feuerbach exposa la seua essència amb ajuda d'una cita de Fichte tan rellevant que venç meravellosament tot el machisme.

“Tu suposes [escrivia Fichte] que les coses són reals, que existeixen fora de tu per la sola raó que les veus, les sents, les toques. Però la visió, el tacte i l'oïda no són més que sensacions... Tu no perceps els objectes, sinó només les teues sensacions” (*Feuerbach, Werke* [Obres], tom X, pàg. 185).

I Feuerbach hi replica:

El ser humà no és un *JO abstracte*, sinó un home o una dona, i la qüestió de saber si el món és una sensació equival a aquesta altra: ¿és un altre ser humà la meua sensació, o les nostres relacions pràctiques demostren el contrari? “L'error capital de l'idealisme consisteix precisament que no planteja ni resol la qüestió de l'objectivitat i de la subjectivitat, de la realitat o de la irrealitat del món més que des del punt de vista teòric” (189, loc. cit.).

Feuerbach cimenta la teoria del coneixement a sobre de tot el conjunt de la pràctica humana. Naturalment (diu), també els idealistes reconeixen en la pràctica la realitat del nostre *JO* i la del *TEU* dels altres.

“Per als idealistes aquest punt de vista no té valor més que en la vida i no en l'especulació. Però l'especulació que entra en contradicció amb la vida i fa del punt de vista de la mort, de l'ànima separada del cos, el punt de vista de la veritat, semblant especulació és una especulació morta, falsa” (192).

Abans de *sentir*, respirem: no podem existir sense aire, sense aliment i sense beguda.

“¿Així, doncs, que es tracta de menjar i beguda en analitzar la qüestió de la idealitat o de la realitat de l'univers? [exclama indignat l'idealista]. Quina baixesa! Què atemptat a les bones maneres: perorar amb totes les forces des dels pulpits de la filosofia i des dels pulpits de la teologia contra el materialisme en el sentit científic, per a després practicar en la “table d'hôte” el materialisme en el sentit més groller!” (195).

I Feuerbach exclama que igualar la sensació subjectiva i el món objectiu “és posar el signe d'igualtat entre la simple pol·lució i la procreació” (pàg. 198).

L'observació no és de les més delicades, però toca en allò més viu els filòsofs que ensenyen que la representació dels sentits és precisament la realitat existent fora de nosaltres.

El punt de vista de la vida, de la pràctica ha de ser el punt de vista primer i fonamental de la teoria del coneixement. I condueix infal·liblement al materialisme, apartant des del començament mateix les elucubracions interminables de l'escolàstica professoral. Naturalment, no cal oblidar ací que el criteri de la pràctica no pot mai, en els fons, confirmar o refutar *completament* una representació humana qualsevulla que siga. Aquest criteri també és suficientment "imprecís" per a no permetre als coneixements de l'home convertir-se en quelcom "absolut"; però, alhora, és suficientment precís per a sostenir una lluita implacable contra totes les varietats de l'idealisme i de l'agnosticisme. Si allò que confirma la nostra pràctica és la veritat única, última, objectiva, s'hi desprèn el reconeixement del camí de la ciència, que es manté en el punt de vista materialista, com l'únic camí conduent a aquesta veritat. Per exemple, Bogdànov accedeix a reconèixer en la teoria de la circulació dels diners de Marx veracitat objectiva únicament "per a la nostra època", qualificant de "dogmatisme" l'atribució a aqueixa teoria d'una veracitat "objectiva suprahistòrica" (*Empiromonisme*, llibre III, pàg. VII). Ací hi ha una altra confusió. Cap circumstància ulterior podrà modificar la concordança d'aquesta teoria amb la pràctica, per la mateixa senzilla raó per la qual és *eterna* la veritat que Napoleó va morir el 5 de maig de 1821. Però com el criteri de la pràctica (és a dir, el curs de desenrotllament de tots els països capitalistes en els últims decennis) no fa més que demostrar la veritat objectiva de tota la teoria economicosocial de Marx en general, i no d'aquesta o l'altra part, formulació, etc., està clar que parlar ací del "dogmatisme" dels marxistes, és fer una concessió imperdonable a l'economia burgesa. L'única conclusió que es pot traure de l'opinió, compartida pels marxistes, que la teoria de Marx és una veritat objectiva, és la següent: anant *per la sendera* de la teoria de Marx, ens aproximarem cada vegada més a la veritat objectiva (sense encaçar-la mai en la seua totalitat); anant, en canvi, *per qualsevol altra sendera*, no podem arribar més que a la confusió i la mentida.

CAPÍTOL III

LA TEORIA DEL CONEIXEMENT DEL MATERIALISME DIALÈCTICA I LA DE L'EMPIROCRITISME. III

1. Què és la matèria? Què és l'experiència?

La primera d'aquestes preguntes se la dirigeixen els idealistes i els agnòstics, entre ells els machistes, constantment als materialistes; la segona és la que els materialistes dirigeixen als machistes. Intentem examinar de què es tracta. Avenarius diu quant a la qüestió sobre la matèria:

"Al si de la "experiència completa" purificada, res hi ha de "físic", res hi ha de "matèria" en el concepte metafísic absolut de la paraula, perquè la "matèria" en aquest concepte no és més que una abstracció: seria un conjunt dels contra-termes, abstracció feta de tot terme central. Així com en la coordinació de principi, és a dir, en l'"experiència completa", el contra-terme és inconcebible ["undenkbar"] sense el terme central, així també la "matèria" en el concepte metafísic absolut és un contrasentit complet ["Unding"] (*Bemerkungen [Observacions]*, pàg. 2 en la revista indicada, § 119).

Allò que resulta d'aquest argot, és que Avenarius anomena absolut i metafísic allò físic o la matèria, ja que segons la seua teoria de la coordinació de principi (o també en termes nous: de l'"experiència completa") el contra-terme és inseparable del terme central, el medi inseparable del JO, el *no-JO* inseparable del JO (com deia J. G. Fichte). Que aquesta teoria és idealisme subjectiu disfressat, ho hem dit ja en el lloc oportú, i el caràcter dels atacs d'Avenarius contra la "matèria" està absolutament clar: l'idealista nega el ser d'allò físic independentment de la psique i rebutja per tal raó el concepte elaborat per la filosofia per a un cert ser. Que la matèria és "allò físic" (és a dir, allò més conegut i directament donat a l'home, i de l'existència del qual

no en dubte ningú, a excepció dels reclosos als manicomis), açò Avenarius no ho nega; ell només exigeix que s'adopte "la seua " teoria sobre la connexió indissoluble del medi i el JO.

Mach expressa aquesta mateixa idea amb més senzillesa, sense artificis filosòfics: "Allò que anomenem matèria no és més que una determinada connexió regular dels elements ("de les sensacions")" (*Anàlisi de les sensacions*, pàg. 265). Mach creu operar amb tal afirmació una "revolució radical" en la concepció corrent del món. En realitat, açò és idealisme subjectiu vell, arxivell, la nuesa del qual és tapada per la parauleta "element".

Finalment, el machista anglès Pearson, que combat amb fúria el materialisme, diu:

"Des del punt de vista científic no pot haver-hi cap objecció contra el fet de classificar junts certs grups més o menys constants d'impressions dels sentits, i anomenar-los matèria; ens acostem, doncs, molt a la definició de J. St. Mill: "La matèria és una possibilitat constant de sensacions"; però semblant definició de la matèria en res s'assembla a la que afirma que la matèria és una cosa que es mou" (*The Grammar of Science [La gramàtica de la ciència]*, 1900, 2^a edició, pàg. 249).

Ací no hi ha el pàmpol dels "elements", i l'idealista tendeix directament la mà a l'agnòstic.

El lector veu que tots aquests raonaments dels fundadors de l'empiriocrítisme graviten sencerament i exclusivament entorn de l'antic problema gnoseològic de la relació entre el pensar i el ser, entre la sensació i allò físic. Ha sigut necessària la incommensurable ingenuïtat dels machistes russos per a veure ací quelcom que estiga relacionat, encara que siga remotament, amb les "novíssimes Ciències Naturals" o el "novíssim positivisme". Tots els filòsofs esmentats substitueixen, uns francament, d'altres cautelosament, la línia filosòfica fonamental del materialisme (del ser al pensar, de la matèria a la sensació) per la línia inversa, per la línia de l'idealisme. La seua negació de la matèria no és més que la solució, coneguda des de molt antic, dels problemes de la teoria del coneixement en el sentit de la negació de l'origen exterior, objectiu, de les nostres sensacions, de la negació de la realitat objectiva que correspon a les nostres sensacions. I, al contrari, el reconeixement de la línia filosòfica que neguen els idealistes i els agnòstics, s'expressa per aquestes definicions: és matèria allò que, en actuar sobre els nostres òrgans sensorials, produeix la sensació; la matèria és la realitat objectiva, que les sensacions ens transmeten, etc.

Fingint no discutir més que amb Bèltov, i eludint pusil·lànim a Engels, Bogdànov s'indigna per tals definicions, que són, diu ell, "simples repeticions" (*Empiromonisme*, III, pàg. XVI) de la "fórmula" d'Engels, s'oblida d'afegir-hi el nostre "marxista") segons la qual per a una direcció filosòfica la matèria és allò primari i l'esperit allò secundari, i per a l'altra direcció, tot el contrari. Tots els machistes russos repeteixen extasiats la "refutació" de Bogdànov! I no obstant això, la més lleugera reflexió podria provar a aquestes gents que no és possible, que en el fons no és possible donar una altra definició dels dos últims conceptes de la gnoseologia, més que indicant quin d'ells és considerat com a primari. Què és donar una "definició"? És, abans que res, traslladar un concepte donat a un altre més ampli. Per exemple, quan jo definisc: l'ase és un animal, porte el concepte "ase" a un altre concepte més ampli. Es pregunta ara si hi ha conceptes més amplis amb els que pogués operar la teoria del coneixement, que els conceptes de: ser i pensar, matèria i sensació, allò físic i allò psíquic. No. Aquests són els últims conceptes, els més amplis, més enllà dels quals en realitat (si no es té en compte modificacions *sempre* possibles de la *terminologia*) no ha anat fins ara la gnoseologia. Només el xarlatanisme o la indigència intel·lectual extremada pot exigir una "definició" tal d'aquestes dos "sèries" de conceptes últims que no consistisca en una "simple repetició": l'un o l'altre és considerat com allò primari. Preneu els tres raonaments mencionats sobre la matèria. A què es redueixen? A què aquests filòsofs van d'allò psíquic o del JO a allò físic o al medi, com del terme central al contra-terme, o de la sensació a la matèria, o de la percepció dels sentits a la matèria. ¿Podrien en realitat Avenarius, Mach i Pearson donar qualsevol altra "definició" dels conceptes fonamentals, que no fóra mitjançant una indicació de la direcció de la seua línia filosòfica? ¿Podrien ells definir d'una altra manera, definir de qualsevol altre mode especial què és el JO, què és la sensació, què és la percepció dels sentits? Basta plantejar clarament la qüestió per a comprendre en què enorme absurd cauen els machistes quan exigeixen dels materialistes una

definició de la matèria que no es reduïska a repetir que la matèria, la naturalesa, el ser, allò físic és allò primari; l'esperit, la consciència, la sensació, allò psíquic és allò secundari.

El geni de Marx i d'Engels es va palesar, precisament, entre altres coses en què menyspreaven el joc pseudocientífic de les paraules noves, dels termes alambinats, dels "ismes" subtils, dient senzillament i clarament: en filosofia hi ha la línia materialista i la línia idealista, i entre elles es troben situats els diferents matisos de l'agnosticisme. Els tenaços esforços per trobar un "nou" punt de vista en filosofia, revelen la mateixa indigència espiritual que els esforços per crear una "nova" teoria del valor, una "nova" teoria de la renda, etc.

Carstanjen, deixeble d'Avenarius, relata que aquest va dir un dia, en el curs d'una conversació particular: "No conec ni allò físic, ni allò psíquic, sinó una tercera cosa". A l'observació d'un escriptor que deia que el concepte d'aquesta tercera cosa no havia sigut donat per Avenarius, Petzoldt contestava:

"Nosaltres sabem per què no ha pogut formular aquest concepte. Per a aquesta tercera cosa no hi ha contraconcepte ["Gegenbegriff" - concepte correlatiu]... La qüestió: ¿què és la tercera cosa?, està plantejada amb falta de lògica" [*Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung, Introducció a la filosofia de l'experiència pura*], II, 329).

Que aquest últim concepte no es pot definir, ho comprèn Petzoldt. Però no comprèn que la referència a la "tercera cosa" és un simple subterfugi, perquè cadascun de nosaltres sap què és allò físic i què és allò psíquic, però cap de nosaltres sap en el moment present què és la "tercera cosa". Avenarius no usa de tal subterfugi més que per a esborrar les empremtes, declarant de fet el JO (terme central) com allò primari i la naturalesa (el medi) com allò secundari (contraterme).

Naturalment, la contradicció entre la matèria i la consciència no té significat absolut més que dins dels límits d'un domini molt restringit: en aquest cas, exclusivament dins dels límits de la qüestió gnoseològica fonamental sobre què és allò que cal reconèixer com allò primari i què és allò que cal reconèixer com allò secundari. Més enllà d'aquests límits la relativitat de tal contraposició no suscita cap dubte.

Vegem ara quin ús fa de la paraula experiència la filosofia empirocriticista. En el primer paràgraf de la *Crítica de l'experiència pura* s'exposa la següent "hipòtesi":

"Tota part del nostre medi es troba en una relació tal amb els individus humans, que quan aqueixa part ens és donada, aquests afirmen la seua experiència: aprenc tal i tal cosa per mitjà de l'experiència; tal i tal cosa és experiència, o ve de l'experiència, o depèn de l'experiència" (pàg. I de la traducció russa).

Així, doncs, l'experiència es defineix sempre per mitjà dels mateixos conceptes: el JO i el medi; quant a la "doctrina" de la seua connexió "indissoluble", hom l'arxiva de moment. Seguim. "El concepte sintètic de l'experiència pura": "precisament de l'experiència, com a asserció per a la que, en la seua integritat, serveixen de premissa exclusivament les parts del medi" (1-2). Si s'admet que el medi existeix independentment de les "afirmacions" i dels "judicis" de l'home, la interpretació materialista de l'experiència arriba si és possible! "El concepte analític de l'experiència pura": "precisament com a afirmació a què no s'ha mesclat res que no siga al seu torn experiència, i que, per consegüent, no representa una altra cosa que l'experiència" (2). L'experiència és l'experiència. I inclús hi ha gentes que prenen aquest galimaties amb pretensions pseudocientífiques per una autèntica profunditat d'idees!

Cal encara agregar que, en el tom II de la *Crítica de l'experiència pura*, Avenarius considera l'"experiència" com un "cas especial" d'allò psíquic; que divideix l'experiència en "sachhafte Werte" (valors reals) i "gedan kenhafte Werte" (valors mentals); que l'"experiència en el sentit ampli" inclou aquests últims; que l'"experiència completa" s'identifica amb la coordinació de principi ("Bemerkungen"). En una paraula: "demana allò que vulgues". L'"experiència" comprèn tant la línia materialista com la línia idealista en filosofia, consagrant la confusió entre l'una i l'altra. Si els nostres machistes accepten amb tota confiança l'"experiència pura" com a or de

Ilei, en canvi, els representants de diverses direccions assenyalen per igual en la literatura filosòfica l'abús que Avenarius fa d'aquest concepte.

“Avenarius no defineix d'una manera precisa l'experiència pura [escriu A. Riehl], i la seua asserció: 'l'experiència pura és una experiència a què no s'ha mesclat res que no siga al seu torn experiència', dóna voltes palesament en un cercle viciós” (*Systematische Philosophie*, Leipzig, 1907, pàg. 102).

L'experiència pura per a Avenarius (escriu Wundt) significa, tan prompte una fantasia qualsevol, com unes afirmacions amb “caràcters de materialitat” (*Phil. Studien*, tom XIII, pàgs. 92-93). Avenarius *dilata* el concepte de l'experiència (pàg. 382).

“De l'exacta definició dels termes: experiència i experiència pura [escriu Cauwelaert] depèn el sentit de tota aquesta filosofia. Avenarius no dóna aqueixa definició exacta” (*Rev. néo-scolastique*, 1907, febrer, pàg. 61).

“La vaguetat del terme “experiència” presta bons serveis a Avenarius”, permetent-li introduir subreptíciament l'idealisme que fingeix combatre [diu Norman Smith (*Mind*, vol. XV, pàg. 29)].

“Jo declare solemnement: el sentit intern, l'ànima de la meua filosofia és que l'home no té res en general fora de l'experiència; l'home no arriba a tot allò a què arriba més que per l'experiència”... No és veritat que aquest filòsof és un feroç defensor de l'experiència pura? L'autor d'aquestes línies és l'idealista subjectiu J. G. Fichte (Sonn. Ber. Etc., p. 12). Per la història de la filosofia és sabut que la interpretació del concepte experiència ha dividit els materialistes i els idealistes clàssics. La filosofia professoral de tots els matisos disfressa avui en dia el seu reaccionarisme amb declamacions variades sobre l'“experiència”. A l'experiència apel·len tots els immanentistes. En el pròleg de la 2ª edició del seu *Coneixement i error* Mach lloa el llibre del professor W. Jerusalem, en què llegim: “L'admissió del ser primer diví no contradiu cap experiència” (*Der krit. Id. etc.*, pàg. 222).

No mereixen una altra cosa que compassió els que han donat crèdit a Avenarius i companyia. Quan aquests afirmen que amb ajuda de la parauleta “experiència” és possible superar la “antiquada” distinció entre el materialisme i l'idealisme. Quan Valentínov i Iushkèvitx acusen Bogdànov, lleugerament desviat del machisme pur, d'abusar del terme experiència, aquests senyors no fan més que palesar la seua ignorància. Bogdànov és “innocent” en aquest punt: no ha fet més que copiar servilment la confusió de Mach i d'Avenarius. Quan diu: “La consciència i l'experiència psíquica directa són conceptes idèntics” (*Empiromonisme*, II, pàg. 53), i que la matèria “no és l'experiència”, sinó “allò desconegut d'on naix tot allò desconegut” (*Empiromonisme*, III, XIII), Bogdànov interpreta l'experiència *com a idealista*. I, naturalment, no és el primer^x ni serà l'últim en crear sistemes idealistes a base de la parauleta experiència. Quan replica als filòsofs reaccionaris, dient que les temptatives de sortir més enllà dels límits de l'experiència no porten en realitat “més que a abstraccions vàcues i a imatges contradictòries els elements de les quals tots estan, no obstant això, trets de l'experiència” (I, 48), oposa a les vàcues abstraccions de la consciència humana allò que existeix fora de l'home i independentment de la seua consciència, és a dir, interpreta l'experiència de forma materialista.

Així mateix Mach, en partir del punt de vista de l'idealisme (els cossos són complexos de sensacions o “elements”), es desvia sovint cap a la interpretació materialista de la paraula experiència.

“No cal extraure la filosofia de dins de nosaltres mateixos (“*nicht aus uns herausphilosophieren*”) [diu en la seua *Mecànica* (3ª edició alemanya, 1897, pàg. 14)], sinó de l'experiència”.

L'experiència està ací oposada a la filosofia estreta de nosaltres mateixos, és a dir, està tractada com quelcom objectiu, quelcom donat a l'home des de fora d'ell; està tractada de forma materialista. Un altre exemple més:

“Allò que observem en la naturalesa s'imprimeix en les nostres representacions, encara que no ho compreguem ni ho analitzem, i aquestes representacions imiten (“nachahmen”) després els processos de la naturalesa en els seus trets més generals i més estables (“stärksten”). Posseïm amb aqueixa experiència un tresor (“Schatz”), que sempre tenim a la nostra disposició...” (loc. cit., pàg. 27).

Ací la naturalesa està considerada com allò primari, i la sensació i l'experiència com allò que se'n deriva. Si Mach s'hagués atingut conseqüentment a aquest punt de vista en les qüestions fonamentals de la gnoseologia, hauria alliberat la humanitat de nombrosos i absurds “complexos” idealistes. Un tercer exemple:

“L'estreta connexió del pensament amb l'experiència crea les Ciències Naturals modernes. L'experiència engendra el pensament. Aquest últim es desenrotlla més i de nou es confronta amb l'experiència”, etc. (*Erkenntnis und Irrtum [Coneixement i error]*, pàg. 200).

Ací la “filosofia” especial de Mach ha sigut llençada per la borda, i l'autor passa a adoptar espontàniament el punt de vista habitual dels naturalistes, que veuen l'experiència de forma materialista.

En resum: el terme “experiència”, sobre el qual construeixen els seus sistemes els adeptes de Mach, ha servit des de fa molt de temps per a encobrir els sistemes idealistes i serveix ara a Avenarius i Cia. per al seu eclèctic trànsit de la posició idealista al materialisme, i inversament. Les variades “definicions” d'este concepte no fan més que expressar les dos línies fonamentals de la filosofia, tan clarament revelades per Engels.

2. L'error de Plekhanov en allò tocant el concepte d'“experiència”

En les pàgines XXI del pròleg a *L. Feuerbach* (ed. de 1905) Plekhanov diu:

“Un autor alemany fa observar que l'experiència és per a l'empiriocrítisme tan sols objecte d'investigació i no, en cap manera, mitjà de coneixement. Si és així, la contraposició entre l'empiriocrítisme i el materialisme perd el seu sentit, i les dissertacions sobre que l'empiriocrítisme està cridat a reemplaçar el materialisme, són completament vàcues i inútils”.

Açò no és més que confusió d'una punta a una altra.

Fr. Carstanjen, un dels partidaris més “ortodoxos” d'Avenarius, diu en l'article sobre l'empiriocrítisme (en contestació a Wundt) que “per a la *Crítica de l'experiència pura* l'experiència no és mitjà de coneixement, sinó tan sols objecte d'investigació”^{xi}. Resulta, segons Plekhanov, que la contraposició entre els punts de vista de Fr. Carstanjen i el materialisme està desproveïda de sentit!

Fr. Carstanjen parafraseja quasi literalment Avenarius, que en les seues *Observacions* contraposa resoludament el seu concepte de l'experiència com allò que ens és donat, d'allò que descobrim (“das Vorgefundene”), al concepte segons el qual l'experiència és un “mitjà de coneixement” “en el sentit de les teories dominants del coneixement, en el fons enterament metafísiques” (loc. cit., pàg. 401). Petzoldt diu el mateix, seguint Avenarius, en la seua *Introducció a la filosofia de l'experiència pura* (t. I, pàg. 170). Resulta, segons Plekhanov, que la contraposició entre els punts de vista de Carstanjen, d'Avenarius i de Petzoldt i el materialisme està desproveïda de sentit! O Plekhanov no “ha llegit fins al final” Carstanjen i companyia o ha adquirit de quinta mà aqueix extracte d'“un escriptor alemany”

Què significa aqueixa afirmació dels empiriocrítistes més notables, incompresa per Plekhanov? Carstanjen vol dir que Avenarius, en la seua *Crítica de l'experiència pura*, pren com a objecte d'investigació l'experiència, és a dir, “tota espècie d'afirmacions humanes”. Avenarius no investiga ací (diu Carstanjen, pàg. 50 de l'art. cit.) si aqueixes afirmacions són reals o si són, per exemple, visions; no fa més que agrupar, sistematitzar i classificar formalment qualsevol

classe d'afirmacions humanes, tant idealistes com materialistes (pàg. 53), sense abordar el fons de la qüestió. Carstanjen té completa raó quan qualifica aquest punt de vista com "escepticisme per excel·lència" (pàg. 213). Carstanjen, d'altra banda, defèn en aqueix article al seu volgut mestre de l'acusació vergonyosa (des del punt de vista d'un professor alemany) de materialisme que li llença Wundt. Materialistes nosaltres, vaja! (ve a replicar Carstanjen): si nosaltres parlem d'"experiència", no és, ni de bon tros, en el sentit habitual i corrent, que porta o podria portar al materialisme, sinó en el sentit que investiguem tot allò que els homes "afirmen" ser experiència. Carstanjen i Avenarius consideren com materialista la concepció segons la qual l'experiència és un mitjà de coneixement (concepció potser la més corrent, però, no obstant això, falsa, com hem vist en l'exemple de Fichte). Avenarius se separa de la "metafísica" "dominant", que s'obstina en considerar el cervell com a òrgan del pensament, sense tenir en compte les teories de la introjecció i de la coordinació. Per allò que és descobert per nosaltres o allò que ens és donat ("das Vorgefundene") Avenarius entén precisament la connexió indissoluble entre el JO i el medi, cosa que porta a una interpretació confusa i idealista de l'"experiència".

Així, doncs, davall la paraula experiència poden, indubtablement, albergar-s'hi tant la línia materialista com la línia idealista de la filosofia, igual que la de Hume i la de Kant, però ni la definició de l'experiència com a objecte d'investigació^{lxii}, ni la seua definició com a mitjà de coneixement, resolen res en aquest sentit. Especialme ónt les observacions de Carstanjen fetes contra Wundt no tenen en absolut res a veure amb la qüestió de la contraposició entre l'empiriocrítisme i el materialisme.

Com a cas curiós, assenyalarem que Bogdànov i Valentínov, en respondre sobre aquest punt a Plekhanov, van posar de manifest una informació que en res era millor. Bogdànov diu: "Això no està prou clar" (III, pàg. XI), "pertany als empiriocrítistes veure allò que hi haja en aquesta fórmula i acceptar o no la condició". Posició avantatjosa: jo no sóc machista i no estic obligat a veure en quin sentit parla de l'experiència un Avenarius o un Carstanjen! Bogdànov vol servir-se de la doctrina de Mach (i de la confusió que crea per mitjà de l'"experiència"), però no vol assumir-ne la responsabilitat.

L'empiriocrítista "pur" Valentínov ha citat la nota de Plekhanov i ha ballat un cancan davant del públic, i s'hi riu de Plekhanov per no haver anomenat l'autor i per no haver explicat de què es tractava (pàgs. 108-109 del llibre cit.). Però aquest filòsof empiriocrítista no ha contestat *ni una paraula* sobre el fons de la qüestió, després de reconèixer que "va llegir per tres vegades, si no més" la nota de Plekhanov (sense haver-ne entès res, evidentment). Bons són els machistes!

3. De la causalitat i de la necessitat en la naturalesa

La qüestió de la causalitat és de singular importància per a la determinació de la línia filosòfica d'aquest o l'altre novíssim "isme", raó per la qual hem de detenir-nos en aquesta qüestió més detalladament.

Començarem amb l'exposició de la teoria materialista del coneixement quant a aquest punt. En la seua rèplica ja citada a R. Haym, L. Feuerbach va exposar amb particular claredat el seu criteri sobre aquesta matèria.

"La naturalesa i la raó humana (diu Haym) es divorcien en ell [en Feuerbach] per complet: un abisme infranquejable s'obri entre l'una i l'altra. Haym fonamenta aquest reprotxe en el § 48 de la meua *Essència de la religió*, on es diu que 'la naturalesa no pot ser concebuda més que per ella mateixa; que la seua necessitat no és una necessitat humana o lògica, metafísica o matemàtica; que només la naturalesa és un ser al qual no es pot aplicar cap mesura humana, encara que comparem entre si els seus fenòmens i apliquem en general a ella, a fi de fer-la intel·ligible per a nosaltres, expressions i conceptes humans com ara: l'ordre, la finalitat, la llei, ja que estem obligats a aplicar a ella tals expressions donada la naturalesa del nostre llenguatge'. Què significa açò? ¿Vull jo dir amb açò que en la naturalesa no hi ha cap ordre, de manera que, per exemple, l'estiu pot succeir a la tardor, l'hivern a la primavera, la tardor a l'hivern? ¿Que no hi ha finalitat, de sort, que, per exemple, no hi ha cap coordinació

entre els pulmons i l'aire, entre la llum i l'ull, entre el so i l'oïda? ¿Que no hi ha llei, de manera que, per exemple, la terra segueix tan prompte una òrbita el·líptica com una òrbita circular, tardant ja un any, ja un quart d'hora, a fer la seua revolució al voltant del sol? Que absurd! Què és allò que jo volia dir en aquest passatge? Jo no pretenia més que traçar la diferència entre allò que pertany a la naturalesa i allò que pertany a l'home; en aquest passatge no es diu que a les paraules i a les representacions sobre l'ordre, la finalitat i la llei no hi corresponga gens real en la naturalesa, s'hi nega únicament la identitat del pensar i del ser, s'hi nega que l'ordre, etc., existisquen en la naturalesa precisament el mateix que en el cap o en la ment de l'home. L'ordre, la finalitat, la llei, no són més que paraules amb ajuda de les quals tradueix l'home en la seua llengua, per a comprendre-les, les obres de la naturalesa; aquestes paraules no es troben desproveïdes de sentit, no es troben desproveïdes de contingut objectiu ("nicht sinn = d. h. gegenstandlose Worte"); però, no obstant això, cal distingir l'original de la traducció. L'ordre, la finalitat, la llei, expressen en el sentit humà quelcom arbitrari.

"El teisme dedueix *directament* del caràcter fortuït de l'ordre, de la finalitat i de les lleis de la naturalesa el seu origen arbitrari, l'existència d'un ser diferent de la naturalesa, i que infon l'ordre, la finalitat i la llei a la naturalesa caòtica ("dissolte") per si mateixa ("an sich") i estranya a tota determinació. La raó dels teistes... és una raó que es troba en contradicció amb la naturalesa i està absolutament privada de la comprensió de l'essència de la naturalesa. La raó dels teistes divideix la naturalesa en dos sers: un material i un altre formal o espiritual" (*Werke [Obres]*, tom VII, 1903, pàgs. 518-520).

De manera que Feuerbach reconeix en la naturalesa les lleis objectives, la causalitat objectiva, que només amb aproximada exactitud és reflectida per les representacions humanes sobre l'ordre, la llei, etc. El reconeixement de les lleis objectives en la naturalesa està per a Feuerbach indissolublement lligat al reconeixement de la realitat objectiva del món exterior, dels objectes, dels cossos, de les coses, reflectits per la nostra consciència. Les concepcions de Feuerbach són conseqüentment materialistes. I totes les altres concepcions o, més exactament, tota altra línia filosòfica en la qüestió sobre la causalitat, la negació de les lleis objectives, de la causalitat i de la necessitat en la naturalesa, Feuerbach creu amb raó que corresponen a la direcció del fideisme. Perquè és clar, en efecte, que la línia subjectivista en la qüestió de la causalitat, atribuir l'origen de l'ordre i de la necessitat en la naturalesa, no al món exterior objectiu, sinó a la consciència, a la raó, a la lògica, etc., no sols deslliga la raó humana de la naturalesa, no sols contraposa la primera a la segona, sinó que fa de la naturalesa *una part* de la raó, en compte de considerar la raó com una partícula de la naturalesa. La línia subjectivista en la qüestió de la causalitat és l'idealisme filosòfic (del que només són varietats les teories de la causalitat de Hume i Kant), és a dir, un fideisme més o menys atenuat, diluït. El reconeixement de les lleis objectives de la naturalesa i del reflex aproximadament exacte de tals lleis en el cervell de l'home, és materialisme.

Pel que es refereix a Engels, no va tenir ocasió, si no m'equivoque, de contraposar de manera especial el seu punt de vista materialista de la causalitat a les altres direccions. No va tenir necessitat de fer-ho, des del moment que s'havia dessolidaritzat de mode plenament definit de tots els agnòstics en una qüestió més capital, en la qüestió de la realitat objectiva del món exterior. Però ha d'estar clar per al que haja llegit amb alguna atenció les obres filosòfiques d'Engels que aquest no admetia ni ombra de dubte a propòsit de l'existència de les lleis objectives, de la causalitat i de la necessitat de la naturalesa. Cenyim-nos a alguns exemples. En el primer paràgraf de l'*Anti-Dühring*, Engels diu:

"Per a conèixer aquests detalls (o les particularitats del quadro de conjunt dels fenòmens universals), hem d'arrancar-los del seu entroncament històric o natural ("natürlich") i investigar-los per separat, cadascun de per si, en el seu caràcter, causes i efectes especials" (pàgs. 5-6).

És evident que aquest entroncament natural, aquest entroncament dels fenòmens de la naturalesa existeix objectivament. Engels subratlla en particular el concepte dialèctic de la causa i l'efecte:

“La causa i l'efecte són representacions que només regeixen com a tals en la seua aplicació al cas aïllat, però que, examinant el cas aïllat en la seua concatenació general amb la imatge total de l'univers, convergeixen i es dilueixen en la idea d'una trama universal d'accions i reaccions, que les causes i els efectes canvien constantment de lloc i que el que ara i ací és efecte, adquireix després i allí caràcter de causa, i viceversa” (pàg. 8).

Per consegüent, el concepte humà de la causa i l'efecte sempre simplifica quelcom la connexió objectiva dels fenòmens de la naturalesa, reflectint-la tan sols aproximadament, aïllant artificialment tals o quals aspectes del procés universal únic. Quan trobem que les lleis del pensament corresponen a les lleis de la naturalesa, açò es fa plenament comprensible per a nosaltres (diu Engels), si prenem en consideració que el pensament i la consciència són “productes del cervell humà i el mateix home no és més que un producte natural”. Es comprèn que els “productes del cervell humà, que en última instància no són tampoc més que productes naturals, no es contradiuen, sinó que corresponen a la resta de la concatenació de la naturalesa (“Naturzusammenhang”) (pàg. 22). No existeix el menor dubte que hi ha una connexió natural, objectiva, entre els fenòmens de l'univers. Engels parla constantment de les “lleis de la naturalesa”, de la “necessitat natural” (“Naturnotwendigkeiten”) i no jutja indispensable aclarir d'una manera especial les tesis generalment conegudes del materialisme. En *Ludwig Feuerbach* llegim igualment que

“Les lleis generals del moviment, tant del món exterior com del pensament humà són essencialment idèntiques quant a la cosa, però distintes quant a l'expressió, en el sentit que el cervell humà pot aplicar-les conscientment mentre que en la naturalesa, i fins avui també, en gran part, en la història humana, aquestes lleis s'obren pas d'una manera inconscient, davall la forma d'una necessitat exterior, enmig d'una sèrie infinita d'aparents casualitats” (pàg. 38).

I Engels acusa l'antiga filosofia de la naturalesa d'haver suplantat les “concatenacions reals [dels fenòmens de la naturalesa], que encara no s'havien descobert, per altres ideals, imaginàries” (pàg. 42). El reconeixement de les lleis objectives, el reconeixement de la causalitat i de la necessitat en la naturalesa, està expressat molt clarament per Engels, que al mateix temps subratlla el caràcter relatiu dels nostres reflexos, és a dir, dels reflexos humans, aproximatiu, d'aqueixes lleis en tals o quals conceptes.

En referir-nos a J. Dietzgen, hem d'indicar abans que res una de les innumerables tergiversacions de la qüestió pels nostres machistes. Un dels autors dels *Assajos “sobre” La filosofia del marxisme*, el senyor Helfond, ens diu:

“Els punts fonamentals de la concepció del món de Dietzgen poden ser resumits com segueix: “... 9) la dependència causal que atribuïm a les coses no està, en realitat, continguda en les coses mateixes” (248).

Açò és un complet absurd. El senyor Helfond, les idees pròpies del qual representen una vertadera ensalada de materialisme i agnosticisme, ha falsejat sense escrúpols J. Dietzgen. Naturalment, en J. Dietzgen s'hi poden trobar no poques confusions, imprecisions i errors que són del grat dels machistes i que obliguen tot materialista a veure en J. Dietzgen un filòsof no del tot consegüent. Però únicament els Helfond, únicament els machistes russos són capaços d'atribuir al materialista J. Dietzgen la negació directa del concepte materialista de la causalitat.

“El coneixement científic objectiu [diu J. Dietzgen en la seua obra *L'essència del treball cerebral* (ed. Alemanya de 1903)] busca les causes no en la fe, no en l'especulació, sinó en l'experiència, en la inducció, no a priori, sinó a posteriori. Les Ciències Naturals no busquen les causes fora dels fenòmens, darrere dels fenòmens, sinó en ells o per mitjà d'ells” (pàgs. 94-95). “Les causes són productes de la facultat de pensar. Però no són els seus productes purs; són engendrats per aquesta facultat en unió amb el material subministrat pels sentits. El material subministrat pels sentits dóna a la causa així engendrada la seua existència objectiva. El mateix que exigim de la veritat que siga la d'un fenomen objectiu, així exigim de la causa que siga real, que siga la causa d'un

efecte objectivament donat” (pàgs. 98-99). “La causa d’una cosa està en la seua concatenació” (pàg. 100).

S’hi desprèn que el senyor Helfond ha abocat una afirmació directament contrària a la realitat. La concepció del món del materialisme, exposada per J. Dietzgen, reconeix que la “dependència causal” està “en les coses mateixes”. Per a confeccionar la seua ensalada machista, el senyor Helfond ha hagut de confondre la línia materialista i la línia idealista en la qüestió de la causalitat. Passem a aquesta segona línia.

Avenarius ens dóna en la seua primera obra: *La filosofia, com a concepció del món segons el principi de l’esforç mínim*, una exposició clara dels punts de partida de la seua filosofia quant a aquesta qüestió. Llegim en el § 81:

“En no percebre [en no conèixer per l’experiència: “erfahren”] la força com quelcom que origina el moviment, no percebem tampoc la *necessitat* de cap moviment... Tot allò que percebem (“erfahren”) és allò que ens uneix a l’altre”.

Estem en presència del punt de vista de Hume en la seua forma més pura: la sensació, l’experiència res ens parlen de cap necessitat. El filòsof que afirma (fundant-se en el principi de l’“economia del pensament”) que només existeix la sensació, no podia arribar a cap altra conclusió.

“Per quant la idea de la causalitat [llegim més avall] exigeix la força i la necessitat o la imposició com a parts integrants de l’efecte, aqueixa idea s’esvaeix amb aquestes últimes” (§ 82). “La necessitat... expressa doncs... un grau determinat de la probabilitat amb què s’espera l’arribada de l’efecte” (§ 83, tesis).

Açò és subjectivisme ben definit en la qüestió de la causalitat. Un mínim de conseqüència no ens permetria aconseguir una altra conclusió que el reconeixement de la realitat objectiva com a origen de les nostres sensacions.

Prenguem Mach. En el capítol especial sobre “la causalitat i l’explicació” (*Wärmelehre*, 2^a edició, 1900, pàgs. 432-9)^{xiii} hi llegim: “La crítica de Hume [del concepte de causalitat] segueix en tot el seu vigor”, Kant i Hume resolen diferentment el problema de la causalitat (els altres filòsofs no existeixen per a Mach!); “ens adherim” a la solució de Hume. “Excepte la necessitat lògica [subratllat per Mach] no hi ha cap altra, per exemple, la física”. Tal és justament la concepció que de manera tan resolta combatia Feuerbach. Ni tan sols se li ocorre a Mach negar la seua afinitat amb Hume. Tan sols els machistes russos han pogut arribar fins a afirmar la “compatibilitat” de l’agnosticisme de Hume amb el materialisme de Marx i Engels. Llegim en la *Mecànica* de Mach:

“En la naturalesa no hi ha ni causa ni efecte” (pàg. 474, 3^a edició, 1897).

“Jo he exposat moltes vegades que totes les formes de la llei de la causalitat procedeixen de les tendències [“Triebe”] subjectives; cap necessitat obliga la naturalesa a correspondre a aquestes” (495).

Cal advertir ara que els nostres machistes russos substitueixen amb xocant ingenuïtat la qüestió del caràcter materialista o idealista de tots els raonaments sobre la llei de la causalitat amb la qüestió d’aquesta o l’altra formulació d’aqueixa llei. Els professors empirocriticistes alemanys els han fet creure que dir: “correlació funcional”, és fer un descobriment propi del “novíssim positivisme” i desembarassar-se del “fetitxisme” d’expressions per l’estil de “necessitat”, “lleis”, etc. Naturalment, això són pures necieses, i Wundt tenia completa raó al burlar-se d’aqueix canvi de paraules (pàgs. 383 i 388 de l’article citat en *Phil. Studien*), que en res canvien el fons de la qüestió. El mateix Mach parla de “totes les formes” de la llei de la causalitat i fa, en *Coneixement i error* (2^a edició, pàg. 278) la reserva molt comprensible que el concepte de funció pot expressar de manera més exacta la “dependència dels elements” únicament quan s’ha aconseguit la possibilitat d’expressar els resultats de les investigacions en magnituds *mesurables*, cosa que, fins i tot en ciències com la química, no s’ha aconseguit més que parcialment. Cal creure que des del punt de vista dels nostres machistes, posseïts de tanta

confiança en els descobriments professorals, Feuerbach (sense parlar ja d'Engels) no sabia que els conceptes d'ordre, llei, etc., poden davall certes condicions ser expressats matemàticament per relacions funcionals determinades.

La qüestió gnoseològica vertaderament important, la que divideix les direccions filosòfiques, no consisteix a saber quin és el grau de precisió que han aconseguit les nostres descripcions de les connexions causals, ni si tals descripcions poden ser expressades en una fórmula matemàtica precisa, sinó en saber si l'origen del nostre coneixement d'aqueixes connexions està en les lleis objectives de la naturalesa o en les propietats de la nostra ment, en la capacitat inherent a ella de conèixer certes veritats apriorístiques, etc. Això és el que separa irrevocablement els materialistes Feuerbach, Marx i Engels dels agnòstics (humistes) Avenarius i Mach.

En certs llocs de les seues obres Mach (a qui seria un pecat acusar de conseqüència) sovint "oblida" la seua conformitat amb Hume i la seua teoria subjectivista de la causalitat, i raona "bonament" com un naturalista, és a dir, des d'un punt de vista espontàniament materialista. Per exemple, en la *Mecànica* llegim: "La naturalesa ens ensenya a trobar la uniformitat en els seus fenòmens" (pàg. 182 de la traducció francesa). Si *trobem* uniformitat en els fenòmens de la naturalesa, ¿cal deduir-hi que tal uniformitat tinga una existència objectiva, fora de la nostra ment? No. Sobre aquesta mateixa qüestió de la uniformitat de la naturalesa, Mach afirma coses com aquesta:

"La força que ens incita a completar en el pensament fets que no hem observat més que a mitges, és la força de l'associació. Aquesta es reforça granment per la repetició. Llavors ens sembla una força estranya independent de la nostra voluntat i dels fets aïllats, força que dirigeix els pensaments i [cursiva de Mach] els fets, mantenint en conformitat els uns amb els altres, com una llei dels uns i els altres. Que ens creguem capaços de formular prediccions amb ajuda d'aqueixa llei, només [!] prova la suficient uniformitat del nostre medi, però de cap manera prova la *necessitat* de l'èxit de les prediccions" (*Wärmelehre*, pàg. 383).

Resulta que es pot i s'ha de buscar no se sap quina altra necessitat fora de la uniformitat del medi, és a dir, de la naturalesa! On buscar-la? Aqueix és el secret de la filosofia idealista, que tem reconèixer la capacitat cognoscitiva de l'home com un simple reflex de la naturalesa. En la seua última obra, *Coneixement i error*, Mach arriba fins a definir la llei de la naturalesa com una "limitació de l'expectativa"! (2ª edició, pàgs 450 i següents). Malgrat tot, trau la seua part el solipsisme.

Vegem quina és la posició d'altres autors pertanyents a aquesta mateixa direcció filosòfica. L'anglès Karl Pearson s'expressa amb la precisió que li és pròpia:

"Les lleis de la ciència són més aïna productes de la intel·ligència humana que factors del món exterior" (*The Grammar of Science*, 2ª ed., pàg. 36). "

Tant els poetes com els materialistes que veuen en la naturalesa la sobirana de l'home, obliden amb massa freqüència que l'ordre i la complexitat dels fenòmens que admiren, són, almenys, el mateix el producte de les facultats cognoscitives de l'home, que els seus propis records i pensaments" (185). "El caràcter tan ampli de la llei de la naturalesa és producte de l'enginy de l'esperit humà" (ib.). "*L'home és el creador de la llei de la naturalesa*, resa el § 4 del tercer capítol. "L'afirmació que l'home dicta les lleis a la naturalesa té molt més sentit que l'afirmació contrària, segons la qual la naturalesa dicta les lleis a l'home", encara que (l'honorable professor ho reconeix amb amargor) aquest últim punt de vista [materialista] "malauradament està massa estès en els nostres dies" (pàg. 87).

En el capítol IV, dedicat a la qüestió de la causalitat, el § 11 formula així la *tesi* de Pearson:

"*La necessitat pertany al món dels conceptes i no al món de les percepcions*". [Cal assenyalar que per a Pearson les percepcions o les impressions dels sentits "són precisament" la realitat existent fora de nosaltres]. "No hi ha cap necessitat interior en la uniformitat amb què es repeteixen certes sèries de percepcions, en aqueixa rutina de

les percepcions; però la rutina de les percepcions és la condició indispensable per a l'existència dels sers pensants. La necessitat està, doncs, en la naturalesa del ser pensant, i no en les percepcions mateixes: és un producte de la capacitat cognoscitiva" (p. 139).

El nostre machista, amb el qual el "mateix" Mach expressa la seua plena solidaritat nombroses vegades, arriba així amb tota felicitat al pur idealisme kantian: l'home dicta les lleis a la naturalesa i no la naturalesa a l'home! No es tracta de repetir amb Kant la doctrina de l'apriorisme (açò determina, no la línia idealista en filosofia, sinó una formulació particular d'aqueixa línia), sinó que la raó, el pensament, la consciència són ací allò primari, i la naturalesa allò secundari. No és la raó una partícula de la naturalesa, un dels seus productes suprems, el reflex dels seus processos, sinó que la naturalesa és una part integrant de la raó, que d'aquesta manera es dilata, convertint-se de l'ordinària i simple raó humana, a tots familiar, en la raó "il·limitada" (com deia J. Dietzgen), misteriosa, divina. La fórmula kantiana-machista: "l'home dicta les lleis a la naturalesa", és la fórmula del fideisme. Quan els nostres machistes se sorprenen al llegir en Engels que l'admissió de la naturalesa i no de l'esperit com allò primari és el fonamental tret distintiu del materialisme, només demostren amb això fins a quin punt són incapaços de distingir els corrents filosòfics vertaderament importants del joc professoral de l'erudició i dels termets savis.

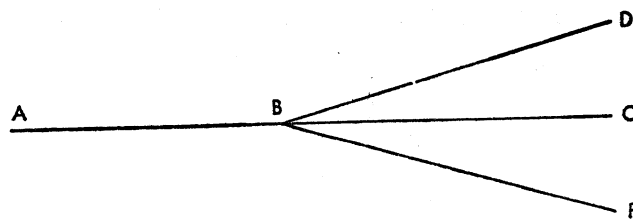
J. Petzoldt, que en els seus dos volums analitza i desenrotlla Avenarius, pot proporcionar-nos una bonica mostra de l'escolàstica reaccionària de la doctrina de Mach.

"Encara en els nostres dies [exclama], 150 anys després de Hume, la substancialitat i la causalitat paralitzen l'ànim del pensador" (*Introducció a la filosofia de l'experiència pura*, t. I, pàg. 31).

Sens dubte, els més "animosos" són els solipsistes, que han descobert la sensació sense matèria orgànica, el pensament sense cervell, la naturalesa sense lleis objectives!

"L'última formulació, encara no mencionada per nosaltres, de la causalitat, la necessitat o la *necessitat de la naturalesa*, té quelcom de vague i de místic": la idea del "fetitxisme", del "antropomorfisme", etc. (32 i 34).

Com de pobres místics són Feuerbach, Marx i Engels! Parlaven sense parar de la necessitat de la naturalesa, i fins titllaven de reaccionaris teòrics els partidaris de la línia de Hume... Petzoldt està per damunt de tot antropomorfisme. Ha descobert la gran "*lei de la determinació en sentit únic*", que elimina tota falta de claredat, tot rastre de "fetitxisme", etc., etc., etc. Per exemple: el paral·lelogram de forces (pàg. 35). Hom no el pot "demostrar", cal admetre'l com un "fet de l'experiència". No es pot admetre que un cos que rep els mateixos impulsos, es moga de formes variades. "No podem admetre tanta indeterminació i arbitriietat en la naturalesa; hem d'exigir-li determinació i lleis" (35) Bé. Bé. Exigim lleis de la naturalesa. La burgesia exigeix dels seus professors reaccionarisme. "El nostre pensament exigeix de la naturalesa determinació, i la naturalesa sempre se sotmet a tal exigència; inclusivament veurem que, en un cert sentit, està obligada a sotmetre-s'hi" (36) Per què un cos que rep un impuls sobre la línia AB es mou cap a C i no cap a D o cap a F, etc.?



"Per què la naturalesa no accepta una altra direcció entre les innumerables direccions possibles?" (pàg. 37). Perquè llavors hi hauria "determinació múltiple", mentre que el gran

descobriments empiriocríticistes de Joseph Petzoldt exigeix la determinació en sentit únic. I els "empiriocríticistes" omplien pàgines a dotzenes amb tan inenarrables galimaties!

"... Hem notat nombroses vegades que la nostra tesi no extrau la seua força d'una suma d'experiències aïllades, sinó que exigim el seu reconeixement ("seine Geltung") per la naturalesa. I en efecte, aqueixa tesi és per a nosaltres, abans d'arribar a ser llei, un principi que apliquem a la realitat, o siga un postulat. Té valor, per dir-ho així, a *priori*, independentment de tota experiència aïllada. A primera vista, no és propi de la filosofia de l'experiència pura predicar veritats a *priori*, tornant així a la més estèril metafísica. Però el nostre apriorisme no és més que un apriorisme lògic, i no psicològic ni metafísic" (40).

Evidentment, no cal més que calibrar el *a priori* de lògic perquè aqueixa idea perda tot el que té de reaccionària i s'eleva a la cima del "novíssim positivisme"!

No pot haver-hi (ens ensenya a més Petzoldt) determinació en sentit únic dels fenòmens psíquics: el paper de la fantasia, la importància dels grans inventors, etc., són causa d'excepcions, mentre que la llei de la naturalesa o la llei de l'esperit no consent "cap excepció" (65). Estem en presència del més pur dels metafísics, que no té la menor idea de la relativitat de la distinció entre allò fortuït i allò que és necessari.

¿Se m'argüirà potser (continua Petzoldt) amb la motivació dels esdeveniments de la història o del desenrotllament del caràcter en les obres poètiques?

"Si examinem atentament l'assumpte, no trobarem aqueixa determinació en sentit únic. No hi ha ni un esdeveniment històric, ni un drama en què no podem representar-nos als actors obrant diferentment en les condicions psíquiques donades" (73). "No sols està absent en allò psíquic la determinació en sentit únic, sinó que tenim el dret d'exigir que estiga absent de la realitat [cursiva de Petzoldt]. D'aquesta manera nostra doctrina s'eleva... a la categoria de *postulat*..., és a dir, de condició indispensable de tota experiència anterior, d'un *a priori lògic*" [cursiva de Petzoldt] (pàg. 76).

Petzoldt continua operant amb el dit "*a priori lògic*" en els dos volums de la seua *Introducció* i en el seu opuscle *El problema del món des del punt de vista positivista*^{lxiv}, publicat en 1906. Estem en presència del segon exemple d'un destacat empiriocríticista, caigut sense adonar-se en el kantisme i que predica, davall un aspecte a penes modificat, les més reaccionàries doctrines. I això no és un fet fortuït, ja que la doctrina de la causalitat de Mach i Avenarius és en la seua mateixa base una mentida idealista, siguen quins siguen les frases sonores sobre el "positivisme" amb què se la disfressa. La diferència entre la teoria de la causalitat de Hume i la de Kant és una diferència de segon ordre entre els agnòstics, que estan d'acord en l'essencial: en la negació de les lleis objectives de la naturalesa, i així, inevitablement, es condemnen a arribar a aquestes o a les altres conclusions idealistes. Un empiriocríticista un poc més "escrupolós" que J. Petzoldt i que es ruboritzava de la seua afinitat amb els immanentistes, Rudolf Willy, rebutja, per exemple, tota la teoria de la "determinació en sentit únic" de Petzoldt, com a teoria que no dóna una altra cosa que un "formalisme lògic". Però millora Willy la seua posició en renegar de Petzoldt? De cap mode. Perquè no fa més que renegar de l'agnosticisme de Kant a favor de l'agnosticisme de Hume:

"Sabem des de fa ja molt de temps [escriu], des dels temps de Hume, que la "necessitat" és una característica ("Merkmal") purament lògica, no "transcendental" o, com diria millor i com ho he dit ja altres vegades, purament verbal ("sprachlich")" (R Willy: *Gegen die Schulweisheit*, Munic, 1905, pàg. 91; cfr. pàgines. 173-175).

L'agnòstic qualifica de "transcendental" la nostra concepció materialista de la necessitat, ja que, des del punt de vista d'aqueixa mateixa "saviesa escolar" de Hume i Kant, que Willy no rebutja, sinó que depura un poc, tot reconeixement de la realitat objectiva que ens és donada en l'experiència és un "transcensus" il·legítim.

Entre els autors francesos pertanyents a la direcció filosòfica que analitzem, Henri Poincaré, gran físic i dèbil filòsof, els errors del qual, naturalment, representen per a P. Iushkévix l'última

paraula del novíssim positivisme, “novíssim” fins al punt que inclús ha sigut necessari designar-lo per un nou “isme”: l’empirosimbolisme. Per a Poincaré (de les concepcions del qual en conjunt en parlarem en el capítol dedicat a la nova física), les lleis de la naturalesa són símbols, convencions creades per l’home per a la seua “comoditat”. “L’harmonia interior del món és l’única realitat objectiva vertadera”; per a Poincaré allò objectiu és el que té una significació universal, allò que està admès per la majoria o per la totalitat dels homes^{lxv} (és a dir, Poincaré, com tots els prosèlits de Mach, suprimeix de forma purament subjectivista la veritat objectiva), i quant a si l’“harmonia” existeix *fora de nosaltres*, respon de manera categòrica: “indubtablement, no”. És ben evident que els termes nous no canvien en res la vella, molt vella línia filosòfica de l’agnosticisme, perquè l’essència de l’“original” teoria de Poincaré es redueix a la negació (encara que està lluny de ser conseqüent en això) de la realitat objectiva i de les lleis objectives de la naturalesa. És completament natural, doncs, que els kantians alemanys, a diferència dels machistes russos, que prenen les noves formulacions dels antics errors per descobriments novíssims, hagen aollit amb entusiasme tal teoria, com una adhesió a les seues concepcions sobre la qüestió filosòfica essencial, com una adhesió a l’agnosticisme.

“El matemàtic francès Henri Poincaré [escriu el kantià Philip Frank] defèn el punt de vista que molts dels principis més generals de les Ciències Naturals teòriques (lleis de la inèrcia, de la conservació de l’energia, etc.), dels que sovint és difícil dir si provenen de l’empirisme o de l’apriorisme, no té en realitat ni un ni un altre d’aquests orígens, sinó que són postulats convencionals, dependents de l’humà arbitri”. “Així que [conclou extasiat el kantià] la novíssima filosofia de la naturalesa renova d’una manera inopinada el concepte fonamental de l’idealisme crític, a saber: que l’experiència no fa més que omplir els marcs que l’home porta ja amb si al món”...^{lxvi}

Hem citat aquest exemple per a demostrar de manera ben patent al lector el grau d’ingenuïtat dels nostres lushkèvitx i companyia., que prenen una “teoria del simbolisme” qualsevol per una novetat com cal, mentre que els filòsofs un poc competents diuen clarament i senzillament: l’autor ha passat a sostenir el punt de vista de l’idealisme crític! Perquè l’essència d’aquell punt de vista no està obligatòriament en la repetició de les fórmules de Kant, sinó en l’admissió de la idea fonamental, comuna a Hume i Kant: la negació de les lleis objectives de la naturalesa i la deducció d’aquestes o les altres “condicions de l’experiència”, d’aquests o els altres principis, postulats, premisses partint del subjecte, de la consciència humana i no de la naturalesa. Tenia raó Engels quan deia que l’important no és saber a quina de les nombroses escoles del materialisme o de l’idealisme s’adhereix aquest o l’altre filòsof, sinó saber si es pren com allò primari la naturalesa, el món exterior, la matèria en moviment, o l’esperit, la raó, la consciència, etc.

Heus aquí una altra característica del machisme quant a aquesta qüestió, en contrast amb les altres línies filosòfiques, donada per E. Lucka, kantià competent. En la qüestió de la causalitat, “Mach s’identifica completament amb Hume”^{lxvii}.

“P. Volkmann dedueix la necessitat del pensament de la necessitat dels processos de la naturalesa (punt de vista que, en oposició a Mach i d’acord amb Kant, reconeix el fet de la necessitat), però, en oposició a Kant, veu l’origen de la necessitat no en el pensament, sinó en els processos de la naturalesa” (424).

P. Volkmann és un físic que escriu molt sobre les qüestions gnoseològiques i s’inclina, com la immensa majoria dels naturalistes, vers el materialisme, si bé vers un materialisme inconseqüent, tímid, balbotejador. Admetre la necessitat de la naturalesa i deduir-ne la necessitat del pensament, és professar el materialisme. Deduir del pensament la necessitat, la causalitat, les lleis naturals, etc., és professar l’idealisme. L’única inexactitud que hi ha en el text citat, és atribuir a Mach la negació completa de tota necessitat. Hem vist ja que açò no és així ni pel que fa a Mach, ni en allò que concerneix tota la direcció empiriocrítista, que en separar-se resolutament del materialisme, esvara fatalment cap a l’idealisme.

Ens queda dir algunes paraules expressament sobre els machistes russos. Pretenen ser marxistes, tots ells “han llegit” la categòrica delimitació que traça Engels entre el materialisme i la direcció de Hume; no han pogut menys que escoltar de llavis del mateix Mach i de tota persona un poc informada de la seua filosofia que Mach i Avenarius segueixen la línia de

Hume; però tots ells s'esforcen en no dir ni una paraula sobre la doctrina de Hume i el materialisme pel que fa a la causalitat! Hi regna la més completa confusió. Vegem alguns exemples. El senyor P. Iushkèvitx predica el "nou" empirosimbolisme.

Tant les "sensacions del blau, d'allò dur, etc., aqueixes preteses dades de l'experiència pura", com "les creacions de la raó anomenada pura, com ara les quimeres o el joc d'escacs", són "empirosímbols" (*Assajos*, pàg. 179).

"El coneixement és empirosimbòlic i va, quan es desenrotlla vers els empirosímbols vers un grau cada vegada més elevat de simbolització". "Aquests empirosímbols són... les anomenades lleis de la naturalesa" (ib.).

"L'anomenada realitat autèntica, el ser de per si, és el sistema infinit [el senyor Iushkèvitx és terriblement savi!], el sistema límit de símbols a què aspira el nostre coneixement" (188).

"El torrent d'allò donat", "que és la base del nostre coneixement", "és irracional", "il·lògic" (187-194). L'energia "té tan poc de cosa, de substància, com el temps, l'espai, la massa i les altres nocions fonamentals de les Ciències Naturals: l'energia és una constància, un empirosímbol, com els altres empirosímbols, que satisfan (fins a un cert moment) la necessitat fonamental humana d'introduir la raó, el *Logos*, en el torrent irracional d'allò donat" (209).

Davant de nosaltres, amb robes d'Arlequí fetes de retalls d'una "novíssima" terminologia bigarrada, cridanera, tenim un idealista subjectiu, per a qui el món exterior, la naturalesa, les seues lleis, tot això no són més que símbols del nostre coneixement. El torrent d'allò donat està desproveït de raó, d'ordre, de lleis: el nostre coneixement introdueix en ell la raó. Els cossos celests, incloent-hi la terra, són símbols del coneixement humà. Si les Ciències Naturals ens ensenyen que la terra va existir molt abans que l'home i la matèria orgànica pogueren aparèixer en ella, nosaltres tot ho hem canviat! Som nosaltres els que posem l'ordee en el moviment dels planetes, i aqueix ordre és producte del nostre coneixement. Però, en adonar-se que tal filosofia dilata la raó humana fins a fer-la causadora i creadora de la naturalesa, el senyor Iushkèvitx posa al costat de la raó el "*Logos*", és a dir, la raó abstracta, no la raó, sinó la Raó, no la funció del cervell humà, sinó quelcom anterior a tot cervell, quelcom diví. L'última paraula del "novíssim positivisme" és la vella fórmula del fideisme, que ja va desemascarar Feuerbach.

Prenguem. Bogdànov. En 1899, quan era encara materialista a mitges i a penes començava a vacil·lar davall la influència de Wilhelm Ostwald, tan gran químic com confús filòsof, escrivia:

"La universal connexió causal dels fenòmens és l'últim, el millor dels fruits del coneixement humà; és una llei universal, la més sublim de les lleis que la raó humana dicta a la naturalesa, segons l'expressió d'un filòsof" (*Elements fonamentals i etc.*, pàg. 41).

Al·là sap d'on treia Bogdànov llavors la seua referència! Però el cas és que l'"expressió d'un filòsof", crèdulament repetida per aquest "marxista", és una expressió de Kant. Desagradable incident! Més desagradable com que ni tan sols és possible explicar-lo per la "simple" influència d'Ostwald.

En 1904, quan ja havia abandonat tant el materialisme de les Ciències Naturals com a Ostwald, escrivia Bogdànov:

"... El positivisme contemporani considera la llei de la causalitat només com un mitjà d'enllaçar en el coneixement els fenòmens en sèrie ininterrompuda, només com una forma de coordinació de l'experiència" (*Psicologia social*, pàg. 207)

Bogdànov o ignorava o callava que tal positivisme contemporani no és una altra cosa que l'agnosticisme que nega la necessitat objectiva de la naturalesa, necessitat existent abans i fora de tot "coneixement" i de tot home. Prenia dels professors alemanys, com a article de fe, allò

aquests anomenaven el “modern positivisme”. Per fi, en 1905, arribat ja a l'estadi “empiromonista” després d'haver passat per tots els estadis precedents, inclús l'estadi “empirocriticista”, escrivia Bogdànov:

“Les lleis no pertanyen en cap mode a l'esfera de l'experiència,... No estan donades en ella, sinó que són creades pel pensament com un mitjà d'organitzar l'experiència, de coordinar-la harmoniosament en una unitat ben proporcionada” (*Empiromonisme*, I, 40).
 “Les lleis són abstraccions del coneixement; i les lleis físiques tenen tan poques propietats físiques com les lleis psicològiques poques propietats psíquiques” (Ib.).

Així que la llei segons la qual l'hivern segueix a la tardor i la primavera a l'hivern no ens és donada per l'experiència, sinó que és creada pel pensament, com un mitjà d'organitzar, d'harmonitzar, de coordinar... Quina cosa amb quina una altra, camarada Bogdànov?

“Únicament és possible l'empirisme perquè el coneixement harmonitza activament l'experiència, i hi elimina les innumerables contradiccions, i crea per a ella formes organitzadores universals, substitueix el caòtic món primitiu dels elements pel món derivat, ordenat, de les relacions” (57).

Això no és veritat. La idea que el coneixement pot “crear” formes universals, substituir amb l'ordre el primitiu caos, etc., és una idea de la filosofia idealista. L'univers és el moviment de la matèria d'acord amb lleis, i el nostre coneixement, sent el producte suprem de la naturalesa, només pot *reflectir* aqueixes lleis.

En resum: els nostres machistes, impulsats per la cega confiança que els inspiren els “novíssims” professors reaccionaris, repeteixen els errors de l'agnosticisme de Kant i de Hume sobre el problema de la causalitat, sense adonar-se ni de la contradicció absoluta d'aqueixes doctrines amb el marxisme, és a dir, amb el materialisme, ni de com esvaren per un pla inclinat vers l'idealisme.

4. El “principi de l'economia del pensament” i la qüestió de la “unitat del món”

“El principi del “mínim esforç”, posat per Avenarius, Mach i molts d'altres en la base de la teoria del coneixement, és... , sens dubte, una tendència “marxista” en gnoseologia”.

Açò declara V. Basàrov en els *Assajos*, pàg. 69.

Marx parla d'“economia”. Mach parla d'“economia”. ¿Que és que hi ha en efecte, “sens dubte”, la menor relació entre l'un i l'altre?

L'obra d'Avenarius *La filosofia com a concepció del món segons el principi del mínim esforç* (1876) aplica, com hem vist, aqueix “principi” de tal forma que arriba a declarar en nom de l'“economia del pensament” que *només* existeix la *sensació*. La causalitat i la “substància” (terme que agraden d'emprar els senyors professors “per a donar-se importància”, en compte d'un terme més precís i més clar: matèria) es declaren “eliminades” en nom d'aqueixa mateixa economia, és a dir, s'obté la sensació sense matèria, el pensament sense cervell. Aquest pur galimaties és una temptativa d'introduir davall una nova disfressa *l'idealisme subjectiu*. En la literatura filosòfica està, com hem vist, *generalment reconegut* un caràcter precisament *semblant* en quant a la qüestió de la famosa “economia del pensament”. El fet que els nostres deixebles de Mach no hagen sabut discernir l'idealisme subjectiu davall aqueix “nou” pavelló pertany al món de les curiositats.

Mach en l'*Anàlisi de les sensacions* (pàg. 49 de la traducció russa) es refereix, entre altres, al seu treball de 1872 sobre la dita qüestió. I aquest treball és, com hem vist, una aplicació del punt de vista del subjectivisme pur, un assaig per a reduir el món a les sensacions. Les dos principals obres que han introduït en la filosofia aqueix famós “principi” són, doncs, de tendència idealista! De què es tracta en aquest cas? Es tracta que el principi de l'economia del

pensament, si efectivament el pren hom “com a base de la teoria del coneixement”, no pot portar *més que* a l'idealisme subjectiu. Indiscutiblement “el més econòmic” és “pensar” que existisc només jo i les meues sensacions, una vegada que introduïm en la *gnoseologia* un concepte tan absurd.

¿És “més econòmic” “pensar” que l'àtom és indivisible o que està compost d'electrons positius i negatius? ¿És “més econòmic” pensar que la revolució burgesa russa es fa pels liberals, o que es fa contra els liberals? Basta formular la pregunta per a veure fins a quin punt és absurd i subjectiu aplicar ací la categoria de l'“economia del pensament”. El pensament de l'home és “econòmic” quan reflecteix *amb justesa* la veritat objectiva, i de criteri d'aquesta justesa serveix la pràctica, l'experiment, la indústria. Només negant la realitat objectiva, és a dir, negant els *fonaments* del marxisme, és com es pot parlar seriosament d'economia del pensament en la teoria del coneixement!

Si examinem els treballs ulteriors de Mach, hi trobarem una *interpretació* tal d'aqueix famós principi que equival generalment a la seua negació completa. Per exemple, en la seua *Teoria de la calor*, Mach reitera la seua idea favorita del “caràcter econòmic” de la ciència (pàg. 366 de la segona edició alemanya). Però, immediatament hi afegeix, nosaltres no cultivem l'economia per l'economia (pàg.366; la mateixa idea està repetida en la 391): “l'objecte de l'economia científica és donar un quadro el més complet... El més seré possible... de l'univers” (366). Si açò és així, el “principi de l'economia” està realment apartat, no sols dels fonaments de la gnoseologia, sinó, a més a més, de la gnoseologia en general. Dir que el fi de la ciència és donar un quadro exacte de l'univers (la serenitat res ha de fer ací), és repetir la tesi materialista. Dir-ho és reconèixer la realitat objectiva del món en relació al nostre coneixement, la realitat del model en relació al quadro. En *aquest* context, l'economia del pensament és simplement un *terme* desmanotat i pompós fins a la ridícula, en lloc del terme degut: justesa. Mach crea ací confusió, com de costum, i els seus adeptes admeten i admiren embadalits tal confusió!

Llegim en *Coneixement i error*, en el capítol “Exemples dels camins de la investigació”:

“La descripció completa i més simple de Kirtxhoff (1874), la representació econòmica d'allò efectiu (Mach 1872), la “coordinació del pensament amb el ser i la coordinació dels processos del pensament entre si” (Grassmann, 1844), tot això expressa, amb petites variants, la mateixa idea”.

No és això un model de confusió? L'“economia del pensament”, de la qual deduïa Mach en 1872 l'existència exclusiva de les sensacions (punt de vista que ell mateix va haver de reconèixer més tard com a idealista), *s'equipara* a l'apoteigma purament materialista del matemàtic Grassmann, relatiu a la necessitat de coordinar el pensament amb el ser!, és equiparada a la més simple *descripció (de la realitat objectiva)*, l'existència de la qual no va ser mai posada en dubte per Kirtxhoff!).

Aquesta aplicació del principi de l'“economia del pensament” és simplement un exemple de les curioses vacil·lacions filosòfiques de Mach. Però si fem a una banda aqueixos passatges com a rareses o lapsus, apareix indubtable el caràcter idealista del “principi de l'economia del pensament”. Per exemple, el kantià Hönigswald, polemitzant amb la filosofia de Mach, saluda el seu “principi de l'economia” com una *aproximació* al “cercle de les idees del kantisme” (Dr. Richard Hönigswald: *Zur Kritik der Mechschen Philosophie [Entorn de la crítica de la filosofia de Mach]*, Berlín, 1903, pàg. 27). En efecte, si no reconeixem la realitat objectiva que ens és donada en les sensacions, d'on podem traure el “principi de l'economia” sinó *del subjecte*? Les sensacions no contenen, certament, cap “economia”. Així, doncs, el pensament ens aporta quelcom que no existeix en la sensació! És a dir, el “principi de l'economia” no està tret de l'experiència (=de les sensacions), sinó que és anterior a tota experiència, constitueix la condició lògica de tota experiència, com les categories de Kant. Hönigswald cita el següent passatge de l'*Anàlisi de les sensacions*:

“De la nostra pròpia estabilitat corporal i moral podem deduir-ne l'estabilitat, la determinació en sentit únic i l'homogeneïtat dels processos que es van realitzant en la naturalesa” (pàg. 281 de la traducció russa).

Efectivament, el caràcter subjectiu-idealista d'aquestes afirmacions i l'afinitat de Mach amb Petzoldt, que arriba fins i tot a l'apriorisme, estan fora de tot dubte.

L'idealista Wundt, en tenir en compte el "principi de l'economia del pensament", qualifica molt justament Mach de "Kant tornat del revés" (*Systematische Philosophie [Filosofia sistemàtica]*, Leipzig, 1907, p. 128): trobem en Kant el a priori i l'experiència; en Mach, l'experiència i el a priori, per tant el principi de l'economia del pensament és en el fons, en Mach, un principi apriorístic (130). La connexió ("Verknüpfung") o està en les coses, com "llei objectiva de la naturalesa [cosa que Mach nega categòricament], o és un principi subjectiu de descripció" (130). El principi de l'economia de Mach és subjectiu, i "kommt wie aus der Pistole geschossen" [sorgeix com un tret de revòlver], apareix a plena llum no se sap d'on, com un principi teleològic susceptible de tenir diversos significats (131). Com veieu, els especialistes de la terminologia filosòfica no són tan ingenus com els nostres adeptes de Mach, disposats a creure com a article de fe que un "nou" terme elimina la contradicció del subjectivisme i de l'objectivisme, de l'idealisme i del materialisme.

Referim-nos, finalment, al filòsof anglès James Ward, que es qualifica a si mateix, sense embulls, de monista espiritualista. Ward no polemitzava amb Mach, sinó que, al contrari, com ja veurem, traia partit de tot el corrent machista en la física, per a la seua lluita contra el materialisme. I declara categòricament que "el criteri de la senzillesa" de Mach "és sobretot subjectiu i no objectiu" (*Naturalism and Agnosticism [Naturalisme i agnosticisme]*, t. I, 3^a edició, pàg. 82).

Que el principi de l'economia del pensament, com a fonament de la gnoseologia, ha pogut agradar als kantians alemanys i als espiritualistes anglesos, no pot semblar rar després de tot el que precedeix. Però que alguns que pretenen ser marxistes, enllacen l'economia política del materialista Marx amb l'economia gnoseològica de Mach, és simplement ridícul.

Serà oportú dir ací unes paraules sobre la "unitat del univers". Per centèsima i mil·lèsima vegada, el senyor P. Lushkèvitx ha posat en evidència, respecte a aqueixa qüestió, la gegantina confusió creada pels nostres machistes. En l'*Anti-Dühring* deia Engels, contestant Dühring, que deduïa la unitat de l'univers de la unitat del pensament:

"La unitat real del món consisteix en la seua materialitat, que no té la seua prova precisament en unes quantes frases de prestidigitador, sinó en el llarg i penós desenrotllament de la filosofia i de les Ciències Naturals"

El senyor Lushkèvitx cita aquest passatge i "objecta":

"Ací, primer que res, allò que no està clar és què significa pròpiament l'afirmació segons la qual "la unitat de l'univers consisteix en la seua materialitat" " (llibre citat, pàg. 52).

No és açò graciós? Aqueix subjecte es posa a dissertar en públic sobre la filosofia del marxisme, per a declarar que les tesis més elementals del materialisme no "estan clares" per a ell! Engels ha demostrat amb l'exemple de Dühring que una filosofia per poc conseqüent que siga pot deduir la unitat de l'univers, ja del pensament (i en aquest cas serà impotent contra l'espiritualisme i el fideisme (*Anti-Dühring*, pàg. 30) i els arguments d'una tal filosofia es reduiran fatalment a frases de prestidigitador), ja de la realitat objectiva que existeix fora de nosaltres, que porta des de temps immemorials en gnoseologia el nom de matèria i és objecte d'estudi de les Ciències Naturals. Parlar seriosament amb un subjecte per a qui tal cosa "no està clara", seria perdre el temps, ja que només invoca ací la "falta de claredat" per a eludir arterosament una resposta categòrica a la tesi materialista completament clara d'Engels, repetint l'absurd purament dühringuià sobre el "postulat cardinal de l'homogeneïtat de principi i de la connexió del ser" (Lushkèvitx, llibre cit., pàg. 51), sobre els postulats considerats com "tesis" de les que "no seria exacte afirmar que hagen sigut deduïdes de l'experiència, perquè només és possible l'experiència científica gràcies a què tals tesis són preses com a base de la investigació" (lloc citat). Pur galimaties, ja que si aqueix subjecte tingués un àpex de respecte per a la paraula impresa, veuria el caràcter idealista en general i *kantià* en particular de la idea que pot haver-hi tesis que no procedeixen de l'experiència i sense les quals l'experiència és

impossible. La “filosofia” de senyors com els Iushkèvitx no és més que un revoltim de paraules tretes de diversos llibrots i encastades amb errors manifestos del materialista Dietzgen.

Vegem millor els raonaments d'un empirocriticista seriós, Joseph Petzoldt, sobre la qüestió de la unitat de l'univers. El paràgraf 29 del 2º tom de la seua *Introducció* es titula: “La tendència a l'uniforme (“einheitlich”) en el terreny del coneixement. Postulat de la determinació en sentit únic de tot allò que succeeix”. Heus aquí algunes mostres dels seus raonaments:

“...Només en la unitat s'aconsegueix l'objectiu natural més enllà del qual res es pot pensar, i en el qual pot el pensament, per consegüent, si té en compte tots els fets de la corresponent esfera, aconseguir el repòs” (79).

“... Està fora de dubte que la naturalesa no sempre, ni de bon tros, satisfà l'exigència de la *unitat*; però és també indubtable que, no obstant això, avui en dia satisfà ja en molts casos l'exigència del repòs, i totes les nostres investigacions anteriors ens porten a considerar com el més probable que en el futur la naturalesa satisfà en tots els casos tal exigència. Per la qual cosa seria més exacte definir l'actitud espiritual efectiva com una tendència a estats estables que definir-la com una tendència a la unitat... El principi dels estats estables és més ampli i més profund... En proposar admetre al costat dels regnes vegetal i animal el dels protozous, no aporta Haeckel més que una solució defectuosa a la qüestió, ja que crea dos noves dificultats on no hi havia més que una: abans teníem una frontera dubtosa entre els vegetals i els animals; ara no es pot distingir clarament els protozous, ni dels vegetals ni dels animals... És evident que tal estat de coses no és definitiu (“endgültig”). Semblant ambigüitat de concepcions ha de ser eliminada d'una manera o d'una altra, encara que siga, a falta d'altres mitjans, per mitjà d'una reunió dels especialistes i per mitjà d'una decisió presa per majoria de vots” (80-81).

No és açò suficient? Clar està que l'empirocriticista Petzoldt ni en un àpex és millor que Dühring. Però cal ser justos, inclús amb l'adversari: Petzoldt dóna, almenys, prova de tenir la suficient honradesa científica per a repudiar resoltament i irrevocablement, en totes les seues obres, el materialisme com a direcció filosòfica. Almenys, no s'envileix fins a l'extrem de disfressar-se amb la capa del materialisme i declarar que “no està clara” l'elementalíssima distinció entre les principals direccions filosòfiques.

5. L'espai i el temps

En reconèixer l'existència de la realitat objectiva, o siga, de la matèria en moviment, independent de la nostra consciència, el materialisme està obligat a reconèixer també la realitat objectiva del temps i de l'espai, a diferència, abans que res, del kantisme, que en aquesta qüestió se situa en el camp de l'idealisme, considerant l'espai i el temps no com una realitat objectiva, sinó com a formes de la contemplació humana. Els autors de les més diferents direccions i els pensadors un poc consegüents se n'adonen fàcilment de la divergència capital existent també sobre aquesta qüestió entre les dos línies filosòfiques fonamentals. Comencem pels materialistes.

“L'espai i el temps [diu Feuerbach] *no són simples formes dels fenòmens*, sinó condicions essencials (“Wesensbedingungen”)... del ser” (Obres, II, 332).

En reconèixer com a realitat objectiva el món sensible que coneixem a través de les sensacions, Feuerbach rebutja, naturalment, la concepció fenomenalista (com diria Mach) o agnòstica (com s'expressa Engels) de l'espai i del temps: així com les coses o els cossos no són simples fenòmens, no són complexos de sensacions, sinó realitats objectives que actuen sobre els nostres sentits, així també l'espai i el temps no són simples formes dels fenòmens, sinó formes objectives i reals del ser. En l'univers no hi ha més que matèria en moviment, i la matèria en moviment no pot moure's d'una altra manera que en l'espai i en el temps. Les representacions humanes sobre l'espai i el temps són relatives, però la suma d'aqueixes representacions relatives dóna la veritat absoluta, aqueixes representacions relatives van, en el seu desenrotllament, cap a la veritat absoluta i s'hi acosten. La mutabilitat de les

representacions humanes sobre l'espai i el temps no refuta la realitat objectiva de l'un i l'altre, com la mutabilitat dels nostres coneixements científics sobre l'estructura i les formes del moviment de la matèria tampoc refuta la realitat objectiva del món exterior.

Engels, en desemmascarar l'inconseqüent i confús materialista Dühring, el sorprèn precisament quan tracta aquest de la modificació del *concepte* del temps (qüestió que no suscita cap dubte en cap dels més coneguts filòsofs contemporanis de les *més diferents* direccions filosòfiques), *eludint* donar una resposta clara a la qüestió: són reals o ideals l'espai o el temps? ¿Les nostres representacions relatives sobre l'espai i el temps són *aproximacions* a les formes objectives i reals del ser? ¿O no són més que productes del pensament humà en procés de desenrotllament, d'organització, d'harmonització, etc.? En açò, i només en açò, rau el problema gnoseològic fonamental sobre el qual es divideixen les direccions vertaderament fonamentals de la filosofia.

“A nosaltres [escriu Engels] no ens interessa quins conceptes es transformen en el cap del senyor Dühring. No es tracta del *concepte* del temps, sinó del temps real, del que el senyor Dühring no es va a desembarassar tan fàcilment” (és a dir, amb ajuda de frases sobre la mutabilitat dels conceptes) (*Anti-Dühring*, 5ª ed. alemanya, pàg. 41).

Podria hom dir que açò és tan clar que fins i tot senyors com els lushkèvitx haurien de comprendre l'essència de la qüestió. Engels oposa a Dühring la tesi, generalment admesa i que per a tot materialista es comprèn per si mateixa, sobre l'*efectivitat*, és a dir, de la realitat objectiva del temps, dient que de l'acceptació o negació oberta d'aquesta tesi *no pot hom alliberar-se* amb arguments sobre la modificació dels *conceptes* de temps i d'espai. No es tracta que Engels negue la necessitat i l'abast científic de les investigacions sobre la transformació, sobre el desenrotllament dels nostres conceptes del temps i de l'espai, sinó que resolguem d'una manera conseqüent el problema gnoseològic, és a dir, el problema de l'origen i significació de tot coneixement humà en general. Qualsevol idealista filosòfic un poc sensat (i Engels, en parlar dels idealistes, tenia presents els idealistes genialment conseqüents de la filosofia clàssica) admetrà sense treball el desenrotllament dels nostres conceptes del temps i de l'espai, sense deixar de ser idealista, considerant, per exemple, que els conceptes del temps i de l'espai, en desenrotllar-se, s'aproximen a la idea absoluta de l'un i l'altre, etc. No és possible atènyer-se d'una manera conseqüent a un punt de vista filosòfic hostil a tot fideisme i a tot idealisme, si no s'admet resoltament i clarament que els nostres evolutius conceptes del temps i de l'espai *reflecteixen* el temps i l'espai objectivament reals, aproximant-se en açò, com en general, a la veritat objectiva.

“Les formes fonamentals de tot ser [ensenya Engels a Dühring] són l'espai i el temps, i un ser concebut fora del temps és tan absurd com ho seria un ser concebut fora de l'espai” (lloc citat).

¿Per què va haver de recórrer Engels, en la primera meitat d'aqueixa frase, a la repetició quasi literal d'un text de Feuerbach, i en la segona meitat al record de la lluita contra els majors absurds del teisme, amb tant d'èxit sostinguda per Feuerbach? Perquè Dühring, com es veu en el mateix capítol d'Engels, no va saber lligar caps en la seua filosofia sense recórrer, bé a la “causa final” del món, bé al “primer impuls” (una altra expressió per a designar el concepte de Déu, com diu Engels). Probablement, Dühring volia ser materialista i ateu, no menys sincerament que els nostres adeptes de Mach volen ser marxistes, però no va saber aplicar d'una manera conseqüent el punt de vista filosòfic que arranqués vertaderament tota base als absurds idealistes i teistes. En no admetre la realitat objectiva del temps i l'espai (o almenys no admetent-la clarament i terminantment (perquè Dühring va vacil·lar i es va confondre en aquest punt), Dühring va esvarant, no per casualitat, sinó indefectiblement, per un pla inclinat fins a les “causes finals” i els “primers impulsos”, per haver-se privat del criteri objectiu que impedeix sortir dels límits del temps i de l'espai. Si el temps i l'espai *no són més que conceptes*, la humanitat que els ha creat té dret a *sortir dels seus límits*, i els professors burgesos tenen dret a rebre emoluments dels governs reaccionaris per a defensar la legitimitat de semblant sortida, per a defensar directament o indirectament el medieval “absurd”.

Engels va demostrar a Dühring que la negació de la realitat objectiva del temps i l'espai és teòricament una confusió filosòfica i, en la pràctica, una capitulació o una declaració d'impotència davant del fideisme.

Ara vegeu la "doctrina" del "novíssim positivisme" sobre aquesta matèria. Mach diu:

"L'espai i el temps són sistemes ordenats [o harmonitzats, "Wohlgeordnete"] de les sèries de sensacions" (*Mecànica*, 3^a ed. alemanya, pàg. 498).

Açò és un absurd idealista evident, conseqüència obligada de la doctrina segons la qual els cossos són complexos de sensacions. Segons Mach, resulta que no és l'home amb les seues sensacions qui existeix en l'espai i el temps, sinó que són l'espai i el temps els que existeixen en l'home, els que en depenen, els que són creats per l'home. Mach sent com esvara vers l'idealisme i s'hi "resisteix", multiplicant les reserves i ofegant, com Dühring, la qüestió amb dissertacions interminables (v. sobretot *Coneixement i error*) sobre la mutabilitat dels nostres conceptes del temps i espai, sobre la seua relativitat, etc. Però açò no el salva ni el pot salvar, ja que no es pot vertaderament superar la posició idealista en aquest problema més que reconeixent la realitat objectiva de l'espai i el temps. I açò és el que no vol Mach per res del món. Construeix una teoria gnoseològica del temps i de l'espai sobre el principi del relativisme i es contenta amb això. Aquesta construcció no pot portar-lo en realitat més que a l'idealisme subjectiu, com ja hem demostrat en parlar de la veritat absoluta i relativa.

En resistir-se a les conclusions idealistes que les seues premisses li imposen, Mach s'alça contra Kant, i sosté que l'origen del concepte de l'espai està en l'experiència (*Coneixement i error*, 2^a ed. Alemanya, pàgs. 350-385). Però si la realitat objectiva *no* ens és donada en l'experiència (com ensenya Mach), aqueixa objecció llançada a Kant no canvia en res la posició de l'agnosticisme comú tant a Kant com a Mach. Si el concepte de l'espai està tret de l'experiència sense *reflectir* la realitat objectiva existent fora de nosaltres, la teoria de Mach és idealista. L'existència de la naturalesa en el temps, mesurat en milions d'anys, en *èpoques anteriors* a l'aparició de l'home i de l'experiència humana, demostra l'absurd d'aqueixa teoria idealista.

"En el sentit fisiològic [escriu Mach], el temps i l'espai són sensacions d'orientació que, amb les sensacions provinents dels òrgans dels sentits, determinen el desencadenament ["Auslösung"] de reaccions d'adaptació biològicament adequades. En el sentit físic, el temps i l'espai són interdependències dels elements físics" (loc cit., pàg. 434).

El relativista Mach es limita a analitzar el *concepte* del temps en diversos aspectes! I no hi surt, com Dühring. Si els "elements" són sensacions, la dependència dels elements físics entre si no pot existir fora de l'home, anteriorment a l'home, anteriorment a la matèria orgànica. Si les sensacions de temps i espai poden donar a l'home una orientació biològicament adequada, és exclusivament a condició que aquestes sensacions reflectisquen la *realitat objectiva* exterior a l'home: l'home no podria adaptar-se biològicament al medi, si les seues sensacions no li'n donaren una idea *objectivament exacta*. La doctrina sobre l'espai i el temps està indissolublement unida a la solució de la qüestió fonamental de la gnoseologia: ¿les nostres sensacions són imatges dels cossos i de les coses, o els cossos són complexos de les nostres sensacions? Mach no fa més que errar entre aquestes dos solucions.

En la física moderna (diu) es manté la idea de Newton sobre el temps i l'espai absoluts (pàgs 442-444), sobre el temps i l'espai considerats com a tals. Aqueixa idea "ens" sembla absurda (continua Mach), sense sospitar, evidentment, de l'existència dels materialistes i de la teoria materialista del coneixement. Però en la pràctica aqueixa idea era *innòcua* ("unschädlich", pàg. 442), i cosa per la qual, durant molt de temps, no ha sigut sotmesa a crítica.

Aquesta ingènua observació sobre la innocuïtat de la concepció materialista descobreix Mach de cap a peus! En primer lloc, és fals dir que "durant molt de temps" els idealistes no han criticat aqueixa concepció; Mach simplement ignora la lluita entre la teoria idealista i la teoria materialista del coneixement sobre aqueixa qüestió; eludeix exposar concretament i clarament ambdós punts de vista. En segon lloc, en reconèixer la "innocuïtat" de les concepcions

materialistes que combat, no fa Mach, en el fons, més que reconèixer la justesa de les mateixes. Puix, com la seua falta de justesa podria romandre innòcua al llarg dels segles? Què se n'ha fet del criteri de la pràctica, amb què pretenia Mach coquetejar? La concepció materialista de la realitat objectiva del temps i l'espai pot ser "innòcua" només perquè les Ciències Naturals *no surten* més enllà dels límits del temps i de l'espai, més enllà dels límits del món material, perquè deixen aquella ocupació als professors i a la filosofia reaccionària. Tal "innocuitat" equival a la justesa.

"Nociu" és la concepte idealista de Mach sobre l'espai i el temps, perquè, en primer terme, obri de bat a bat les portes al fideisme, i, en segon lloc, indueix el mateix Mach a conclusions reaccionàries. Per exemple, Mach escrivia en 1872:

"No és obligatori representar els elements químics en un espai de tres dimensions" [*Erhaltung der Arbeit (La conservació del treball)*, pàg. 29, repetit en la pàg. 55]. Fer-ho és "imposar-se una restricció innecessària. No hi ha cap necessitat de concebre les coses purament mentals ("das bloss Gedachte") en l'espai, és a dir, amb les relacions d'allò visible i allò tangible, al igual que no hi ha cap necessitat de concebre-les en un determinat grau d'elevació de so" (27). "El fet que fins avui hom no haja aconseguit formular una teoria satisfactòria de l'electricitat, depèn tal vegada que s'ha volgut explicar a tota costa els fenòmens elèctrics per processos moleculars en l'espai de tres dimensions" (30).

El raonament, des del punt de vista de la doctrina franca i clara defensa per Mach en 1872, és absolutament incontestable: si les molècules, els àtoms, en una paraula, els elements químics no poden ser percebuts pels sentits, això vol dir que "no són més que coses purament mentals" ("das bloss Gedachte"). I si açò és així, i si l'espai i el temps no tenen una significació objectiva i real, és evident que res ens obliga a representar-nos els àtoms en un sentit espacial! Deixem que la física i la química "se circumscriuen" a l'espai de tres dimensions en què es mou la matèria; malgrat això, per a explicar l'electricitat, els elements d'aquesta poden ser buscats en un espai que no siga el de tres dimensions!

Es comprèn que els nostres deixebles de Mach tinguen bona atenció de passar en silenci semblant absurd de Mach, encara que aquest el repeteix en 1906 (*Coneixement i error*, 2^a ed., pàg. 418), ja que, si en parlaren, haurien de plantejar clarament, sense subterfugis ni temptatives de "conciliar" els contraris, la qüestió de les concepcions idealista i materialista de l'espai. També es comprèn per què aleshores, en els anys del 70, quan Mach era desconegut per complet i fins veia a vegades rebutjats els seus articles pels "físics ortodoxos", un dels caps de l'escola immanentista, Anton Von Leclair, *s'aferrava amb totes les seues forces precisament a aqueix* raonament de Mach per a explotar-lo com una excel·lent abjuració del materialisme i com un reconeixement de l'idealisme! Perquè Leclair en aquell temps encara no havia inventat o no havia pres de Schuppe i Schubert-Soldern o de Rehmke el "nou" senyera d'"escola immanentista" i *amb franquesa es qualificava d'idealista crític*^{lxviii}. Aquest defensor obert del fideisme, que el preconitza sense embuts en les seues obres filosòfiques, va proclamar immediatament Mach per tals discursos gran filòsof, "revolucionari en el millor sentit de la paraula" (pàg. 252); i tenia completa raó. El raonament de Mach és el pas del camp de les Ciències Naturals al camp del fideisme. Tant en 1872, com en 1906, les Ciències Naturals buscaven, busquen i troben (almenys *fan tantejos per a trobar*) l'àtom de l'electricitat, l'electró, en l'espai de tres dimensions. Les Ciències Naturals no dubten que la matèria per elles estudiada existeix únicament en l'espai de tres dimensions, i que, per consegüent, també les partícules d'aquesta matèria, encara que siguin tan ínfimes que no les podem veure, existeixen "necessàriament" en el mateix espai de tres dimensions. Des de 1872, en el curs de més de tres decennis de progrés gegantí, vertiginós, de la ciència en la qüestió de l'estructura de la matèria, la concepció materialista de l'espai i del temps ha continuat sent "innòcua", és a dir, conforme en un tot, com abans, a les Ciències Naturals, mentre que la concepció contrària de Mach i companyia ha sigut una "nociu" lliurament de posicions al fideisme.

En la seua *Mecànica*, Mach defèn els matemàtics que investiguen la qüestió dels espais imaginables de n dimensions, els defèn contra l'acusació d'arribar en les seues investigacions a conclusions "monstruoses". Defensa plenament justa, és indiscutible; però vegeu quina posició gnoseològica ocupa Mach en aquesta defensa. Les novíssimes matemàtiques (diu Mach) han

plantejat la qüestió, molt important i útil, de l'espai de n dimensions, com un espai imaginable, encara que com a "cas real" ("ein wirklicher Fall") queda tan sols l'espai de tres dimensions (3^a ed., pàgs. 483-485). Per això "molts teòlegs que no saben on col·locar l'infern", així com els espiritistes, han volgut en va traure partit de la quarta dimensió (lloc citat).

Molt bé! Mach no vol anar en companyia de teòlegs i espiritistes. Però ¿com s'hi aparta en la seua teoria del coneixement? Dient que només l'espai de tres dimensions és l'espai *real*! Però ¿què val aquest al·legat contra els teòlegs i companyia si no reconeixeu a l'espai i al temps una realitat objectiva? Resulta que empreu el mètode de prendre tàcitament de prestat idees al materialisme quan teniu necessitat de prevenir-vos contra els espiritistes. Perquè els materialistes, en reconèixer el món real, la matèria que percebem, com la realitat *objectiva*, tenen dret a deduir-ne que les humanes fantasies que surten dels límits de l'espai i del temps són *irreals*, siguin quins siguin els seus fins. I vosaltres, senyors adeptes de Mach, negueu, en la vostra lluita contra el materialisme, l'"existència" de la realitat objectiva, que torneu a introduir de contraban quan es tracta de lluitar contra l'idealisme conseqüent, franc i intrèpid fins al final! Si en el concepte *relatiu* del temps i l'espai no hi ha res més que relativitat, si no hi ha una realitat objectiva (que no depèn ni de l'home ni de la humanitat), reflectida per aqueixos conceptes relatius, ¿per què la humanitat, per què la major part de la humanitat no ha de tenir dret a concebre sers existents fora del temps i de l'espai? Si Mach té dret a buscar els àtoms de l'electricitat o els àtoms en general *fora* de l'espai de tres dimensions, ¿per què la majoria de la humanitat no havia de tenir dret a buscar els àtoms o els fonaments de la moral *fora* de l'espai de tres dimensions?

"Encara no s'ha vist [escriu Mach en aqueix mateix lloc] cap parterot que haja assistit a un part a través de la quarta dimensió".

Excel·lent argument, però únicament per a aquells que vegem en el criteri de la pràctica la confirmació de la veritat *objectiva*, de la realitat *objectiva* del nostre món sensible. Si les nostres sensacions ens donen una imatge objectivament veraç del món exterior, existent independentment de nosaltres, llavors tal argument, amb la referència al parterot, amb la referència a tota la pràctica humana, és vàlid. Però llavors és tota la doctrina de Mach la que no val res com a direcció filosòfica.

"Espere [continua Mach, remetent-se al seu treball, de 1872] que ningú invocarà en defensa de les falòrnies dels fantasmes ("die Kosten einer Spukgeschichte bestreiten") allò que jo haja dit o escrit sobre aquesta qüestió".

No pot hom esperar que Napoleó no haja mort el 5 de maig de 1821. No pot hom esperar que la doctrina de Mach no servisca a les "falòrnies dels fantasmes", quan ja ha servit i continua servint als immanentistes!

I no sols als immanentistes, com després veurem. L'idealisme filosòfic no és més que una història de fantasmes dissimulada i disfressada. Vegeu si no els representants francesos i anglesos de l'empirocriticisme, menys alambinats que els representants alemanys del mateix corrent filosòfic. Poincaré diu que els conceptes d'espai i de temps són relatius i que, per conseqüent (aquest "per conseqüent" és, per descomptat, per als no materialistes), "no és la naturalesa la que ens els dóna" [o imposa, "impose"] (aquests conceptes), "sinó que som nosaltres els que els donem a la naturalesa, perquè els trobem còmodes" (loc. cit., pàg. 6). Potser açò no justifica l'entusiasme dels kantians alemanys? ¿Potser açò no confirma la declaració d'Engels que les doctrines filosòfiques conseqüents han de considerar com allò primari la naturalesa o el pensament humà?

Les idees del machista anglès Karl Pearson estan plenament definides:

"No podem afirmar [diu] que l'espai i el temps tinguen una existència real; no es troben en les coses, sinó en el nostre mode de percebre les coses" (loc. cit., pàg. 184).

Açò és idealisme franc i net.

“Al igual que l’espai, el temps és una de les maneres [textualment, un dels plans, “plans”] com aquesta grandiosa màquina classificadora, la capacitat cognoscitiva humana, posa en ordre [“arranges”] el seu material” (loc. cit.).

La conclusió final de K. Pearson, exposada com de costum en tesis precises i clares, diu així:

“L’espai i el temps no són realitats del món dels fenòmens [“phenomenal world”], sinó modes de percebre les coses. No són infinits ni divisibles a l’infinít, estant, en la seua essència mateixa [“essentially”], limitats pel contingut de les nostres percepcions” (pàg. 191, conclusions del capítol V sobre l’espai i el temps).

Enemic probe i consciencios del materialisme, Pearson, amb el que (ho repetim) s’ha solidaritzat per complet Mach moltíssimes vegades i que, per la seua banda, es declara francament d’acord amb Mach, no discorre per a la seua filosofia un rètol especial, sinó que indica sense embulls als clàssics de què pren la seua línia filosòfica: Hume i Kant! (pàg. 192).

I si a Rússia hi ha hagut ingenus que van creure que la doctrina de Mach aporta una solució “nova” al problema de l’espai i del temps, en la literatura anglesa els naturalistes, d’una banda, i els filòsofs idealistes, d’una altra, van ocupar posició respecte al machista K. Pearson de seguida i de manera plenament definida. Heus aquí, per exemple, l’apreciació del biòleg Lloyd Morgan:

“La Història Natural, en la seua qualitat de tal, considera el món dels fenòmens com extern a la ment de l’observador, com a independent d’ell”, mentre que el professor Pearson adopta una “posició idealista”^{lxix}.

“La Història Natural, com a ciència, té ple fonament, al meu parer, per a tractar l’espai i el temps com a categories purament objectives. El biòleg està en el seu dret, segons crec, quan considera la distribució dels organismes en l’espai, i el geòleg, la seua distribució en el temps, sense detenir-s’hi a explicar al lector que no es tracta en això més que de percepcions dels sentits, de percepcions dels sentits acumulades, de certes formes de percepcions. Tot això estarà potser bé; però està fora de lloc en física i en biologia” (pàg. 304).

Lloyd Morgan és un representant d’aqueix agnosticisme que Engels va qualificar de “materialisme vergonyant”, i per molt “conciliadores” que siguen les tendències d’aqueixa filosofia, no li ha sigut possible conciliar les concepcions de Pearson amb les Ciències Naturals. En Pearson (diu un altre crític^{lxx}) s’hi troba “primer la ment en l’espai i després l’espai en la ment”.

“Està fora de dubte [contestava R. J. Ryle, defensor de Pearson] que la doctrina sobre l’espai i el temps que va unida al nom de Kant, és la més important adquisició positiva de la teoria idealista del coneixement humà des dels temps del bisbe Berkeley. I un dels més notables trets de la *Gramàtica de la ciència* de Pearson és que hi trobem, potser per primera vegada en l’obra d’un savi anglès, el reconeixement sense reserves de la veracitat fonamental de la doctrina de Kant, així com una exposició compendiada però clara de la mateixa”^{lxxi}.

Així, doncs, en Anglaterra ni els mateixos machistes, ni els seus adversaris del camp dels naturalistes, ni els seus partidaris del camp dels filòsofs professionals, *tenen el menor dubte* quant al caràcter idealista de la doctrina de Mach en la qüestió del temps i l’espai. Els únics que “no ho han notat” són alguns autors russos que pretenen ser marxistes.

“Moltes concepcions aïllades d’Engels [escriu, per exemple, V. Basàrov en els Assajos, pàg. 67], com és ara, la seua idea del temps i l’espai “purs”, han envellit avui”.

Ja ho crec! Les concepcions del materialista Engels han envellit i les concepcions de l’idealista Pearson i del confús idealista Mach són novíssimes! Allò més curiós de tot és que Basàrov ni tan sols dubte que les idees sobre l’espai i el temps, a saber: el reconeixement o la negació de la seua realitat objectiva, poden ser considerades com “concepcions aïllades” en oposició al

“punt de partida de la concepció del món” de la que es tracta en la frase següent del mateix autor. Ací teniu un exemple patent de la “porqueria eclèctica” a què feia al·lusió Engels en parlar de la filosofia alemanya dels anys del 80 del segle passat. Perquè oposar el “punt de partida” de la concepció materialista del món de Marx i Engels a la “concepció aïllada” dels mateixos sobre la realitat objectiva del temps i de l’espai, és incórrer en un contrasentit tan flagrant com si es pretengués oposar el “punt de partida” de la teoria econòmica de Marx a la seua “concepció aïllada” sobre la plusvàlua. Separar la doctrina d’Engels sobre la realitat objectiva del temps i l’espai de la seua doctrina de la transformació de les “coses en si” en “coses per a nosaltres”, de la seua admissió de la veritat objectiva i absoluta, a saber: de la realitat objectiva que ens és donada en la sensació (de la seua admissió de les lleis objectives, de la causalitat i de la necessitat en la naturalesa), és fer un revoltim d’una filosofia que és coherent. Basàrov, com tots els machistes, ha equivocat el camí en confondre la mutabilitat dels conceptes humans de temps i d’espai, el seu caràcter exclusivament relatiu, amb la immutabilitat del fet que l’home i la naturalesa només existeixen en el temps i l’espai; els sers fora del temps i de l’espai, creats pels capellans i admesos per la imaginació de les masses ignorants i oprimides de la humanitat, són productes d’una fantasia malaltissa, trucs de l’idealisme filosòfic, monstre inútil d’un règim social inútil. Pot envellir i envelleix cada dia la doctrina de la ciència sobre l’estructura de la matèria, sobre la composició química dels aliments, sobre l’àtom o l’electró, però no pot envellir la veritat que l’home no pot alimentar-se amb pensaments i engendrar fills amb l’únic amor platònic. I la filosofia que nega la realitat objectiva del temps i l’espai és tan absurda, tan corrompuda per dins i tan falsa com la negació d’aquestes últimes veritats. Els subterfugis dels idealistes i dels agnòstics són, en suma, tan hipòcrites com la prèdica de l’amor platònic pels fariseus!

Per a il·lustrar aquesta distinció entre la relativitat dels nostres conceptes del temps i l’espai i l’oposició *absoluta* de la línia materialista i de la línia idealista en els límits de la gnoseologia, citaré a més unes línies característiques d’un “empirocriticista” molt antic i molt pur, Schulze-Aenesidemus, precisament deixeble de Hume, el qual escrivia en 1792:

“Si del caràcter de les representacions inferim les “coses exteriors a nosaltres”, l’espai i el temps són quelcom efectiu i real existent fora de nosaltres, perquè el ser dels cossos només es pot concebre en un espai existent (“vorhandenen”), i el ser dels canvis només en un temps existent” (loc. cit., pàg. 100).

Justament! En refutar categòricament el materialisme i la menor concessió a aquest, Schulze, seguidor de Hume, exposa en 1792 la relació entre el problema de l’espai i el temps i el problema de la realitat objectiva exterior a nosaltres, precisament tal com el materialista Engels exposa aquesta relació en 1894 (l’últim pròleg d’Engels a l’*Anti-Dühring* està datat en 23 de maig de 1894). Açò no vol dir que les nostres representacions sobre l’espai i el temps no s’hagen modificat en cent anys i que no hàgem arreglat una enorme quantitat de dades noves *sobre el desenrotllament* d’aqueixes representacions (a aqueixes dades es refereixen Voroshilov-Txernov-Valentínov en pretendre refutar a Engels); açò significa que la *correlació* entre el materialisme i l’agnosticisme, com a línies filosòfiques fonamentals, no ha pogut canviar, siguen quins siguen les “noves” denominacions que inventen els nostres machistes.

Bogdànov no aporta res tampoc, absolutament res, a l’antiga filosofia de l’idealisme i de l’agnosticisme, a no ser algunes denominacions “noves”. Quan repeteix els raonaments de Hering i de Mach sobre la diferenciació entre l’espai fisiològic i el geomètric, o entre l’espai de la percepció dels sentits i l’espai abstracte (*Empiromonisme*, I, 26), no fa més que repetir en un tot l’error de Dühring. Una cosa és la qüestió de saber com precisament amb ajuda dels diferents òrgans dels sentits percep l’home l’espai i com es formen d’aqueixes percepcions els conceptes abstractes de l’espai, en el curs d’un llarg desenrotllament històric; i una altra cosa completament distinta és saber si la realitat objectiva, independent de la humanitat, correspon a aqueixes percepcions i a aqueixos conceptes de la humanitat. Aquesta última qüestió, encara que és l’única qüestió filosòfica, “no l’ha advertit” Bogdànov davall la farda d’investigacions de detall concernents a la primera qüestió; i per això no ha pogut oposar clarament el materialisme d’Engels a l’embull de Mach.

El temps és, com l’espai, “una forma de coordinació social de l’experiència d’homes diferents” (loc. cit., pàg. 34); la seua “objectivitat” és la “significació universal” (loc. cit.).

Això és fals de cap a peus. La religió, que expressa una coordinació social de l'experiència de la major part de la humanitat, té també una significació universal. Però a la doctrina de la religió sobre el passat de la terra o sobre la creació del món, per exemple, no li correspon cap realitat objectiva. A la doctrina de la ciència segons la qual existia la terra *amb anterioritat* a tota societat, amb anterioritat a la humanitat, amb anterioritat a la matèria orgànica, i va existir durant un període de temps *determinat*, en un espai *determinat* amb relació als altres planetes; a aquesta doctrina (encara que siga tan relativa en cada fase del desenrotllament de la ciència com és de relativa cada fase del desenrotllament de la religió), *li correspon* una realitat objectiva. Segons Bogdànov, resulta que a l'experiència dels homes i a la seua capacitat cognoscitiva s'adapten diferents formes de l'espai i del temps. En realitat té lloc precisament el contrari: la nostra "experiència" i el nostre coneixement s'adapten cada vegada més a l'espai i al temps *objectius*, *reflectint-los* cada vegada més exactament i profundament.

6. Llibertat i necessitat

En les pàgines 140 i 141 dels Assajos A. Lunatxarski cita els raonaments d'Engels en l'*Anti-Dühring* sobre aquesta qüestió i s'adhereix sense reserves a la definició d'una "claredat i precisió singulars", que hi dona Engels en una "pàgina meravellosa".^{lxvii}

De sorprenent ací vertaderament hi ha molt. I allò més "sorprenent" és que ni A. Lunatxarski ni un munt d'altres machistes, que pretenen ser marxistes, "han notat" l'abast gnoseològic dels raonaments d'Engels sobre la llibertat i la necessitat. Han llegit, han copiat, però no han comprés res.

Engels diu:

"Hegel va ser el primer que va saber exposar d'un mode exacte les relacions entre la llibertat i la necessitat. Per a ell, la llibertat no és una altra cosa que el coneixement de la necessitat... "La necessitat només és *cega en quant no se la comprèn*". La llibertat no rau en la somiada independència davant de les lleis naturals, sinó en el coneixement d'aquestes lleis i en la possibilitat, basada en aqueix coneixement, de fer-les actuar d'una manera planificada per a fins determinats. I açò regeix no sols amb les lleis de la naturalesa exterior, sinó també amb les que presideixen l'existència corporal i espiritual de l'home: dos classes de lleis que podem separar com a màxim en la nostra representació, però no en la realitat. El lliure albir no és, doncs, segons això, una altra cosa que la capacitat de decidir amb coneixement de causa. Així, doncs, com *més lliure* siga el judici d'una persona respecte a un determinat problema, més palès serà el caràcter de *necessitat* que determine el contingut d'aqueix judici... La llibertat consisteix, doncs, en el domini de nosaltres mateixos i de la naturalesa exterior, basat en el coneixement de la necessitat natural ("Naturnotwendigkeiten")... (pàgs. 112-113 de la quinta edició alemanya).

Vegem en quines premisses gnoseològiques s'hi basa tot aquest raonament.

En primer lloc, Engels reconeix, des del començament mateix dels seus raonaments, les lleis de la naturalesa, les lleis de la naturalesa exterior, la necessitat de la naturalesa, és a dir, tot allò que Mach, Avenarius, Petzoldt i companyia qualifiquen de "metafísica". Si Lunatxarski hagués volgut reflexionar seriosament sobre els "sorprenents" raonaments d'Engels, no hauria pogut deixar de veure la distinció capital entre la teoria materialista del coneixement, d'una banda, i per una altra l'agnosticisme i l'idealisme, que neguen les lleis de la naturalesa, o no hi veuen més que lleis "lògiques", etc., etc.

En segon lloc, Engels no es trenca el cap per a formular les "definicions" de la llibertat i de la necessitat, aqueixes definicions escolàstiques que interessaven en gran manera els professors reaccionaris (del tipus d'Avenarius) i als seus deixebles (del tipus de Bogdànov). Engels pren el coneixement i la voluntat de l'home, d'una banda, i la necessitat de la naturalesa, d'una altra, i en compte de qualsevol definició, diu senzillament que la necessitat de la naturalesa és allò

primari, i la voluntat i la consciència de l'home allò secundari. Aquestes últimes, indefectiblement i necessàriament, s'han d'adaptar a la primera; Engels considera açò fins a tal punt evident, que no gasta paraules inútils en l'esclariment del seu punt de vista. Els machistes russos són els únics que podien *queixar-se* de la definició general del materialisme donada per Engels (la naturalesa és allò primari; la consciència, allò secundari: recordeu les "perplexitats" de Bogdànov amb aquest motiu!), i al mateix temps trobar "sorprenents" i "d'una precisió singular" *una de les aplicacions particulars* que va fer Engels d'aqueixa definició general i fonamental!

En tercer lloc, Engels no dubta de l'existència de la "cega necessitat". Reconeix l'existència de la necessitat *no coneguda* per l'home. Açò es veu amb claredat meridiana en el passatge citat. Però, des del punt de vista dels machistes, ¿com pot l'home conèixer l'existència d'allò que *no coneix*? Com pot conèixer l'existència de la necessitat no coneguda? ¿No és això "mística", no és "metafísica", no és el reconeixement dels "fetitxes" i dels "ídols", no és la "incognoscoble cosa en si de Kant"? Si els machistes hi haguessen reflexionat, no haurien pogut deixar d'adonar-se de la *completa identitat* dels raonaments d'Engels sobre la cognoscibilitat de la naturalesa objectiva de les coses i sobre la transformació de la "cosa en si" en "cosa per a nosaltres", d'una banda, i dels seus raonaments sobre la necessitat cega, no coneguda, per una altra. El desenrotllament de la consciència de cada individu humà per separat i el desenrotllament dels coneixements col·lectius de tota la humanitat, ens demostren a cada pas la transformació de la "cosa en si" no coneguda en "cosa per a nosaltres" coneguda, la transformació de la necessitat cega, no coneguda, la "necessitat en si", en la "necessitat per a nosaltres" coneguda. Nosològicament, no hi ha en absolut cap diferència entre una transformació i l'altra, per tant el punt de vista fonamental és el mateix en ambdós casos, a saber: el punt de vista materialista, el reconeixement de la realitat objectiva del món exterior i de les lleis de la naturalesa exterior; tant aqueix món com aqueixes lleis són perfectament cognoscibles per a l'home, però mai poden ser conegudes per ell *fins al final*. No coneixem la necessitat natural en els fenòmens meteorològics, per la qual cosa inevitablement som esclaus del temps que fa. Però inclús no *coneixent* aqueixa necessitat, *sabem* que existeix. D'on procedeix tal coneixement? Té el mateix origen que el coneixement que les coses existeixen fora de la nostra consciència i independentment d'ella, a saber: el desenrotllament dels nostres coneixements, que demostra milions de vegades a cada home que la ignorància deixa el lloc al saber quan l'objecte obra sobre els nostres òrgans dels sentits, i al contrari: el coneixement es converteix en ignorància quan queda descartada la possibilitat d'aqueixa acció.

En quart lloc, en el raonament citat aplica Engels palesament a la filosofia el mètode del "salt vital", és a dir, fa un *salt* de la teoria a la pràctica. Ni un sol dels savis (i estúpids) professors de filosofia a què segueixen els nostres machistes, es permet mai semblants salts, vergonyosos per a un representant de la "ciència pura". Per a ells, una cosa és la teoria del coneixement, on cal cuinar amb la major subtileza les "definicions" verbals, i una altra completament distinta és la pràctica. En Engels, tota la pràctica humana viva fa irrupció en la teoria mateixa del coneixement, i, així, proporciona un criteri *objectiu* de la veritat: en tant que ignorem una llei natural, aqueixa llei, en existir i obrar al marge i fora del nostre coneixement, ens fa esclaus de la "cega necessitat". Tan prompte com coneixem aqueixa llei, que acciona (com va repetir Marx milers de vegades) *independentment* de la nostra voluntat i de la nostra consciència, ens fem amos de la naturalesa. El domini de la naturalesa, que es manifesta en la pràctica de la humanitat, és el resultat del reflex objectiu i veraç, en el cap de l'home, dels fenòmens i dels processos de la naturalesa i constitueix la prova que aqueix reflex (dins dels límits del que ens mostra la pràctica) és una veritat objectiva, absoluta, eterna.

A quins resultats arribem? Cada pas en el raonament d'Engels, quasi literalment cada frase, cada tesi, estan completament i exclusivament basades en la gnoseologia del materialisme dialèctic, en premisses que són la refutació contundent de totes les mentides machistes sobre els cossos com a complexos de sensacions, sobre els "elements", sobre la "coincidència de la representació sensible amb la realitat existent fora de nosaltres", etc., etc., etc. Sense cohibir-se gens ni mica per açò, els machistes abandonen el materialisme, repeteixen (a l'estil Berman) les regastades banalitats sobre la dialèctica i, al mateix temps, acullen amb els braços oberts *una de les aplicacions del materialisme dialèctic!* Han pres la seua filosofia de la porqueria eclèctica i continuen servint-la tal qual al lector. Prenen de Mach un poc d'agnosticisme i un mica d'idealisme, mesclant-lo amb quelcom de materialisme dialèctic de Marx, i balbucegen

que tal ensalada és el *desenrotllament* del marxisme. Pensen que si Mach, Avenarius, Petzoldt i totes les seues altres autoritats no tenen el menor concepte de la solució donada al problema (sobre la llibertat i la necessitat) per Hegel i Marx, és per pura casualitat: és, simplement i planerament, perquè no han llegit tal pàgina en tal llibret, i no perquè aquestes “autoritats” hagen sigut i continuen sent uns ignorants pel que fa al progrés relativament *real* de la filosofia en el segle XIX, no perquè hagen sigut i continuen sent uns obscurantistes en filosofia.

Vegeu el raonament d'un d'aqueixos obscurantistes, d'Ernst Mach, professor titular de filosofia de la Universitat de Viena:

“La justesa de la posició del determinisme o de l'indeterminisme no pot ser demostrada. Només una ciència perfecta o una ciència provadament impossible, resoldria aquest problema. S'hi tracta de les premisses que introduïm (“man heranbringt”) en l'anàlisi de les coses, segons que atribuïm als èxits o als fracassos anteriors de la investigació un valor subjectiu (“subjektives Gewicht”) si fa o no fa considerable. Però durant la investigació tot pensador és, necessàriament, determinista en teoria” (Coneixement i error, 2^a ed. alemanya, pàgs. 282-283).

¿No és, potser, açò obscurantisme, quan la teoria pura és curosament separada de la pràctica; quan el determinisme és limitat al terreny de la “investigació”, i en el terreny de la moral i de l'activitat social i en tots els altres terrenys, exceptuant-hi el de la “investigació”, es deixa el problema a una apreciació “subjectiva”? En el meu gabinet (diu el savi pedant) sóc determinista; però no diu paraula del deure del filòsof de construir sobre la base del determinisme una concepció integral del món que compregua tant la teoria com la pràctica. Mach diu banalitats perquè teòricament el problema de la correlació entre la llibertat i la necessitat no ofereix als seus ulls cap claredat.

“...Tot nou descobriment revela les deficiències del nostre coneixement i palesa un residu de dependències desapercebut fins llavors...” (283)

Molt bé! ¿Però aqueix “residu” no és la “cosa en si” que el nostre coneixement reflecteix cada vegada més profundament? Res d'això:

“... De manera que també el que defèn en teoria un determinisme extrem, en la pràctica ha de continuar sent indefectiblement indeterminista” ... (283)

Heus aquí un repartiment molt amistós^{lxviii}. La teoria, per als professors; la pràctica, per als teòlegs! O bé: en teoria, l'objectivisme (és a dir, un materialisme “vergonyant”); en la pràctica, el “mètode subjectiu en sociologia”. Que els ideòlegs russos de la petita burgesia, els populistes, des de Lesèvitx fins a Txernov, simpatitzen amb aqueixa filosofia banal, res té de sorprenent. Però que gentes que pretenen ser marxistes s'apassionen amb semblants disbarats, dissimulant púdricament les més absurdes conclusions de Mach, això ja és del tot lamentable.

Però en la qüestió sobre la voluntat, Mach no es limita a aqueixa confusió i a aqueix agnosticisme a mitges, sinó que va molt més lluny...

“La nostra sensació de fam [llegim en la *Mecànica*] no difereix en el fons de l'afinitat entre l'àcid sulfúric i el zinc, la nostra voluntat no difereix ja tant com es creuria de la pressió exercida per la pedra sobre la superfície en què reposa”. “Ens trobem així més prop de la naturalesa [és a dir, des d'aqueix punt de vista], en no tenir necessitat de dissoldre'ns en un munt inconcebible d'inaprehensibles àtoms, o de fer del món un sistema de combinacions fantàstiques” (pàg. 434 de la traducció francesa).

Així, doncs, no hi ha necessitat de materialisme (“inaprehensibles àtoms” o electrons, és a dir, reconeixement de la realitat objectiva del món material), no hi ha necessitat d'un idealisme que reconega el món com una “modalitat particular” de l'esperit; però és possible un idealisme que reconega el món com a *volunta!* Estem no sols per damunt del materialisme, sinó també de l'idealisme d'“un” Hegel, però açò no ens impedeix caminar coquetejant amb l'idealisme a l'estil Schopenhauer! Els nostres machistes, que prenen un aspecte d'ofesa innocència a cada al·lusió a l'afinitat entre Mach i l'idealisme filosòfic, han preferit, una vegada més, guardar

simplement silenci sobre aquest punt delicat. És difícil, no obstant això, trobar en la literatura filosòfica una exposició de les idees de Mach en què no es note la seua inclinació vers la “Willensmetaphysik”, és a dir, vers l'idealisme voluntarista. Açò ha sigut posat en relleu per Baumann^{lxxiv}, i el seu impugnador el machista H. Kleinpeter no va refutar aquest punt i va declarar que Mach, naturalment, està “més prop de Kant i de Berkeley que de l'empirisme metafísic que domina en les Ciències Naturals” (és a dir, del materialisme espontani; loc. cit., t. 6, pàg. 87). E. Becher ho indica també, assenyalant que si Mach reconeix en certes pàgines la metafísica voluntarista i en d'altres en renega, l'única cosa que això prova és el caràcter arbitrari de la seua terminologia; en realitat, és indubtable que Mach és afí a la metafísica voluntarista^{lxxv}. També Lucka^{lxxvi} reconeix la mescla d'aquesta metafísica (és a dir, de l'idealisme) amb la “fenomenologia” (és a dir, amb l'agnosticisme). W. Wundt^{lxxvii} ho indica al seu torn. I el manual de la història de la filosofia moderna d'Üeberweg-Heinze^{lxxviii} comprova així mateix que Mach és un fenomenalista “res estrany a l'idealisme voluntarista”.

En una paraula, l'eclecticisme de Mach i la seua propensió a l'idealisme són evidents als ulls de tothom, excepte tal vegada als dels machistes russos.

CAPÍTOL IV

ELS FILÒSOFES IDEALISTES, COM A COMPANYS D'ARMES I SUCCESSORS DE L'EMPIROCRITICISME

Hem examinat fins ara l'empirocriticisme considerat aïlladament. Ara procedeix observar-lo en el seu desenrotllament històric, en la seua connexió i correlació amb les altres direccions filosòfiques. La qüestió de l'actitud de Mach i Avenarius envers Kant se situa en primer pla en aquest cas.

1. La crítica del kantisme des de l'esquerra i des de la dreta

Tant Mach com Avenarius van iniciar la seua carrera filosòfica en els anys 70 del segle passat, quan en els mitjans professorals alemanys el crit de moda era: “Tornem a Kant!” Ambdós fundadors de l'empirocriticisme van partir precisament de Kant en el seu desenrotllament filosòfic.

“He de reconèixer amb la major gratitud [escriu Mach] que precisament el seu idealisme crític [el de Kant] ha sigut el punt de partida de tot el meu pensament crític. Mes no m'ha sigut possible continuar-li sent fidel. Prompte vaig tornar de nou a les idees de Berkeley” i després “vaig arribar a idees afins a les ‘ Hume... I fins avui en dia considere Berkeley i Hume com a pensadors molt més conseqüents que Kant” (*Anàlisi de les sensacions*, pàg. 292).

Així, doncs, Mach reconeix sense embuts que, en haver començat per Kant, va passar a seguir la línia de Berkeley i Hume. Vegem Avenarius.

En els seus *Prolegòmens a la Crítica de l'experiència pura* (1876) Avenarius fa notar ja en el pròleg que les paraules “crítica de l'experiència pura” indiquen la seua actitud envers la *Crítica de la raó pura* de Kant, “i naturalment una actitud d'antagonisme” envers Kant (pàg. IV, ed. de 1876). En què consisteix, doncs, aqueix antagonisme d'Avenarius envers Kant? Que Kant “va depurar l'experiència” insuficientment, segons el parer d'Avenarius. D'aqueixa “depuració de l'experiència” tracta precisament Avenarius en els seus *Prolegòmens* (§ 56, 72 i molts altres).

De què “depura” Avenarius la doctrina kantiana sobre l'experiència? En primer lloc, de l'apriorisme.

“La qüestió [diu en el § 56] de saber si cal eliminar del contingut de l'experiència, com supèrflues, les “nocions apriorístiques de la raó” i crear així una *experiència pura* per excel·lència, és plantejada ací, que jo sàpia, per primera vegada”.

Ja hem vist que Avenarius “va depurar” d'aquesta manera al kantisme del reconeixement de la necessitat i de la causalitat.

En segon lloc, depura el kantisme de l'admissió de la substància (§ 95), és a dir, de la cosa en si, que, segons Avenarius, “no és donada en allò material de l'experiència real, sinó que hi és introduïda pel pensament”.

No tardarem a veure que aqueixa definició donada per Avenarius de la seua línia filosòfica coincideix per complet amb la definició de Mach, no diferenciant-se més que per l'amanerament de les expressions. Però primer cal advertir que Avenarius diu *directament el contrari a la veritat* quan afirma haver sigut *el primer* que va plantejar, en 1876, la qüestió de la “depuració de l'experiència”, o siga la depuració de la doctrina kantiana de l'apriorisme i de l'admissió de la cosa en si. En realitat, el desenrotllament de la filosofia clàssica alemanya va suscitar immediatament després de Kant una crítica del kantisme, *precisament orientada en el sentit* en què la va portar Avenarius. Aqueixa orientació està representada en la filosofia clàssica alemanya per Schulze-Aenesidemus, partidari de l'agnosticisme de Hume, i per J. G. Fichte, partidari del berkeleyisme, és a dir, de l'idealisme subjectiu. En 1792 Schulze-Aenesidemus criticava Kant *precisament* per haver admès l'apriorisme (loc. cit., pàg. 56, 141 i moltes altres) i les coses en si. Nosaltres, escèptics o partidaris de Hume (deia Schulze) rebutgem la cosa en si, per sortir “dels límits de tota experiència” (pàg. 57). Impugnem el coneixement objectiu (25); neguem que l'espai i el temps existisquen realment fora de nosaltres (100); rebutgem que existisca en l'experiència necessitat (112), causalitat, força, etc., (113). No se'ls pot atribuir “realitat fora de les nostres representacions” (114). Kant demostra l'aprioritat “dogmàticament”, en afirmar que ja que no podem pensar d'una altra manera, existeix una llei apriorística del pensament. “En filosofia [respon Schulze a Kant] fa ja temps que era utilitzat aqueix argument per a demostrar la naturalesa objectiva d'allò que està fora de les nostres representacions” (141) En raonar així, pot hom atribuir la causalitat a les coses en si (142). “L'experiència mai ens diu (“wir erfahren niemals”) que l'acció exercida sobre nosaltres per les coses objectives crea representacions”, i Kant no ha provat de cap mode que “això situat fora de la nostra raó haja de ser reconegut com la cosa en si, diferent de la nostra sensació (“Gemüt”). La sensació pot ser concebuda com la base *única* de tot el nostre coneixement” (265). La crítica kantiana de la raó pura “basa els seus raonaments sobre la premissa que tot coneixement comença per l'acció de les coses objectives sobre els nostres òrgans dels sentits (“Gemüt”), i després posa en dubte ella mateixa la veritat i la realitat d'aqueixa premissa” (266). Kant no ha refutat en res l'idealista Berkeley (268-272).

En el que s'ha exposat s'hi veu que Schulze, adepte de Hume, rebutja la doctrina kantiana sobre la cosa en si com una concessió inseqüent al materialisme, és a dir, a l'afirmació “dogmàtica” que la realitat objectiva ens és donada en la sensació o, en altres termes, que les nostres representacions són engendrades per l'acció de les coses objectives (independents de la nostra consciència) sobre els nostres òrgans dels sentits. L'agnòstic Schulze retrau a l'agnòstic Kant que l'admissió de la cosa en si està en contradicció amb l'agnosticisme i porta al materialisme. L'idealista subjectiu Fichte critica així mateix Kant (més resoludament encara), i diu que l'admissió per Kant de la cosa en si, independent del nostre JO, és “realisme” (*Obres*, I, pàg. 483) i que Kant distingeix “amb insuficient claredat” la diferència entre el “realisme” i l’“idealisme”. Fichte considera que en admetre la cosa en si com a “base de la realitat objectiva” (480), Kant i els kantians cometem una inseqüència flagrant, i cauen, així, en contradicció amb l'idealisme crític. “Segons vosaltres [exclamava Fichte dirigint-se als comentadores realistes de Kant] la balena sosté la terra i la terra sosté la balena. La vostra cosa en si, que no és més que un pensament, obra sobre el nostre JO!” (483).

Així, doncs, Avenarius s'equivoca profundament quan imagina que ell és qui “per primera vegada” emprèn la “depuració de l'experiència” kantiana de l'apriorisme i de la cosa en si i que

crea així una “nova” direcció en filosofia. En realitat va continuar la vella línia de Hume i Berkeley, de Schulze-Aenesidemus i de J. G. Fichte. Avenarius s’imaginava “depurar l’experiència” en general. En realitat, no feia més que depurar *l’agnosticisme de kantisme*. No lluitava contra l’agnosticisme de Kant (l’agnosticisme és la negació de la realitat objectiva que ens és donada en la sensació), sinó *a favor d’un agnosticisme més pur*, a favor de l’eliminació d’allò que Kant admetia en contradicció amb l’agnosticisme: que existeix la cosa en si, que malgrat ser incognoscible, és intel·ligible, puix pertany al més enllà, i que existeix la necessitat i la causalitat, encara que apriorística, donada en el pensament i no en la realitat objectiva. Va lluitar contra Kant *no des de l’esquerra*, com van lluitar contra Kant els materialistes, sinó des de la dreta, com van lluitar contra Kant els escèptics i els idealistes. S’imaginava anar cap avant, però en realitat anava cap enrere, cap aquell programa de crítica de Kant que Kuno Fischer, en parlar de Schulze-Aenesidemus, va definir amb enginy:

“La crítica de la raó pura menys la raó pura [és a dir, sense l’apriorisme] és escepticisme. La crítica de la raó pura menys la cosa en si és idealisme berkeleyià” (Història de la filosofia moderna, ed. alemanya, 1869, t. V, pàg. 115).

Arribem ací a un dels més curiosos episodis de tota la nostra “bestiesa”, de tota la campanya dels machistes russos contra Engels i Marx. El novíssim descobriment de Bogdànov i Basàrov, d’Iushkèvitx i Valentínov, descobriment que proclamen en tots els tons, és el que Plekhanov fa “un intent malfadat de conciliar Engels i Kant per mitjà d’una cosa en si a penes cognoscible, obra del compromís” (Assajos, p. 67 i moltes altres). Eixe descobriment dels nostres machistes posa de manifest davant de nosaltres un abisme verdaderament insondable de la més escandalosa confusió, de la més monstruosa incomprensió tant de Kant com de tot el curs del desenrotllament de la filosofia clàssica alemanya.

El tret fonamental de la filosofia de Kant és que concilia el materialisme amb l’idealisme, signa un compromís entre aquest i aquell, compagina en un sistema únic direccions filosòfiques heterogènies, oposades. Quan Kant admet que a les nostres representacions els correspon quelcom existent fora de nosaltres, una certa cosa en si, llavors Kant és materialista. Quan declara aquesta cosa en si incognoscible, transcendent, ultraterrenal, Kant parla com a idealista. En reconèixer com a únic origen dels nostres coneixements l’experiència, les sensacions, Kant orienta la seua filosofia per la línia del sensualisme, i, a través del sensualisme, davall certes condicions per la línia del materialisme. En reconèixer l’aprioricitat de l’espai, del temps, de la causalitat, etc., Kant orienta la seua filosofia vers l’idealisme. Aquesta inconsistència de Kant ha afavorit que siga combatut sense pietat tant pels materialistes conseqüents, com pels idealistes conseqüents (així com també pels agnòstics “purs”, els humistes). Els materialistes han retret a Kant el seu idealisme, han refutat els trets idealistes del seu sistema, han demostrat la cognoscibilitat, la terrenalitat de la cosa en si, la falta d’una diferència de principi entre aqueixa cosa en si i el fenomen, la necessitat de deduir la causalitat, etc., no de les lleis apriorístiques del pensament, sinó de la realitat objectiva. Els agnòstics i els idealistes li han retret a Kant l’admissió de la cosa en si, com una concessió al materialisme, al “realisme” o al “realisme ingenu”; els agnòstics han rebutjat no sols la cosa en si, sinó també l’apriorisme, i els idealistes han exigut deduir conseqüentment del pensament pur no sols les formes apriorístiques de la contemplació, sinó tot l’univers en general (dilatant el pensament de l’home fins al *JO* abstracte o fins i tot a “la idea absoluta” o inclús fins a la *voluntat* universal, etc., etc.). I heus aquí que els nostres machistes, “en no adonar-se” que han pres per mestres a aquells que van criticar Kant des del punt de vista de l’escepticisme i de l’idealisme, s’han posat a esgarrar les seues vestidures i a cobrir-se el front de cendra quan han vist aparèixer gents monstruoses que critiquen Kant *des d’un punt de vista diametralment oposat*, que repudien en el sistema de Kant els més insignificants elements d’agnosticisme (d’escepticisme) i d’idealisme i que demostren que la cosa en si és objectivament real, perfectament cognoscible, terrenal, que en principi no difereix en res del fenomen, es transforma en fenomen a cada pas del desenrotllament de la consciència individual de l’home i de la consciència col·lectiva de la humanitat. Auxili! (han cridat), això és una mescla il·lícita de materialisme i kantisme!

Quan llegisc les asseveracions dels nostres machistes que ells critiquen Kant de forma molt més conseqüent i resolta que certs materialistes antiquats, em sembla sempre que Purishkèvitx s’ha introduït entre nosaltres i exclama: he criticat als cadets amb molta més conseqüència i

resolució que vosaltres, senyors marxistes! Sens dubte, senyor Purishkèvitx, els polítics conseqüents poden criticar els cadets i els criticaran sempre des de punts de vista diametralment oposats; però caldria, no obstant això, no oblidar que vosaltres heu criticat els cadets perquè són *massa* demòcrates, mentre que nosaltres els hem criticat perquè *no en són prou* de demòcrates. Els machistes critiquen Kant perquè és massa materialista, i nosaltres el critiquem perquè no n'és prou de materialista. Els machistes critiquen Kant des de la dreta i nosaltres des de l'esquerra.

Schulze, deixeble de Hume, i l'idealista subjectiu Fichte proporcionen, en la història de la filosofia clàssica alemanya, unes mostres de la crítica del primer gènere. Com ja hem vist, s'esforcen en eliminar els elements "realistes" del kantisme. I així com el mateix Kant va ser criticat per Schulze i Fichte, els neokantians alemanys de la segona meitat del segle XIX ho han sigut pels empiricistes de l'escola de Hume i pels idealistes subjectius de l'escola immanentista. Hom ha vist reparèixer la mateixa línia de Hume i Berkeley amb el seu vocabulari lleugerament renovat. Mach i Avenarius han retret a Kant, no que considere la cosa en si de manera insuficientment real, insuficientment materialista, sinó que *admeta* la seua existència; no que renunciï a deduir la causalitat i la necessitat natural de la realitat objectiva, sinó que admeta una causalitat i una necessitat qualsevol (excepte, potser, la causalitat i la necessitat purament "lògica") Els immanentistes han anat a l'uníson amb els empiricistes, criticant també Kant des del punt de vista de les doctrines de Hume i Berkeley. Per exemple, Leclair en 1879, en la mateixa obra en què feia l'elogi de Mach com a filòsof notable, retreia a Kant per la seua "inconseqüència i les seues complaences ("Connivenz") amb el realisme", que es manifestaven en el concepte de la "cosa en si", aqueixes restes ("Residuum") nominals del realisme vulgar" (*Der Real der mod. Nat. etc. [El realisme de les Ciències Naturals modernes, etc.]*, pàg. 9). "Per a ser més sagnant", Leclair anomenava el materialisme realisme vulgar.

"Segons el nostre parer [escrivia Leclair], han de ser eliminades totes les parts integrants de la teoria kantiana que tendisquen al "realismus vulgaris", com una inconseqüència i un producte híbrid ["zwitterhaft"] des del punt de vista de l'idealisme" (41) "Les inconseqüències i les contradiccions" en la doctrina de Kant provenen "de l'amalgama ["Verquickung"] del criticisme idealista i dels vestigis no superats de la dogmàtica realista" (170),

Leclair anomena dogmàtica realista el materialisme.

Un altre immanentista, Johannes Rehmke, ha retret a Kant el que amb la cosa en si se separa, a la manera realista, de Berkeley (J. Rehmke: *Die Welt als Wahrnehmung und Begriff [El món com a percepció i concepte]*, Berlín, 1880, pàg. 9).

"L'activitat filosòfica de Kant va tenir, en el fons, un caràcter polèmic: per mitjà de la cosa en si, va dirigir la seua filosofia contra el racionalisme alemany [és a dir, contra l'antic fideisme del segle XVIII], i per mitjà de la contemplació pura contra l'empirisme anglès" (25),

"Jo compararia la cosa en si de Kant a una trampa mòbil col·locada sobre un trapa: la cosa té un aspecte innocent, creiem estar segurs, però així que hi posem el peu, rodem sobtadament a l'avenc *del món en si*" (27).

He aquí el perquè de l'animadversió que Kant inspira els companys d'armes de Mach i Avenarius, els immanentistes: Kant s'acosta ací i aquí a l'"avenc" del materialisme!

Vegem ara uns quants exemples de la crítica dirigida contra Kant des de l'esquerra. Feuerbach recrimina Kant no pel seu "realisme", sinó pel seu *idealisme*, i qualifica el seu sistema d'"idealisme" basat sobre l'empirisme" (*Obres*, II, 296).

El raonament següent de Feuerbach sobre Kant té particular importància.

"Kant diu: "Si considerem els objectes dels nostres sentits com a simples fenòmens (és a dir, com s'han de considerar), reconeixem per això mateix que la cosa en si constitueix la base dels fenòmens, encara que nosaltres no sapiem allò que és en si mateixa i no en coneguem més

que els seus fenòmens, és a dir, el procediment pel qual aquest quelcom desconegut influeix ["affiziert"] sobre els nostres sentits. Per consegüent, la nostra raó, pel mateix que admet el ser dels fenòmens, reconeix també el ser de les coses en si, i podem dir, pel mateix, que no sols està permès, sinó que fins i tot és necessari representar-se substàncies que constitueixen la base dels fenòmens, és a dir, que no són més que substàncies pensades".

En escollir aquell passatge de Kant on la cosa en si està considerada simplement com una cosa mental, com una substància mental i no com una realitat, Feuerbach concentra ací tota la seua crítica.

"... Per consegüent [diu ell], els objectes dels sentits, els objectes de l'experiència són per a la raó només fenòmens i no veritats" ... "Les substàncies mentals, com veieu, no són per a la raó objectes reals! La filosofia kantiana és la contradicció entre el subjecte i l'objecte, entre la substància i l'existència, entre el pensar i el ser. La substància és atribuïda ací a la ment, l'existència als sentits. L'existència sense substància [és a dir, l'existència dels fenòmens sense realitat objectiva] és un simple fenomen, coses sensibles; substància sense existència, són substàncies mentals, *noumenos*; se les pot i se les ha de pensar, però els falta l'existència (almenys per a nosaltres), els falta l'objectivitat; són coses en si, coses vertaderes, però no són coses reals... Quina contradicció: separar la veritat de la realitat, la realitat de la veritat!" (Obres, II, pàgs. 302-303).

Feuerbach retrau a Kant no que admeta les coses en si, sinó que no admeta la seua efectivitat, és a dir, la seua realitat objectiva, que les considere com a simple pensament, com "substàncies mentals" i no com "substàncies dotades d'existència", és a dir, reals, existents d'una manera efectiva. Feuerbach retrau a Kant per apartar-se del materialisme.

"La filosofia de Kant és una contradicció [escrivia Feuerbach el 26 de març de 1858 a Bolin], porta amb fatal necessitat a l'idealisme de Fichte o al sensualisme"; la primera conclusió "pertany al passat"; la segona, "al present i al futur" (*Grün*, loc. cit., II, 49).

Ja hem vist que Feuerbach defèn el sensualisme objectiu, o siga el materialisme. El nou viratge que va des de Kant a l'agnosticisme i a l'idealisme, a Hume i Berkeley, és, sense disputa, *reaccionari*, inclús des del punt de vista de Feuerbach. I el seu fervent continuador Albrecht Rau, hereu dels mèrits de Feuerbach, alhora que dels seus defectes, defectes que Marx i Engels van superar, ha criticat Kant enterament en l'esperit del seu mestre:

"La filosofia de Kant és una amfibologia [dualitat]; és alhora materialisme i idealisme, i en aqueixa doble naturalesa es tanca la clau de la seua essència. En qualitat de materialista o d'empíric, Kant no pot deixar de reconèixer un ser ["Wesenheit"] als objectes exteriors a nosaltres. Però en qualitat d'idealista no ha pogut rebutjar el prejudici que l'ànima és quelcom absolutament diferent de les coses sentides. Existeixen, doncs, coses reals i l'esperit humà que les concep. ¿De quina forma s'aproxima aqueix esperit a unes coses absolutament diferents d'ell? Kant té la següent sortida: l'esperit posseeix certs coneixements *a priori* gràcies als quals les coses han d'aparèixer-se-li com ara se li apareixen. Per consegüent, és obra nostra concebre les coses tal com les concebem. Perquè l'esperit que està en nosaltres no és una altra cosa que l'esperit de Déu, i al igual que Déu ha creat el món del no-res, l'esperit de l'home crea de les coses quelcom que no són aquestes coses mateixes. Així assegura Kant a les coses reals la seua existència, en qualitat de "coses en si". L'ànima és indispensable a Kant, perquè la immortalitat és per a ell un postulat moral. La "cosa en si", senyors (diu Rau dirigint-se als neokantians en general i al confusionista A. Lange, falsificador de la Història del materialisme, en particular), és el que separa l'idealisme de Kant de l'idealisme de Berkeley: és el pont entre l'idealisme i el materialisme. Tal és la meua crítica de la filosofia de Kant; que refute aquesta crítica qui puga... Per al materialista la distinció entre els coneixements *a priori* i la "cosa en si" és del tot supèrflua: el materialista no interromp enlloc la continuïtat de la naturalesa, no considera la matèria i l'esperit com a coses radicalment distintes entre si, sinó només com els dos aspectes d'una sola i mateixa cosa, i, per consegüent, no té cap necessitat de recórrer a cap truc especial per a aproximar l'esperit a les coses"^{lxxix}.

A més, com hem vist, Engels retrau a Kant per ser agnòstic i no per desviar-se de l'agnosticisme conseqüent. Lafargue, deixeble d'Engels, polemitzava així en 1900 contra els kantians (entre els quals es comptava llavors Charles Rappoport):

“... A principis del segle XIX, la nostra burgesia, després d'acabar la seua obra de demolicó revolucionària, comença a renegar de la seua filosofia voltairiana i lliurepnesadora; tornava a estar de moda el catolicisme, que el mestre decorador Chateaubriand empalustrava de colors romàntics, i Sebastià Mercier importava l'idealisme de Kant per a donar el colp de gràcia al materialisme dels enciclopedistes, als propagandistes dels quals havia guillotinat Robespierre.

“Al final del segle XIX, que en la història portarà el nom de segle de la burgesia, els intel·lectuals pretenen derrocar, per mitjà de la filosofia kantiana, el materialisme de Marx i Engels. Aquest moviment reaccionari ha començat en Alemanya, no desagradada els nostres socialistes integralistes, que voldrien adjudicar tot l'honor a Malon, fundador d'aquesta escola; però Malon era de l'escola de Höchberg, Bernstein i altres deixebles de Dühring que havien començat a reformar en Zuric el marxisme. [Lafargue fa al·lusió al conegut moviment ideològic que es va produir al si del socialisme alemany en la segona meitat de la dècada del 70 del segle passat.]; cal esperar també veure Jaurès, Fournière i als nostres intel·lectuals servir-nos a Kant, així que s'hagen familiaritzat amb la seua terminologia... Rappoport s'equivoca quan afirma que, per a Marx, hi ha “identitat entre la Idea i la Realitat”. Abans que res, no ens servim mai d'aqueixa fraseologia metafísica. Una idea és tan real com l'objecte de què és el reflex cerebral... A fi de distreure un poc els camarades, que han de posar-se al corrent de la filosofia burgesa, vaig a exposar-los en què consisteix aqueix famós problema que tant ha preocupat als cervells espiritualistes.

“Un obrer que menja llonganissa i que percep cinc francs diaris sap molt bé que és robat pel patró i que s'alimenta amb carn de porc; que el patró és un lladre i la llonganissa agradable al gust i nutritiva per al cos. Però el sofista burgès, és igual que s'anomena Pearson, Hume o Kant, diu: res d'això! L'opinió de l'obrer sobre aquestes coses és la seua opinió personal, és a dir, subjectiva; podria, naturalment, amb la mateixa raó, creure que el patró és el seu benefactor i que la llonganissa és de cuiro picat, ja que no pot conèixer *les coses en sí*...

“El problema està mal plantejat i aquí rau tota la dificultat... L'home, per a conèixer un objecte, primer ha de comprovar si no l'enganyen els seus sentits... Els químics han anat encara més lluny, han penetrat en els cossos, els han analitzat, els han descompost en els seus elements i després han fet un treball invers, és a dir, una síntesi, component els cossos amb els seus elements: des del moment que l'home pot amb tals elements produir coses per al seu ús, pot, com diu Engels, afirmar que coneix *les coses en sí*. El Déu dels cristians, si existís i si hagués creat l'univers, no podria fer més”^{lxxx}.

Ens hem permès reproduir aquesta llarga cita a fi de demostrar com comprenia Lafargue a Engels i com criticava Kant des de l'esquerra, no pels trets del kantisme pels quals aquest es distingeix de la doctrina de Hume, sinó pels trets que són comuns a Kant i Hume; no per l'admissió de la cosa en si, sinó per la concepció insuficientment materialista d'aquesta.

Finalment, K. Kautsky, en la seua *Ètica*, critica Kant també des d'un punt de vista diametralment oposat al de Hume i Berkeley.

“El fet que jo veja el verd, el roig, el blanc, s'explica per les particularitats de la meua facultat visual [escriu contra la gnoseologia de Kant]. Però el fet que el verd siga distint que el roig, testimfica quelcom que està fora de mi, la diferència real entre les coses... *Les relacions i diferències* de les mateixes coses, que em són indicades per les diverses representacions en l'espai i en el temps..., són relacions i diferències reals del món exterior; no estan condicionades pel caràcter de la meua facultat de conèixer... Si açò fóra així [si la doctrina de Kant sobre la idealitat del temps i de l'espai fora certa] no

podríem saber res del món exterior a nosaltres, ni tan sols podríem saber si existeix” (pàgs. 33-34).

Així, doncs, *tota l'escola* de Feuerbach, Marx i Engels s'ha apartat de Kant per l'esquerra, cap a la negació completa de tot idealisme i de tot agnosticisme. I els nostres machistes han seguit la direcció reaccionària en filosofia, han seguit Mach i Avenarius, que van criticar Kant des del punt de vista de Hume i Berkeley. Certament que qualsevol ciutadà i en particular qualsevol intel·lectual té el sagrat dret de seguir un ideòleg reaccionari qualsevol. Però si uns homes que han trencat de mode radical amb els *fonaments* mateixos del *marxisme* en filosofia, es posen després a maniobrar, a crear confusions, a caminar amb voltes i revoltes, a assegurar que ells “també” són marxistes en filosofia, que ells “quasi” estan d'acord amb Marx i no han fet més que “completar-lo” una mica, semblant espectacle arriba a ser totalment desagradable.

2. De com s'ha burlat l'“empirosimbolista” Iushkèvitx de l'“empirocriticista” Txernov

“Per cert [escriu el senyor P. Iushkèvitx] que és ridícul veure com el senyor Txernov vol fer del positivista agnòstic, comtià i spencerià, Mikhailovski, el precursor de Mach i Avenarius” (loc. cit., pàg. 73).

Allò que hi ha de ridícul en açò és, abans que res, la sorprenent ignorància del senyor Iushkèvitx. Com tots els Voroshílov, dissimula aqueixa ignorància davall un cúmul de paraules sapient i de noms. La frase esmentada es troba en el paràgraf consagrat a les relacions entre la doctrina de Mach i el marxisme. I el senyor Iushkèvitx, en abordar aqueix tema, ignora que per a Engels (com per a qualsevol materialista) tant els partidaris de la línia de Hume com els partidaris de la línia de Kant són igualment agnòstics. Per tant, oposar l'agnosticisme en general a la doctrina de Mach, quan el mateix Mach es reconeix partidari de Hume, és senzillament donar prova de crassa ignorància en matèria de filosofia. Les paraules “positivisme agnòstic” són igualment absurdes, ja que els partidaris de Hume s'anomenen precisament positivistes. El senyor Iushkèvitx, que ha escollit Petzoldt per mestre, hauria de saber que Petzoldt refereix directament l'empirocriticisme al positivisme. Finalment, és així mateix absurd portar a col·lació els noms d'August Comte i d'Heribert Spencer, atès que el marxisme repudia no allò que distingeix un positivista d'un altre, sinó allò que tenen de comú, allò que fa d'un filòsof un positivista, i, així, el diferencia d'un materialista.

El nostre Voroshílov ha tingut necessitat de tot aqueix embolic de termes per a “atabalar” el lector, per a atordir-lo amb una farda de paraules, distreure la seua atenció del fons de l'assumpte i fixar-la en bagatel·les. *El fons de l'assumpte* consisteix en el desacord radical entre el materialisme i l'ampli corrent del positivisme, *dins* de la qual es troben A. Comte, H. Spencer, Mikhailovski, una sèrie de neokantians i Mach i Avenarius. I aqueix fons de l'assumpte és el que exposava Engels amb la major claredat en el seu *Ludwig Feuerbach*, quan classificava tots els kantians i adeptes de Hume d'aquella època (és a dir, dels anys del 80 del segle passat) entre els roïns eclèctics, mesquins (“Flohknacker”, literalment: matador de puces), etc. Els nostres Voroshílov no han volgut pensar a qui poden i a qui han d'aplicar-se aqueixes característiques. I com no saben pensar, farem una comparació edificant. En parlar en 1888 i en 1892 dels kantians i dels adeptes de Hume en general, no citava Engels cap nom. L'única referència bibliogràfica d'Engels és la que fa a l'obra de Starke sobre Feuerbach que Engels va analitzar.

“Starke [diu Engels] s'imposa grans esforços per a defensar Feuerbach contra els atacs i els dogmes dels catedràtics que avui s'aclofen en Alemanya amb el nom de filòsofs. Indubtablement, per als que s'interessen per aqueixos monstres de la filosofia clàssica alemanya, la defensa era important; al mateix Starke va poder semblar-li necessària. Però nosaltres en farem mercè al lector” (*Ludwig Feuerbach*, p 25).

Engels volia “estalviar al lector”, o siga evitar als socialdemòcrates el plaer de conèixer als degenerats xarlatans que es qualifiquen de filòsofs. Però quins són els representants d'aqueixos “monstres”?

Obrim el llibre de Starke (C. N. Starke: *Ludwig Feuerbach*, Stuttgart, 1885) i llegim les incessants referències als partidaris de Hume i Kant. Starke separa Feuerbach d'aquestes dos línies, citant A. Riehl, *Windelband* i A. Lange (ps. 3, 18-19, 127 i següents del llibre de Starke).

Obrim el llibre d'Avenarius *La concepció humana del món*, editat en 1891, i llegim en la pàgina 120 de la primera edició alemanya:

“El resultat final de la nostra anàlisi es troba en concordança (tot i que no absoluta [“durchgehend”], congruentment amb els diferents punts de vista) amb el resultat que han arribat altres investigadors, com, per exemple, E. Laas, E. Mach, A. Riehl, W. Wundt. Veja's també Schopenhauer”.

De qui s'ha burlat el nostre Voroshílov-Iushkèvitx?

Avenarius no dubta de cap manera de la seua afinitat de principi (no en una qüestió particular, sinó en la qüestió del “resultat final” de l'empiriocrítisme) amb els kantians Riehl i Laas i amb l'*idealista* Wundt. Menciona Mach entre dos kantians. ¿No és aqueixa, en efecte, una sola i mateixa companyia, sent així que Riehl i Laas arreglen Kant al gust de Hume, i Mach i Avenarius arreglen Hume al gust de Berkeley?

¿Què té d'estrany que Engels haja volgut “estalviar” als obrers alemanys conèixer de prop tota aqueixa camarilla de catedràtics “matapuces”?

Engels sabia compadir-se dels obrers alemanys; els Voroshílov no tenen compassió del lector rus.

És de notar que la unió, eclèctica en el fons, de Kant amb Hume o de Hume amb Berkeley és possible, per dir-ho així, en proporcions diferents, accentuant ja un ja un altre element de la mescla. Abans hem vist, per exemple, que l'únic que obertament es declara i declara Mach solipsista (és a dir, conseqüent partidari de Berkeley) és el machista H. Kleinpeter. Nombrosos deixebles i partidaris de Mach i Avenarius, com ara Petzoldt, Willy, Pearson, l'empiriocrítista rus Lesèvitx, el francès Henri Delacroix^{lxxxii} i altres subratllen, al contrari, l'afinitat que amb la doctrina de Hume tenen les concepcions de Mach i Avenarius. Citem l'exemple d'un savi vertaderament eminent, que així mateix va unir en filosofia Hume amb Berkeley, però accentuant els elements materialistes d'aqueixa mescla. Es tracta del cèlebre naturalista anglès Th. Huxley, el qual va llançar el terme “agnòstic” i en el que pensava Engels, sens dubte, en primer lloc i més que en qualsevol altre quan parlava de l'agnosticisme anglès. Engels va qualificar en 1892 de “materialistes vergonyants” a aqueix tipus d'agnòstics. En el seu llibre titulat *Naturalisme i agnosticisme*, en què s'ataca principalment el “líder científic de l'agnosticisme”, Huxley (vol. II, pàg. 229), l'espiritualista anglès James Ward confirma en aquests termes l'apreciació d'Engels:

“La tendència de Huxley a reconèixer la primacia de l'aspecte físic [“de la sèrie d'elements”, segons Mach], és ben sovint tan pronunciada que quasi no és possible parlar en aquest cas de paral·lelisme. Tot i que Huxley rebutja amb extraordinària vehemència l'epítet de materialista, com un insult al seu agnosticisme sense taca, no conec un altre autor que ho meresca més que ell” (vol. II, pàgs. 30-31).

I James Ward cita en suport de la seua opinió aquestes declaracions de Huxley:

“Qualsevol que conega la història de la ciència convindrà que el seu progrés va significar en tot temps i significa avui més que mai l'extensió del domini d'allò que anomenem matèria i causalitat, i la corresponent desaparició gradual d'allò que anomenem esperit i espontaneïtat, de tots els dominis del pensament humà”.

O bé:

“Poc importa que expressem els fenòmens de la matèria en els termes de l'esperit o els fenòmens de l'esperit en els termes de la matèria: una i altra formulació contenen una

certa veritat relativa [“complexos relativament estables d'elements” segons Mach]. Però des del punt de vista del progrés de la ciència, és preferible en tots els sentits la terminologia materialista, perquè relaciona el pensament amb els altres fenòmens de l'univers..., mentre que la terminologia contrària o espiritualista és completament estèril [“utterly barren”] i no condueix enlloc, més que a la foscor i a la confusió... Per tant, pocs dubtes poden cabre que com més avança la ciència, amb tanta major extensió i tant més consegüentment seran representats per fórmules o símbols materialistes tots els fenòmens de la naturalesa” (I, pàgs. 17-19).

Així raonava Huxley, “materialista vergonyant”, que no volia admetre de cap manera el materialisme, per ser una “metafísica” que transcendia il·legítimament el límit dels “grups de sensacions”. I el mateix Huxley escrivia:

“Si em veiés obligat a escollir entre el materialisme absolut i l'idealisme absolut, forçós em seria optar per aquest últim” ... “L'única cosa que coneixem amb certesa, és l'existència del món espiritual” (J. Ward, II, 216, lloc citat).

La filosofia de Huxley també és, com la filosofia de Mach, una mescla de Hume i de Berkeley. Però els atacs a la manera de Berkeley són casuals en Huxley, i el seu agnosticisme és el púdic vel amb què encobreix el seu materialisme. El “matís” de la mescla és diferent en Mach, i l'espiritualista Ward, que amb tan aferrissat acarnissament combat Huxley, mostra respecte a Mach i Avenarius un entenedridor afecte.

3. Els immanentistes, com a companys d'armes de Mach i Avenarius

En parlar de l'empiriocrítisme no hem pogut fugir moltes vegades de fer referències als filòsofs de l'escola anomenada immanentista, els principals representants de la qual són Schuppe, Leclair, Rehmke i Schubert-Soldern. Cal examinar ara la relació entre l'empiriocrítisme i els immanentistes i l'essència de la filosofia propugnada per aquests últims.

Mach escrivia en 1902:

“... En l'actualitat veig que tota una sèrie de filòsofs: positivistes, empiriocrítistes, partidaris de la filosofia immanentista, així com alguns naturalistes, molt pocs, han començat a traçar, sense saber-ne res uns d'altres, nous camins que, malgrat totes les diferències individuals, quasi convergeixen en un punt” (Anàlisi de les sensacions, pàg. 9).

En primer terme, és necessari abans que res advertir ací la confessió insòlitàment franca de Mach que molt pocs naturalistes professen la pretesa “nova” filosofia de Hume i Berkeley, que en realitat és molt vella. En segon terme, és d'extraordinària importància l'opinió de Mach segons la qual aqueixa filosofia “nova” constitueix un extens *corrent* en què els immanentistes figuren plegats amb els empiriocrítistes i els positivistes.

“Així, doncs, s'albira [repeteix Mach en el pròleg a la traducció russa de l'*Anàlisi de les sensacions* (1906)] un moviment general” ... (pàg. 4). “Estic [diu Mach en un altre passatge] molt prop dels seguidors de la filosofia immanentista... No he trobat res en aqueix llibre [*Assaig de la teoria del coneixement i de la lògica*, per Schuppe] que no pugui subscriure de bon grat, aportant-hi (com a màxim) modificacions insignificants” (46).

Segons el parer de Mach, Schubert-Soldern també segueix “camins molt pròxims” al seu (pàg. 4), i a Wilhelm Schuppe fins i tot li dedica la seua última obra filosòfica, la seua obra de recopilació, per dir-ho així, *Coneixement i error*.

Avenarius, l'altre fundador de l'empiriocrítisme, escrivia en 1894 que li “congratula” i “anima” la simpatia de Schuppe vers l'empiriocrítisme i que la “diferència” entre Schuppe i ell “no és potser més que temporal” (“vielleicht nur einstweilen noch bestehend”)^{lxxxii}. Finalment, J. Petzoldt, la doctrina del qual és per a V. Lesèvitx l'última paraula de l'empiriocrítisme,

proclama sense embulls com els líders de la “nova” direcció precisament la trinitat: Schuppe, Mach i Avenarius (*Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, t. II, 1904, pàg. 295, i *Das Weltproblem*, 1906, pàgs. V i 146). Petzoldt s'alça resoludament contra R. Willy (*Einführung*, II, 321), que és tal vegada l'únic machista notable que es ruboritzava de la seua afinitat amb Schuppe i que intenta dessolidaritzar-se en principi d'aquest últim, cosa que li valguet una reprimenda del seu benivolgut mestre Avenarius. Avenarius va escriure les paraules abans citades sobre Schuppe, en la seua nota a l'article de Willy contra Schuppe, agregant-hi que la crítica de Willy “va resultar, potser, més intensa del que era necessari” (*Viertljtschr. f. w. Ph.*, any 18, 1894, pàg. 29; ací apareix també l'article de Willy contra Schuppe).

Coneguda ja l'apreciació formulada sobre els immanentistes pels empiricismes, vegem ara l'apreciació dels empiricismes donada pels immanentistes. Ja hem indicat la de Leclair, que data de 1879. Schubert-Soldern adverteix amb claredat en 1882 el seu “acord” “en part amb Fichte, el major” (es tracta del cèlebre representant de l'idealisme subjectiu, Johann Gottlieb Fichte, el fill del qual va ser tan mal filòsof com el de Joseph Dietzgen), així com “amb Schuppe, Leclair, Avenarius i, en part, amb Rehmke”, i cita amb especial complaença Mach (*Erh. d. Arb.*) en contra de la “metafísica de les Ciències Naturals”^{lxxxiii}, com anomenen en Alemanya tots els agregats i professors reaccionaris al materialisme de les Ciències Naturals. En 1893, després de l'aparició de la *Concepció humana del món* de R. Avenarius, W. Schuppe va saludar aquesta obra en una *Carta oberta a R. Avenarius*, com “confirmació del realisme ingenu”, suposadament defès pel mateix Schuppe. “La meua concepció del pensament [escrivia Schuppe] conforma perfectament amb la vostra [d'Avenarius] “experiència pura”^{lxxxiv}. Més tard, en 1896, Schubert-Soldern, en fer el balanç de la “direcció metodològica en la filosofia” en què ell “es recolza”, remunta la seua genealogia a Berkeley i Hume, passant per F. A. Lange (“el començament de la nostra direcció a Alemanya data, pròpiament, des de Lange”) i després per Laas, Schuppe i companyia, *Avenarius i Mach, Riehl* entre els neokantians, Charles Renouvier entre els francesos, etc.^{lxxxv} Finalment, en la *Introducció* programa, publicada en el primer número de l'òrgan especial filosòfic dels immanentistes, junt amb una declaració de guerra al materialisme i de testimonis de simpatia dirigits a Charles Renouvier, hi llegim:

“Fins i tot entre els mateixos naturalistes s'escolten veus aïllades que s'alcen contra la creixent presumpció dels seus col·legues i contra l'esperit a filosòfic que s'ha apoderat de les Ciències Naturals. Tal és, per exemple, el físic Mach... Forces fresques entren per tot arreu en moviment, treballant en destruir la fe cega en la infal·libilitat de les Ciències Naturals; i una altra vegada comencen a buscar nous camins cap a les profunditats del misteri, a buscar una entrada millor al santuari de la veritat”^{lxxxvi}.

Dos paraules sobre Ch. Renouvier. És el cap visible de l'escola dels anomenats neocriticistes, influent i estesa a França. La seua filosofia teòrica és una combinació del fenomenalisme de Hume i de l'apriorisme de Kant. La cosa en si és categòricament rebutjada. La concatenació dels fenòmens, l'ordre, la llei és declarada apriorística, la llei s'escriu amb majúscula i és convertida en base de la religió. El clero catòlic està encantat amb tal filosofia. El machista Willy qualifica Renouvier amb indignació de “segon apòstol Pau”, d'“obscurantista d'alta escola”, de “casuístic predicador del lliure albir” (*Geg. Schulweisheit*, pàg. 129). I aqueixos correligionaris dels immanentistes acullen amb ardor la filosofia de Mach. Quan va aparèixer la traducció francesa de la seua *Mecànica*, l'òrgan dels “neocriticistes” francesos, l'*Année Philosophique* [*Annals Filosòfics*], editat per Pillon, col·laborador i deixeble de Renouvier, deia:

“Sobra fer notar fins a quin grau s'identifica amb l'idealisme neocriticista la ciència positiva del senyor Mach, amb la seua crítica de la substància, de la cosa, de la cosa en si” (tom 15, 1904, pàg. 179).

Quant als machistes russos, s'avergonyeixen tots del seu parentiu amb els immanentistes; naturalment, no es podia esperar una altra cosa de persones que no han seguit deliberadament el camí de Struve, de Menshikov i companyia. Només Basàrov anomena “realistes” certs representants de l'escola immanentista^{lxxxvii}. Bogdànov declara en forma concisa (*i de fet falsament*) que l'“escola immanentista no és més que una forma intermèdia entre el kantisme i l'empiricisme” (*Empiromonisme*, III, XXII). P. Txernov escriu: “Els immanentistes no s'acosten en general al positivisme més que per un aspecte de la seua teoria, perquè en els altres van molt més enllà de la doctrina positivista” (*Estudis filosòfics i sociològics*, 37).

Valentínov afirma que “l'escola immanentista ha donat a aquestes concepcions [les de Mach] una forma inconvenient i s'ha ficat en l'atzucac del solipsisme” (loc. cit., pàg. 149). Com veieu, ací hi ha per a tots els gustos: constitució, esturió en salsa coenta, realisme i solipsisme. Els nostres machistes temen dir directament i clarament la veritat sobre els immanentistes.

La qüestió és que els immanentistes són els més acèrrims reaccionaris, apòstols declarats del fideisme, conseqüents en el seu obscurantisme. No es troba *ni un* sol d'entre ells que no haja orientat *obertament* els seus més acabats treballs teòrics sobre gnoseologia a la defensa de la religió, a la justificació de tal o qual reminiscència de l'Edat Mitjana. En 1879 defèn Leclair la seua filosofia com satisfactòria per a “totes les exigències d'un esperit religiós” (*Der Realismus etc.*, pàg. 73). En 1880, J. Rehmke dedica la seua *Teoria del coneixement* al pastor protestant Biedermann i acaba el seu llibrot exposant la concepció, no d'un déu suprasensible, sinó d'un déu com “concepte real” (¿tal vegada, per això, classifica Basàrov “certs” immanentistes entre els “realistes?”), i “l'objectivització d'aquest concepte real es deixa a la vida pràctica i per ella es resol”; quant a la *Dogmàtica cristiana* de Biedermann, se la declara model de “teologia científica” (J. Rehmke: *Die Welt als Wahrnehmung und Begriff*, Berlín, 1880, pàg. 312). Schuppe afirma en la *Revista de Filosofia Immanentista* que si els immanentistes neguen allò transcendent, en aquest concepte no entren de cap manera Déu i la vida futura (*Zeitschrift für imman. Phil.*, t. II, pàg. 52). En la seua *Ètica* insisteix sobre “la connexió de la llei moral... amb la concepció metafísica del món” i condemna la “insensata frase” sobre la separació de l'Església i l'Estat (Dr. Wilhelm Schuppe: *Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie [Fonaments de l'ètica i de la filosofia del Dret]*, Breslau, 1881, pàgs. 181, 325). Schubert-Soldern afirma en els seus *Fonaments de la teoria del coneixement* la preexistència del nostre JO amb anterioritat al ser del nostre cos i la postexistència (supervivència) del JO després de la mort del cos, és a dir, la immortalitat de l'ànima (loc. cit., pàg. 82), etc. En la seua *Qüestió social*, defèn contra Bebel, al costat de les “reformes socials”, el sufragi electoral corporatiu; hi agrega que “els socialdemòcrates ignoren el fet que sense el do diví de la desgràcia, no hi hauria benaurança” (pàg. 330), i deplora la “preponderància” del materialisme (pàg. 242): “el que en els nostres temps creu en la vida del més enllà, o inclús en la seua possibilitat, passa per un imbècil” (ib.).

I aquests Menshikov alemanys, obscurantistes de la mena de Renouvier, viuen en continu concubinat amb els empiricistes. El seu parentiu teòric és innegable. No hi ha més kantisme en els immanentistes que en Petzoldt o Pearson. Hem vist anteriorment que es reconeixen a si mateixos com a deixebles de Hume i de Berkeley, i aquesta apreciació dels immanentistes està generalment admesa en la literatura filosòfica. Citem, per a demostrar de manera patent les premisses gnoseològiques que serveixen de punt de partida a aqueixos companys d'armes de Mach i Avenarius, algunes tesis teòriques fonamentals tretes de les obres dels immanentistes.

Leclair no hi havia encara inventat en 1879 el terme “immanentista”, que, parlant amb propietat, vol dir “experimental”, “donat en l'experiència” i que és un rètol per a ocultar la podridura tan mentider com ho són els rètols dels partits burgesos d'Europa. En el seu primer treball Leclair es declara obertament i clarament “*idealista crític*” (*Der Realismus etc.*, pàgs. 11, 21, 206 i moltes d'altres). Com hem vist ja, combat Kant en aqueix treball en raó a les concessions d'aquest últim al materialisme, i precisa el seu camí que va, apartant-se de Kant, en direcció de Fichte i Berkeley. Leclair sosté una lluita tan implacable com Schuppe, Schubert-Soldern i Rehmke contra el materialisme en general, i contra la propensió al materialisme de la majoria dels naturalistes en particular.

“Tornem arrere [diu Leclair], al punt de vista de l'idealisme crític, no atribuïm a la naturalesa en el seu conjunt i als processos naturals una existència transcendent [és a dir, una existència exterior a la consciència humana]; llavors el conjunt dels cossos i el seu propi cos, en la mesura que ho veu i ho percep pel tacte, amb tots els seus canvis, serà per al subjecte un fenomen directament donat de coexistències lligades en l'espai i de successions en el temps, i tota l'explicació de la naturalesa es reduirà a la constatació de les lleis d'aquestes coexistències i successions” (21).

Tornem a Kant (deien els neokantians reaccionaris). Tornem a Fichte i Berkeley: heus aquí què diuen en essència els reaccionaris immanentistes. Per a Leclair tot allò existent són “*complexos*”

de sensacions “ (pàg. 38); a més, certes classes de propietats (“Eigenschaften”) que obren sobre els nostres sentits, són designades, per exemple, amb la lletra *M*, i altres classes que obren sobre altres objectes de la naturalesa, amb la lletra *N* (pàg. 150 i d’altres). I junt amb açò, Leclair parla de la naturalesa com d’un “fenomen de la consciència” (“Bewusstseinsphänomen”), no d’un home aïllat, sinó del “gènere humà” (pàgs. 55-56). Si tenim en compte que Leclair va publicar aqueix llibre en la mateixa Praga on Mach era professor de física, i que Leclair cita amb entusiasme només l’*Erhaltung der Arbeit* [El principi de la conservació del treball] de Mach, aparegut en 1872, sorgeix involuntàriament la qüestió de si no caldrà reconèixer en Leclair, partidari del fideisme i idealista declarat, al vertader pare de la filosofia “original” de Mach.

Quant a Schuppe, que va arribar, segons les paraules de Leclair^{lxxxviii}, a “els mateixos resultats”, pretén en realitat, com ja hem vist, defensar el “realisme ingenu” i es queixa amargament en la seua *Carta oberta a R. Avenarius* a propòsit de la “tergiversació, que ha arribat a ser corrent, de la meua [de Wilhelm Schuppe] teoria del coneixement, que és reduïda a l’idealisme subjectiu”. En què consisteix el bast escamoteig que l’immanentista Schuppe anomena defensa del realisme, ho veiem amb prou claredat per aqueixa frase dirigida contra Wundt, el qual no vacil·la en posar els immanentistes entre els deixebles de Fichte, entre els idealistes subjectius (*Phil. Studien*, loc. cit., pàgs. 386, 397, 407).

“La tesi: “el ser és la consciència” [replacava Schuppe a Wundt] significa per a mi que la consciència és inconcebible sense el món exterior i que, per consegüent, aquest últim pertany a la primera, és a dir, allò que he afirmat i explicat ben sovint: que entre ambdós hi ha una connexió absoluta (“Zusammengehörigkeit”) per la que constitueixen el tot únic inicial del ser”^{lxxxix}.

Cal una gran ingenuïtat per a no veure en semblant “realisme” el més pur idealisme subjectiu! Ja ho veieu: el món exterior “pertany a la consciència” i entre ambdós hi ha connexió *absoluta*! Vertaderament s’ha calumniat a aquest pobre professor en classificar-lo “correntment” entre els idealistes subjectius. Semblant filosofia coincideix en un tot amb la “coordinació de principi” d’Avenarius: ni les reserves, ni les protestes de Txernov i Valentínov separaran una d’una altra a aqueixes dos filosofies, que seran enviades a un mateix temps al museu de les produccions reaccionàries del professorat alemany. A títol de curiositat, que demostra una vegada més la falta de reflexió del senyor Valentínov, hi afegirem que aquest qualifica Schuppe de solipsista (es comprèn per si mateix que Schuppe jura i perjura amb tanta energia com Mach, Petzoldt companyia., no ser solipsista, i, com ells, ha escrit sobre aquest tema articles especials), però es mostra encantat de l’article de Basàrov en els *Assajos*! Jo bé voldria traduir a l’alemany l’apoteigma de Basàrov: “La representació sensible és *precisament* la realitat existent fora de nosaltres”, i enviar-lo a un immanentista que siga un poc intel·ligent. Aquest abraçaria amb força Basàrov, com van abraçar Mach i Avenarius els Schuppe, els Leclair i els Schubert-Soldern. Perquè l’apoteigma de Basàrov és l’*alfa i omega* de les doctrines de l’escola immanentista.

I heus aquí, finalment, Schubert-Soldern. *El materialisme de les Ciències Naturals*, “la metafísica” del reconeixement de la realitat objectiva del món exterior: tal és el principal enemic d’aquest filòsof (*Fonaments de la teoria del coneixement*, 1884, pàg. 31 i tot el capítol II: *Metafísica de les Ciències Naturals*). “Les Ciències Naturals fan abstracció de totes les relacions de consciència” (pàg. 52), i aqueix és el seu major mal (en això precisament consisteix el materialisme!). Perquè l’home no pot sortir de les “sensacions i, per consegüent, dels dades de la consciència” (pàgs. 33-34). Sens dubte (confessa Schubert-Soldern en 1896) el meu punt de vista és el *solipsisme en quant a la teoria del coneixement* (*Qüestió social*, pàg. X), però no el solipsisme “metafísic” ni el “pràctic”. “Les sensacions, el scomplexos de sensacions que canvien constantment, heus aquí allò que ens es donat immediatament” (*Über Transc. Etc.*, pàg. 73).

“Marx va prendre el procés material de la producció [diu Schubert-Soldern] per la causa dels processos i dels motius interiors, exactament de la mateixa manera (i tan falsament) com les Ciències Naturals prenen el món exterior comú [a la humanitat] per la causa dels mons individuals interiors” (*Qüestió social*, pàg. XVIII).

Aquest company d'armes de Mach no abriga el menor dubte quant a la relació del materialisme històric de Marx amb el materialisme de les Ciències Naturals i el materialisme filosòfic en general.

“Moltes persones, potser la majoria, seran del parèixer que des del punt de vista solipsista gnoseològic no és possible cap metafísica, és a dir, que la metafísica és sempre transcendent. Després d'una reflexió madura, jo no puc subscriure eixa opinió. Heus aquí els meus arguments... La base immediata de tot allò que és donat és la connexió espiritual (solipsista) que el JO individual (el món individual de les representacions) amb el seu cos és el punt central. Ni la resta de l'univers és concebible sense aquest JO, ni aquest JO sense la resta de l'univers; la destrucció del JO individual destruiria també l'univers, la qual cosa és impossible; i amb la destrucció de la resta de l'univers no quedaria lloc tampoc per al JO individual, ja que aquest no pot ser separat de l'univers més que lògicament, i no en el temps i l'espai. Així que el meu JO individual inevitablement ha de continuar existint després de la meua mort, perquè només amb ell és com l'univers sencer no es destrueix ... “ (loc. cit., pàg. XXIII).

La “coordinació de principis”, els “complexos de sensacions” i la resta de trivialitats machistes serveixen ben bé a la causa a la defensa de la qual estan destinats!

“... Què és el món del més enllà [das Jenseits], des del punt de vista solipsista? No és més que una experiència possible per a mi en el futur” (ibíd.)... “Certament que l'espiritisme, per exemple, no ha demostrat el seu “Jenseits”, però contra l'espiritisme no es pot en cap cas oposar el materialisme de les Ciències Naturals, que no és, com hem vist, més que un aspecte del procés universal intern [de la “coordinació de principis”] de la connexió espiritual universal” (pàg. XXIV).

Tot açò es diu en aqueixa mateixa introducció filosòfica a la Qüestió social (1896), on Schubert-Soldern intervé constantment fent causa comuna amb Mach i Avenarius. La doctrina de Mach és exclusivament un pretext de xarlatanisme intel·lectual, exclusivament per a un grupat de machistes russos; però en el seu país d'origen hom proclama obertament el seu paper servil amb relació al fideisme!

4. Cap a on es desenrotlla l'empiricisme?

Fem ara una ullada sobre el desenrotllament del machisme després de Mach i Avenarius. Hem vist que la seua filosofia és una ensalada, un cúmul de tesis gnoseològiques contradictòries i incoherents. Hem d'examinar ara com i cap a on, és a dir, en quin sentit es desenrotlla aqueixa filosofia, cosa que ens ajudarà a resoldre certes qüestions “discutibles” per mitjà de referències a fets històrics indiscutibles. En efecte, donat l'eclecticisme i la incoherència de les premisses filosòfiques que serveixen de punt de partida a aqueixa direcció filosòfica, són completament inevitables interpretacions diferents de la mateixa i discussions estèrils sobre detalls i sobre bagatel·les. Però l'empiricisme, com tot corrent ideològic, és una cosa vivent, en via de creixement i desenrotllament, i el fet del seu creixement en aquesta o altra direcció ajudarà, millor que llargs raonaments, a dilucidar la qüestió *fonamental* sobre la verdadera essència d'aquesta filosofia. Es jutja un home, no pel que ell diu o pensa de si mateix, sinó pels seus actes. Els filòsofs han de ser jutjats, no per les etiquetes que ostenten (“positivisme”, filosofia de la “experiència pura”, “monisme”, o “empirionisme”, “filosofia de les Ciències Naturals”, etc.), sinó per la manera com resolen en la pràctica les qüestions teòriques fonamentals, per les persones amb els que van de bracet, per allò ensenyen i pel que han aconseguit inculcar als seus deixebles i seguidors.

Aquesta última qüestió és la que ens ocupa ara. Mach i Avenarius ja van dir tot l'essencial fa més de vint anys. Durant aqueix espai de temps, no ha sigut possible que no haja hom deixat veure com *han sigut compresos* aqueixos “caps” pels que han volgut comprendre'ls i als que ells mateixos consideren (almenys Mach, que ha sobreviscut al seu col·lega) com a continuadors de la seua obra. Per a major exactitud, no indicarem més que aquells que s'anomenen a si mateixos deixebles de Mach i Avenarius (o seguidors seus) i als quals Mach

adscriu a aquest camp. Tindrem així una idea clara de l'empírocriticisme com a *corrent* filosòfic i no com una col·lecció de rareses literàries.

En el pròleg de Mach a la traducció russa de l'*Anàlisi de les sensacions* s'hi recomana Hans Cornelius com "jove investigador" que va "si no pels mateixos camins, a com a mínim per uns camins molt pròxims" (pàg. 4). En el text de l'*Anàlisi de les sensacions* Mach torna a "citar amb grat", entre d'altres, les obres de H. Cornelius i d'altres autors "que han penetrat en l'essència de les idees d'Avenarius i les han desenrotllat més" (48). Prenguem el llibre de H. Cornelius *Introducció a la filosofia* (ed. Alemanya, 1903): veiem que el seu autor també manifesta la seua aspiració que s'ha de seguir les empremtes de Mach i Avenarius (pàg. VIII, 32). Ens trobem, per consegüent, en presència d'un *deixeble reconegut com a tal pel seu mestre*. Aquest deixeble comença així mateix per les sensacions-elements (17, 24); declara categòricament que es limita a l'*experiència* (pàg. VI); qualifica les seues concepcions d'"empíricisme consegüent o gnoseològic" (335); condemna amb tota resolució la "unilateralitat" de l'idealisme i el "dogmatisme", tant dels idealistes com dels materialistes (pàg. 129); rebutja amb extraordinària energia la possible "incomprensió" (123), que consistiria en afirmar que de la seua filosofia es dedueix l'admissió d'un univers existent en el cap de l'home; coqueteja amb el realisme ingenu, no menys hàbilment que Avenarius, Schuppe o Basàrov (pàg. 125: "la percepció visual, i tota altra percepció, té el seu seient allí on la trobem i únicament allí, és a dir, on està localitzada per la consciència ingènua, no contaminada per una falsa filosofia"), i arriba aquest deixeble, reconegut pel mestre, a la *immortalitat* i a Déu. El materialisme (trona aquest gendarme amb càtedra, vull dir, aquest deixeble dels "novíssims positivistes") fa de l'home un autòmat.

"Inútil dir que, alhora que la fe en la llibertat de les nostres decisions, soscava tota apreciació del valor moral dels nostres actes, així com la nostra responsabilitat. Igualment, no deixa lloc a la idea de la supervivència després de la mort" (pàg. 116).

El llibre acaba així:

"L'educació [evidentment, de la joventut embrutida per aquest savi baró] és necessària, no sols per a l'activitat, sinó "abans que res" "per al respecte ["Ehrfurcht"], no cap als valors transitoris d'una tradició fortuïta, sinó cap als valors imperibles del deure i de la bellesa, cap al principi diví ["dem Göttlichen"] en nosaltres i fora de nosaltres" (357).

Compareu amb açò l'afirmació de A. Bogdànov que per a les idees de Déu, de lliure albir, d'immortalitat de l'ànima *no hi ha en absolut* (la cursiva és de Bogdànov), "ni pot haver-hi lloc" en la filosofia de Mach, en raó a la seua negació de tota "cosa en si" (*Anàlisi de les sensacions*, pàg. XII). Però Mach en aqueix mateix llibre (pàg. 293) declara que "no hi ha filosofia de Mach" i recomana no sols els immanentistes, sinó també Cornelius, que ha penetrat en l'essència de les idees d'Avenarius! En primer lloc, per consegüent, Bogdànov *ignora en absolut* la "filosofia de Mach", com a corrent que no sols s'alberga davall l'ala del fideisme, sinó que arriba a professar el fideisme. En segon lloc, Bogdànov *ignora en absolut* la història de la filosofia, perquè associar la negació d'aqueixes idees a la negació de tota cosa en si, és mofar-se d'aqueixa història. ¿No pensarà Bogdànov negar que tots els partidaris consegüents de Hume, en negar tota cosa en si, *deixen* precisament *un lloc* per a tals idees? ¿No ha escoltat parlar Bogdànov dels idealistes subjectius, que neguen tota cosa en si i d'aquesta manera fan lloc a aqueixes idees? "No pot haver-hi lloc" per a tals idees *exclusivament* en la filosofia que ensenya que només hi ha el ser sensible, que l'univers és la matèria en moviment, que l'univers exterior que tots i cadascú coneixem, allò físic, és l'única realitat objectiva; açò és, en la filosofia del materialisme. Per açò, precisament per açò, fan la guerra al materialisme tant els immanentistes, recomanats per Mach, com el deixeble de Mach, Cornelius, i tota la filosofia professoral contemporània.

Tot seguit que hom va assenyalar amb el dit la seua indecència, es van posar els nostres machistes a renegar de Cornelius. Tals apostasies no valen gran cosa. Friedrich Adler, que segons sembla "no ha sigut advertit", recomana el tal Cornelius en una revista socialista (*Der Kampf*, 1908, 5, pàg. 235: "una obra que es llegeix fàcilment i mereix les millors recomanacions"). A través de la doctrina de Mach són presentats furtivament com a mestres dels obrers uns filòsofs clarament reaccionaris i uns predicadors del fideisme!

Petzoldt no ha tingut necessitat de ser advertit per a adonar-se de la falsedat de Cornelius; però la seua manera de combatre-la és una joia. Escolteu:

“Afirmar que el món és representació” [com afirmen els idealistes, contra els quals, bromes a banda!, combatem], “no té sentit més que quan es vol dir que el món és una representació de qui fa l’asserció o inclús de tots els que fan l’asserció; és a dir, que la seua existència depèn exclusivament del pensament d’aqueixa o d’aqueixes persones: l’univers no existeix més que en tant que aqueixa persona el pensa, i quan ella no hi pensa, el món no existeix. Nosaltres, al contrari, fem dependre el món no del pensament d’un individu o grup d’individus, o, millor encara i més clarament: no de l’acte del pensament, no d’un pensament actual [real] qualsevol, sinó del pensament en general, i a més en el sentit exclusivament lògic. L’idealista mescla una cosa i l’altra, el que dóna com a resultat un semisolipsisme agnòstic tal com el veiem en Cornelius” (*Einf.*, II, 317).

Stolypin va desmentir l’existència dels gabinets negres! Petzoldt va polvoritzar els idealistes, però allò admirable és com aqueixa refutació indiscutible de l’idealisme s’assembla a un consell donat als idealistes sobre la forma d’ocultar més hàbilment el seu idealisme. Sostenir que l’univers depèn del pensament dels homes, és idealisme pervers. Sostenir de l’univers depèn del pensament en general és novíssim positivisme, realisme crític; en una paraula, xarlatanisme burgès de cap a peus! Si Cornelius és un semisolipsista agnòstic, Petzoldt és un semiagnòstic solipsista. No feu, senyors, més que matar puces!

Seguim avant. En la segona edició del seu *Coneixement i error*, Mach diu:

El professor doctor Hans Kleinpeter (*Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart [Teoria del coneixement de les Ciències Naturals modernes]*, Leipzig, 1905) fa “una exposició sistemàtica [de les concepcions de Mach], que jo puc subscriure en tot allò d’essencial”.

Vegem el tal Hans número 2. Aquest professor és un propagandista jurat de la doctrina de Mach: autor de multitud d’articles sobre les concepcions de Mach, repartits per les revistes filosòfiques especials alemanyes i angleses, autor de traduccions d’obres recomanades i prologades per Mach; és, en una paraula, la mà dreta del “mestre”. Heus aquí les seues idees:

“... Tota la meua experiència [exterior i interior], tot el meu pensament i totes les meues aspiracions em són donades com un procés psíquic, com una part de la meua consciència” (pàg. 18 del llibre citat). “Allò que anomenem físic està construït d’elements psíquics” (144). “La convicció subjectiva, i no la veritat [“Gewissheit”] *objectiva*, és l’únic fi assequible de tota ciència” pàg. 9, subratllat per Kleinpeter, que fa en aquest passatge l’advertència següent: “Això és, si fa o no fa, el que deia ja Kant en la *Crítica de la raó pràctica*”).

“La suposició de l’existència d’altres consciències que la nostra és una suposició que no pot ser mai confirmada per l’experiència” (42). “Jo no sé... si en general existeixen fora de mi altres JO” (43).

§ 5: “de l’activitat [= espontaneïtat] en la consciència”. En l’animal autòmat la successió de les representacions s’efectua de forma purament mecànica. Igual ocorre en nosaltres quan somiem.

“D’açò difereix essencialment la naturalesa de la nostra consciència en estat normal. Aquesta posseeix una propietat que els falta en absolut [als autòmats], i que seria si més no difícil d’explicar recorrent a allò mecànic o a allò automàtic: l’anomenada autoactivitat del nostre JO. Qualsevol home pot oposar-se a si mateix, als continguts de la seua consciència, manejar-los, fer-los ressaltar o relegar-los a un segon pla analitzar-los, comparar les seues distintes parts, etc. Tot això és un fet de l’experiència (directa). El nostre JO és essencialment diferent de la suma de tots els continguts de consciència, i no pot ser equiparat a aquesta suma. El sucre està compost de carboni, hidrogen i oxigen; si atribuïrem al sucre una ànima de sucre, hauria de tenir, per

analogia, la propietat de modificar a voluntat la disposició de les partícules d'hidrogen, d'oxigen i de carboni" (29-30).

En el § 4, del capítol següent:

"L'acte del coneixement és un acte de la voluntat" ["Willenshandlung"]. "És precís considerar com un fet fermament establert la divisió de totes les meues experiències psíquiques en dos grans grups fonamentals: actes obligats i actes voluntaris. Totes les impressions provinents del món exterior pertanyen al primer d'aqueixos grups" (47). "Que puguen donar-se moltes teories d'una sola i mateixa classe de fets... és un fet tan familiar per als físics com incompatible amb les premisses de qualsevol teoria absoluta del coneixement. I aqueix fet està lligat al caràcter volitiu del nostre pensament; i s'hi expressa la independència de la nostra voluntat en relació a les circumstàncies exteriors" (50).

Jutgeu ara la temeritat de les assercions de Bogdànov que diu que, en la filosofia de Mach, "no hi ha en absolut lloc per al lliure albir", mentre que el mateix Mach recomana un subjecte com Kleinpeter! Ja hem vist que aquest últim no oculta el seu propi idealisme ni el de Mach. Kleinpeter escrivia en 1898-1899:

"Hertz manifesta també [com Mach] la mateixa opinió subjectivista sobre la naturalesa dels nostres conceptes"... "... Si Mach i Hertz" [examinarem més avant amb quin dret complica ací Kleinpeter el cèlebre físic], "des del punt de vista de l'idealisme, tenen el mèrit de posar de relleu l'origen subjectiu, no d'alguns, sinó de tots els nostres conceptes, i la connexió existent entre ells, des del punt de vista de l'empirisme, tenen el mèrit no menor d'haver reconegut que només l'experiència, com a instància independent del pensament, resol el problema de l'exactitud dels conceptes" (*Archiv für systematische Philosophie*, tom V, 1898-99, pàgines. 169-170).

Kant i Berkeley, malgrat tot allò que separa Mach d'ells, "estan en tot cas més prop d'ell que l'empirisme metafísic que domina en les Ciències Naturals [o siga: que el materialisme! El senyor professor defuig anomenar el diable pel seu nom] i que és el principal objecte dels atacs de Mach" (ib., t. VI, pàg. 87).

En 1903: "El punt de partida de Berkeley i de Mach és irrefutable". . . "Mach corona l'obra de Kant" (Kantstudien, t. VIII, 1903, ps. 314, 274).

També cita Mach, en el pròleg a la traducció russa de l'*Anàlisi de les sensacions*, a T. Ziehen, "que segueix, si no el mateix camí, com a mínim un molt de pròxim". Obrim el llibre del professor T. Ziehen, *Teoria psicofisiològica del coneixement* (Theodor Ziehen: *Psychophysiologische Erkenntnistheorie*, Jena, 1898) i veurem que l'autor, ja en el pròleg, es refereix a Mach, Avenarius, Schuppe, etc. Per consegüent, un altre deixeble reconegut pel mestre. La "novíssima" teoria de Ziehen consisteix en afirmar que només el "populatxo" és capaç de creure que:

"Les nostres sensacions són originades per coses reals" (pàg. 3) i que "no pot haver-hi sobre el frontispici de la teoria del coneixement més inscripció que les paraules de Berkeley: "Els objectes exteriors no existeixen de per si, sinó en la nostra ment" " (pàg. 5). "Ens són donades les sensacions i les representacions. Unes i altres són allò psíquic. Allò no psíquic és una paraula sense sentit" (pàg. 100). Les lleis de la naturalesa són relacions, no entre els cossos materials, sinó "entre les sensacions reduïdes" (pàg. 104: en aquest "nou" concepte de "sensacions reduïdes" consisteix tota l'originalitat del berkeleyisme de Ziehen!).

Ja en 1904, Petzoldt renegava de Ziehen com a idealista en el tom II de la seua *Introducció* (pàgs. 298-301). En 1906 la seua llista dels *idealistes o psicomonistes* porta ja els noms de Cornelius Kleinpeter, Ziehen Verworn (*Das Weltproblem etc.*, pàg. 137, nota). Tots aqueixos senyors professors arriben, com veieu, a la "incomprensió" en interpretar les "concepcions de Mach i Avenarius" (lloc citat).

Pobres Mach i Avenarius! No sols els han calumniat els seus enemics en acusar-los d'idealisme i "fins a i tot" (com s'expressa Bogdànov) de solipsisme, no: també els amics, els deixebles, els partidaris, els professors especialistes els han comprés al revés, en un sentit idealista. Si l'empiricisme es desenrotlla en el sentit de l'idealisme, això no prova de cap manera la falsedat fonamental dels seus confusos postulats fonamentals de tipus berkeleyà. Déu ens lliure de semblant deducció! No hi ha més que una "incomprensió" sense importància, en el sentit que dóna a la paraula Nodred-Petzoldt.

Però el més còmic de tot açò és potser que el mateix zelós guardià de la puresa i de la innocència, Petzoldt, "ha completat" primer, Mach i Avenarius, amb el "a priori lògic", i després els ha associat al portador del fideisme, Wilhelm Schuppe.

Si Petzoldt hagués conegut els partidaris anglesos de Mach, hauria hagut d'allargar considerablement la seua llista de machistes que van caure (per "incomprensió") en l'idealisme. Ja hem citat Karl Pearson com un idealista integral, molt lloat per Mach. Citem a més les apreciacions de dos "calumniadors", que expressen el mateix sobre Pearson:

"La doctrina del professor K. Pearson és un simple eco de les doctrines vertaderament grans de Berkeley" (Howard V. Knox en *Mind [El Pensament]*, vol. VI, 1897, pàg. 205).
 "El senyor Pearson és, a no dubtar, un idealista en el més estricte sentit de la paraula" (Georges Rodier en *Revue Philosophique*, 1888, II, vol. 26, pàgina 200).

L'idealista anglès William Clifford, a qui Mach considera "molt pròxim" a la seua filosofia (*Anàlisi de les sensacions*, pàg. 8), ha de ser considerat com a mestre de Mach, més aïna que com a deixeble, perquè els treballs filosòfics de Clifford van aparèixer en els anys del 70 del segle passat. La "incomprensió", en aquest cas, procedeix directament de Mach, que "no va percebre" en 1901 l'idealisme en la doctrina de Clifford, segons la qual l'univers és una "substància mental" ("mind-stuff"), un "objecte social", una "experiència organitzada alt grau", etc.^{xc} Advertirem, a fi de caracteritzar el xarlatanisme dels machistes alemanys, que Kleinpeter en 1905 va elevar aquest idealista al rang d'un dels fundadors de la "gnoseologia de les Ciències Naturals modernes"!

En la pàgina 284 de l'*Anàlisi de les sensacions*, Mach menciona el filòsof americà P. Carus, que "s'ha aproximat" (al budisme i a la doctrina de Mach). Carus, que es qualifica a si mateix com "admirador i amic personal" de Mach, redacta en Chicago la revista *The Monist* consagrada a la filosofia, i una petita revista de propaganda religiosa, *The Open Court (La Tribuna Lliure)*.

"La ciència és una revelació divina", diu la redacció d'aquesta petita revista popular.
 "Ens atenim a l'opinió que la ciència pot reformar l'Església de manera que conserve tot allò que la religió té de cert, de sa i de bo".

Mach, assidu col·laborador de *The Monist*, va publicar en aqueixa revista per capítols sols les seues noves obres. Carus corregeix "un tant" Mach en l'esperit de Kant, afirmant que Mach és un "idealista, o millor diria encara, un subjectivista", però que ell, Carus, també està convençut, a despit de discrepàncies parcials, que "Mach i jo pensem el mateix"^{xcii}.

El nostre monisme [declara Carus] "no és materialista, ni espiritualista, ni agnòstic; significa simplement i exclusivament guardar conseqüència..., pren l'experiència per base, i empra com a mètode les formes sistematitzades de les relacions de l'experiència" (evidentment, un plagi de l'"empiricisme" de A. Bogdànov!).

La divisa de Carus és:

"No agnosticisme, sinó ciència positiva; no misticisme, sinó pensament clar; no supernaturalisme, no materialisme, sinó concepció monista de l'univers; no dogma, sinó religió; no creença com a doctrina, sinó fe com a estat d'esperit" ("not cred, but faith").

En compliment d'aquesta divisa Carus preconitza una "nova teologia", una "teologia científica" o teonomia, que nega la lletra de la Bíblia, però insisteix en el fet que "tota veritat és divina i Déu

es revela en les Ciències Naturals el mateix que en la història^{xcii}. Cal fer notar que, en el seu llibre precitat sobre la gnoseologia de les Ciències Naturals modernes, Kleinpeter recomana Carus al costat d'Ostwald, Avenarius i els immanentistes (pàgs. 151-152). Quan Haeckel va haver publicat les seues tesis per a la unió dels monistes, Carus es va pronunciar categòricament en contra: en primer lloc, Haeckel rebutja infundadament l'apriorisme, que és "perfectament compatible amb la filosofia científica"; en segon lloc, Carus s'alça contra la doctrina de Haeckel del determinisme, doctrina que "exclou la possibilitat del lliure albir"; en tercer lloc, Haeckel "comet l'error d'accentuar el punt de vista unilateral del naturalista contra el conservadorisme tradicional de les esglésies. Apareix, pel mateix, com a enemic de les esglésies existents, en compte d'esforçar-se amb alegria per aconseguir el seu desenrotllament superior en una interpretació nova i més justa dels dogmes" (ib., vol. XVI, 1906, pàg. 122).

Carus mateix reconeix:

"Nombrosos lliurepensadors em consideren un reaccionari i em censuren per no fer cor als seus atacs contra tota religió, considerada com un prejudici" (355).

És completament evident que estem en presència d'un líder de la confraria de desvergonyits literaris americans que treballen per embriagar el poble amb l'opi religiós. Mach i Kleinpeter han entrat també en aquesta confraria, pel que s'ha vist en virtut d'una "incomprensió" sense importància.

5. L' "empiromonisme" de A. Bogdànov

"Jo, personalment, [diu Bogdànov, parlant de si mateix] no conec en la literatura, fins a la data, més que un sol empiromonista, que és un cert A. Bogdànov; però, en canvi, el conec molt bé i puc garantir que les seues opinions satisfan per complet la fórmula sacramental de la prioritat de la naturalesa sobre l'esperit. Precisament, ell considera tot allò existent com una cadena ininterrompuda de desenrotllament, les anelles inferiors de la qual es perden en el caos dels elements, mentre que les anelles superiors, que coneixem, representen l'experiència humana [cursiva de Bogdànov], l'experiència psíquica i, més alta encara, l'experiència física; i aquesta experiència, així com el coneixement que en sorgeix, corresponen al que ordinàriament s'anomena esperit" (*Emp.*, III, XII)

Ací ridiculitza Bogdànov com a fórmula "sacramental" la coneguda tesi d'Engels callant diplomàticament, no obstant això, el nom d'aquest! Jo no estic en desacord amb Engels, res d'això...

Però examineu amb major atenció el resum fet per Bogdànov mateix del seu famós "empiromonisme" i de la seua "substitució". El món físic és denominat *experiència humana*, i es declara que l'experiència física està col·locada "*més alta*" en la cadena del desenrotllament que l'experiència psíquica. Però si açò és un contrasentit manifest! Contrasentit precisament inherent a tota filosofia idealista. És senzillament ridícul que Bogdànov present també com a materialisme un "sistema" d'aquesta mena: la naturalesa (diu) és també per a mi allò primari, i l'esperit, allò secundari. Així aplicada la definició d'Engels, resulta que Hegel és al seu torn materialista, ja que també en ell l'experiència psíquica (davall el nom d'idea absoluta) ve en primer lloc, i després el món físic, la naturalesa, situada "més alta", i per fi el coneixement humà, que a través de la naturalesa concep la idea absoluta. Ni un sol idealista negarà en aquest sentit la prioritat de la naturalesa, perquè en realitat això no és prioritat, en realitat la naturalesa no està considerada en aquest cas *com allò immediatament donat*, com el punt de partida de la gnoseologia. En realitat, ens porta encara fins a la naturalesa una llarga transició *a través d'abstraccions* de "allò psíquic". Dóna el mateix que aqueixes abstraccions siguen anomenades idea absoluta, *JO* universal, voluntat universal, etc., etc. Així es distingeixen les *varietats* de l'idealisme, i tals varietats existeixen en nombre infinit. L'essència de l'idealisme consisteix en prendre allò psíquic com a punt de partida; la naturalesa hi està deduïda, *i ja després* la consciència humana ordinària és deduïda de la naturalesa. "Allò psíquic", pres com a punt de partida, és sempre, doncs, una *abstracció morta*, dissimuladora d'una teologia diluïda. Tothom sap què és la *idea* humana, però la idea sense l'home o anterior a l'home, la

idea en abstracte, la idea absoluta és una invenció teològica de l'idealista Hegel. Tothom sap que és la sensació humana, però la sensació sense l'home, anterior a l'home, és un absurd, una abstracció morta, un subterfugi idealista. I justament a un cert subterfugi idealista és a què recorre Bogdànov quan estableix l'escala següent:

- 1) El caos dels "elements" (ja sabem que aqueixa parauleta element no conté cap noció humana més que la de *sensacions*).
- 2) L'experiència psíquica dels homes.
- 3) L'experiència física dels homes.
- 4) El "coneixement que en sorgeix".

No hi ha sensacions (humanes) sense l'home. Després el primer escaló és una abstracció idealista morta. En realitat tenim en aquest cas davant de nosaltres no les sensacions *humanes* conegudes i familiars per a tots, sinó unes sensacions imaginades, sensacions de *ningú*, sensacions *en general*, sensacions divinitzades, el mateix que l'habitual idea humana es divinitza en Hegel tan prompte com és separada de l'home i del cervell humà.

De manera que aqueix primer escaló no compta per a res.

El segon no compta tampoc, ja que cap home ni les Ciències Naturals coneixen allò *psíquic anterior* a allò físic (i el segon escaló *precedeix* en Bogdànov al tercer). El món físic existia abans que hagués pogut aparèixer allò psíquic com el producte suprem de les formes supremes de la matèria orgànica. El segon escaló de Bogdànov és, igualment, una abstracció morta, és un pensament sense cervell, és la raó de l'home separada de l'home.

Només després d'haver eliminat aqueixos dos primers escalons, i només llavors, és quan ens és possible tenir del món un quadro que corresponga vertaderament a les Ciències Naturals i al materialisme. A saber: 1) el món físic existeix *independentment* de la consciència de l'home i va existir molt *abans* que l'home, *abans* que tota "experiència humana"; 2) allò psíquic, la consciència, etc., és el producte suprem de la matèria (és a dir, d'allò físic), és una funció d'aqueix fragment especialment complex de la matèria que hom anomena cervell humà.

"El domini de la substitució [escriu Bogdànov] coincideix amb el domini dels fenòmens físics; en els fenòmens psíquics no hi ha res que substituir, perquè són complexos immediats" (XXXIX).

Açò no és una altra cosa que idealisme, perquè allò psíquic, és a dir, la consciència, la representació, la sensació, etc. està considerat com la *immediatesa*, mentre que allò físic s'hi dedueix, és substituït per allò psíquic. El món és el *no-JO*, creat pel nostre JO, deia Fichte. El món és la idea absoluta, deia Hegel. El món és voluntat, deia Schopenhauer. El món és noció i representació, diu l'immanentista Rehmke. El ser és consciència, diu l'immanentista Schuppe. Allò físic és la substitució d'allò psíquic, diu Bogdànov. Fa falta estar cec per a no veure la mateixa essència idealista davall tots aqueixos diferents adorns verbals.

"Ens preguntem [escriu Bogdànov en el primer fascicle de l'Empiromonisme, pàgs. 128-129] què és un "ser vivent"; l'"home", per exemple?"

I respon:

"L'"home" és abans que res un complex determinat d'"experiències immediates"". [Anoteu: "Abans que res"!]. "Després, en el curs del desenrotllament de l'experiència, l'"home" resulta per a ell mateix, i per als altres, un cos físic entre els altres cossos físics".

Açò és un "complex" d'absurds del principi a la fi, bo tan sols per a deduir-hi la immortalitat de l'ànima, o la idea de Déu, etc. L'home és abans que res un complex d'experiències immediates, i després, en el *desenrotllament ulterior*, un cos físic! Llavors, existeixen "experiències immediates" sense cos físic, *anteriors* al cos físic. Deplorem que tan magnífica filosofia no haja penetrat encara en els nostres seminaris: els seus mèrits serien apreciats en ells.

“... Hem reconegut que la mateixa naturalesa física és un *derivat* [cursiva de Bogdànov] dels complexos de caràcter immediat (als quals pertanyen també les coordinacions “psíquiques”), que aqueixa naturalesa física és el reflex d’aqueixos complexos en altres complexos anàlegs, però del tipus més complicat (en l’experiència socialment organitzada dels sers vivents)” (146).

La filosofia que ensenya que la mateixa naturalesa física és un derivat, és una filosofia purament clerical. El seu caràcter en res està modificat pel zel de Bogdànov a repudiar qualsevol religió. Dühring també era ateu; proposava fins i tot prohibir la religió en el seu règim “socialitari”. I no obstant això, Engels tenia tota la raó quan demostrava que el “sistema” de Dühring no lliga caps sense religió. El mateix ocorre amb Bogdànov, amb l’essencial diferència que el paràgraf citat no és una inconseqüència fortuïta, sinó l’essència del seu “empiromonisme” i de tota la seua “substitució”. Si la naturalesa és un derivat, es comprèn per si mateixa que no pot derivar més que de quelcom que siga més gran, més ric, més vast, més potent que la naturalesa, de quelcom que existeix, perquè per a “produir” la naturalesa, cal existir independentment de la naturalesa. Després hi ha quelcom fora de la naturalesa i que, a més, produeix la naturalesa. En rus, això s’anomena Déu. Els filòsofs idealistes sempre s’han esforçat per modificar aquest últim terme, per fer-lo més abstracte, més nebulós i al mateix temps (per a major versemblança) per acostar-lo a allò “psíquic”, com “complex immediat”, com allò directament atès que no necessita prova alguna. Idea absoluta, esperit universal, voluntat global, “*substitució universal*” d’allò psíquic, que és col·locat com a base d’allò físic: tot això és una i la mateixa idea, encara que davall diferents formulacions. Tot home coneix (i les Ciències Naturals estudien) la idea, l’esperit, la voluntat, allò psíquic, com a funció del cervell humà que treballa normalment; deslligar aquesta funció de la matèria organitzada d’una manera determinada, convertir aquesta funció en una abstracció universal, general, “substituir” aquesta abstracció col·locant-la com a base de tota la naturalesa física, són quimeres de l’idealisme filosòfic, és mofar-se de les Ciències Naturals.

El materialisme diu que l’“experiència socialment organitzada dels sers vivents” és un derivat de la naturalesa física, el resultat d’un llarg desenrotllament d’aquesta, d’un desenrotllament començat quan la naturalesa física es trobava en un estat tal en què no hi havia ni podia haver-hi ni societat, ni organització, ni experiència, ni sers vivents. L’idealisme diu que la naturalesa física és un derivat d’aqueixa experiència dels sers vivents, i, en dir-ho, l’idealisme equipara la naturalesa a Déu (si no és que la sotmet a ell). Perquè Déu és, sens dubte, un derivat de l’experiència socialment organitzada dels sers vivents. Per més que es pegue voltes a la filosofia de Bogdànov, no conté una altra cosa que confusió reaccionària.

Li sembla a Bogdànov que parlar de l’organització social de l’experiència és fer acte de “socialisme gnoseològic” (llibre III, pàg. XXXIV). Açò són bestieses. De raonar així sobre el socialisme, els jesuïtes serien ardents partidaris del “socialisme gnoseològic”, ja que el punt de partida de la seua gnoseologia és la divinitat com “experiència socialment organitzada”. El catolicisme és, sens dubte, una experiència socialment organitzada; però no reflecteix la veritat objectiva (que Bogdànov nega i que la ciència reflecteix), sinó l’explotació de la ignorància popular per determinades classes socials.

Però, per a què parlar dels jesuïtes! El “socialisme gnoseològic” de Bogdànov el trobarem complet en els immanentistes, tan benvolguts de Mach. Leclair considera la naturalesa com la consciència del “gènere humà” (*Der Realismus etc.*, pàg. 55), i en manera alguna d’un individu aïllat. De tal socialisme gnoseològic a l’estil Fichte, vos serviran els filòsofs burgesos tant com en vulgueu. Schuppe també subratlla “das generische, das gattungsmässige Moment des Bewusstseins”, és a dir, l’element general, genèric, de la consciència (pàgs. 379-380 en *V. f. w. Ph.*, tom XVII). Pensar que l’idealisme filosòfic desapareixerà pel fet que la consciència de l’individu siga reemplaçada per la consciència de la humanitat, o l’experiència d’un sol home per l’experiència socialment organitzada, és com pensar que el capitalisme desapareixerà pel fet que un capitalista siga reemplaçat per una companyia anònima.

Els nostres machistes russos, lushkèvitx i Valentínov, han repetit allò que havia dit el materialista Rakhmètov (no sense injuriar aquest grollerament): que Bogdànov és un idealista. Però no han sabut reflexionar sobre l’origen de tal idealisme. Segons ells, Bogdànov és un fenomen individual, fortuït, un cas singular. Cosa que és inexacta. A Bogdànov personalment li

pot semblar que ha descobert un sistema “original”, però basta comparar-lo amb els precipitats deixebles de Mach per a veure la falsedat de tal opinió. La diferència entre Bogdànov i Cornelius és molt menys marcada que la diferència entre Cornelius i Carus. La diferència entre Bogdànov i Carus és menor (quant al sistema filosòfic, i no quant a la premeditació de les conclusions reaccionàries, naturalment) que la que existeix entre Carus i Ziehen, etc. Bogdànov no és més que una de les manifestacions d'aqueixa “experiència socialment organitzada” que testifica la integració del machisme en l'idealisme. Bogdànov (es tracta, per descomptat, *exclusivament* de Bogdànov com a filòsof) no hauria pogut veure la llum si en la doctrina del seu mestre Mach no haguessen “elements”... De berkeleyisme. I jo no puc concebre “càstig més espantós” per a Bogdànov que una traducció a l'alemany del seu *Empiromonisme* sotmesa a la crítica de Leclair i Schubert-Soldern, de Cornelius i de Kleinpeter, de Carus i Pillon (aquest últim és col·laborador i deixeble francès de Renouvier). Aquests acèrrims companys d'armes i en part deixebles directes de Mach, amb els seus arravataments d'afecte per la “substitució” serien més eloqüents que amb els seus raonaments.

D'altra banda, no seria just considerar la filosofia de Bogdànov com un sistema acabat i immutable. En nou anys, des de 1899 a 1908, les fluctuacions filosòfiques de Bogdànov han passat per quatre fases. Primer va ser materialista “naturalista” (és a dir, semi-inconscientment i espontàniament fidel a l'esperit de les Ciències Naturals). Els seus *Elements fonamentals de la concepció històrica de la naturalesa* porten evidents empremtes d'aquesta fase. La segona fase va ser la de la “energètica” d'Ostwald, que va estar en moda a finals dels anys del 90 del segle passat, açò és, un agnosticisme confús, que a vegades cau en l'idealisme. D'Ostwald (la coberta del *Curs de filosofia natural* d'Ostwald porta aquestes paraules: “Dedicat a E. Mach”) Bogdànov va passar a Mach, és a dir, va adoptar les premisses fonamentals de l'idealisme subjectiu, inseqüent i desorientador, com tota la filosofia de Mach. Quarta fase: temptatives de desfer-se de diverses contradiccions de la doctrina de Mach i de crear una espècie d'idealisme objectiu. La “teoria de la substitució universal” demostra que Bogdànov ha descrit, a partir del seu punt d'arrencada, un arc de quasi 180 graus. ¿Aquesta fase de la filosofia de Bogdànov està més allunyada del materialisme dialèctic que les precedents o es troba més pròxima? Si Bogdànov s'obstina en la seua última fase, no cal dubtar que s'ha allunyat del materialisme. Si persisteix en avançar per la corba que ha seguit durant nou anys, es va acostant: no té més que fer un pas seriós per a tornar al materialisme; precisem: no té més que descartar universalment la seua substitució universal. Perquè aquesta substitució universal reuneix en una cua xinesa tots els pecats de l'idealisme a mitges, totes les debilitats de l'idealisme subjectiu conseqüent, com (“Si licet parva componere magnis!”, si està permès comparar allò petit amb allò gran) la “idea absoluta” de Hegel va reunir totes les contradiccions de l'idealisme de Kant, totes les debilitats de l'escola de Fichte. Feuerbach *no va tenir més que* fer un pas seriós per a tornar al materialisme: descartar universalment, eliminar absolutament la idea absoluta, aquesta “substitució hegeliana d'allò psíquic”, que és col·locat com a base de la naturalesa física. Feuerbach es va tallar la cua xinesa de l'idealisme filosòfic, és a dir, va prendre per base la naturalesa sense “substitució” alguna.

Aquell que visca ja veurà si ha de continuar creixent encara molt de temps la cua xinesa de l'idealisme machista.

6. La “teoria dels símbols” (o dels jeroglífics) i la crítica de Helmholtz

No estarà de més advertir, per a completar el que acabem de dir dels idealistes, com a companys d'armes i continuadors de l'empirocriticisme, el caràcter de la crítica machista de certes tesis filosòfiques tractades en la nostra literatura. Per exemple, els nostres machistes que pretenen ser marxistes, han envestit amb singular entusiasme contra els “jeroglífics” de Plekhanov, és a dir, contra la teoria segons la qual les sensacions i les representacions de l'home no són còpies de les coses i dels processos reals de la naturalesa, no són les seues imatges, sinó signes convencionals, símbols, jeroglífics, etc. Basàrov es burla d'aquest materialisme jeroglífic, i és necessari assenyalar que tindria raó si impugnés el materialisme jeroglífic a favor d'un materialisme no jeroglífic. Però Basàrov usa en açò, una vegada més, un procediment de prestidigitador, introduint de contraban, davall la capa de la crítica del

“jeroglífisme”, la seua abjuració del materialisme. Engels no parla ni de símbols, ni de jeroglífics, sinó de còpies, de fotografies, d'imatges, de reflexos especulars de les coses, etc. En compte de demostrar l'error de Plekhanov a l'apartar-se de la formulació del materialisme donada per Engels, oculta Basàrov als lectors, per mitjà de l'error de Plekhanov, la veritat formulada per Engels.

A fi d'explicar tant l'error de Plekhanov com la confusió de Basàrov, prendrem un destacat representant de la “teoria dels símbols” (la substitució de la paraula símbol per la paraula jeroglífic no canvia en res la cosa), Helmholtz, i vegem com criticaven a Helmholtz els materialistes, així com els idealistes units als machistes.

Helmholtz, l'autoritat del qual és altíssima en les Ciències Naturals, va ser en filosofia tan inconseqüent com la immensa majoria dels naturalistes. Va ser propens al kantisme, però no va mantenir d'una manera conseqüent aquest punt de vista en la seua gnoseologia. Veja's, per exemple, un raonament que trobem en la seua *Òptica fisiològica* sobre el tema de la correspondència entre els conceptes i els objectes:

“... Jo he designat les sensacions com a *símbols* dels fenòmens del món exterior, i les he negat tota analogia amb les coses que representen” (pàg. 579 de la traducció francesa, pàg. 442 de l'original alemany).

Açò és agnosticisme, però més avant, en la mateixa pàgina, llegim:

“Les nostres nocions i representacions són *accions* que els objectes que veiem, o que ens representem, exerceixen sobre el nostre sistema nerviós i sobre la nostra consciència”.

Açò és materialisme. Però Helmholtz no té una idea clara de les relacions entre la veritat absoluta i la veritat relativa, com es veu pels seus ulteriors raonaments. Per exemple, Helmholtz diu un poc més avall:

“Jo crec, doncs, que no té cap sentit parlar de la veracitat de les nostres representacions d'una altra forma que no siga en el sentit d'una veritat pràctica. Les representacions que ens formem de les coses no poden ser més que símbols, signes naturals donats als objectes, signes de què aprenem a servir-nos per a regular els nostres moviments i les nostres accions! Quan hem après a desxifrar correctament aqueixos símbols, estem en condicions de dirigir amb la seua ajuda nostres accions de manera que produïsquen el resultat abellit”...

Això no és cert: Helmholtz esvara ací cap al subjectivisme, cap a la negació de la realitat objectiva i de la veritat objectiva. I arriba a un flagrant error quan acaba el paràgraf amb aquestes paraules:

“La idea i l'objecte representat per ella són dos coses que pertanyen, evidentment, a dos mons diferents per complet”...

Tan sols els kantians separen així la idea i la realitat, la consciència i la naturalesa. Llegim, no obstant això, un poc més avant:

“Pel que concerneix abans que res a les propietats dels objectes exteriors, basta un poc de reflexió per a veure que totes les propietats que podem atribuir-los, designen exclusivament l'*acció* que els objectes exteriors exerceixen, ja sobre els nostres sentits, ja sobre altres objectes de la naturalesa” (pàg. 581 de la traducció francesa; pàg. 445 de l'original alemany; jo traduïsc de la versió francesa).

Helmholtz torna en aquest cas una vegada més al punt de vista materialista. Helmholtz era un kantià inconseqüent, que igual reconeixia les lleis apriorístiques del pensament, com igual s'inclinava a la “realitat transcendent” del temps i de l'espai (és a dir, al punt de vista materialista sobre ells), com també igual deduïa les sensacions de l'home dels objectes exteriors que obren sobre els nostres òrgans dels sentits, com declarava que les sensacions no

són més que símbols, és a dir, unes designacions arbitràries divorciades del món “diferent per complet” de les coses que designen (Víctor Heyfelder, *Über den Begriff der Erfahrung bei Helmholtz* [La noció de l'experiència segons Helmholtz], Berlín, 1897).

Heus aquí com expressa Helmholtz les seues concepcions en el discurs sobre els “fets en la percepció”, pronunciat en 1878 (“notable esdeveniment en el camp dels realistes”, com va dir Leclair referint-s'hi):

“Les nostres sensacions són precisament efectes produïts en els nostres òrgans per causes exteriors, i la forma en què es palesa aqueixa efecte depèn, naturalment, de manera molt essencial del caràcter de l'aparell sobre què s'exerceix l'acció. Per quant la qualitat de la nostra sensació ens informa de les propietats de l'acció exterior que ha fet nàixer aqueixa sensació, aquesta pot ser considerada com a signe [“Zeichen”] de l'acció exterior, però no com a imatge. Perquè de la imatge s'exigeix una certa semblança amb l'objecte representat. En canvi, del signe no s'exigeix cap semblança amb l'objecte del qual és signe” (*Vorträge und Reden* [Informes i discursos], 1884, pàg. 226).

Si les sensacions no són imatges de les coses, sinó només signes o símbols que no tenen “cap semblança” amb elles, es trenca la premissa materialista de què parteix Helmholtz, es posa d'una certa forma en dubte l'existència dels objectes exteriors, ja que els signes o símbols són plenament possibles respecte a uns objectes ficticis, i tots coneixem exemples de signes o símbols d'aquesta mena. Helmholtz intenta, seguint Kant, traçar en principi una espècie de línia divisòria entre el “fenomen” i la “cosa en si”. Contra el materialisme directe, clar i franc, Helmholtz alimenta una prevenció insuperable. Però ell mateix diu un poc més avant:

“No veig com es podria refutar un sistema de l'idealisme subjectiu més extrem, que voldria considerar la vida com un somni. El pot hom declarar totalment inversemblant i insatisfactori (i en aquest sentit jo subscriuria les més fortes expressions de la negació), però és possible aplicar-lo d'una manera conseqüent. La *hipòtesi realista* es fia, al contrari, del judici [o del testimoni, “Aussage”] de l'autoobservació ordinària, segons la qual els canvis en les percepcions consecutives a tal o qual acció no tenen cap relació psíquica amb l'impuls anterior de la voluntat. Aquesta hipòtesi considera com existent independentment de les nostres representacions tot allò que està confirmat per les percepcions quotidianes, el món material exterior a nosaltres” (242-243).

“Sens dubte, la hipòtesi realista és la més senzilla que podem fer, comprovada i confirmada en uns camps d'aplicació extremadament vastos, ben precisa en totes les seues parts, i, per tant, eminentment pràctica i fecunda, com a base per a l'acció” (243).

L'agnosticisme de Helmholtz s'assembla així mateix al “materialisme vergonyant”, amb la diferència que en ell tenim, en compte de les sortides polèmiques de Huxley, inspirades en Berkeley, sortides polèmiques kantianes.

Per això Albrecht Rau, deixeble de Feuerbach, critica decididament la teoria dels símbols de Helmholtz, com una inseqüent desviació del “realisme”. La concepció essencial de Helmholtz (diu Rau) és el postulat realista de què “coneixem amb ajuda dels nostres sentits les propietats objectives de les coses”^{xciiii}. La teoria dels símbols està en desacord amb aquest punt de vista (enterament materialista, com hem vist), perquè introdueix certa desconfiança envers la sensibilitat, desconfiança envers els testimonis dels nostres òrgans dels sentits. Està fora de dubte que la imatge mai pot igualar enterament el model; però una cosa és la imatge i una altra el símbol, el signe convencional. La imatge suposa necessàriament i inevitablement la realitat objectiva del que “s'hi reflecteix”. El “signe convencional”, el símbol, el jeroglífic són nocions que introdueixen un element completament innecessari d'agnosticisme. I per això A. Rau té completa raó en dir que Helmholtz paga amb la seua teoria dels símbols un tribut al kantisme.

“Si Helmholtz [diu Rau] romangués fidel a la seua concepció realista, si s'atingués d'una manera conseqüent al principi que les propietats dels cossos expressen al mateix temps les relacions dels cossos entre si i les seues relacions amb nosaltres, no tindria necessitat, certament, de tota aqueixa teoria dels símbols; podria dir llavors,

expressant-se amb concisió i claredat: “les sensacions causades en nosaltres per les coses, són imatges de l'essència d'aqueixes coses” “ (lloc citat, pàg. 320).

Així critica Helmholtz un materialista. Aquest materialista rebutja, en nom del materialisme conseqüent de Feuerbach, el materialisme jeroglífic o simbòlic, o semimaterialisme de Helmholtz.

L'idealista Leclair (que representa l'“escola immanentista” grata a l'esperit i al cor de Mach) també acusa Helmholtz d'inconseqüència, de vacil·lació entre el materialisme i l'espiritualisme (*Der Realismus etc.*, pàg. 154). Però la teoria dels símbols no és per a Leclair insuficientment materialista, sinó massa materialista.

“Helmholtz suposa [escriu Leclair] que les percepcions de la nostra consciència donen prou punts de suport per a conèixer la successió en el temps i la identitat o la no identitat de les causes transcendents. No li fa falta més a Helmholtz per a suposar en allò transcendent [pàg. 33; és a dir, en el terreny d'allò objectivament real] un ordre regit per lleis”.

I Leclair trona contra aqueix “prejudici dogmàtic de Helmholtz”.

“El Déu de Berkeley [exclama], en qualitat de causa hipotètica de l'ordre, *regit per lleis*, de les idees en la nostra consciència, és a com a mínim tan capaç de satisfer la nostra necessitat d'una explicació causal com el món de les coses exteriors” (34).

“L'aplicació conseqüent de la teoria dels símbols... és impossible sense un abundant additament de realisme vulgar” (pàg. 35), o siga de materialisme.

Així amonestava Helmholtz pel seu materialisme, en 1879, un “idealista crític”. Vint anys després, Kleinpeter, deixeble de Mach, lloat pel seu mestre, refutava com segueix l'“antiquat” Helmholtz amb la “novíssima” filosofia de Mach, en l'article: *Dels principis de la física segons la concepció d'Ernst Mach i Heinrich Hertz*^{xiv}. Prescindim de moment d'Hertz (que, en essència, era tan inconseqüent com Helmholtz) i vegem la comparació entre Mach i Helmholtz establida per Kleinpeter. Després d'haver citat diversos passatges d'ambdós autors i subratllat amb singular força les conegudes asseveracions de Mach, segons les quals els cossos són símbols mentals per al complex de sensacions, etc., Kleinpeter diu:

“Si seguim el curs de les idees de Helmholtz trobarem els postulats fonamentals següents:

- 1) Existeixen els objectes del món exterior.
- 2) És inconcebible la modificació d'aqueixos objectes sense l'efecte d'una causa (considerada com real).
- 3) “La causa és, en la primitiva accepció d'aquesta paraula, allò que roman invariable o existent després del canvi dels fenòmens, a saber: la substància i la llei de la seua acció, la força” (cita de Kleinpeter treta de Helmholtz)
- 4) És possible deduir amb rigor lògic i davall una determinació en sentit únic tots els fenòmens de les seues causes.
- 5) La consecució d'aquest fi equival a la possessió de la veritat objectiva, la conquesta de la qual (“Erlangung”) queda així reconeguda com concebible” (163).

Kleinpeter, irritat per aquests postulats, pel seu caràcter contradictori i els insolubles problemes que creguen, adverteix que Helmholtz no s'até en rigor a tals concepcions, usant a vegades “uns girs que recorden quelcom el sentit purament lògic atribuït per Mach a paraules” com matèria, força, causa, etc.

“No és difícil trobar la raó que no ens satisfaga Helmholtz, si recordem les paraules tan belles i clares de Mach. Tot el raonament de Helmholtz pateix d'una falsa comprensió de les paraules: massa, força, etc. No són, en efecte, més que nocions, productes de la nostra fantasia, i de cap manera realitats existents fora del pensament. No estem absolutament en condicions de conèixer realitats. D'una manera general no estem en condicions de deduir de les observacions dels nostres sentits, vista la seua imperfecció,

una conclusió d'un significat únic. Mai podem afirmar que, per exemple, observant una escala ("durch Ablesen einer Skala"), obtindrem un sol número determinat; són possibles sempre, en certs límits, una quantitat infinita de números que concorden igualment bé amb els fets de l'observació. Quant a conèixer quelcom real, situat fora de nosaltres, no ho podem, de cap manera. Inclús suposant que això fóra possible i que coneguérem les realitats, llavors no tindríem el dret d'aplicar-les les lleis de la lògica, perquè són lleis *nostres* i aplicables únicament als *nostres* conceptes, als productes del *nostre* [cursiva de Kleinpeter] pensament. No hi ha concatenació lògica entre els fets, no hi ha més que una simple successió; els judicis apodíctics són en aquest cas inconcebibles. Llavors, és fals afirmar que un fet siga la causa d'un altre; i juntament amb aquesta afirmació cau per la seua base tota la deducció de Helmholtz, constituïda sobre aquest concepte. Finalment, és impossible arribar a la veritat objectiva, és a dir, existent independentment de tot subjecte, és impossible no sols en virtut de les propietats dels nostres sentits, sinó també perquè nosaltres, en ser homes ["wir als Menschen"], en general no podem mai fer-nos idea alguna d'allò que existeix d'una manera totalment independent de nosaltres" (164).

Com veu el lector, el nostre deixeble de Mach, al repetir les parauletes favorites del seu mestre i les de Bogdànov, que no es reconeix com a adepte de Mach, rebutja sense reserves tota la filosofia de Helmholtz, la rebutja des d'un punt de vista idealista. La teoria dels símbols ni tan sols és particularment destacada per l'idealista, que no hi veu més que una desviació poc important, potser fortuïta, del materialisme. Però Kleinpeter té Helmholtz per un representant de les "concepcions físiques tradicionals" que "encara avui comparteixen la majoria dels físics" (160).

En resum veiem que Plekhanov ha comés un error manifest en la seua exposició del materialisme; quant a Basàrov, tot ho ha embrollat en ajuntar en un mateix munt el materialisme i l'idealisme, contraposant a la "teoria dels símbols" o al "materialisme jeroglífic" l'absurd idealista que la "representació sensible és precisament la realitat existent fora de nosaltres". A partir del kantià Helmholtz, com a partir del mateix Kant, els materialistes van cap a l'esquerra i els machistes cap a la dreta.

7. Dos classes de crítica de Dühring

Assenyalem un altre petit tret més que caracteritza l'increïble deformació del materialisme pels machistes. Valentínov pretén batre els marxistes comparant-los amb Büchner, qui, segons aquell, té molt de comú amb Plekhanov, tot i que Engels se separés categòricament de Büchner. Bogdànov, en abordar la mateixa qüestió per altra banda, apareença defensar el "materialisme dels naturalistes", del que, diu, "se'n parla d'ordinari amb un cert menyspreu" (Empiromonisme, llibre III, pàg. X). Tant Valentínov com Bogdànov cauen en una confusió imperdonable. Marx i Engels sempre "van parlar amb menyspreu" dels socialistes roïns, però d'això es dedueix que la fidel expressió del seu esperit és la doctrina del vertader socialisme, del socialisme científic, i no les migracions del socialisme a les concepcions burgeses. Marx i Engels van condemnar sempre el mal materialisme (i, principalment, aquell que era antidualèctic), però el van condemnar des del punt de vista d'un *materialisme* més desenrotllat, més elevat, del materialisme dialèctic, i no des del punt de vista de l'humisme o del berkeleyisme. Dels roïns materialistes en parlaven Marx, Engels i Dietzgen prenent-los en consideració i desitjant corregir els seus errors; en canvi, dels humistes i berkeleyians, de Mach i Avenarius, ni tan sols n'haurien parlat, limitant-se a una sola observació, més desdenyosa encara, sobre *tota* la seua tendència. Per açò, les carasses sense número i els melindros que els nostres machistes fan a Holbach i companyia, Büchner i companyia, etc., estan sencera i exclusivament destinats a despistar el públic, a dissimular l'abandó de les bases mateixes del materialisme en general per tota la doctrina de Mach, i palesen el temor de trencar obertament i francament amb Engels.

Seria difícil, no obstant això, expressar-se amb més claredat que Engels al final del capítol II del seu *Ludwig Feuerbach*, sobre el materialisme francès del segle XVIII, sobre Büchner, Vogt i Moleschott. És *impossible* no comprendre Engels a menys de voler deformar el seu pensament. "Marx i jo som materialistes", diu Engels en aquest capítol, aclarint la diferència *fonamental*

entre totes les escoles del materialisme i tot el camp dels idealistes, de tots els kantians i tots els deixebles de Hume en general. I Engels *retrau a Feuerbach una certa pusil·lanimitat*, una certa lleugeresa, que es va manifestar en el fet d'abandonar en alguns punts el materialisme en general, a causa dels errors d'aquesta o l'altra escola materialista. Feuerbach "només no tenia el dret ["durfte nicht"] [diu Engels] de confondre la doctrina dels predicadors ambulants [Büchner i companyia] amb el materialisme en general" (pàg. 21). Només els caps obstruïts per la lectura i l'acceptació cega de les doctrines dels professors reaccionaris alemanys, van poder *deixar de comprendre* el caràcter d'aqueixos reptotxes dirigits per Engels a Feuerbach.

Engels diu amb la major claredat del món que Büchner i companyia "no superaren de cap manera aquest limitat punt de vista de llurs mestres", és a dir, dels materialistes del segle XVIII; que *no han avançat un pas*. Per això i *solament per això* retrau Engels a Büchner i companyia, no pel seu materialisme, com pensen els ignorants, sinó *per no haver fet progressar el materialisme*, "el seu propòsit no era tampoc de desenvolupar majorment la teoria" del materialisme. Només per això retrau Engels a Büchner i companyia. I a línia seguida Engels enumera, *fil per randa*, les tres "limitacions" ("Beschränktheit") fonamentals dels materialistes francesos del segle XVIII, limitacions de què Marx i Engels es van alliberar, però de les que no van saber desembarassar-se Büchner i companyia. Primera limitació: la concepció dels antics materialistes era "mecanicista" en el sentit que "aplicaven exclusivament el mateix tracte de la mecànica als processos de naturalesa química i orgànica" (pàg. 19). Veurem en el capítol següent com la incomprensió d'aqueixes paraules d'Engels va conduir certs individus a desviar-se a través de la nova física cap a l'idealisme. Engels no rebutja el materialisme *mecanicista* pels motius que li imputen els físics de la "novíssima" direcció idealista (àlies machista). Segona limitació: el caràcter metafísic de les concepcions dels antics materialistes en el sentit del "caràcter antidualèctic de la seua filosofia". Aquesta limitació la comparteixen completament amb Büchner i companyia els nostres machistes, els que, com hem vist, no han comprés absolutament res de l'aplicació feta per Engels de la dialèctica a la gnoseologia (exemple: la veritat absoluta i la veritat relativa). Tercera limitació: manteniment de l'idealisme "en la part alta", en el terreny de la ciència social, incomprensió del materialisme històric.

Després d'haver enumerat i explicat aqueixes tres "limitacions" amb total claredat (pàgs. 19-21), Engels afegeix *tot seguit*: Büchner i companyia "no van sortir d'aquest marc" ["über diese Schranken"].

Exclusivament per aquestes tres coses, *exclusivament* en aqueixos límits, rebutja Engels tant el materialisme del segle XVIII com la doctrina de Büchner i companyia! Sobre totes les altres qüestions, més elementals, del materialisme (deformades pels machistes), *no hi ha ni pot haver-hi cap diferència* entre Marx i Engels, d'un costat, i tots aquells antics materialistes, d'un altre. Els machistes russos són els únics que introdueixen confusió en aquesta qüestió completament clara, perquè per als seus mestres i correligionaris d'Europa occidental és del tot evident la divergència radical entre la línia de Mach i companyia i la línia dels materialistes en general. Els nostres machistes necessitaven embrollar la qüestió per a donar a la seua ruptura amb el marxisme i al seu pas al camp de la filosofia burgesa l'aparença d'"esmenes sense importància" aportades al marxisme!

Vegeu Dühring. És difícil imaginar expressions més despectives que les emprades per Engels en la seua crítica de Dühring. Però vegeu *com criticava Leclair al mateix Dühring simultàniament amb Engels*, mentre lloava la "filosofia revolucionària" de Mach. Per a Leclair, Dühring representa en el materialisme l'"*extrema esquerra*", "que declara sense cap dissimulació que la sensació, com, en general, tota manifestació de la consciència i de la raó, és una secreció, una funció, una flor superior, un efecte de conjunt, etc. de l'organisme animal" (*Der Realismus etc.*, 1879, ps. 23-24).

És per això que Engels va criticar Dühring? No. En açò Engels està *completament d'acord* amb Dühring, com amb qualsevol altre materialista. Ell va criticar Dühring, des d'un punt de vista diametralment oposat, pel caràcter incoseqüent del seu materialisme, per les seues extravagàncies idealistes, que deixen la porta oberta al fideisme.

“La naturalesa treballa en l’interior del ser proveït de representacions mentals, i també des de fora d’ell per a produir segons lleis concepcions coherents i subministrar el coneixement necessari de la marxa de les coses”.

En citar aquestes paraules de Dühring, ataca Leclair amb furor el materialisme d’un cert punt de vista, la “metafísica extremadament basta” de tal materialisme, el seu “caràcter il·lusori”, etc., etc. (pàgs. 160-161-163).

És per això que Engels va criticar Dühring? No. Engels ridiculitzava tota ampullositat, però en el reconeixement de les lleis objectives de la naturalesa reflectides per la consciència, l’acord d’Engels amb Dühring, com amb qualsevol altre materialista, era complet.

“El pensament és l’aspecte superior... de tota la realitat” ... “Un postulat fonamental de la filosofia és la independència i la distinció del món material real respecte al grup dels fenòmens de consciència que naixen en aquest món i que el conceben”.

Citant aqueixes paraules de Dühring al mateix temps que diversos atacs del mateix autor contra Kant i altres, Leclair acusa Dühring de caure en la “metafísica” (pàgs. 218-222), d’admetre un “dogma metafísic”, etc.

És per això que Engels va criticar Dühring? No. En el fet que hi ha l’univers independentment de la consciència, i en el fet que en desviar-se d’aquesta veritat els kantians, els humistes, els berkeleyians, etc. Cometen un cras error, Engels estava de complet acord amb Dühring, com amb qualsevol altre materialista. Si Engels hagués vist de *quin costat* venia Leclair, del braç de Mach, a criticar Dühring, hauria dirigit a aqueixos dos reaccionaris en filosofia epítets *cent vegades* més despectius que els que va llençar contra Dühring! Per a Leclair, Dühring encarnava el realisme i el materialisme malignes (v. *Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie [Contribució a una teoria monista del coneixement]*, 1882, pàg. 45). W. Schuppe, mestre i company d’armes de Mach, acusava en 1878 Dühring de “realisme delirant”, “Traumrealismus”, venjant-se així per l’expressió d’“idealisme delirant” llençada per Dühring contra tots els idealistes. Per a Engels, *precisament al contrari*: Dühring *no* va ser un materialista *prou* ferm, clar i conseqüent.

Tant Marx i Engels com a J. Dietzgen van intervenir en el combat filosòfic en una època en què el materialisme prevalia entre els intel·lectuals avançats en general i en els cercles obrers en particular. Marx i Engels van posar, doncs, molt naturalment, tota la seua atenció no en la repetició d’allò vell, sinó en el *desenrotllament* teòric seriós del materialisme, en la seua aplicació a la història, és a dir, en la *terminació fins a la cúspide* de l’edifici de la filosofia materialista. És molt natural que, en el terreny de la gnoseologia, *es limitaren* a corregir els errors de Feuerbach, a ridiculitzar les banalitats del materialista Dühring, a criticar els errors de Büchner (veja J. Dietzgen), a posar en relleu *sobretot* allò que els faltava a aqueixos escriptors tan coneguts i populars en els cercles obrers, a saber: la dialèctica. Quant a les veritats elementals del materialisme, proclamades a veu en crit pels predicadors ambulants en desenes de publicacions, Marx, Engels i J. Dietzgen no s’hi van inquietar, posant tota la seua atenció en què aquestes veritats elementals no fossen vulgaritzades i simplificades amb excés, no portaren a l’estancament del pensament (“materialisme per baix, idealisme per dalt”), a l’oblit del *preat* fruit dels sistemes idealistes, la dialèctica hegeliana, perla que galls com els Büchner, els Dühring i companyia (incloent-hi Leclair, Mach, Avenarius, etc.) no van saber extraure del femer de l’idealisme absolut.

En representar-se un poc concretament aqueixes condicions històriques en què apareixen les obres filosòfiques d’Engels i de J. Dietzgen, es comprèn molt bé per què es preocupaven aqueixos autors més de prevenir-se contra la vulgarització de les veritats elementals del materialisme, *que de defensar* aqueixes mateixes veritats. Marx i Engels es van preocupar també més de prevenir-se contra la vulgarització de les reivindicacions fonamentals de la democràcia política que de defensar aqueixes mateixes reivindicacions.

Els deixebles dels reaccionaris en filosofia han sigut els únics que han pogut “deixar d’advertir” aquesta circumstància i presentar les coses als lectors com si Marx i Engels no haguessen comprès allò que és ser materialista.

8. Com va poder agradar J. Dietzgen als filòsofs reaccionaris?

El precitat exemple de Helfond tanca ja una resposta a aquesta pregunta i no ens ocuparem dels innumerables casos en què els nostres machistes van tractar J. Dietzgen a la manera de Helfond. Serà més útil citar algunes consideracions del mateix J. Dietzgen, a fi de demostrar els seus punts flacs.

“El pensament és funció del cervell”, diu Dietzgen (*Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit*, 1903, pàg. 52. Hi ha traducció russa: *L'essència del treball cerebral*). “El pensament és producte del cervell” ... “La meua taula d'escriure, com contingut del meu pensament, coincideix amb aquest pensament, no en difereix en res. Però fora del meu cap, aqueixa taula d'escriptori és objecte del meu pensament, completament diferent d'aquest” (53).

Aquestes proposicions materialistes, d'absoluta claredat, estan, no obstant això, completades per Dietzgen amb aquesta altra:

“Però la representació no sensible és també sensible, material, és a dir, real... L'esperit no es distingeix més de la taula, de la llum, del so, que aqueixes coses es distingeixen unes d'altres” (54).

L'error és ací evident. Que el pensament i la matèria són “reals”, és a dir, que existeixen, és veritat. Però qualificar el pensament de material, és fer un pas en fals cap a la confusió entre el materialisme i l'idealisme. En el fons, més aïna es tracta d'una expressió inexacta de Dietzgen, que en un altre lloc s'expressa correctament:

“L'esperit i la matèria tenen, com a mínim, açò de comú: que existeixen” (80).

“El pensament és un treball corporal [diu Dietzgen]. Per a pensar, necessite una matèria en la qual pugui pensar. Aquesta matèria ens és donada en els fenòmens de la naturalesa i de la vida... La matèria és el límit de l'esperit, l'esperit no pot sortir dels límits de la matèria. L'esperit és producte de la matèria, però la matèria és més que el producte de l'esperit... (64).

Els machistes s'abstenen d'analitzar semblants argumentacions materialistes del materialista J. Dietzgen! Prefereixen aferrar-se a allò que hi ha en ell d'inexacte i de confús. Dietzgen, per exemple, diu que els naturalistes no poden ser “idealistes més que fóra de la seua especialitat” (108). Si açò és així i per què és així, els machistes ho callen. Però en la pàgina precedent reconeix Dietzgen “l'aspecte positiu de l'idealisme contemporani (106) i la “insuficiència del principi materialista”, cosa que ha d'agradar als machistes! El pensament de Dietzgen mal expressat és que també la diferència entre la matèria i l'esperit és *relativa, no excessiva* (107). Cosa que és justa, però se'n dedueix, no la insuficiència del materialisme, sinó la insuficiència del materialisme metafísic, antidualèctic.

“La veritat profana, científica no es basa en una persona. Les seues bases estan fora [és a dir, fora de la persona], en els seus propis materials; és una veritat objectiva... Ens anomenem materialistes... Els filòsofs materialistes es caracteritzen per situar en l'origen, al capdavant, el món corporal; quant a la idea o l'esperit, la consideren com una conseqüència, mentre que els seus adversaris, a exemple de la religió, dedueixen les coses del verb... Dedueixen el món material de la idea” (*Kleinere philosophischen Schriften [Petits treballs filosòfics]*, 1903, pàgs. 59, 62).

Els machistes serveixen silenci sobre aquest reconeixement de la veritat objectiva i aquesta repetició de la definició del materialisme *formulada per Engels*. Però heus aquí que Dietzgen diu:

“Podríem també amb la mateixa raó anomenar-nos idealistes, perquè el nostre sistema descansa sobre el resultat de conjunt de la filosofia, sobre l'anàlisi científica de la idea, sobre la clara comprensió de la naturalesa de l'esperit” (63).

I no és difícil aferrar-se a aquesta frase palesament errònia presentant-la com una abjuració del materialisme. En realitat és més errònia en Dietzgen la formulació que la idea fonamental, que es redueix a la indicació que l'antic materialisme no sabia analitzar la idea científicament (amb ajuda del materialisme històric).

Citem el raonament de J. Dietzgen sobre l'antic materialisme:

“Al igual que la nostra comprensió de l'economia política, el nostre materialisme és una conquesta científica, històrica. Així com ens diferenciem categòricament dels socialistes del passat, ens distingim també dels materialistes d'antany. Només tenim de comú amb els últims que reconeixem la matèria com la premissa o primera causa de la idea” (140).

Aqueix “només” és ben característic! Comprèn tots els fonaments gnoseològics del materialisme a diferència de l'agnosticisme, del machisme, de l'idealisme. Però l'atenció de Dietzgen va dirigida a dissociar-se del materialisme vulgar.

En canvi, més avant, trobem un paràgraf completament erroni:

“El concepte de matèria ha de ser ampliat. És precís referir a ell tots els fenòmens de la realitat, i, per consegüent, la nostra capacitat de conèixer, d'explicar” (141).

Açò és una confusió, capaç únicament de mesclar el materialisme amb l'idealisme sota pretext d'"ampliar" el primer. Aferrar-se a aqueixa "ampliació" és oblidar la base de la filosofia de Dietzgen, el reconeixement de la matèria com allò primari, com el "límit de l'esperit". De fet, es corregeix Dietzgen a si mateix unes línies més avant:

“El tot regeix la part, la matèria l'esperit” (142)... “En aquest sentit podem considerar el món material... com la primera causa, com el creador del cel i de la terra” (142).

És una confusió pretendre que en la noció de la matèria cal incloure també el pensament, com ho repeteix Dietzgen en les seues *Excursions* (llibre citat, pàg. 214), ja que amb tal inclusió perd sentit l'antítesi gnoseològica entre la matèria i l'esperit, entre el materialisme i l'idealisme, antítesi en què el mateix Dietzgen insisteix. Que aquesta antítesi no ha de ser “excessiva”, exagerada, metafísica, és cosa que no ofereix cap dubte (i el gran mèrit del materialista dialèctic Dietzgen és haver-lo subratllat). Els límits de la necessitat absoluta i de la veritat absoluta d'aqueixa antítesi relativa són precisament els límits que determinen la direcció de les investigacions gnoseològiques. Operar fora d'aqueixos límits amb l'antítesi entre la matèria i l'esperit, entre allò físic i allò psíquic, com amb una antítesi absoluta, seria un error immens.

Al contrari d'Engels, Dietzgen expressa les seues idees de manera vaga, difusa i nebulosa. Però deixant de banda els defectes d'exposició i els errors de detall, defèn amb eficiència la “teoria materialista del coneixement” (pàg. 222 i pàg. 271), el “materialisme dialèctic” (pàg. 224).

“La teoria materialista del coneixement [diu Dietzgen] es redueix al reconeixement del fet que l'òrgan humà del coneixement no emet cap llum metafísica, sinó que és un fragment de la naturalesa, que reflecteix altres fragments de la naturalesa” (222-223). “La capacitat cognoscitiva no és un brollador sobrenatural de la veritat, sinó un instrument semblant a un espill, que reflecteix les coses del món o la naturalesa” (243).

Els nostres profunds machistes eludeixen l'anàlisi de cada proposició de la *teoria materialista del coneixement* de J. Dietzgen, per a aferrar-se a les seues *desviacions* d'aqueixa teoria, a la seua falta de claredat i a les seues confusions. J. Dietzgen ha pogut agradar els filòsofs

reaccionaris, perquè cau de tant en tant en la confusió. On hi ha confusió, allí estan els machistes: açò és quelcom que es comprèn per si mateixa.

Marx escrivia a Kugelmann, el 5 de desembre de 1868:

“Fa ja temps que Dietzgen m’ha enviat un fragment del seu manuscrit sobre la Facultat de pensar, que, tot i una certa confusió de conceptes i repeticions massa freqüents, tanca gran nombre d’excel·lents idees, més dignes d’admiració puix que són producte del pensament personal d’un obrer” (pàg. 53 de la trad. russa).

El senyor Valentínov cita aquesta opinió *sense que se li ocorrega* ni tan sols preguntar-se *quina* és la *confusió* advertida per Marx en Dietzgen: ¿està en allò que acosta Dietzgen a Mach o en allò que separa Dietzgen de Mach? El senyor Valentínov no s’ha fet aquesta pregunta, puix ha llegit Dietzgen i les cartes de Marx de la mateixa manera que el Petrushka de Gógol. No és, no obstant això, difícil trobar la resposta. Marx va anomenar infinites vegades a la seua concepció del món materialisme dialèctic, i l’*Anti-Dühring* d’Engels, que *Marx va llegir en manuscrit de cap a peus*, exposa precisament aquesta concepció del món. Després fins i tot senyors com els Valentínov van poder haver comprés que la *confusió* de Dietzgen no podia consistir més que en les seues *desviacions* de l’aplicació conseqüent de la dialèctica, del *materialisme* conseqüent, i en particular, de l’*Anti-Dühring*.

¿El senyor Valentínov i els seus confreres no endevinen ara que Marx no va poder trobar confús en Dietzgen *més que allò que acosta aquest a Mach*, que ha partit de Kant per a arribar, no al materialisme, sinó a Berkeley i a Hume? ¿O potser el materialista Marx qualificava de confusió precisament la teoria materialista del coneixement de Dietzgen i aprovava les seues desviacions del materialisme? ¿Aprovava allò que està en desacord amb l’*Anti-Dühring*, en la redacció del qual va col·laborar?

¿A qui volen enganyar els nostres machistes, desitjosos que se’ls considere com a marxistes, quan proclamen *urbi et orbi* que “el seu” Mach ha aprovat Dietzgen? No han entès els nostres herois que Mach va poder aprovar Dietzgen només per allò pel que Marx el va anomenar confusionista!

Dietzgen no mereix, en conjunt, una censura tan categòrica. En les seues nou desenes parts és un materialista, que no va aspirar mai ni a l’originalitat ni a una filosofia especial, diferent del materialisme. De Marx, Dietzgen va parlar sovint i mai d’una altra manera que com del *cap de la tendència* (*Kleinere phil. Schr.*, pàg. 4, opinió exposada en 1873; en la pàgina 95 (any 1876) se subratlla que Marx i Engels “posseïen la necessària escola filosòfica”, és a dir, tenien una bona preparació filosòfica; en la pàgina 181 (any 1886) parla de Marx i d’Engels com dels “reconeguts fundadors” de la tendència). Joseph Dietzgen era marxista i li presten un flac servei Eugen Dietzgen i (ai!) el camarada P. Dauge en inventar el “monisme naturalista”, el “dietzgenisme”, etc. El “dietzgenisme”, a diferència del materialisme dialèctic, no és més que una *confusió*, és *un pas* cap a la filosofia reaccionària, és la temptativa de crear una línia no amb allò que hi ha de gran en Joseph Dietzgen (en aquest obrer filòsof, que va descobrir a la seua manera el materialisme dialèctic, n’hi ha molt de gran!), sinó *amb allò que hi ha en ell de dèbil!*

Em limitaré a demostrar, amb ajuda de dos exemples, com roden cap a la filosofia reaccionària el camarada P. Dauge i Eugeni Dietzgen.

P. Dauge escriu en la segona edició de l’obra *Akquisit*, pàg. 273:

“Fins i tot la crítica burgesa assenyala les afinitats de la filosofia de Dietzgen amb l’empirocriticisme i l’escola immanentista”, i més avall: “particularment de Leclair” (en la cita de la “crítica burgesa”).

Que P. Dauge aprecia i respecta J. Dietzgen, és indubtable. Però no és menys indubtable que deshonra J. Dietzgen citant *sense protesta* l’apreciació d’un plumífer burgès, que aproxima al més resolt enemic del fideisme i dels professors, “lacais diplomats” de la burgesia, amb Leclair, portador directe del fideisme i reaccionari de tom i llom. És possible que Dauge haja repetit el

judici aliè sobre els immanentistes i de Leclair sense conèixer ell mateix els escrits d'aqueixos reaccionaris. Que li servisca llavors açò d'avertència: el camí que va de Marx a les rareses de Dietzgen, i després a Mach i als immanentistes, acaba en un fanguer. No sols l'aproximació a Leclair, sinó l'aproximació a Mach destaca al Dietzgen-confusionista a diferència del Dietzgen-materialista.

Defensaré a J. Dietzgen en contra de P. Dauge. J. Dietzgen no ha merescut, ho assegure, la vergonya de veure's declarat afí a Leclair. Puc referir-me a un testimoni que gaudeix de la màxima autoritat en aquesta matèria: precisament a Schubert-Soldern, filòsof fideista i immanentista tan reaccionari com Leclair. En 1896 escrivia:

“Els socialdemòcrates proclamen de bona gana la seua afinitat amb Hegel, amb títols més o menys (d'ordinari menys) legítims, però materialitzen la filosofia de Hegel: exemple, J. Dietzgen. L'absolut és per a Dietzgen l'univers, i aquest últim la cosa en si, el subjecte absolut, els fenòmens del qual són els seus predicats. Dietzgen, naturalment, no s'adona que fa així d'una abstracció pura la base del procés concret, com no es va adonar Hegel... Hegel, Darwin, Haeckel i el materialisme de les Ciències Naturals, es confonen sovint caòticament en Dietzgen” (Qüestions socials, pàg. XXXIII).

Schubert-Soldern s'orienta millor entre els matisos filosòfics que Mach, que lloa qualsevol, fins i tot al kantià Jerusalem.

Eugeni Dietzgen ha tingut la ingenuïtat de queixar-se al públic alemany de què materialistes estrets “ofengueren” en Rússia a Joseph Dietzgen, i va traduir a l'alemany els articles de Plekhanov i de Dauge sobre J. Dietzgen (v. J. Dietzgen: *Erkenntnis und Wahrheit [Coneixement i veritat]*, Stuttgart, 1908. Apèndix). En lamentar-se, el pobre “monista naturalista”, ho fa pel seu compte: Franz Mehring, que té alguna idea de la filosofia i del marxisme, ha escrit amb aquest motiu que, en el fons, té raó Plekhanov contra Dauge (*Neue Zeit [Temps Nou]*, 1908, núm. 38, 19 de juny, fulletà, pàg. 432). Mehring no dubta que J. Dietzgen s'ha equivocat granment en desviar-se de Marx i Engels (pàg. 431). Eugeni Dietzgen ha contestat Mehring amb una extensa i llagrimosa nota, en la que arriba a dir que J. Dietzgen pot ser útil “per a conciliar” els “enemistats germans: els ortodoxos amb els revisionistes” (*N. Z.*, 1908, núm. 44, 31 de juliol, pàg. 652).

Una altra advertència, camarada Dauge: el camí que va de Marx al “dietzgenisme” i al “machisme”, condueix a un fanguer, i no certament per a individus aïllats, no per a Joan, Isidre o Pau, sinó per a tota la tendència en qüestió.

No crideu, senyors machistes, que jo apel·le a les “autoritats”: els vostres clamors contra les autoritats no fan més que dissimular el fet que substituïu les autoritats socialistes (Marx, Engels, Lafargue, Mehring, Kautsky) per les autoritats burgeses (Mach, Petzoldt, Avenarius i els immanentistes). Seria millor que no suscitàreu la qüestió de les “autoritats” i de l’“autoritarisme”!

CAPÍTOL V

LA NOVÍSSIMA REVOLUCIÓ EN LES CIÈNCIES NATURALS I L'IDEALISME FILOSÒFIC

Fa un any, la revista *Die Neue Zeit* va publicar un article de Joseph Diner-Dénes, titulat: “El marxisme i la novíssima revolució en les Ciències Naturals” (1906-1907, núm. 52). El defecte d'aqueix article és ignorar les deduccions gnoseològiques tretes de la “nova” física, que ens interessien especialment en els moments actuals. Però aqueix defecte precisament confereix als nostres ulls un particular interès al punt de vista i les deduccions del mencionat autor. Joseph Diner-Dénes se situa, com l'autor d'aquestes línies, en el punt de vista del “marxista de

files”, tractat pels nostres machistes amb una altivesa tan desdenyosa. “Tot marxista mitjà, de files, es denomina d’ordinari materialista dialèctic”, escriu, per exemple, el senyor Iushkèvitx (pàg. 1 del seu llibre). I heus aquí que un marxista de files, representat en aquest cas per J. Diner-Dénes, confronta els més recents descobriments de les Ciències Naturals i sobretot de la física (rajos X, rajos Becquerel, radi, etc.) *directament* amb l’*Anti-Dühring* d’Engels. A quina conclusió el porta tal confrontació?

“Nous coneixements han sigut adquirits en els més variats camps de les Ciències Naturals [escriu J. Diner-Dénes], i tots ells convergeixen en el punt que Engels va voler destacar en primer pla: en la naturalesa “no hi ha contrastos inconciliables, diferències i demarcacions violentament fixades”, i si trobem en la naturalesa contrastos i diferències, és que la rigidesa i el caràcter absolut són introduïts en la naturalesa exclusivament per nosaltres”.

S’ha descobert, per exemple, que la llum i l’electricitat no són una altra cosa que manifestacions d’una i la mateixa força de la naturalesa. Cada dia es fa més probable que l’afinitat química es reduïska a processos elèctrics. Els elements indestructibles i indescomponibles de la química, el nombre dels quals continua augmentant, com per a burlar-se de la unitat del món, resulten ser destructibles i descomponibles. S’ha aconseguit transformar l’element radi en element heli.

“Així com totes les forces de la naturalesa es redueixen a una sola, així també totes les substàncies de la naturalesa es redueixen a una substància única “ (cursiva de J. Diner-Dénes).

Citant l’opinió d’un dels escriptors per als que l’àtom no és més que una condensació de l’èter, exclama l’autor:

“Com de brillantment es confirma l’asseveració d’Engels: El moviment és la forma d’existència de la matèria”. “Tots els fenòmens naturals són moviment, i la diferència entre ells consisteix només que nosaltres, els homes, percebem aquest moviment en diferents formes... És exactament com ho havia dit Engels. Al igual que la història, la naturalesa està sotmesa a la llei dialèctica del moviment”.

D’altra banda, no és possible tocar la literatura machista o a la literatura que tracta del machisme, sense trobar-hi referències pretensioses a la nova física, que, segons s’afirma, ha refutat al materialisme, etc., etc. Que aquestes referències tinguin algun fonament, ja és una altra qüestió, però la connexió de la nova física, o més bé d’una determinada escola de la nova física amb la doctrina de Mach i amb altres varietats de la filosofia idealista contemporània, no deixa lloc al menor dubte. Analitzar la doctrina de Mach fent cas omís d’aqueixa connexió (com ho fa Plekhanov), és burlar-se de l’esperit del materialisme dialèctic, és a dir, sacrificar el mètode d’Engels a la lletra d’Engels. Engels diu clarament que “la forma del materialisme té inevitablement que modificar-se amb tot descobriment que faça època inclús en el terreny de les Ciències Naturals” (sense parlar ja de la història de la humanitat) (*L. Feuerbach*, pàg. 19 de l’ed. alemanya). Per consegüent, la revisió de la “forma” del materialisme d’Engels, la revisió de les seues tesis de filosofia natural no sols no tenen res de “revisióisme” en el sentit consagrat de la paraula, sinó que, al contrari, és necessàriament exigida pel marxisme. No és aquesta revisió el que nosaltres retraïem als machistes, sinó el seu procediment *purament revisionista*, que consisteix en trair l’*essència* del materialisme, davall l’aparença de criticar les seues formes, i en adoptar les proposicions fonamentals de la filosofia burgesa-reaccionària sense intentar sotmetre críticament francament, obertament i resolutament, per exemple, aquesta afirmació d’Engels que és, indubtablement, d’una importància extrema: “... el moviment és inconcebible sense matèria” (*Anti-Dühring*, pàg. 50).

Es comprèn per si mateixa que, en examinar la qüestió de les relacions d’una escola dels novíssims físics amb el renaixement de l’idealisme filosòfic, estem lluny de la idea de tocar les doctrines especials de la física. Ens interessen exclusivament les conclusions gnoseològiques tretes de certes tesis determinades i de descobriments generalment coneguts. Aqueixes conclusions gnoseològiques salten als ulls de tal manera que nombrosos físics en tracten ja. És més, entre els físics hi ha ja direccions diverses, es constitueixen determinades escoles basant-

s'hi. La nostra tasca es limita, doncs, a palesar la naturalesa de les divergències d'aqueixes direccions i les seues relacions amb les línies fonamentals de la filosofia.

1. La crisi de la física contemporània

El conegut físic francès Henri Poincaré diu en el seu llibre *Valor de la ciència* que existeixen "síntomes d'una seriosa crisi" de la física, i li consagra tot un capítol (el VIII; cfr. pàg. 171). Aquesta no es limita al fet que el "radi, aqueix gran revolucionari" mina el principi de la conservació de l'energia. "Tots els altres principis estan així mateix en perill" (180). Per exemple, el principi de Lavoisier, o principi de la conservació de la massa, està minat per la teoria electrònica de la matèria. Segons aquesta teoria, els àtoms estan formats de partícules minúscules carregades d'electricitat positiva o negativa, que s'anomenen electrons i que "suren en un medi que anomenem èter". Els experiments dels físics permeten calcular la velocitat del moviment dels electrons i la seua massa (o la relació de la seua massa a la seua càrrega elèctrica). La velocitat del moviment resulta comparable a la velocitat de la llum (300.000 quilòmetres per segon), per exemple, aconseguint un terç de tal velocitat. És precís, en semblants condicions, prendre en consideració la doble massa de l'electró, congruentment a la necessitat de vèncer primer la inèrcia del mateix electró, i després la de l'èter. La primera massa serà la massa real o mecànica de l'electró, la segona "una massa electrodinàmica que representa la inèrcia de l'èter". Ara bé, la primera massa resulta ser igual a zero. Tota la massa dels electrons, o a com a mínim, dels electrons negatius, resulta, pel seu origen, únicament i exclusivament electrodinàmica. La massa desapareix. Les bases de la mecànica estan minades. I igualment minats el principi de Newton, la igualtat entre l'acció i la reacció, etc.

Estem, diu Poincaré, davant les "ruïnes" dels vells principis de la física, davant d'una "hecatombe general dels principis". És veritat (afegeix a manera de ressenya) que totes aqueixes excepcions dels principis es refereixen a magnituds infinitament petites; és possible que no coneguem encara altres magnituds infinitament petites que s'oposen a aqueix trastorn de les antigues lleis, i, a més a més, el radi és molt estrany; però, en tot cas, estem en el "període dels dubtes". Hem vist ja quines són les conclusions gnoseològiques que l'autor trau d'aquest "període dels dubtes": "No és la naturalesa la que ens dóna [o imposa] els conceptes d'espai i temps, sinó que nosaltres som els que els donem a la naturalesa"; "tot el que no és pensament, és el puríssim res". Aquestes són conclusions idealistes. La ruptura dels principis més fonamentals demostra (tal és el curs de les idees de Poincaré) que aqueixos principis no són còpies, reproduccions de la naturalesa, no són imatges de quelcom exterior en relació a la consciència de l'home, sinó productes d'aqueixa consciència. Poincaré no desenrotlla aqueixes conclusions d'una manera conseqüent, no s'interessa, ni mínimament, per l'aspecte filosòfic de la qüestió. L'escriptor francès Abel Rey, que s'ocupa de les qüestions filosòfiques, es deté llargament sobre aquest aspecte en el seu llibre *La teoria de la física entre els físics contemporanis* (Abel Rey: *La théorie de la physique chez els physiciens contemporains*, París, F. Alcan, 1907). Veritat és que l'autor és positivista, o siga, confusionista i partidari a mitges de Mach, però en aquest cas és fins i tot un avantatge, ja que no s'hi pot sospitar que vullga "calumniar" l'ídol dels nostres machistes. No es pot hom fiar de Rey quan es tracta d'una definició filosòfica exacta de les nocions i, sobretot, quan es tracta del materialisme, perquè Rey, al seu torn, és un professor i, com a tal, té respecte als materialistes un menyspreu sense límits (i es distingeix per la més completa ignorància de la gnoseologia del materialisme). No cal ni dir-ho que un cert Marx o un cert Engels no existeixen en absolut per a tals "homes de ciència". Però Rey resumeix amb zel i, en general, a consciència, la literatura extraordinàriament rica existent sobre aquesta qüestió, no sols la francesa, sinó també l'anglesa i l'alemanya (en particular Ostwald i Mach); de manera que haurem de recórrer al seu treball ben sovint.

L'atenció dels filòsofs en general (diu l'autor), així com la de tots els que, per motius d'un o altre ordre, volen criticar la ciència en general, està particularment atreta en aquests moments per la física. "en discutir els límits i el valor dels coneixements físics, es critica en suma la legitimitat de la ciència positiva, la possibilitat de conèixer l'objecte" (pàgs. I-II). S'afanyen a traure de la "crisi de la física contemporània" unes conclusions escèptiques (pàg. 14). Quina és, doncs, la naturalesa d'aqueixa crisi? En els dos primers terços del segle XIX els físics estaven d'acord en tot allò d'essencial.

“Creien en una explicació purament mecanicista de la naturalesa; admetien que la física és només una mecànica més complicada, a saber: una mecànica molecular. Diferien només quant a la qüestió dels procediments emprats per a reduir la física a la mecànica i en els detalls del mecanisme”.

“L'espectacle que avui ens ofereixen les ciències fisicoquímiques, sembla invers per complet. Discrepàncies extremes han reemplaçat l'anterior unanimitat, i no ja discrepàncies en els detalls, sinó en les idees fonamentals i directives. Encara que sembla exagerat dir que cada savi té les seues particulars tendències, cal, no obstant això, constatar que, com l'art, la ciència, i sobretot, la física, tenen escoles nombroses les conclusions de les quals sovint divergeixen, i a vegades són directament hostils entre si..

“D'ací es pot veure la significació i l'amplitud adquirides pel que s'ha anomenat la crisi de la física contemporània.

“La física tradicional, fins mitjan del segle XIX, considerava que la física no tenia més que prolongar-se per a obtenir una metafísica de la matèria. Aquesta física donava a les seues teories un valor ontològic. I aquestes teories eren enterament mecanicistes. El mecanisme tradicional [Rey empra aquesta paraula en el sentit particular d'un sistema de concepcions que redueixen la física a la mecànica] representava, doncs, per damunt dels resultats de l'experiència, més enllà dels resultats de l'experiència, el coneixement real del món material. Açò no era una expressió hipotètica de l'experiència: era un dogma” (16)..

Hem d'interrompre ací l'honorable “positivista”. Evidentment, ens descriu la filosofia materialista de la física tradicional sense voler anomenar el diable (és a dir, el materialisme) pel seu nom. A un deixeble de Hume el materialisme ha de semblar-li una metafísica, un dogma, una sortida més enllà dels límits de l'experiència, etc. En desconèixer el materialisme, Rey, adepte de Hume, no té ni la menor idea de la dialèctica i de la diferència entre el materialisme dialèctic i el materialisme metafísic en el sentit donat a aquestes paraules per Engels. Per això, per exemple, Rey manca en absolut de claredat per a veure la correlació entre la veritat absoluta i la veritat relativa.

“... Les observacions crítiques contra el mecanisme tradicional que van ser formulades durant tota la segona meitat del segle XIX, van minar aquesta premissa de la realitat ontològica del mecanisme. Sobre aqueixa crítica es va establir una concepció filosòfica de la física que va arribar a ser quasi tradicional en la filosofia de finals del segle XIX. La ciència, segons aqueixa concepció, no és més que una fórmula simbòlica, un mitjà de notació [de designació, “repérage”, de creació de signes, de marques, de símbols], i com aqueixos modes de notació són diferents en les diferents escoles, prompte es va arribar a la conclusió que no es marcava més que allò que prèviament havia sigut creat [“façonné”] per l'home per a ser marcat [per a la simbolització] La ciència va arribar a ser una obra d'art per als diletants, una obra d'art per als utilitaris: punts de vista que es van començar naturalment a interpretar en totes parts com la negació de la possibilitat de la ciència. Una ciència com a mitjà purament artificial per a obrar sobre la naturalesa, com a simple tècnica utilitària, no té dret, a menys de desfigurar el sentit de les paraules, a anomenar-se ciència. Dir que la ciència no pot ser una altra cosa que aqueix medi artificial d'influir, és negar la ciència en el valor vertader de la paraula”.

“El fracàs del mecanisme tradicional, o més exactament, la crítica a què va ser sotmès, va originar la proposició següent: la ciència ha fracassat també. De la impossibilitat d'atenir-se purament i senzillament al mecanisme tradicional s'hi va deduir la impossibilitat de la ciència” (16-17).

L'autor planteja la qüestió següent:

“¿La crisi actual de la física és un incident temporal i exterior en el desenrotllament de la ciència, o la ciència torna bruscament sobre els seus passos i abandona definitivament el camí que ha seguit?...”

“... Si les ciències fisicoquímiques, que en la història han sigut essencialment campiones de l'emancipació, s'afonen en una crisi, que no les deixa més que el valor de receptes tècnicament útils, però les lleva tota significació des del punt de vista del coneixement de la naturalesa, ha de en resultar, en la lògica i en la història de les idees, un complet trastorn. La física perd tot el seu valor educatiu, l'esperit de ciència positiva que representava es converteix en un esperit fals i perillós”. La ciència no pot donar d'ara en avant més que receptes pràctiques, i no coneixements reals. “El coneixement de la realitat ha de ser buscat per altres mitjans... És precís seguir un altre camí, cal tornar a la intuïció subjectiva, al sentit místic de la realitat, en una paraula, a allò misteriós, tot allò que es creia haver-li arrancat amb la ciència” (19).

Com positivista, l'autor opina que aqueixa concepció és errònia i jutja passatgera la crisi de la física. Després veurem com purifica Rey d'aqueixes conclusions a Mach, Poincaré i companyia. Limitem-nos per ara a constatar el fet de la “crisi” i la seua importància. Per les últimes paraules esmentades de Rey es veu clarament quins elements reaccionaris han explotat aqueixa crisi i l'han agreujat. Rey diu obertament en el pròleg del seu llibre que el “moviment fideista i antiintel·lectualista de finals del segle XIX” (II) tendeix a “recolzar-se en l'esperit general de la física contemporània”. S'anomena a França fideista (de la paraula llatina “fides”, fe) els que posen la fe per damunt de la raó. Anomena's antiintel·lectualisme la doctrina que nega els drets o les pretensions de la raó. Per consegüent, en el sentit filosòfic l'essència de la “crisi de la física contemporània” consisteix en el fet que l'antiga física veia en les seues teories “el coneixement real del món material”, és a dir, el reflex de la realitat objectiva. El nou corrent en la física no veu en la teoria més que símbols, signes, senyals per a la pràctica, és a dir, nega l'existència de la realitat objectiva, independent de la nostra consciència i reflectida per aquesta. Si Rey usés una terminologia filosòfica exacta, hauria de dir: la teoria materialista del coneixement, adoptada espontàniament per l'antiga física, ha sigut substituïda per una teoria idealista i agnòstica, del que s'ha aprofitat el fideisme, malgrat el desig dels idealistes i dels agnòstics.

Però aqueix canvi, que constitueix la crisi, no se'l representa Rey com si tots els nous físics estiguessen en oposició a tots els vells físics. No, Rey demostra que els físics contemporanis es divideixen, segons les seues tendències gnoseològiques, en tres escoles: energètica o conceptual (“conceptuelle”, de la paraula concepte, idea pura); mecanicista o neomecanicista, a la que segueixen atenint-se la immensa majoria dels físics; i l'escola crítica, intermèdia entre les dos primeres. Mach i Duhem pertanyen a la primera; Henri Poincaré pertany a la tercera, i a la segona els antics físics Kirchhoff, Helmholtz, Thomson (lord Kelvin), Maxwell i els físics moderns Larmor i Lorentz. Per les següents paraules de Rey es veu en què consisteix l'essència de les dos línies fonamentals (perquè la tercera no és independent, sinó intermèdia):

“El mecanisme tradicional va construir el sistema del món material”. En la doctrina de l'estructura de la matèria, partia dels “elements qualitativament homogenis i idèntics”, que havien de ser considerats com “invariables, impenetrables”, etc. La física “va construir un edifici real de materials reals i amb ciment real. El físic disposava d'*elements materials, de les causes i el mode* de la seua acció, de les lleis reals de la seua acció” (33-38). “El canvi d'aquesta concepció de la física consisteix sobretot en rebutjar el valor ontològic de les teories i en destacar extremadament la significació fenomenològica de la física”. La teoria conceptual opera sobre “abstraccions pures” i “busca una teoria purament abstracta, que elimine en la mesura que es puga la hipòtesi de la matèria”. “La noció d'energia arriba a ser la subestructura de la nova física. Per això la física conceptual pot la majoria de les vegades ser anomenada física *energètica*”, encara que aqueixa denominació no pot aplicar-se, per exemple, a un representant de la física conceptual com Mach (pàg. 46).

Aqueixa confusió, en Rey, de l'energètica i la doctrina de Mach, no és, naturalment, del tot justa, com tampoc l'afirmació que l'escola neomecanicista va arribant també a la concepció

fenomenològica de la física (pàg. 48), tot i la profunditat de la seua discrepància amb els conceptualistes. La “nova” terminologia de Rey enfosqueix la qüestió en compte d’aclarir-la; no ens ha sigut possible, no obstant això, passar-la en silenci, a fi de donar al lector una idea de la interpretació de la crisi de la física per un “positivista”. En el fons, la contraposició de la “nova” escola a la vella concepció coincideix completament, com el lector s’haurà pogut convèncer, amb la crítica de Helmholtz per Kleinpeter citada més amunt. En donar a conèixer les concepcions dels diferents físics, Rey reflecteix en la seua exposició tota la vaguetat i inconsistència de les concepcions filosòfiques d’aquests. L’essència de la crisi de la física contemporània consisteix en el trastorn de les velles lleis i dels principis fonamentals, en el repudi de la realitat objectiva existent fora de la consciència, és a dir, en la substitució del materialisme per l’idealisme i l’agnosticisme. “La matèria ha desaparegut”: amb tals paraules es pot expressar la dificultat fonamental i típica, respecte a moltes qüestions particulars, que va donar origen a aqueixa crisi. Sobre aqueixa dificultat ens anem a detenir ara.

2. “La matèria ha desaparegut”

Es pot trobar aquesta expressió textual en les descripcions que donen dels novíssims descobriments els físics contemporanis. Per exemple, L. Houllevigue, en el seu llibre *L’evolució de les ciències*, titula a un capítol que tracta de les noves teories de la matèria: “Hi ha la matèria?”

“L’àtom es desmaterialitza [diu aquest autor], la matèria desapareix”.^{xcv}

A fi de veure la facilitat amb què els machistes dedueixen d’ací radicals conclusions filosòfiques, prenguem tot i que siga Valentínov.

“L’afirmació que l’explicació científica del món no té base sòlida “més que en el materialisme”, és només una ficció, i a més, una ficció absurda”, escriu aqueix autor (pàg. 67).

En qualitat de destructor d’aquesta ficció absurda cita al conegut físic italià August Righi, el qual diu que la teoria electrònica “no és tant una teoria de l’electricitat, com una teoria de la matèria; el nou sistema col·loca simplement l’electricitat en el lloc de la matèria” (August Righi: *Die moderne Theorie der physikalischen Erscheinungen [La teoria moderna dels fenòmens físics]*, Leipzig, 1905, pàg. 131. Hi ha traducció russa). Feta aquesta cita (pàg. 64), exclama el senyor Valentínov:

“Per què es permet August Righi inferir aqueix ultratge a la santa matèria? Tal vegada perquè és solipsista, idealista, criticista burgès, empiromonista, o quelcom pitjor encara?”

Aquesta observació que li sembla al senyor Valentínov un dard mortal assestat als materialistes, revela la seua innocència virginal en la qüestió del materialisme filosòfic. El senyor Valentínov no ha comprés absolutament res sobre la vertadera relació entre l’idealisme filosòfic i la “desaparició de la matèria”. I aqueixa “desaparició de la matèria” de què parla seguint els físics contemporanis, no té cap relació amb la distinció gnoseològica entre el materialisme i l’idealisme. Dirigim-nos, per a dilucidar aquest punt, a un dels deixebles de Mach més conseqüents i més clars: Karl Pearson. Per a aquest, el món físic es troba format per grups de percepcions dels sentits. Aquest autor ens dóna de “nostre model conceptual del món físic” el diagrama següent, no sense fer la reserva que les proporcions no han sigut preses en compte en aquest diagrama (pàg. 282, *The Grammar of Science*):



unitats de l'èter àtom primari àtom químic molècula (=d) partícula (=v) cos

Simplificant el seu diagrama, K. Pearson ha eliminat totalment el problema de la correlació entre l'èter i l'electricitat o entre els electrons positius i negatius. Però açò no importa. Allò important és que el punt de vista idealista de Pearson considera els "cossos" com a percepcions dels sentits; i després ja, la composició d'aqueixos cossos de partícules, formades al seu torn de molècules, etc., es refereix als canvis en el model del món físic i de cap manera a la qüestió de saber si els cossos són símbols de sensacions o si les sensacions són imatges dels cossos. El materialisme i l'idealisme difereixen per la solució que aporten al problema dels *orígens* del nostre coneixement, al problema de les relacions entre el coneixement (i allò "psíquic" en general) i el món *físic*; la qüestió de l'estructura de la matèria, dels àtoms i dels electrons no ha de veure més que amb aqueix "món físic". Quan els físics diuen: "la matèria desapareix", amb això volen dir que les Ciències Naturals reduïen fins ara totes les seues investigacions del món físic a aquests tres nocions finals: la matèria, l'electricitat i l'èter; però ara queden *només* les dos últimes, perquè la matèria es pot reduir a l'electricitat, l'àtom es pot representar com una espècie de sistema solar infinitament petit al si de la qual els electrons negatius es mouen amb una velocitat determinada (i extremadament gran, com hem vist) al voltant d'un electró positiu. Es pot, per consegüent, reduir el món físic a dos o tres elements en compte de diverses desenes (per quant els electrons positiu i negatiu representen "dos matèries essencialment diferents", com diu el físic Pellat, citat per Rey, lloc citat, pàgs, 294-295) Les Ciències Naturals porten, doncs, a la "*unitat de la matèria*" (lloc citat)^{xvii}: tal és el contingut efectiu de la frase sobre la desaparició de la matèria, sobre la substitució de la matèria per l'electricitat, etc., que a tants desorienta. "La matèria desapareix": açò vol dir que desapareixen els límits dins dels quals coneixíem la matèria fins ara, i que el nostre coneixement s'aprofundeix; desapareixen propietats de la matèria que anteriorment ens semblaven absolutes, immutables, primàries (impenetrabilitat, inèrcia, massa, etc.) i que avui es revelen com a relatives, inherents només a certs estats de la matèria. Perquè l'*única* "propietat" de la matèria amb l'admissió de la qual està lligat el materialisme filosòfic, és la propietat de *ser una realitat objectiva*, d'existir fora de la nostra consciència.

L'error del machisme en general i de la nova física machista consisteix en ignorar aqueixa base del materialisme filosòfic i la diferència entre el materialisme metafísic i el materialisme dialèctic. L'admissió d'elements immutables qualssevol, de la "immutable essència de les coses", etc., no és materialisme: és un materialisme *metafísic*, és a dir, antidialèctic. Per això J. Dietzgen subratllava que l'"objecte de la ciència és infinit", i que és incommensurable, incognoscible fins al fons, inesgotable no sols allò infinit, sinó també "l'àtom més petit", perquè "la naturalesa en totes les seues parts no té principi ni fi" (*Kl. Ph. Schr.* pàgs. 229-230). Per això Engels citava l'exemple del descobriment de l'alitzarina en el quitrà d'hulla i criticava el materialisme *mecanicista*. Si es vol plantejar la qüestió des de l'únic punt de vista just, és a dir, des del punt de vista materialista dialèctic, hom s'ha de preguntar: els electrons, l'èter, etcètera, existeixen fora de la consciència humana, com una realitat objectiva, o no? A aquesta pregunta els naturalistes, també sense vacil·lacions, hauran de contestar i contesten sempre *sí*, de la mateixa manera que admeten sense vacil·lacions l'existència de la naturalesa anteriorment a l'home i a la matèria orgànica. La qüestió queda així resolta a favor del materialisme, perquè la noció de matèria, com hem dit ja, no significa en gnoseologia *més que açò*: la realitat objectiva, existent independentment de la consciència humana i reflectida per aquesta.

Però el materialisme dialèctic insisteix sobre el caràcter aproximat, relatiu, de tota tesi científica sobre l'estructura de la matèria i de les seues propietats; insisteix sobre l'absència de línies absolutes de demarcació en la naturalesa, sobre la transformació de la matèria en moviment d'un estat en un altre, que, des del nostre punt de vista, ens sembla inconciliable amb el primer, etc. Per extravagant que sembla des del punt de vista del "bon seny" la transformació de l'èter imponderable en matèria ponderablement i inversament, per "estranya" que sembla l'absència en l'electró de qualsevol altra massa que la massa electromagnètica, per extraordinària que sembla la limitació de les lleis mecàniques del moviment a un sol pla dels fenòmens de la naturalesa i la seua subordinació a les lleis més profundes dels fenòmens electromagnètics, etc., tot això no és més que una nova *confirmació* del materialisme dialèctic. La nova física ha derivat cap a l'idealisme, sobretot, precisament perquè els físics ignoraven la dialèctica. Aquests últims han combatut el materialisme metafísic (en el sentit en què emprava Engels aquesta paraula i no en el seu sentit positivista, és a dir, inspirat en Hume), la seua "mecanicista" unilateral, o siga, amb l'aigua han llençat de la banyera el xiquet. En negar la immutabilitat dels elements i les propietats de la matèria fins llavors coneguts, han caigut en la

negació de la matèria, açò és, de la realitat objectiva del món físic. En negar el caràcter absolut de les lleis més importants i fonamentals, han caigut en la negació de tota llei objectiva en la naturalesa; han caigut en l'afirmació que les lleis de la naturalesa són pur convencionalisme, "limitació de l'expectativa", "necessitat lògica", etc. En insistir en el caràcter aproximat, relatiu, dels nostres coneixements, han caigut en la negació de l'objecte independent del coneixement, reflectit per aquest amb una exactitud aproximada, amb una exactitud relativa. I així successivament, fins mai acabar.

Les reflexions de Bogdànov sobre l'"essència immutable de les coses", exposades en 1899, les reflexions de Valentínov i de Iushkèvitx sobre la "substància", etc., tampoc són més que fruits de la ignorància de la dialèctica. Només una cosa és immutable, des del punt de vista d'Engels: el reflex en la consciència humana (quan hi ha consciència humana) del món exterior, que existeix i es desenrotlla independentment de la mateixa. Cap altra "immutabilitat", cap altra "essència", cap "substància absoluta", en el sentit en què ha exposat aquests conceptes la inútil filosofia professional, existeix per a Marx i Engels. L'"essència" de les coses o la "substància" també són relatives; no expressen més que l'aprofundiment del coneixement que l'home té dels objectes, i si aquest profundament no va anar ahir més enllà de l'àtom i avui no passa de l'electró o de l'èter, el materialisme dialèctic insisteix emperò en el caràcter temporal, relatiu, aproximat, de tots aqueixes *fites* del coneixement de la naturalesa per la ciència humana en progrés. L'electró és tan *inesgotable* com l'àtom, la naturalesa és infinita, però *existeix* infinitament, i aquest reconeixement (que és l'únic categòric, l'únic incondicional) de la seua *existència* fora de la consciència i de les sensacions de l'home és precisament allò que distingeix el materialisme dialèctic de l'agnosticisme relativista i de l'idealisme.

Aduirem dos exemples de com la nova física fluctua inconscientment i espontàniament entre el materialisme dialèctic, que segueix ignorat pels savis burgesos, i el "fenomenalisme" amb les seues inevitables conclusions subjectivistes (i més tard, directament fideista).

Aqueix mateix August Righi, a qui el senyor Valentínov no va saber interrogar sobre la qüestió del materialisme, que li interessava, diu, en la introducció al seu llibre:

"La naturalesa dels electrons o dels àtoms elèctrics encara continua sent un misteri; però, tot i això, a la nova teoria li està tal vegada reservat adquirir amb el temps no poca significació filosòfica, per quant arriba a postulats completament nous sobre l'estructura de la matèria ponderable i tendeix a reduir tots els fenòmens del món exterior a un origen comú.

"Des del punt de vista de les tendències positivistes i utilitaristes del nostre temps, aqueix avantatge potser no té cap importància, i la teoria pot ser considerada en primer terme com un mitjà de posar còmodament ordre en els fets i comparar-los, servir de guia en les investigacions de fenòmens ulteriors. Però si en el passat es va tenir potser una confiança massa gran en les facultats de l'esperit humà i es va creure conèixer massa fàcilment les causes últimes de totes les coses, avui, en canvi, hi ha propensió a caure en l'error oposat" (lloc citat pàgina 3)

Per què Righi es dessolidaritzava de les tendències positivistes i utilitaristes? Perquè no tenint, pel que hom ha pogut veure, cap punt de vista filosòfic determinat, s'acull per espontani impuls a la realitat del món exterior i al reconeixement de la nova teoria no sols com una "comoditat" (Poincaré), no sols com un "empirosímbol" (Iushkèvitx), no sols com una "harmonització de l'experiència" (Bogdànov) i la resta de termes amb què es designen semblants subterfugis subjectivistes, sinó com un pas cap avant en el coneixement de la realitat objectiva. Si aquest físic hagués tingut coneixement del materialisme dialèctic, el seu judici sobre l'error oposat a l'antic materialisme metafísic hauria sigut, tal vegada, el punt de partida d'una filosofia justa. Però tot l'ambient en què viuen aquests homes, els aparta de Marx i d'Engels i els llença als braços de la vulgar filosofia oficial.

També Rey ignora en absolut la dialèctica. Però també ell es veu obligat a admetre que hi ha entre els novíssims físics continuadors de les tradicions del "mecanisme" (és a dir, del materialisme). Kirchhoff, Hertz, Boltzmann, Maxwell, Helmholtz i lord Kelvin, no són els únics, diu, en seguir la senda del "mecanisme".

“Purs mecanicistes i des d'un cert punt de vista més mecanicistes que un altre qualsevol, representants extrems [“l'aboutissant”] del mecanisme, són aquells que, en seguir Lorentz i Larmor, formulen una teoria elèctrica de la matèria i arriben a negar la constància de la massa, i en fan una funció del moviment. Tots ells són mecanistes, perquè prenen per punt de partida els moviments reals “ (cursiva de Rey, pàgs. 290-291).

“... Si les noves hipòtesis de Lorentz, de Larmor i de Langevin es confirmaren per l'experiència i adquiriren una base prou sòlida per a la sistematització de la física, seria indubtable que les lleis de la mecànica actual depenen de les lleis de l'electromagnetisme; les lleis de la mecànica constituïrien un cas particular i estarien limitades en marcs rigorosament determinats. La constància de la massa, el nostre principi de la inèrcia no serien valedors més que per a les velocitats mitjanes dels cossos, entenen el terme “mitjanes” en relació als nostres sentits i als fenòmens que constitueixen la nostra experiència habitual. Seria indispensable una transformació general de la mecànica, i per consegüent, una transformació general de la física com a sistema.

“Significaria açò la renúncia al mecanisme? De cap mode. La tradició purament mecanista continuaria mantenint-se, el mecanisme aniria per les sendes normals del seu desenrotllament” (295).

“La física electrònica, que ha de ser col·locada entre les teories mecanistes pel seu esperit general, tendeix a imposar la seua sistematització a tota la física. Aquesta física dels electrons, encara que els seus principis fonamentals no provenen de la mecànica, sinó de les dades experimentals de la teoria de l'electricitat, és mecanista pel seu esperit, ja que: 1) Empra elements *figurats, materials*, per a representar les propietats físiques i les seues lleis; s'expressa en els termes de la percepció. 2) Si no considera els fenòmens físics com a casos particulars dels fenòmens mecànics, en canvi considera els fenòmens mecànics com un cas particular dels fenòmens físics. Llavors, les lleis de la mecànica continuen estant en *connexió directa* amb les lleis de la física; les nocions de la mecànica són nocions del mateix ordre que les nocions fisicoquímiques. En el mecanisme tradicional, aquestes nocions eren un calc dels moviments *relativament lents*, que, per ser els únics coneguts i accessibles a l'observació directa, havien sigut presos... com a tipus de tots els moviments possibles. Les *noves experiències* han demostrat que cal ampliar la nostra concepció sobre els moviments possibles. La mecànica tradicional segueix en peu tota sencera, però no s'aplica ja més que als moviments relativament lents... En velocitats considerables, altres són les lleis del moviment. La matèria es redueix a partícules elèctriques, últims elements de l'àtom... 3) El moviment, el desplaçament en l'espai, queda com l'únic element figurat de la teoria física. 4) Finalment (i des del punt de vista de l'esperit general de la física, aquesta consideració es troba per damunt de totes les restants), la concepció de la física, del seu mètode, de les seues teories i de la relació entre aquestes i l'experiència, continua sent *absolutament idèntica* a les concepcions del mecanisme, a la teoria de la física des del Renaixement” (46-47).

He citat completament aquests extensos extractes de Rey, perquè donat el seu constant temor de caure en la “metafísica materialista” seria impossible exposar d'una altra forma les seues afirmacions. Però per molt que abjuren del materialisme Rey i els físics que cita, continua sent, no obstant això, indubtable que la mecànica era un calc dels moviments lents reals, mentre que la nova física és un calc dels moviments reals que tenen lloc en prodigioses velocitats. El materialisme consisteix precisament en admetre que la teoria és un calc, una còpia aproximada de la realitat objectiva. No podríem desitjar millor confirmació del fet que la lluita es desenrotlla, en realitat, entre les tendències materialistes i idealistes, que la que ens és donada per Rey, quan diu que entre els nous físics hi ha una “reacció contra l'escola conceptual [la machista] i l'escola energètica”, i quan inclou els físics que professen la teoria electrònica entre els representants d'aqueixa reacció (46). Només importa no oblidar que, a més dels prejudicis generals de tot el filisteisme culte contra el materialisme, en els més reputats teòrics es reflecteix la seua completa ignorància de la dialèctica.

3. És concebible el moviment sense matèria?

La utilització de la nova física per l'idealisme filosòfic o les deduccions idealistes tretes d'aquesta física no es deuen al descobriment de noves varietats de la substància i de la força, de la matèria i del moviment, sinó a la temptativa de concebre el moviment sense matèria. Però precisament aqueixa temptativa és la que no analitzen a fons els nostres machistes. No han volgut tenir present l'afirmació d'Engels: "El moviment és *inconcebible* sense matèria". J. Dietzgen ja en 1869, en el seu llibre *L'essència del treball cerebral*, expressava la mateixa idea que Engels, no sense realitzar, per cert, els seus acostumats intents confusionistes de "conciliar" el materialisme i l'idealisme. Prescindim d'aqueixos intents, explicables en grau considerable pel fet que Dietzgen polemitzava amb el materialisme de Büchner, aliè a la dialèctica, i vegem les pròpies declaracions de Dietzgen sobre la qüestió que ens interessa:

"Els idealistes volen [diu Dietzgen] allò general sense allò particular, l'esperit sense la matèria, la força sense la substància, la ciència sense l'experiència o sense els materials, allò absolut sense allò relatiu" (*Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit* [L'essència del treball cerebral de l'home], 1903, pàg. 108).

Així, doncs, la tendència a separar el moviment de la matèria i la força de la substància, Dietzgen la relaciona amb l'idealisme, la situa al costat de la tendència a separar el pensament del cervell.

"Liebig [continua Dietzgen], a qui agraden les digressions de la seua ciència inductiva cap a l'especulació filosòfica, diu, en el sentit de l'idealisme: No es pot veure la força" (109).

"L'espiritualista o l'idealista creu en l'essència espiritual, és a dir, il·lusòria, inexplicable, de la força" (110).

"L'antítesi entre la força i la substància és tan vella com l'antítesi entre l'idealisme i el materialisme" (111).

"Naturalment, no hi ha força sense substància, ni substància sense força. La substància sense força i la força sense substància són uns contrasentits. Si els naturalistes idealistes creuen en el ser immaterial de les forces, no són en aquest punt naturalistes, sinó... visionaris" (114).

Veiem ací que, fa quaranta anys, també es podia trobar uns naturalistes disposats a admetre la concepció del moviment sense matèria, i que Dietzgen els qualificava, "en aquest punt", de visionaris. ¿Quina és, doncs, la relació entre l'idealisme filosòfic i aquesta tendència a separar la matèria del moviment i a excloure la substància de la força? ¿No és, en efecte, "més econòmic" concebre el moviment sense matèria?

Figurem-nos un idealista conseqüent que sustenta, per exemple, el punt de vista que tot l'univers és la meua sensació o la meua representació, etc. (si diguérem: sensació o representació "de ningú", l'idealisme filosòfic canviaria de varietat, però no canviaria la seua essència). Aquest idealista no pensarà ni per un instant negar que l'univers siga moviment, a saber: moviment dels meus pensaments, de les meues representacions mentals, de les meues sensacions. L'idealista rebutjarà com absurda la qüestió de què és *allò que es mou*: es produeix un canvi de les meues sensacions, les meues representacions mentals apareixen i desapareixen, i això és tot. No hi ha res fora de mi. "Es mou" i basta. No cal representar-se pensament més "econòmic". Ni hi ha proves, sil·logismes, definicions que puguin refutar el solipsista, si aquest manté conseqüentment la seua concepció.

La diferència fonamental entre el materialista i el prosèlit de la filosofia idealista, és que el primer considera la sensació, la percepció, la representació i, en general, la consciència de l'home, com una imatge de la realitat objectiva. L'univers és el moviment d'aqueixa realitat objectiva, reflectida per la nostra consciència. Al moviment de les representacions, de les

percepcions, etc., li correspon el moviment de la matèria exterior a mi. La noció de matèria no expressa una altra cosa que la realitat objectiva que ens és donada en la sensació. Per la qual cosa separar el moviment de la matèria és equivalent a separar el pensament de la realitat objectiva, separar les meues sensacions del món exterior, és a dir, passar a l'idealisme. El joc de prestidigitació que es fa ordinàriament en negar la matèria, en admetre el moviment sense matèria, consisteix en callar les relacions entre la matèria i el pensament. Es presenten les coses com si aqueixes relacions no existiren, però en realitat s'introdueixen subreptíciament, no se les menciona al principi del raonament, però després apareixen, si fa o no fa, imperceptiblement.

La matèria ha desaparegut, se'ns diu, volent treure d'ací deduccions gnoseològiques. I el pensament, perdura?, preguntem nosaltres. Si no perdura, si amb la desaparició de la matèria ha desaparegut també el pensament, si amb la desaparició del cervell i del sistema nerviós han desaparegut també les representacions i les sensacions, llavors vol dir que tot ha desaparegut, que ha desaparegut també el vostre raonament, com una de les mostres d'un "pensament" qualsevol que siga (o d'una insuficiència de pensament)! Però si perdura, si suposeu que el pensament (la representació, la sensació, etc.) no ha desaparegut amb la desaparició de la matèria, vol dir que adopteu d'amagat el punt de vista de l'idealisme filosòfic. Això és precisament el que els succeeix a aquells que, per raons d'"economia", volen concebre el moviment sense la matèria, ja que només pel fet de continuar el seu raonament admeten *tàcitament* l'existència del pensament *després* de la desaparició de la matèria. I açò vol dir que s'adopta com a base un idealisme filosòfic molt senzill o molt complicat: molt senzill quan s'arriba obertament al solipsisme (*jo existisc, tot el món és només la meua sensació*); molt complicat si es reemplaça el pensament, la representació, la sensació de l'home vivent per una abstracció morta: pensament de ningú, idea de ningú, sensació de ningú, pensament en general (idea absoluta, voluntat universal, etc.), la sensació considerada com a "element" indeterminat, allò "psíquic", col·locat com a base de tota la naturalesa física, etc., etc. Milers de matisos són possibles en aquest cas entre les varietats de l'idealisme filosòfic i sempre es pot crear el matís mil i u, i a l'autor d'aquest minúscul sistema mil i un (per exemple, l'empirionisme) la diferència entre el seu i els altres pot parèixer important. Des del punt de vista del materialisme, aqueixes diferències no tenen cap importància essencial. Allò essencial és el punt de partida. Allò essencial és que la temptativa de *concebre* el moviment sense matèria introdueix de contraban el *pensament* separat de la matèria, i açò és precisament idealisme filosòfic.

Per això, per exemple, el machista anglès Karl Pearson, el machista més clar, el més conseqüent, el més hostil als subterfugis verbals, encapçala sense embulls el capítol VII del seu llibre consagrat a la "matèria", amb un paràgraf que porta aquest títol característic: "Totes les coses es mouen, però només en el concepte" ("All things move - but only in conception").

"En allò que fa all domini de les percepcions és ocios preguntar-se ("it is idle to ask") què és el que es mou i per què es mou" (pàg. 243, *The Grammar of Science*).

Per això també van començar les desventures filosòfiques de Bogdànov, en realitat, abans que tingués coneixement de Mach, van començar a partir del dia en què va creure el gran químic i mediocre filòsof Ostwald, que afirmava concebible el moviment sense la matèria. És tant més oportú detenir-nos en aquest remot episodi de l'evolució filosòfica de Bogdànov, quant que no es pot, al parlar de les relacions de l'idealisme filosòfic amb certs corrents de la nova física, fer silenci sobre l'"energètica" d'Ostwald.

"Hem dit ja [escrivia Bogdànov en 1899] que el segle XIX no ha aconseguit acabar definitivament amb la qüestió de l'"essència immutable de les coses". Aquesta essència exerceix, davall el nom de "matèria", un important paper fins i tot en la concepció del món dels pensadors més avantatjats del segle... " (*Elements fonamentals de la concepció històrica de la naturalesa*, pàg. 38).

Hem dit que tot açò és confusió. L'admissió de la realitat objectiva del món exterior, l'admissió de l'existència, fora de la nostra consciència, d'una matèria perpètuament mòbil i perpètuament canviable, està ací confosa amb l'admissió de l'essència immutable de les coses.

No podem permetre'ns suposar que Bogdànov no haja inclòs en 1899 Marx i a Engels entre els "pensadors avançats". Però és evident que no ha comprés el materialisme dialèctic.

"... Àdhuc es distingeixen habitualment dos aspectes en els processos de la naturalesa: la matèria i el seu moviment. No es pot dir que el concepte de matèria es distingisca per una gran claredat. No és fàcil donar una resposta satisfactòria a la pregunta Què és la matèria? Hom la defineix com "causa de les sensacions" o com "possibilitat constant de sensacions"; però és evident que en aquest cas es confon la matèria amb el moviment..."

És evident que Bogdànov raona malament. Més encara, que confon l'admissió materialista de l'origen objectiu de les sensacions (la causa de les sensacions no està formulada amb claredat) amb la definició agnòstica, donada per Mill, de la matèria, com a *possibilitat* constant de sensacions. L'error capital de l'autor neix ací de què, en tocar de prop el problema de l'existència o inexistència de l'origen objectiu de les sensacions, abandona aquest problema a la meitat del camí i salta al problema de l'existència o inexistència de la matèria sense moviment. L'idealista pot considerar l'univers com el *moviment* de les nostres sensacions (encara que "socialment organitzades" i "harmonitzades" en el més alt grau); el materialista pot considerar-lo com el moviment de l'origen objectiu, del model objectiu de les nostres sensacions. El materialista metafísic, o siga antidualèctic, pot admetre l'existència (encara que no siga més que temporal, fins al "primer impuls" etc.) de la matèria sense moviment. El materialista dialèctic no sols considera el moviment com una propietat inseparable de la matèria, sinó que rebutja la concepció simplificada del moviment, etc.

"... Potser fóra més exacte donar la definició següent: "matèria és allò que es mou"; però això estaria tan faltat de contingut com si diguérem: la matèria és el subjecte d'una proposició en què "es mou" és el predicat. No obstant això, la qüestió consisteix potser precisament que els homes s'hagen acostumat, en l'època de l'estàtica, en veure necessàriament com a subjecte quelcom sòlid, un "objecte" qualsevol, i en no tolerar una noció tan incòmoda per al pensament estàtic com la del "moviment" més que en qualitat de predicat, com un dels atributs de la "matèria"."

Açò ens porta a la memòria l'acusació de què feia objecte Akímov els iskristes perquè en el seu programa no posaven en nominatiu la paraula proletariat! Dir: l'univers és la matèria en moviment o: l'univers és moviment material, és completament igual.

"Però és imprescindible que l'energia tinga un vehicle!" (diuen els partidaris de la matèria). "I per què?" (pregunta Ostwald amb raó). "Potser la naturalesa ha d'estar forçosament formada de subjecte i predicat?" (pàg. 39).

Aquesta resposta d'Ostwald, que en 1899 agradava tant a Bogdànov, és un simple sofisma. ¿És que els nostres judicis (es podria respondre a Ostwald) han d'estar forçosament formats d'electrons i d'èter? En realitat, eliminar mentalment de la "naturalesa" la matèria com "subjecte", és admetre implícitament en *filosofia* el pensament per "subjecte" (és a dir, com quelcom primari, punt de partida, independent de la matèria). No és el subjecte allò que s'elimina, sinó l'origen objectiu de la *sensació*, i la sensació arriba a ser "subjecte", és a dir, la filosofia arriba a ser la de Berkeley, siga quin siga el mode amb què després es disfressa la paraula sensació. Ostwald ha intentat esquivar aquest inevitable dilema filosòfic (materialisme o idealisme) emprant de manera indeterminada la paraula "energia", però la seua temptativa palesa justament una vegada més la inutilitat de les estratagemes d'aqueixa mena. Si l'energia és moviment, no haureu fet més que traslladar la dificultat del subjecte al predicat, no haureu fet més que modificar els termes de la pregunta dient: És matèria l'energia?, en compte de: És la matèria la que es mou? ¿La transformació de l'energia es realitza fora de la meua consciència, independentment de l'home i de la humanitat, o no és açò més que idees, símbols, signes convencionals, etc.? Aquesta qüestió va ser fatal per a la filosofia "energètica", per a aqueix assaig d'efumar, amb ajuda d'una terminologia "nova", antics errors gnoseològics.

Alguns exemples demostraran a quina confusió ha arribat l'energètic Ostwald. Declara en el pròleg de les seues *Conferències sobre filosofia natural*^{xcvii} que considera "com una immensa conquesta si l'antiga dificultat sobre com unir les nocions de matèria i esperit, és simplement i

naturalment eliminada per la reducció d'ambdues nocions a la d'energia". Açò no és una conquesta, és una pèrdua, ja que el problema de realitzar les investigacions gnoseològiques (Ostwald no s'adona exactament de què planteja precisament una qüestió gnoseològica i no una qüestió química!) en la direcció materialista o en la idealista, no es resol, sinó que s'embrolla amb l'ús arbitrari del terme "energia". Naturalment, si es redueix la matèria i l'esperit a la noció d'energia, llavors la supressió verbal de la contradicció és indubtable, però l'absurd de la doctrina sobre els follets i apareguts no desapareixerà pel fet que la qualifiquem d'"energètica". Llegim en la pàgina 394 de les *Conferències d'Ostwald*:

"L'explicació més senzilla que tots els fenòmens exteriors poden ser representats com a processos que es realitzen entre les energies, és que precisament els processos de la nostra consciència són en si mateixos processos energètics i comuniquen ["aufpragen"] aquesta la seua propietat a totes les experiències exteriors".

Açò és pur idealisme: no és el nostre pensament allò que reflecteix la transformació de l'energia en l'univers exterior, sinó que l'univers exterior reflecteix la "propietat" de la nostra consciència! El filòsof americà Hibben diu molt encertadament a propòsit d'aqueix paràgraf i d'alguns altres trossos anàlegs de les conferències d'Ostwald, que aquest autor "apareix ací davall la toga kantiana": l'explicabilitat dels fenòmens del món exterior es dedueix de les propietats de la nostra ment!^{xviii}

"És evident [diu Hibben] que si definirem la noció inicial d'energia de manera que englobés també els fenòmens psíquics, no seria això ja la simple noció d'energia admesa pels cercles científics o inclús pels mateixos energetistes".

La transformació de l'energia està considerada per les Ciències Naturals com un procés objectiu, independent de la consciència de l'home i de l'experiència de la humanitat, és a dir, està considerada d'una manera materialista. El mateix Ostwald, en gran quantitat de casos, fins i tot possiblement en la majoria dels casos, entén per energia el moviment *material*.

I per això s'ha produït aquest fenomen original: el deixeble d'Ostwald, Bogdànov, una vegada convertit en deixeble de Mach, no s'ha posat a acusar Ostwald de no atènyer-se conseqüentment a la concepció materialista de l'energia, sinó d'admetre la concepció materialista de l'energia (i inclús de fer-ne a vegades la base). Els materialistes critiquen Ostwald per haver caigut en l'idealisme, per intentar conciliar el materialisme amb l'idealisme. Bogdànov critica Ostwald des del punt de vista idealista :

"... L'energètica d'Ostwald, hostil a l'atomisme, però molt pròxima, en la resta, al vell materialisme, es va guanyar les meues més vives simpaties [escriu Bogdànov en 1906]. No obstant això, prompte vaig poder veure una contradicció important de la filosofia de la naturalesa d'Ostwald: mentre accentua moltes vegades el valor purament metodològic de la noció d'energia, l'autor no s'até en un gran nombre de casos a aquesta concepció. De pur símbol de les correlacions entre els fets de l'experiència, l'energia es transforma molt sovint, per a aquest autor, en substància de l'experiència, en matèria del món." (*Empiromonisme*, llibre III, pàgs. XVI-XVII).

L'energia, pur símbol! Bogdànov pot, després d'açò, discutir a plaer amb l'"empirosimbolista" lushkèvitx, amb els "machistes purs", amb els empirocriticistes, etc.; des del punt de vista dels materialistes, serà una discussió entre un creient del diable groc i un altre creient del diable verd. Perquè allò que importa no és allò que distingeix Bogdànov dels altres machistes, sinó allò que hi ha en ells de comú: la interpretació *idealista* de l'"experiència" i de l'"energia", la negació de la realitat objectiva, en l'adaptació a la qual consisteix l'experiència humana, i en la reproducció de la qual consisteix l'única "metodologia" científica i l'única "energètica" científica.

"El material del món li és indiferent [a l'energètica d'Ostwald] amb ella és plenament compatible tant el vell materialisme com el panpsiquisme" (XVII)... [¿és a dir, l'idealisme filosòfic? Partint de la confusa energètica, pren Bogdànov *no* la senda materialista, *sinó la idealista*...]

“Representar l’energia” com una substància no és una altra cosa que l’antic materialisme sense els àtoms absoluts: materialisme corregit en el sentit que admet la continuïtat d’allò que existeix” (lloc citat).

Sí, del “vell” materialisme, és a dir, del materialisme metafísic dels naturalistes, Bogdànov ha passat, no al materialisme dialèctic, que no comprèn millor en 1906 que en 1899, sinó a l’idealisme i al fideisme, ja que cap representant instruït del fideisme contemporani, cap immanentista, cap “neocriticista”, etc farà cap objecció al concepte “metodològic” de l’energia, a la seua interpretació com “pur símbol de les correlacions entre els fets de l’experiència”. Llegiu a P. Carus, amb la fisonomia del qual hem entrat en suficient coneixement més amunt, i veureu aquest machista criticar Ostwald exactament igual que ho faria Bogdànov :

“El materialisme i l’energètica [escriu Carus] pertanyen sense discussió a una i la mateixa categoria” (*The Monist*, vol. XVII, 1907, núm. 4, pàg. 536).

“El materialisme ens il·lustra molt poc quan ens diu que tot és matèria, que els cossos són matèria i que el pensament no és més que una funció de la matèria; però l’energètica del professor Ostwald no val molt més, ja que ens diu que la matèria és energia i que l’ànima és només un factor de l’energia” (533).

L’energètica d’Ostwald ens ofereix un bon exemple de la promptitud amb què es posa de moda una terminologia “nova” i de la promptitud amb què apareix de manifest que no basta modificar un poc les expressions per a eliminar les qüestions filosòfiques fonamentals i les direccions filosòfiques fonamentals. Igual es pot expressar (amb més o menys conseqüència, naturalment) el materialisme i l’idealisme en termes d’“energètica” que en termes d’“experiència”, etc. La física energètica és l’origen de noves temptatives idealistes de concebre el moviment sense la matèria, basant-se en la descomposició de les partícules de la matèria que fins avui es creien indescomponibles i en el descobriment de noves formes, fins avui desconegudes, del moviment de la matèria.

4. Les dos direccions de la física contemporània i l’espiritualisme anglès

A fi de demostrar d’una manera concreta la lluita filosòfica que s’ha entaulat en la literatura contemporània amb motiu de les diverses conclusions que es dedueixen de la nova física, concedim la paraula als participants directes en el “combat”, començant pels anglesos. El físic Arthur W. Rücker defèn una direcció, des del punt de vista del naturalista; el filòsof James Ward en defèn una altra, des del punt de vista de la gnoseologia.

A. W. Rücker, president de la secció de física del congrés dels naturalistes anglesos que es va celebrar a Glasgow en 1901, va escollir com a tema del seu discurs la qüestió sobre el valor de la teoria física i dels dubtes que s’han suscitat respecte a l’existència dels àtoms i, en particular, de l’èter. L’orador va citar els físics Poincaré i Poynting, que han plantejar aqueixa qüestió (aqueix últim és un correligionari anglès dels simbolistes o machistes), així com el filòsof Ward; va citar també el cèlebre llibre de Haeckel i va intentar fer una exposició dels seus propis punts de vista^{xci}.

“La qüestió en litigi [va dir Rücker] és saber si les hipòtesis que estan en la base de les teories científiques més esteses han de ser considerades com a descripcions exactes de l’estructura de l’univers que ens rodeja o senzillament com a ficcions còmodes”. (Emprant els termes de la nostra discussió amb Bogdànov, Lushkèvitx i companyia: ¿són aqueixes hipòtesis còpies de la realitat objectiva, de la matèria en moviment o no són més que “metodologia”, “símbols purs”, “formes d’organització de l’experiència”?) Rücker convé que pràcticament pot no haver-hi diferència entre les dos teories: la direcció d’un riu igual pot ser determinada per l’home que només segueix una línia blava sobre un mapa o un croquis, que per qui sap que aqueixa línia representa un riu autèntic. Des del punt de vista de la còmoda ficció, la teoria “alleugereix la memòria”, “posa ordre” en les nostres observacions, conforma a aquestes amb un cert sistema artificial, “regularitza els nostres coneixements”, els resumeix en equacions, etc. Podem, per exemple, limitar-nos a dir que la calor és una forma del moviment o de l’energia, “substituint

d'aquesta manera el quadro viu dels àtoms en moviment amb una asserció incolora ("colourless") sobre l'energia calòrica, la real naturalesa de la qual no intentem definir". En reconèixer plenament la possibilitat d'arribar per aquest camí a grans èxits científics, Rucker "gosa afirmar que semblant sistema tàctic no pot ser considerat com l'última paraula de la ciència en la lluita per la veritat". La qüestió queda en peu: "¿podem deduir dels fenòmens revelats per la matèria l'estructura de la mateixa matèria?" "¿Tenim fonament per a creure que l'esbós teòric que ens ha donat ja la ciència siga fins a un cert punt una còpia i no un simple diagrama de la veritat?"

En analitzar la qüestió de l'estructura de la matèria, Rucker pren l'aire com a exemple, diu que l'aire està compost de gasos i que la ciència descompon "qualsevol gas elemental en una mescla d'àtoms i èter". I ací és, continua, on se'ns crida: Ep! No es poden veure les molècules i els àtoms; es poden usar com "simples conceptes" ("mere conceptions"), "però no se'ls pot considerar com a realitats". Rucker rebutja aqueixa objecció apel·lant a un dels molt nombrosos casos que es troben en el desenrotllament de la ciència: els anells de Saturn, examinats al telescopi, tenen l'aspecte d'una massa compacta. Els matemàtics han provat per mitjà de càlculs que açò és impossible, i l'anàlisi espectral ha confirmat les conclusions fetes sobre la base d'aqueixos càlculs. Una altra objecció: adscriuim als àtoms i a l'èter unes propietats que els nostres sentits no ens revelen en la matèria ordinària. Rucker rebutja també aquesta objecció, citant exemples com la difusió dels gasos i dels líquids, etc. Una sèrie de fets, observacions i experiències demostren que la matèria està formada de partícules o grans aïllats. La qüestió de si aquestes partícules, aquests àtoms difereixen del "medi primari", del "medi fonamental" que els rodeja (èter), o bé en són parts d'aquest medi que es troba en un estat particular, està encara en suspens i no concerneix per a res la mateixa teoria de l'existència dels àtoms. No hi ha cap raó per a negar *a priori*, a despit dels testimonis de l'experiència, l'existència de "substàncies quasi materials", diferents de la matèria ordinària (dels àtoms i l'èter). Són inevitables errors de detall, però el conjunt de les dades científiques no presenta cap dubte quant a l'existència dels àtoms i de les molècules.

Rucker indica a continuació les noves dades concernents l'estructura dels àtoms compostos de corpuscles (electrons) carregats d'electricitat negativa, i fa notar la semblança dels resultats de diferents experiències i càlculs sobre les dimensions de les molècules: la "primera aproximació" dona un diàmetre de 100 milimicrons (milionèsimes de mil·límetre). Sense detenir-nos en les observacions particulars de Rucker i en la seua crítica del neovitalisme, citem només les seues conclusions:

"Els que rebaixen el valor de les idees que van presidir fins a la data el progrés de la teoria científica, admeten massa sovint que no hi ha més alternativa que escollir entre aquestes dos afirmacions oposades: o que l'àtom i l'èter són simples ficcions de la imaginació científica, o que la teoria mecànica dels àtoms i de l'èter (ara no està acabada, però si pogués estar-ho) ens dona una idea completament i idealment exacta de les realitats. El meu parer és que hi ha un camí mitjà".

Un home dins d'una habitació fosca pot distingir molt confusament els objectes, però si no entropessa amb els mobles ni pren un espill per una porta, és que hi veu algunes coses bé. Així que no hem de renunciar a la pretensió de penetrar més enllà de la superfície de la naturalesa, ni pretendre que ja hem esgarrat tots els vels del misteri del món circumdant.

"Es pot convenir que encara no ens hem fet un quadro completament acabat ni de la naturalesa dels àtoms ni de la naturalesa de l'èter, en el medi del qual existeixen els àtoms; però he intentat demostrar que, malgrat el caràcter aproximatiu ["tentative"] d'algunes de les nostres teories, tot i les nombroses dificultats de detall amb què entropessa, la teoria dels àtoms... És exacta en les seues bases fonamentals; que els àtoms no són només conceptes auxiliars ["helps"] per als perplexos matemàtics ["puzzled mathematicians"], sinó realitats físiques".

Així acabava la seua peroració Rucker. El lector veu que l'orador no havia abordat la gnoseologia, però en realitat havia defès, en nom, indubtablement, de nombrosos naturalistes, el punt de vista del materialisme espontani. La seua posició es resumeix en aquestes paraules: la teoria de la física és un calc (cada vegada més exacte) de la realitat objectiva. El món és la

matèria en moviment que anem coneixent cada vegada més profundament. Les inexactituds de la filosofia de Rucker naixen de la defensa, de cap mode obligatòria, de la teoria "mecànica" (per què no electromagnètica?) dels moviments de l'èter i de la incomprensió de les correlacions entre la veritat relativa i l'absoluta. No li falta a aquest físic més que conèixer el materialisme *dialèctic* (abstracció feta, per descomptat, de les consideracions pràctiques tan importants que indueixen els professors anglesos a anomenar-se "agnòstics").

Vegem ara com criticava aqueixa filosofia l'espiritualista James Ward:

"... El naturalisme [escrivia] no és una ciència, i la teoria mecànica de la naturalesa que li serveix de base, tampoc és una ciència... Però, encara que el naturalisme i les ciències naturals, la teoria mecànica de l'univers i la mecànica, com a ciència, són, des del punt de vista lògic, coses diferents, a primera vista són molt semblants entre si i històricament estan estretament enllaçades. No existeix, per cert, cap perill de confusió entre les Ciències Naturals i la filosofia de direcció idealista o espiritualista, ja que aquesta filosofia implica necessàriament la crítica de les premisses gnoseològiques que la ciència assenta inconscientment."^c

És veritat! Les Ciències Naturals admeten *inconscientment* que la seua doctrina reflecteix la realitat objectiva, i aquesta filosofia és l'*única* compatible amb les Ciències Naturals!

"... No ocorre el mateix amb el naturalisme, que en innocència iguala la de la ciència pel que fa a la teoria del coneixement. En realitat, el naturalisme, a semblança del materialisme, és senzillament una física tractada com a metafísica... El naturalisme és indubtablement menys dogmàtic que el materialisme, perquè fa reserves agnòstiques sobre la naturalesa de la realitat última; però insisteix resolutament sobre la prioritat de l'aspecte material d'aquest "Incognoscible"..."

El materialista tracta la física com una metafísica. Conegut argument! El reconeixement de la realitat objectiva fora de l'home és anomenat metafísica: els espiritualistes coincideixen amb els kantians i els adeptes de Hume en aquests reptos al materialisme. I es comprèn: no és possible aplanar el camí a les "nocions reals" de l'estil de les de Rehmke sense eliminar la realitat *objectiva* de les coses, dels cossos o dels objectes que cadascun coneix!...

"... Quan sorgeix la qüestió, filosòfica en el fons, sobre com sistematitzar millor el conjunt de l'experiència [plagia Bogdànov, senyor Ward!], el naturalista afirma que hem de començar per l'aspecte físic. Només aquests fets són necessaris, determinats i rigorosament concatenats; tot pensament que ha fet palpitari el cor humà... Pot arribar, ens diuen, a una redistribució perfectament exacta de la matèria i el moviment... Que les afirmacions de tal significació filosòfica i de tal amplitud siguin les deduccions legítimes de la ciència física [o siga de les Ciències Naturals], és cosa que no es decideixen a afirmar directament els físics contemporanis. Però molts d'ells consideren que els que s'esforcen per fer patent l'oculta metafísica, el realisme físic en què reposa la teoria mecànica de l'univers, ataquen la mateixa ciència..." Tal és també, segons es diu, l'opinió de Rucker sobre la meua filosofia. "Però en realitat la meua crítica [d'aquesta "metafísica", avorrida així mateix de tots els machistes] reposa enterament sobre les conclusions d'una escola de físics, si així pot hom anomenar-los, que cada dia augmenta el nombre dels seus adeptes i estén la seua influència, escola que rebutja aquest realisme quasi medieval... Aquest realisme ha romàs tant de temps sense discussió, que alçar-se contra ell és considerat com una manifestació d'anarquia científica. Seria, no obstant això, en veritat extravagant suposar que homes com Kirchoff i Poincaré (per a no citar més que dos grans noms entre altres molts), vulguem "desacreditar el mètodes de la ciència"... Per a distingir-los de la vella escola, que estem en el dret d'anomenar-la dels realistes físics, podem denominar la nova escola la dels simbolistes físics. Aquest terme no serà del tot feliç però a com a mínim palesa una diferència essencial entre les dos escoles, diferència que ens interessa especialment en aquest moment. La qüestió en litigi és molt senzilla. Les dos escoles parteixen, per descomptat, de la mateixa experiència sensorial ["perceptual"]; ambdues empenen sistemes conceptuals abstractes que difereixen uns d'altres en els detalls, però que en el fons són idèntics; ambdues recorren als mateixos procediments de

comprovació de les teories. Però una d'aqueixes dos escoles creu que s'acosta més i més a la realitat última i deixa al seu darrere les noves aparences. L'altra creu que només substitueix ["is substituting"] amb esquemes descriptius generalitzats, intel·lectualment manejables, la complexitat dels fets concrets... Ni l'una ni l'altra afecten el valor de la física com a coneixement sistemàtic *sobre* [cursiva de Ward] les coses; la possibilitat d'un ulterior desenrotllament de la física i de la seua aplicació pràctica és igual en ambdós casos. Però la diferència filosòfica ["speculative"] entre les dos escoles és enorme, i en aquest sentit es fa molt important saber quina d'elles té raó"...

Aquest espiritualista franc i conseqüent planteja la qüestió amb una exactitud i claredat notables. En efecte, la diferència entre les dos escoles de la física contemporània és *únicament* filosòfica, únicament gnoseològica. En efecte, la diferència capital rau *únicament* en què una admet la realitat "última" (hauria calgut dir: objectiva), reflectida per la nostra teoria, mentre que l'altra ho nega, no veient en la teoria més que una sistematització de l'experiència, un sistema d'empiriosímbols, etc., etc. A conseqüència dels seus descobriments de noves varietats de la matèria i de noves formes del moviment d'aquesta, la nova física, amb motiu de l'esquerda de les velles nocions físiques, ha plantejat els vells problemes de la filosofia. I si els adeptes de les direccions filosòfiques "intermèdies" ("positivistes", deixebles de Hume, prosèlits de Mach) no saben plantejar amb claredat la qüestió litigiosa, el franc idealista Ward descorre tots els vells.

"... Rucker ha consagrat el seu discurs d'inauguració a la defensa del realisme físic contra la interpretació simbòlica últimament advocada pels professors Poincaré i Poynting, així com per mi mateix" (pàgs. 305-306; en altres llocs del seu llibre Ward afegeix a aqueixos noms els de Duhem, Pearson i Mach; veja's tom II, pàgines 161-63-57-75-83 i d'altres).

"... Rucker parla constantment d'"imatges mentals", no sense afirmar sempre que l'àtom i l'èter són un poc més que imatges mentals. Tal mode de raonar, en realitat, equival a dir: No puc en aquest cas concret formar una altra imatge, i per tant la realitat se li ha de semblar... El professor Rucker admet la possibilitat abstracta d'una altra imatge mental... Admet inclús el caràcter "aproximatiu" ("tentative") d'algunes de les nostres teories i admet nombroses "dificultats de detall". Al cap i a la fi ell defèn només una hipòtesi de treball ("a working hypothesis"), que, d'altra banda, ha perdut molt del seu prestigi en la segona meitat del segle. Però si la teoria atòmica i les altres teories de l'estructura de la matèria no són més que hipòtesis de treball estrictament limitades als fenòmens físics, res pot justificar la teoria segons la qual el mecanisme és la base de tot i redueix els fets de la vida i de l'esperit a epifenòmens, o dit en altres termes, els fa en un grau més fenomenals i en un grau menys reals que la matèria i el moviment. Tal és la teoria mecanista del món, i si el professor Rucker no la defèn, no tenim per què discutir amb ell" (pàgs. 314-315).

Per descomptat, és del tot absurd dir que el materialisme tinga per "menor" la realitat de la consciència o afirme forçosament el quadro mecànic i no l'electromagnètic, ni qualsevol altre quadro infinitament més complex del món, com a *matèria en moviment*. Però d'una manera vertaderament virtuosa, molt millor que els nostres machistes (és a dir, els idealistes confusos), l'idealista declarat i franc Ward capta els punts flacs del materialisme "espontani" de les Ciències Naturals, per exemple, la seua incapacitat per a explicar la correlació entre la veritat relativa i la veritat absoluta. Ward es desfà en cabrioles i declara que si la veritat és relativa, aproximada, no fa més que "tantejar" el fons de la qüestió, no pot, per conseqüent, reflectir la realitat! Aquest espiritualista planteja amb extraordinària justesa, en canvi, la qüestió dels àtoms, etc., com "hipòtesis de treball". El fideisme modern, cultivat (Ward el dedueix directament del seu espiritualisme) *ni tan sols pensa en una altra cosa* que no siga declarar com "hipòtesis de treball" les nocions de les Ciències Naturals. Nosaltres vos abandonem la ciència, senyors naturalistes, i vosaltres lliureu-nos la gnoseologia, la filosofia: tal és en els països capitalistes "avançats" la condició de convivència entre teòlegs i professors.

En allò que fa als altres punts de la gnoseologia de Ward que aquest relaciona amb la "nova" física, hi figura també la seua lluita aferrissada *contra la matèria*. Què és la matèria? Què és l'energia?, pregunta Ward, mofant-se de l'abundància i del caràcter contradictori de les

hipòtesis. Hi ha un èter o diversos? Es tracta d'un nou "líquid perfecte" a què arbitràriament es concedeixen qualitats tan noves com inversemblants! I el mateix Ward respon:

"Nosaltres no trobem definit més que el moviment. La calor és una forma del moviment, l'elasticitat és una altra forma del moviment, la llum i el magnetisme són altres formes del moviment. La mateixa massa és així mateix, al capdavant, com suposen, una forma del moviment, del moviment de quelcom que no és ni sòlid, ni líquid, ni gasós; que no és, en si, un cos, ni un agregat de cossos; que no és fenomenal i no ha de ser noumenal; un vertader apeiron [terme de filosofia grega, que significa: infinit, il·limitat], al qual nosaltres podem imposar les nostres pròpies característiques" (I, 140).

L'espiritualista continua sent fidel a si mateix en separar el moviment de la matèria. El moviment dels cossos es transforma en la naturalesa en el moviment d'allò que no és un cos de massa constant, en el moviment d'allò que és càrrega desconeguda d'una electricitat desconeguda en un èter desconegut; aquesta dialèctica de les transformacions materials que s'efectuen en el laboratori i en la fàbrica, no serveix als ulls de l'idealista (com als del gran públic i als dels machistes) de confirmació de la dialèctica materialista, sinó d'argument contra el materialisme:

"... La teoria mecànica, com a explicació obligatòria ("professed") de l'univers, rep un colp mortal pel mateix progrés de la física mecànica" (143)...

El món és matèria en moviment, contestem nosaltres, i la mecànica reflecteix les lleis del moviment d'aqueixa matèria en relació a moviments lents, mentre que la teoria electromagnètica les reflexa en relació a moviments ràpids...

"L'àtom dimensional, sòlid, indestructible, ha sigut sempre el punt de suport de la concepció materialista del món. Malauradament, per a aquesta concepció, l'àtom dimensional no ha satisfet les exigències ("Was not equal to the demands") presentades pel creixent coneixement"... (144).

La destructibilitat de l'àtom, la seua inesgotabilitat, la variabilitat de totes les formes de la matèria i del seu moviment, han sigut sempre el recolzament del materialisme dialèctic. Tots els límits en la naturalesa són convencionals, relatius, movibles, expressen l'aproximació de la nostra intel·ligència al coneixement de la matèria, però açò no demostra de cap manera que la naturalesa, la matèria, siga en si un símbol, un signe convencional, és a dir, un producte de la nostra intel·ligència. L'electró és a l'àtom el que seria un punt d'aquest llibre al volum d'un edifici que tingué 64 metres de llarg per 32 d'ample i 16 d'alt (Lodge): es mou amb una velocitat de 270.000 quilòmetres per segon, la seua massa varia amb la seua velocitat, fa 500 trilions de revolucions per segon; tot això és molt més complicat que l'antiga mecànica, però tot això és moviment de la matèria en l'espai i el temps. La intel·ligència humana ha descobert moltes coses prodigioses en la naturalesa i encara en trobarà més, augmentant així el seu domini de la naturalesa, però això no vol dir que la naturalesa siga una creació del nostre esperit o d'un esperit abstracte, és a dir, del déu de Ward, de la "substitució" de Bogdànov, etc.

"... Tal ideal [el del "mecanisme"], rigorosament aplicat, com a teoria del món real, ens porta al nihilisme: tots els canvis són moviments, ja que els moviments són els únics canvis que podem comprendre, i per tant tot allò que es moga ha de ser moviment perquè nosaltres ho puguem comprendre" (166)... "Com he tractat de demostrar, el progrés de la física és justament el mitjà més eficaç de combatre la creença ignorant que veu en la matèria i el moviment la substància última ("inmost"), i no els més abstractes símbols de la suma d'existència... Mai arribarem a Déu pel mer mecanisme" (180)...

Heus aquí quelcom que ja comença a assemblar-se tret per tret als Assajos "sobre" la filosofia del marxisme! Faria bé, senyor Ward, en dirigir-se a Lunatxarski, Iushkèvitx, Basàrov i Bogdànov: ells prediquen absolutament la mateixa cosa, encara que d'una manera "més vergonyant" que vostè.

5. Les dos direccions de la física contemporània i l'idealisme alemany

En 1896, amb un goig extraordinàriament triomfal, el conegut idealista kantià Hermann Cohen escrivia en el pròleg a la quinta edició de la *Història del materialisme*, falsificada per Fr. Albert Lange.

“L'idealisme teòric [exclamava H. Cohen (pàgina XXVI)] ha començat a fer trontollar el materialisme dels naturalistes... sobre el qual potser obtindrà molt prompte una definitiva victòria”. “D'idealisme està impregnant [“Durchwirkung”] la física nova”. “L'atomisme ha degut cedir el lloc al dinamisme”. “El viratge notable consisteix en el fet que la investigació dels problemes químics de la substància haja portat a un triomf fonamental sobre la concepció materialista de la matèria. Així com Tales va realitzar la primera abstracció en formular el concepte de substància, i hi va relacionar els seus raonaments especulatius sobre l'electró, així també a la teoria de l'electricitat li ha cabut en sort produir la més profunda revolució en la concepció de la matèria i, en transformar la matèria en força, portar la victòria de l'idealisme” (pàg. XXIX).

H. Cohen assenyala amb tanta precisió i claredat com a J. Ward les direccions filosòfiques *fonamentals*, sense extraviar-se (com s'extravien els nostres machistes) en les ínfimes diferències d'un idealisme energètic, simbòlic, empirocriticista, empiromonista, etc. Cohen pren la tendència filosòfica *fonamental* de l'escola de física que actualment està lligada als noms de Mach, Poincaré i d'altres, caracteritzant amb justesa aquesta tendència com a *idealista*. La “transformació de la matèria en força” és en aquest cas per a Cohen la principal conquesta de l'idealisme, exactament igual que per als naturalistes “visionaris” que J. Dietzgen desemmascarava en 1869. A l'electricitat la declara hom col·laboradora de l'idealisme, perquè ha destruït la vella teoria de l'estructura de la matèria, ha descompost l'àtom, ha descobert noves formes de moviment material, tan diferents de les antigues, tan poc investigades encara, tan poc estudiades, tan extraordinàries, tan “prodigioses”, que es fa possible introduir subrepticiament una interpretació de la naturalesa, considerant-la com a moviment immaterial (espiritual, mental, psíquic). Allò que ahir era el límit del nostre coneixement de les partícules infinitament petites de la matèria, ha desaparegut; per consegüent, conclou el filòsof idealista, ha desaparegut la matèria (però el pensament perdura). Tot físic i tot enginyer saben que l'electricitat és un moviment (material), però cap sap del cert *què* és allò que ací es mou; per consegüent, conclou el filòsof idealista, es pot enganyar les persones faltes d'instrucció filosòfica fent-les aquesta proposició d'una seductora “economia”: *concebrem* el moviment *sense matèria*...

H. Cohen s'esforça a reclutar com a aliat el cèlebre físic Heinrich Hertz. Hertz és dels els nostres, diu, és kantià, en ell es troba admès el *a priori*! Hertz és dels els nostres, segueix Mach!, replica el machista Kleinpeter perquè en Hertz s'albira “la mateixa concepció subjectivista de l'essència de les nostres nocions que veiem en Mach”^{ci}. Aquesta curiosa discussió sobre *el camp a què pertany* Hertz ens ofereix un bonic exemple de com els filòsofs idealistes s'aferran al menor error, a la menor falta de claredat en l'expressió dels grans naturalistes, a fi de justificar la seua renovada defensa del fideisme. En realitat, la introducció filosòfica de H. Hertz a la seua *Mecànica*^{ci} revela el punt de vista habitual d'un naturalista intimidat pels clamors professorals contra la “metafísica” del materialisme, però que no arriba ni de bon tros a desfer-se de la seua convicció espontània sobre la realitat del món exterior. Açò ho reconeix el mateix Kleinpeter, que, d'una banda, llença a la massa dels lectors fullets de vulgarització completament mentiders, on es tracta de la teoria del coneixement de les *Ciències Naturals* i en els que Mach figura al costat d'Hertz, i que, d'altra banda, en uns articles filosòfics especials, confessa que “Hertz, al contrari que Mach, Pearson i Stallo, s'até encara al prejudici que tota la física és susceptible d'una explicació mecànica”^{ciii}, s'até a la concepció de la cosa en si i a l’habitual punt de vista dels físics”, “s'até encara a l'existència del món en si”^{civ} etc.

És interessant citar l'opinió d'Hertz sobre l'energètica.

“Si volem inquirir [diu] la raó real de per què a la física contemporània li agrada expressar-se amb el llenguatge energètic, la resposta serà: perquè és el mode que millor li permet evitar parlar de coses de què sabem molt poc... Naturalment, tots estem

convençuts que la matèria ponderable està composta d'àtoms; i en alguns casos tenim idees fins a un cert grau precises sobre la magnitud dels àtoms i sobre els seus moviments. Però la forma dels àtoms, la seua cohesió, els seus moviments, en la majoria dels casos, ens queden completament ocults... De manera que la nostra concepció sobre els àtoms és de per si un important i interessant objecte d'ulteriors investigacions, però de cap manera serveix de base sòlida i segura a les teories matemàtiques" (loc. cit., III, 21).

Hertz esperava d'investigacions posteriors sobre l'èter l'explicació de l'"essència de l'antiga matèria, de la seua inèrcia i de la seua força de gravitació" (I, 354).

Així que a Hertz ni tan sols li ve a la memòria la possibilitat d'una concepció no materialista de l'energia. L'energètica ha servit de motiu als filòsofs per a escapar del materialisme a l'idealisme. El naturalista veu en l'energètica un còmode procediment d'exposició de les lleis del moviment material, en aquests temps en què els físics, si podem expressar-nos així, han deixat l'àtom, però no han arribat a l'electró. Aquests temps continuen encara ara en grau considerable: una hipòtesi és reemplaçada per una altra; no sabem absolutament res de l'electró positiu; fa tres mesos només (el 22 de juny de 1908) que Jean Becquerel va declarar a l'Acadèmia francesa haver aconseguit trobar aqueixa "nova part integrant de la matèria" (*Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences*, pàg. 1311). ¿Com no anava a aprofitar-se la filosofia idealista de l'avantatjosa situació en què la intel·ligència humana encara no fa més que "buscar" la "matèria", i, per consegüent, aqueixa matèria no és més que un "símbol", etc.?

Un altre idealista alemany, d'un matís molt més reaccionari que Cohen, Eduard Von Hartmann ha consagrat un llibre sencer a la *Concepció del món en la física moderna (Die Weltanschauung Der modernen Physik, Lpz., 1902)*. No ens interessen, naturalment, les reflexions especials de l'autor sobre la varietat d'idealisme que defèn. Tan sols ens importa fer notar que també aquest idealista constata els mateixos fenòmens que han sigut constatats per Rey, Ward i Cohen.

"La física contemporània ha crescut en un terreny realista [diu E. Hartmann], i només la tendència neokantiana i agnòstica de la nostra època l'ha desviada cap a la interpretació dels seus últims resultats en un sentit idealista" (218).

Segons E. Hartmann, en la base de la novíssima física estan tres sistemes gnoseològics: l'hylocinètica (del grec "hyle" = matèria i "kinesis" = moviment: és a dir, el reconeixement que els fenòmens físics són moviment de la matèria), l'energètica i el dinamisme (és a dir, admissió de la força sense substància). Hom entén que l'idealista Hartmann defenga el "dinamisme", en deduïska que les lleis de la naturalesa són el pensament universal, en una paraula "substituisca" allò psíquic col·locant-lo com a base de la naturalesa física. Però es veu obligat a reconèixer que l'hylocinètica té al seu costat al nombre més gran dels físics, que aquest sistema és el que "més sovint s'usa" (190), i que el seu greu defecte està en el "materialisme i l'ateisme que amenacen l'hylocinètica pura" (189). L'autor considera, i amb tota raó, l'energètica com un sistema intermedi i la qualifica d'agnosticisme (136). Naturalment és "l'aliat del dinamisme pur, ja que elimina la substància" (pàgs. VI i 192), però el seu agnosticisme desagrada Hartmann, per ser com una espècie d'"anglomania", contrària al vertader idealisme de l'alemany ultrareaccionari de soca-rel.

És extremadament edificant veure com aquest idealista intransigent, ple de partidisme (els sense partit són en filosofia d'una estúpida tan desesperant com en política), explica als físics allò que en puritat significa seguir aquesta o l'altra línia gnoseològica.

"Entre els físics que segueixen aquesta moda [escriu Hartmann a propòsit de la interpretació idealista dels últims resultats de la física] són molt pocs els que s'adonen plenament de tot l'abast i de totes les conseqüències de semblant interpretació. Tampoc han notat que la física junt amb les seues lleis especials conservava la seua significació independent en tant que els físics, a despit del seu idealisme, s'adherien als postulats fonamentals del realisme, a saber: l'existència de les coses en si, les seues modificacions reals en el temps, la causalitat real... Només amb ajuda d'aqueixos

postulats del realisme (el valor transcendental de la causalitat, del temps i de l'espai de tres dimensions), és a dir, només a condició que la naturalesa, les lleis de la qual exposen els físics, coincidisca amb el regne de les coses en si... És que hom pot parlar de les lleis de la naturalesa a diferència de les lleis psicològiques. Només en el cas que les lleis de la naturalesa actuen en un terreny, independent del nostre pensament, poden servir d'explicació del fet que les conclusions lògicament necessàries basades en les nostres imatges mentals, resulten ser les imatges dels resultats de la necessitat natural d'allò desconegut, que tals imatges reflecteixen o simbolitzen en la nostra consciència" (218-219).

Hartmann comprèn encertadament que l'idealisme de la nova física és precisament una moda, i no un viratge filosòfic seriós per a apartar-se del materialisme de les Ciències Naturals, raó per la qual explica encertadament als físics que per a convertir la "moda" en un idealisme filosòfic conseqüent i integral, cal transformar radicalment la doctrina de la realitat objectiva del temps, de l'espai, de la causalitat i de les lleis de la naturalesa. No es pot considerar només els àtoms, els electrons i l'èter com a purs símbols, pura "hipòtesi de treball"; també el temps, l'espai, les lleis de la naturalesa i tot l'univers exterior, cal declarar-los "hipòtesi de treball". O el materialisme, o la substitució universal d'allò psíquic, col·locant-lo com a base de tota la naturalesa física; a moltes persones els agrada confondre aqueixos dos oficis, però Bogdànov i jo no ens trobem entre ells.

Dels físics alemanys, Ludwig Boltzmann, mort en 1906, és qui ha combatut sistemàticament el corrent machista. Ja hem indicat que a l'"apassionament pels nous dogmes gnoseològics" oposava la demostració senzilla i clara que la doctrina de Mach es redueix al solipsisme (v. més amunt, cap. I, § 6). Boltzmann tem, naturalment, anomenar-se materialista i fins i tot especifica que no està ni de bon tros contra l'existència de Déu^{cv}. Però la seua teoria del coneixement és, en el fons, materialista, i expressa l'opinió de la majoria dels naturalistes, com ho reconeix S. Günther^{cv}, historiador de les Ciències Naturals del segle XIX.

"Deduïm l'existència de totes les coses per les impressions que produeixen sobre els nostres sentits", diu L. Boltzmann (loc. cit., p. 29). La teoria és una "imatge" (o una reproducció) de la naturalesa, del món exterior (77). Als que afirmen que la matèria no és més que un complex de percepcions dels sentits, els replica Boltzmann que en aquest cas els altres homes no són tampoc més que sensacions de qui parla (168). Aqueixos "ideòlegs" (com Boltzmann diu a vegades en compte de dir filòsofs idealistes) ens donen "un quadro subjectiu del món" (176), però l'autor prefereix "un quadro més senzill, un quadro objectiu del món". "L'idealista compara l'afirmació que la matèria existeix al igual que les nostres sensacions, amb l'opinió del xiquet, per al que la pedra que ell colpeja sent dolor. El realista compara l'opinió que no és possible representar-se allò psíquic com a derivat de la matèria o fins i tot del joc dels àtoms, amb l'opinió de l'ignorant que afirma que la distància entre la terra i el sol no pot ser de vint milions de milles, perquè ell no pot representar-se-la" (186). Boltzmann no renuncia a l'ideal científic que representa l'esperit i la voluntat com unes "accions complexes de partícules de matèria" (396).

L. Boltzmann ha polemitzat reiterades vegades, des del punt de vista d'un físic, amb l'energètica d'Ostwald, demostrant que aquest últim ni pot refutar ni eliminar les fórmules de l'energia cinètica (igual al producte de la meitat de la massa pel quadrat de la velocitat), i que gira en un cercle viciós en deduir primer l'energia de la massa (adopta la fórmula de l'energia cinètica) i definir després la massa com a energia (pàgs. 112, 139). Recorde amb aquest motiu la parafrasi que fa Bogdànov de Mach en el tercer llibre del seu *Empiromonisme*.

"En la ciència [escriu Bogdànov, referint-se a la *Mecànica* de Mach] el concepte de matèria es redueix al coeficient de la massa tal com apareix en les equacions de la mecànica, coeficient que després d'una anàlisi exacta resulta ser la magnitud inversa de l'acceleració en la interacció de dos complexos físics o cossos" (pàg. 146).

No cal ni dir-ho que si es pren un cos qualsevol com a unitat, el moviment (mecànic) de tots els altres cossos pot ser expressat per una senzilla relació d'acceleració. Però els "cossos" (açò és, la matèria), no per això desapareixen, no deixen d'existir independentment de la nostra

consciència. Reduït tot l'univers al moviment dels electrons, seria possible eliminar l'electró de totes les equacions, precisament perquè estaria sobreentès en tots els casos, i la correlació entre grups o agregats d'electrons es reduiria a la correlació de les seues acceleracions mútues, si les formes del moviment fossen ací tan simples com en mecànica.

Combatent la física "fenomenològica" de Mach i companyia, afirmava Boltzmann que "els que pensen eliminar l'atomística per mitjà d'equacions diferencials, no veuen el bosc darrere els arbres" (144).

"Si no ens fem il·lusions sobre l'abast de les equacions diferencials, està fora de dubte que el quadro del món (construït amb ajuda de les equacions diferencials) continuarà sent necessàriament atomístic, un quadro de com, segons certes regles, canviaran en el temps enormes quantitats de coses situades en l'espai de tres dimensions. Tals coses poden, naturalment, ser idèntiques o diferents, immutables o canviants", etc. (156).

"És ben evident que la física fenomenològica no fa més que amagar-se davall la vestidura de les equacions diferencials [va dir Boltzmann en 1899, en el seu discurs en el Congrés dels naturalistes a Munic] però, en realitat, també ella parteix de sers individuals ["Einzelwesen"] semblants a àtoms. I com cal representar-se aquests sers com a posseïdors de propietats diferents, en els diversos grups de fenòmens, prompte es deixarà sentir la necessitat d'una atomística més senzilla i més uniforme" (pàg. 223).

"La teoria dels electrons es desenrotlla precisament transformant-se en la teoria atomística de tots els fenòmens de l'electricitat" (357).

La unitat de la naturalesa es manifesta en la "sorprenent analogia" de les equacions diferencials que es refereixen als diferents ordres dels fenòmens.

"Les mateixes equacions poden servir per a resoldre les qüestions de la hidrodinàmica i per a explicar la teoria de les potencials. La teoria dels remolins en els líquids i la teoria del fregament dels gasos ["Gasreibung"] tenen una xocant analogia amb la teoria de l'electromagnetisme, etc." (7).

Els que reconeixen la "teoria de la substitució universal" no eludiran de cap mode la pregunta següent: a qui se li ha ocorregut, doncs, la idea de "substituir" tan uniformement la naturalesa física?

Com per a contestar als que tiren per la borda allò "físic de la vella escola", relata Boltzmann fil per randa com alguns especialistes de "química física" adopten el punt de vista gnoseològic oposat al machisme. L'autor d'"un dels millors", segons Boltzmann, treballs de recopilació publicat en 1903, Vaubel, "és francament hostil a la física fenomenològica, tan sovint lloada" (381).

"S'esforça en formar-se una idea tan concreta i tan clara com li siga possible de la naturalesa dels àtoms i de les molècules, així com de les forces que entre ells actuen. Intenta compaginar aqueixa idea amb les més recents experiències efectuades en aquest camp" (ions, electrons, radi, efecte Seeman, etc.). "L'autor s'até rigorosament al dualisme entre la matèria i l'energia^{cvi}, especialment a l'exposar la llei de la conservació de la matèria i la llei de la conservació de l'energia. En allò que concerneix la matèria, l'autor s'até igualment al dualisme entre la matèria ponderable i l'èter, però aquest últim és als seus ulls material en l'estricta sentit de la paraula" (381).

En el tom segon de la seua obra (teoria de l'electricitat) l'autor "sustenta des del principi el punt de vista que els fenòmens elèctrics són condicionats per l'acció recíproca i pel moviment d'individus anàlegs a àtoms, a saber: els electrons" (383).

Per consegüent, allò que l'espiritualista J. Ward reconeixia per a Anglaterra es confirma també per a Alemanya, a saber: que els físics de l'escola realista sistematitzen amb no menys encert

que els físics de l'escola simbolista els fets i descobriments d'aquests últims anys, i que la diferència essencial rau "tan sols" en el punt de vista gnoseològic^{viii}.

6. Les dos direccions de la física contemporània i el fideisme francès

A França, la filosofia idealista s'ha aferrat amb no menys resolució a les vacil·lacions de la física machista. Ja hem vist com van acollir la *Mecànica* de Mach els neocriticistes, assenyalant immediatament el caràcter idealista de les bases de la filosofia de Mach. El machista francès Poincaré (Henri) ha sigut encara més afavorit en aquest sentit. La més reaccionària filosofia idealista, de tendència clarament fideista, s'ha aferrat immediatament a la seua teoria. El representant d'aquesta filosofia, Le Roy, feia el raonament següent: les veritats de la ciència són signes convencionals, símbols; heu renunciat a les absurdes pretensions "metafísiques" de conèixer la realitat objectiva; sigueu, doncs, lògics i conveniu amb nosaltres que la ciència no té més que un valor pràctic en un camp de l'activitat humana, i que la religió té en un altre camp de la humana activitat *un valor no menys real* que la ciència; la ciència "simbòlica", machista, no té dret a negar la teologia. H. Poincaré, molt molest amb tals conclusions, les ha atacades especialment en el llibre *El valor de la ciència*. Però vegeu *quina* posició gnoseològica ha hagut d'adoptar per a desfer-se d'aliats del tipus de Le Roy:

"El senyor Le Roy [escriu Poincaré] declara la intel·ligència irremeiablement impotent com a font de coneixement; açò no ho fa sinó per a deixar camp més ampli a altres fonts, al cor, per exemple, al sentiment, a l'instint, a la fe" (214-215). "No vaig fins al límit": les lleis científiques són convencionalismes, símbols, però "si les receptes científiques tenen un valor, com a regla d'acció, és perquè en general, com sabem, tenen èxit. Saber açò vol dir saber ja quelcom, i sent així, quin dret teniu de dir que no podem conèixer res?" (219).

H. Poincaré apel·la al criteri de la pràctica. Però això no és més que desplaçar la qüestió sense resoldre-la, perquè tal criteri pot ser interpretat igualment en sentit subjectiu que en sentit objectiu. Le Roy admet també aquest criteri per a la ciència i la indústria; només nega que aqueix criteri siga una prova de veritat *objectiva*, perquè tal negació li basta per a reconèixer la veritat subjectiva de la religió al mateix temps que la veritat subjectiva de la ciència (inexistent fora de la humanitat). H. Poincaré veu que, per a fer front a Le Roy, no pot limitar-se a apel·lar a la pràctica i passa a la qüestió de l'objectivitat de la ciència.

"Quin és el criteri de l'objectivitat de la ciència? És precisament el mateix que el criteri de la nostra fe en els objectes exteriors. Aquests són reals quan les sensacions que originen en nosaltres ens apareixen com unides entre si per no sé quin indestructible vincle i no per l'atzar d'un dia" (269-270).

És admissible que l'autor d'un raonament així pugui ser un gran *físic*. Però és completament indiscutible que només els Voroshílov-lushkèvitx poden prendre'l seriosament en qualitat de filòsof. Així puix que el materialisme ha sigut aniquilat per una "teoria" que al primer atac del fideisme *busca refugi davall l'ala del materialisme!* Ja que és pur materialisme considerar que les sensacions són originades en nosaltres pels objectes reals i que la "fe" en l'objectivitat de la ciència és idèntica a la "fe" en l'existència objectiva dels objectes exteriors.

"... Pot dir-se, per exemple, que l'èter no té menys realitat que un cos exterior qualsevol" (pàg. 270).

Quin enrenou haurien armat els machistes si açò ho hagués dit un materialista! Quantes bromes ordinàries s'haurien fet a propòsit del "materialisme eteri", etc. Però el fundador del novíssim empiri-simbolisme ens assegura cinc pàgines després:

"Tot allò que no siga pensament és el pur no-res; ja que nosaltres no podem pensar més que el pensament"... (276).

Vos equivoqueu, senyor Poincaré: les vostres obres provenen que hi ha persones que no poden pensar més que contrasentits. Una d'elles és George Sorel, confusionista ben conegut, que afirma que les “dos primeres parts” del llibre de Poincaré sobre el valor de la ciència “estan escrites en l'esperit de Le Roy”, i que, per consegüent, ambdós filòsofs poden “reconciliar-se” quant als punts següents: l'intent d'establir identitat entre la ciència i l'univers és una il·lusió, no hi ha necessitat de fer-se la pregunta de si la ciència pot conèixer la naturalesa, basta que la ciència harmonitze amb els mecanismes que creem (Georges Sorel: *Les préoccupations métaphysiques des physiciens modernes*, París, 1907, pàgs. 77, 80, 81).

Però si és prou tan sols amb mencionar la “filosofia” de Poincaré i passar-la per alt, cal que ens detinguem amb detall en les obres de A. Rey. Hem precisat ja que les dos direccions fonamentals de la física contemporània qualificades per Rey de “conceptualista” i de “neomecanista”, es redueixen a la diferència que existeix entre la gnoseologia idealista i la materialista. Vegem ara com el positivista Rey resol un problema diametralment oposat al de l'espiritualista J. Ward i dels idealistes H. Cohen i E. Hartmann, a saber: no arreplegar els errors filosòfics de la nova física, la seua desviació cap a l'idealisme, sinó corregir aqueixos errors i demostrar la il·legitimitat de les conclusions idealistes (i fideistes) de la nova física.

El *leitmotiv* de tota l'obra de A. Rey és el reconeixement del fet que la nova teoria física dels “conceptualistes” (machistes) ha sigut explotada pel *fideisme* (pàgs. 11, 17, 220, 362 i altres) i per l’*idealisme filosòfic* (200), per l'escepticisme en relació als drets de la raó i als drets de la ciència (210, 220), pel subjectivisme (311), etc. I per això en fa A. Rey, amb absoluta raó, de l'anàlisi “de les opinions dels físics sobre el valor objectiu de la física” el *centre del seu treball* (3).

Quins són els resultats de tal anàlisi?

Prenguem el concepte fonamental, el concepte d'experiència. Rey assegura que la interpretació subjectivista de Mach (a qui, per a simplificar i abreviar, prendrem com a representant de l'escola anomenada per Rey conceptualista) no és més que una equivocació. Certament és que un dels “nous trets principals de la filosofia de fins del segle XIX” és que

“... l'empirisme, cada vegada més afinat, cada vegada més ric en matisos, condueix al fideisme, al reconeixement de la supremacia de la fe, quan abans havia sigut la gran arma de combat en la lluita de l'escepticisme contra les afirmacions de la metafísica. ¿No ha ocorregut açò perquè, en el fons, s'ha deformat per insensibles gradacions, a poc a poc, el sentit real de la paraula “experiència”? En realitat, l'experiència, si la prenem en les condicions d'existència, en la ciència experimental que la precisa i afina, l'experiència ens porta a la necessitat i a la veritat” (398).

No es pot dubtar que tota la doctrina de Mach, en l'ampli sentit de la paraula, siga més que una deformació, per mitjà d'insensibles gradacions, del sentit real de la paraula “experiència”! Però Rey, que no acusa d'aqueixa deformació més que els fideistes, i no el mateix Mach, com corregeix aquesta deformació? Escolteu:

“L'experiència és, per definició, coneixement de l'objecte. En la ciència física, aquesta definició és més adequada que en qualsevol altra... L'experiència és allò sobre què la nostra intel·ligència no mana, allò que els nostres desitjos, la nostra voluntat, no poden modificar, allò que ens és donat, allò que nosaltres no creem. L'experiència és l'objecte front [“en face du”] al subjecte” (314).

Heus aquí un exemple típic de la defensa de la doctrina de Mach per Rey! Engels va donar proves d'una perspicàcia genial en definir com “materialistes vergonyants” el tipus més modern de partidaris de l'agnosticisme filosòfic i del fenomenisme. Rey, positivista i fenomenista zelós, és un exemplar excel·lent d'aquest tipus. Si l'experiència és “coneixement de l'objecte”, si la “experiència és l'objecte enfront del subjecte”, si l'experiència consisteix en el fet que “quelcom de fora [“quelque chose du dehors”] existeix i existeix necessàriament” [“se pose et en se posant s'impose”, pàg. 324], açò, evidentment, no és una altra cosa que materialisme! El fenomenisme de Rey, el seu zel en afirmar que res existeix fora de les sensacions, que allò

objectiu és allò que té una significació universal, etc., etc., tot això no és més que dissimulació, vel verbal llençat sobre el materialisme, ja que se'ns diu:

“És objectiu allò que ens és donat de fora, imposat per l'experiència, allò que no fem, però està fet independentment de nosaltres i en certa manera ens fa a nosaltres” (320).

Rey defèn el “conceptualisme”, destruint el conceptualisme! Únicament arriba a refutar les conclusions idealistes de la doctrina de Mach si l'interpreta en el sentit del materialisme vergonyant. En reconèixer la diferència de les dos direccions de la física contemporània, Rey s'esforça amb la suor de la seua front en esborrar totes les diferències, a favor de la direcció materialista. Per exemple, parlant de l'escola del neomecanicisme, Rey diu que aquesta no admet “cap dubte, cap incertesa”, quant a l'objectivitat de la física (237):

“ací [és a dir, sobre la base de les doctrines d'aqueixa escola] ens sentim lluny dels embulls que vos vèieu obligats a fer quan examineu les coses des del punt de vista de les altres teories de la física, per a arribar a fixar aqueixa mateixa objectivitat”.

Aqueixos “embulls” de la doctrina de Mach, Rey precisament els dissimula, els encobreix amb un vel al llarg de la seua exposició. El tret fonamental del materialisme consisteix precisament que part de l'objectivitat de la ciència, del reconeixement de la realitat objectiva reflectida per la ciència, mentre que l'idealisme té necessitat d'“embulls” per a “deduir” l'objectivitat, d'una manera o una altra, de l'esperit, de la consciència, d'allò “psíquic”. “L'escola neomecanicista [és a dir, l'escola dominant] de la física [escriu Rey] creu en la realitat de la teoria física, en el mateix sentit en què la humanitat creu en la realitat del món exterior” (pàg. 234, §22: tesi). Per a aquesta escola, “la teoria pretén ser la còpia [“le décalque”] de l'objecte” (235).

Açò és just. I aqueix tret fonamental de l'escola “neomecanicista” no és una altra cosa que la base de la teoria *materialista* del coneixement. Aquest fet capital no pot ser atenuat ni per la negació que Rey fa del materialisme, ni per les afirmacions d'aquest autor segons les quals els neomecanicistes són també, en el fons, fenomenistes, etc. La diferència essencial entre els neomecanicistes (materialistes si fa o no fa vergonyants) i els machistes consisteix precisament en què aquests últims *s'aparten* d'aqueixa teoria del coneixement i, en apartar-se, cauen inevitablement en el fideisme.

Considerem l'actitud de Rey envers la doctrina de Mach sobre la causalitat i la necessitat natural. Afirmar Rey que només a primera vista Mach “s'acosta a l'escepticisme” (76) i al “subjectivisme” (76); tal “equivoc” [“équivoque”, pàg. 115] es dissipa quan es considera en la seua totalitat la doctrina de Mach. I Rey la considera en la seua totalitat, cita diversos textos trets de la *Teoria del calor* i de *L'anàlisi de les sensacions*, detenint-se especialment en el capítol dedicat, en la primera d'aqueixes obres, a la causalitat; però... Però *es guarda de citar el paràgraf decisiu, la declaració de Mach que no hi ha necessitat física, no hi ha més que necessitat lògica!* Sobre açò pot dir-se només que no és una interpretació, sinó un adreç del pensament de Mach, una temptativa d'esborrar la diferència entre el “neomecanicisme” i la doctrina de Mach. Rey acaba així:

“Mach continua l'anàlisi i accepta les conclusions de Hume, de Mill i de tots els fenomenistes, segons els quals la causalitat no té en si res de substancial i no és més que un costum del pensament. Mach accepta la tesi fonamental del fenomenisme, en relació amb la qual la teoria de la causalitat és una simple conseqüència, a saber: que no existeix res, excepte les sensacions”.

“Però Mach hi afegeix, en una direcció clarament objectivista: la ciència, en analitzar les sensacions, hi troba elements permanents i comuns que, abstrerts de les sensacions, tenen la mateixa realitat que elles, ja que d'elles provenen per via de l'observació sensible. I aqueixos elements comuns i permanents, a saber: l'energia i les seues transformacions, són el fonament de la sistematització de la física” (117).

Així, doncs, que Mach adopta la teoria subjectiva de la causalitat de Hume i la interpreta en un sentit objectivista! Rey esquiva l'assumpte quan defèn Mach fent referències a la inconseqüència d'aquest últim i quan porta a la conclusió que en la interpretació “real” de

l'experiència aquesta experiència condueix al reconeixement de la "necessitat". Però l'experiència és allò que ens és donat des de fora, i si la necessitat natural, si les lleis naturals també són donades a l'home des de fora, des de la naturalesa objectivament real, en aquest cas, naturalment, tota diferència entre el machisme i el materialisme desapareix. Rey defèn el machisme contra el "neomecanisme", capitulant en tota la línia davant d'aquest últim, limitant-se a justificar la paraula fenomenisme, i no l'essència d'aquesta direcció.

Poincaré, per exemple, plenament en l'esperit de Mach, dedueix les lleis naturals (fins i tot que l'espai té tres dimensions) de la "comoditat". Rey s'afanya en "aclarir" que açò no significa, de cap manera, "arbitrarietat"; no, "comoditat" expressa en aquest cas "*adaptació a l'objecte*" (subratllat per Rey, pàg. 196). Meravellosa diferenciació de les dos escoles i bonica "refutació" del materialisme; res cal dir-hi!

"Si la teoria de Poincaré se separa lògicament per un infranquejable abisme de la interpretació ontològica de l'escola mecanicista" [és a dir, del reconeixement que aquesta escola fa que la teoria és la còpia de l'objecte]... "si la teoria de Poincaré és pròpia per a servir de suport a l'idealisme filosòfic, a com a mínim en el terreny científic conforma molt bé amb l'evolució general de les idees de la física clàssica i amb la tendència a considerar la física com un coneixement objectiu, tan objectiu com l'experiència, és a dir, com les sensacions de què l'experiència emana" (200).

No pot hom menys que admetre, per una banda; d'una altra, cal estar-ne d'acord. D'una banda, un abisme infranquejable separa Poincaré del neomecanisme, malgrat que Poincaré està situat en el centre *entre* el "conceptualisme" de Mach i el neomecanisme, i cap abisme separa, segons sembla, Mach del neomecanisme. D'altra banda, Poincaré és plenament compatible amb la física clàssica, que, segons les paraules del propi Rey, es manté per complet en el punt de vista del "mecanicisme". D'un costat, la teoria de Poincaré pot servir de suport a l'idealisme filosòfic; d'un altre costat, és compatible amb la interpretació objectiva de la paraula experiència. D'una banda, aqueixos roïns fideïstes han tergiversat, amb ajuda d'imperceptibles desviacions, el sentit de la paraula experiència, retrocedint del punt de vista just que diu que l'"experiència és objecte"; d'una altra banda, l'objectivitat de l'experiència significa únicament que l'experiència és sensació, cosa que aproven plenament tant Berkeley com Fichte!

Rey ha caigut en un embull perquè s'ha proposat solucionar un problema insoluble: "conciliar" l'oposició entre l'escola materialista i l'escola idealista en la nova física. Intenta atenuar el materialisme de l'escola neomecanista, i per a això refereix al fenomenisme les idees dels físics, que consideren la seua teoria com a còpia de l'objecte^{cix}. I intenta debilitar l'idealisme de l'escola conceptualista, suprimint-ne les afirmacions més categòriques dels seus adeptes i interpretant les restants en el sentit d'un materialisme vergonyant. Per exemple, l'apreciació donada per Rey del valor teòric de les equacions diferencials de Maxwell i d'Hertz demostren fins a quin punt és fictícia la seua renunciació laboriosa del materialisme. El fet que aquests físics limiten la seua teoria a un sistema d'equacions és als ulls dels machistes una refutació del materialisme: ací tot són equacions, cap matèria, cap realitat objectiva, ni més menys que símbols. Boltzmann refuta aquest punt de vista, en comprendre que refuta la física fenomenològica. Rey el refuta, en creure defendre el fenomenisme!

"No pot hom [diu] renunciar a classificar Maxwell i Hertz entre els "mecanicistes", pel fet que s'hagen limitat a unes equacions, semblants a les equacions diferencials de la dinàmica de Lagrange. Això no vol dir que, segons el parer de Maxwell i d'Hertz, no podem construir, sobre elements reals, una teoria mecànica de l'electricitat. Ben al contrari: el fet de ser representats els fenòmens elèctrics per una teoria la forma de la qual és idèntica a la forma general de la mecànica clàssica, demostra la seua possibilitat" (253).

La falta de precisió que avui observem en la solució d'aquest problema, "haurà de disminuir a mesura que es precise la naturalesa de les unitats quantitatives, és a dir, dels elements que entren en les equacions". El fet que tals o quals formes del moviment material encara no s'hagen estudiat, no justifica, per a Rey, la negació de la materialitat del moviment. "L'homogeneïtat de la matèria" (262), concebuda no com a postulat, sinó com a resultat de

l'experiència i del desenrotllament de la ciència; la "homogeneïtat de l'objecte de la física", és la condició que permet aplicar les mesures i els càlculs matemàtics.

Citem l'apreciació, formulada per Rey, del criteri de la pràctica en la teoria del coneixement:

"Al revés dels postulats de l'escepticisme, tenim dret a dir que el valor pràctic de la ciència es deriva del seu valor teòric" (368)...

Rei prefereix callar que Mach, Poincaré i tota la seua escola subscriuen sense la menor ambigüitat aqueixos postulats de l'escepticisme...

"Un i altre valor són els dos aspectes inseparablement i rigorosament paral·lels del seu valor objectiu. Dir que una llei de la naturalesa té un valor pràctic... ve a dir en el fons que aqueixa llei de la naturalesa té una significació objectiva. Exercir una acció sobre l'objecte implica una modificació d'aqueix objecte, una reacció de l'objecte d'acord amb els nostres càlculs o previsions, en virtut dels quals hem emprés aquesta acció. Per consegüent, aquests càlculs o aquestes previsions tanquen elements controlats per l'objecte i per la nostra acció... Llavors, hi ha en aqueixes diverses teories una part d'objectivitat" (368).

Aquesta teoria del coneixement és completament materialista, exclusivament materialista, perquè els altres punts de vista i en particular la doctrina de Mach, neguen la significació objectiva del criteri de la pràctica, és a dir, la seua significació independent de l'home i de la humanitat.

En resum: en abordar la qüestió d'una manera enterament diferent de la de Ward, Cohen i companyia, ha arribat Rei als mateixos resultats: a reconèixer les tendències materialista i idealista com la base de la divisió de les dos escoles principals de la física moderna.

7. "Un físic idealista" rus

En virtut de certes condicions enutjoses del meu treball quasi no he pogut conèixer la literatura russa sobre l'assumpte de què s'hi tracta. Em limitaré, doncs, a l'exposició d'un article, molt important per al meu tema, sortit de la ploma del nostre conegut filòsof ultrareaccionari senyor Lopatin. Aquest article, titulat "Un físic idealista", va aparèixer en les *Qüestions de filosofia i de psicologia* de l'any passat (1907, setembre-octubre). Filòsof idealista rus de soca-rel, el senyor Lopatin manté respecte als idealistes europeus contemporanis aproximadament la mateixa actitud que la "Unió del Poble rus" respecte als partits reaccionaris de l'Europa occidental. Però, pel mateix, és tant més instructiu veure com es palesen unes tendències filosòfiques semblants en uns mitjans completament diferents quant a la cultura i als costums. L'article del senyor Lopatin és, com diuen els francesos, *éloge*, un panegíric del difunt físic rus N. I. Shishkin (difunt en 1906). Al senyor Lopatin li ha entusiasmat que aqueix home instruït, que tant s'ha interessat per Hertz i per la nova física en general, no sols haja pertangut a la dreta del partit cadet (pàg. 339), sinó que haja sigut també profundament creient, admirador de la filosofia de V. Soloviev, etc., etc. No obstant això, malgrat la seua predominant "tendència" vers els dominis en què allò filosòfic afronta amb allò policíac, el senyor Lopatin ha sabut donar algun material per a la característica de les concepcions *gnoseològiques* del físic idealista.

"Va ser [escriu el senyor Lopatin] un autèntic positivista en la seua aspiració constant a la més àmplia crítica dels procediments d'investigació, de les hipòtesis i dels fets científics, per a determinar el seu valor com mitjans i materials de construcció d'una concepció del món integral acabada. En aquest sentit, N. I. Shishkin era l'antípoda d'un gran nombre dels seus contemporanis. En els meus articles publicats en aquesta revista amb anterioritat, he procurat ja reiterades vegades demostrar de quins materials heterogenis i ben sovint fràgils es forma l'anomenada concepció científica del món: s'hi troben fets demostrats, generalitzacions més o menys audaces, hipòtesis convenients en un moment donat per a tal o qual domini de la ciència, i fins i tot ficcions científiques auxiliars, i tot això elevat a la categoria de veritats objectives irrefutables, des del punt de vista de les quals han de ser jutjades totes les altres idees i creences d'ordre

filosòfic i religiós, depurant-les de tot allò que tenen d'aliè a aqueixes veritats. El nostre incomparablement talentós pensador naturalista, el professor V. I. Vernadski ha demostrat amb exemplar claredat tot allò que hi ha de buit i d'inoportú en aqueixes pretensions de transformar els punts de vista científics d'una època històrica donada en un sistema dogmàtic immutable i obligatori. D'aquesta transformació no sols són culpables amplis cercles del públic que llegeix (*Nota del senyor Lopatin*: "S'ha escrit per a aquests cercles tota una sèrie d'obres populars destinades a convèncer-los de l'existència d'un catecisme científic que contingui respostes per a totes les preguntes. Són obres típiques d'aquest gènere: *Força i matèria* de Büchner o els *Enigmes de l'Univers* de Haeckel") i no sols certs savis especialitzats en diverses branques de les Ciències Naturals; cosa molt més estranya, incorren ben sovint en el aqueix pecat els filòsofs oficials, en els que tots els esforços no tendeixen a vegades més que a demostrar que només diuen allò que amb anterioritat a ells han dit els representants de les diverses ciències especials, encara que ho diuen amb el seu propi llenguatge.

"N. I. Shishkin no tenia cap dogmatisme preconcebut. Va ser un convençut defensor de l'explicació mecanicista dels fenòmens de la naturalesa, però tal explicació no era per a ell més que un mètode d'investigació... " (341). Hum, hum... Cançons ben sabudes!...

"No pensava de cap mode que la teoria mecanicista descobrís el fons mateix dels fenòmens estudiats; no hi veia més que el mode més còmode i fecund d'agrupar els fenòmens i de fonamentar-los per a fins científics. Per això la concepció mecanicista de la naturalesa i la concepció materialista de la mateixa estaven molt lluny de coincidir, al seu parer... " Exactament com en els autors dels *Assajos "sobre" la filosofia del marxisme!*... "Li semblava, al contrari, que la teoria mecanicista hauria d'adoptar, en les qüestions d'un ordre superior, una posició rigorosament crítica i fins i tot conciliadora".

En el llenguatge dels machistes això s'anomena "superar" l'oposició "antiquada, estreta i unilateral" entre el materialisme i l'idealisme...

"Les qüestions sobre el començament i la fi de les coses, sobre l'essència interna del nostre esperit, sobre el lliure albir, sobre la immortalitat de l'ànima, etc., plantejades en tota la seua amplitud, no poden ser de la seua incumbència, pel mer fet que, com a mètode d'investigació, està tancada en els límits naturals de la seua aplicació exclusiva als fets de l'experiència física" (342)...

Les dos últimes línies constitueixen, sense discussió, un plagi de l'*Empiromonisme* de A. Bogdànov.

"La llum pot ser considerada com a substància, com a moviment, com a electricitat, com a sensació" (escrivia Shishkin en l'article "Sobre els fenòmens psicofísics des del punt de vista de la teoria mecanicista" (*Qüestions de filosofia i psicologia*, llibre I, pàg 127).

És indubtable que el senyor Lopatin ha classificat amb sencera justesa Shishkin entre els positivistes i que aquest físic pertanyia sense reserves a l'escola machista de la nova física. En parlar de la llum, vol dir Shishkin que les diferents formes de tractar la llum representen diferents mètodes d'"organització de l'experiència" (segons la terminologia d'A. Bogdànov), igualment legítims des d'un o altre punt de vista, o diferents "connexions d'elements" (segons la terminologia de Mach); i que, en tot cas, la teoria física de la llum no és una còpia de la realitat objectiva. Però Shishkin raona tan mal com pot. "La llum pot ser considerada com a substància, com a moviment"... La naturalesa no coneix ni substància sense moviment, ni moviment sense substància. La primera "oposició" de Shishkin està, doncs, falta de sentit... "Com a electricitat"... L'electricitat és un moviment de la substància; per tant, Shishkin tampoc ací té raó. La teoria electromagnètica de la llum ha demostrat que la llum i l'electricitat són formes de moviment d'una sola i mateixa substància (l'èter)... "Com a sensació"... La sensació és una imatge de la matèria en moviment. Res podem saber ni de les formes de la substància ni de les formes del moviment, si no és per les nostres sensacions; les sensacions són suscitades per l'acció de la matèria en moviment sobre els nostres òrgans dels sentits. Tal és el punt de vista de les Ciències Naturals. La sensació de llum roja reflecteix les vibracions de l'èter, d'una velocitat

aproximada de 450 trilions per segon. La sensació de llum blava reflecteix les vibracions de l'èter d'una velocitat aproximada de 620 trilions per segon. Les vibracions de l'èter existeixen independentment de les nostres sensacions de llum. Les nostres sensacions de llum depenen de l'acció de les vibracions de l'èter sobre l'òrgan humà de la vista. Les nostres sensacions reflecteixen la realitat objectiva, o siga, allò que existeix independentment de la humanitat i de les sensacions humanes. Tal és el punt de vista de les Ciències Naturals. Els arguments de Shishkin contra el materialisme es redueixen a la més ordinària sofística.

8. Essència i significació de l'idealisme "físic"

Hem vist que el problema de les conclusions gnoseològiques deduïdes de la novíssima física està plantejat en la literatura anglesa, alemanya i francesa i és discutit des dels més diferents punts de vista. No pot cabre el menor dubte que estem en presència d'un cert corrent ideològic internacional, que no depèn d'un sistema filosòfic donat, sinó que prové de certes causes generals situades fora del terreny de la filosofia. Les argumentacions que acabem d'examinar demostren indubtablement que la doctrina de Mach "està relacionada" amb la nova física, i al mateix temps demostren també que la idea d'aqueixa relació, difosa pels nostres machistes, és *radicalment falsa*. Igual que en filosofia, també en física els machistes segueixen servilment la *moda*, sense ser capaços de fer, des del seu propi punt de vista marxista, un examen general de corrents determinats i de valorar el lloc que aquestes ocupen.

Una doble mentida pesa sobre totes les divagacions segons les quals la filosofia de Mach és "la filosofia de les Ciències Naturals del segle XX", "la novíssima filosofia de les Ciències Naturals", "el novíssim positivisme naturalista", etc. (Bogdànov, en el pròleg a l'Anàlisi de les sensacions, pàgs. IV-XII v. també Iushkèvitx, Valentínov i companyia). En primer lloc, la doctrina de Mach està relacionada ideològicament només amb *una* escola d'una branca de les Ciències Naturals contemporànies; en segon lloc, i això és el més important, està relacionada amb aqueixa escola *no per allò que la distingeix de totes les altres direccions i sistemes de la filosofia idealista, sinó per allò que té de comú amb tot l'idealisme filosòfic en general*. Basta fer una ullada sobre tota la tendència ideològica en conjunt que examinem, perquè no puga quedar ni ombra de dubte quant a la justesa d'aquesta tesi. Vegeu els físics d'aqueixa escola: l'alemany Mach, el francès Henri Poincaré, el belga P. Duhem, l'anglès K. Pearson. Moltes coses els són comunes; tenen la mateixa base i la mateixa direcció, com cada un d'ells reconeix amb just motiu, però ni la doctrina de l'empiricisme, en general, ni la doctrina dels "elements del món" de Mach, en particular, formen part d'aqueix patrimoni comú. Els tres últims físics citats ni tan sols coneixen ni l'una ni l'altra doctrina. Allò que els és comú, és "únicament" l'idealisme filosòfic, al qual tots, sense excepció, *propendeixen* d'una manera més o menys conscient, més o menys resolta. Fixeu-vos en els filòsofs que es basen en *aqueixa* escola de la nova física, esforçant-se en buscar-li una fonamentació gnoseològica i en desenrotllar-la, i veureu una vegada més que són els immanentistes alemanys, els deixebles de Mach, els neocriticistes i idealistes francesos, els espiritualistes anglesos, el rus Lopatin, més l'únic empirionista A. Bogdànov. Tots ells tenen en comú una sola cosa, a saber: que d'una manera si fa o no fa conscient, d'una manera més o menys resolta, ja amb una inclinació brusca i precipitada al fideisme, ja amb una personal repugnància respecte d'ell (A. Bogdànov), tots ells professen l'idealisme filosòfic.

La idea fonamental de l'escola de la nova física que analitzem és la negació de la realitat objectiva que ens és donada en la sensació i és reflectida per les nostres teories, o bé el dubte sobre l'existència d'aqueixa realitat. Aquesta escola s'aparta en el punt indicat del *materialisme* (impròpiament anomenat realisme, neomecanisme, hylocinètica, i que els mateixos físics no desenrotllen ni tan sols siga un poc conscient), que, *segons confessen tots*, preval entre els físics, i se n'aparta com a escola de l'idealisme "físic".

Per a explicar aquest últim terme, que sona d'una manera tan peregrina, cal recordar un episodi de la història de la novíssima filosofia i de les novíssimes Ciències Naturals. L. Feuerbach atacava en 1866 Johann Müller, el cèlebre fundador de la novíssima fisiologia, i el classificava entre els "idealistes fisiològics" (*Obres*, X, pàg. 197). L'idealisme d'aquest fisiòleg consistia en el fet que, en investigar la funció del mecanisme dels nostres òrgans dels sentits en les seues relacions amb les sensacions i en precisar, per exemple, que la sensació de llum pot ser obtinguda per diverses excitacions de l'ull, propendia a inferir-ne la negació que les nostres

sensacions siguin imatges de la realitat objectiva. Aquesta tendència d'una escola de naturalistes a l'"idealisme fisiològic", és a dir, a la interpretació idealista de certs resultats de la fisiologia, la va discernir L. Feuerbach amb molta sagacitat. La "relació" entre la fisiologia i l'idealisme filosòfic, del gènere kantianista principalment, va ser després explotada durant molt de temps per la filosofia reaccionària. F. A. Lange va especular sobre la fisiologia en la seua defensa de l'idealisme kantianista i en refutació del materialisme; entre els immanentistes (als que A. Bogdànov col·loca tan erròniament en la línia mitjana entre Mach i Kant), J. Rehmke especialment s'alça en 1882 contra la pretesa confirmació del kantisme per la fisiologia^{ex}. Que una sèrie de grans fisiòlegs hagen estat en aquella època *inclinats* a l'idealisme i al kantisme, és tan indubtable com la *inclinació* vers l'idealisme filosòfic manifestada en els nostres dies per una sèrie de físics eminents. L'idealisme "físic", o siga l'idealisme d'una certa escola de físics de les acaballes del segle XIX i principis de XX, "refuta" tan poc el materialisme i demostra així mateix tan poc la relació entre l'idealisme (o empirocriticisme) i les Ciències Naturals com ho van fer en un altre temps, amb anàlegs esforços, F.A. Lange i els idealistes "fisiològics". La desviació cap a la filosofia reaccionària que en aquests dos casos s'ha manifestat en una sola escola naturalista d'una sola branca de les Ciències Naturals, és una ziga-zaga temporal, un passatger període dolorós en la història de la ciència, una malaltia de creixement, deguda sobretot a la *brusc esquerra* en les velles nocions establides.

La relació entre l'idealisme "físic" contemporani i la crisi de la física actual està generalment reconeguda, com hem assenyalat abans.

"Els arguments de la crítica escèptica dirigits contra la física moderna [escriu A. Rey, tenint menys en compte els escèptics que els partidaris declarats del fideisme, com ara Brunetière] es redueixen, en essència, al famós argument de tots els escèptics: a la diversitat d'opinions" [entre els físics]. Però aquestes divergències "no poden provar res contra l'objectivitat de la física".

"Poden distingir-se en la història de la física, com en qualsevol història, grans períodes que es diferencien per la forma i per l'aspecte general de les teories... En quant arriba un d'aqueixos descobriments que repercuteix en totes les parts de la física, perquè estableix un fet capital fins llavors desconegut o parcialment conegut, tot l'aspecte de la física es modifica; comença un nou període. Això és el que ha succeït després dels descobriments de Newton, després dels descobriments de Joule-Mayer i Carnot-Clausius. Això és el que sembla en vies de produir-se des del descobriment de la radioactivitat... A l'historiador que mire les coses a la necessària distància, li costarà poc treball comprovar que continua una evolució on els contemporanis veuen tan sols conflictes, contradiccions, escissions en escoles diferents".

"Sembla que la crisi que ha travessat la física en aquests últims anys (malgrat les conclusions que ha deduït d'aqueixa crisi la crítica filosòfica) no és una altra cosa que açò. És una típica crisi de creixement, originada pels grans descobriments moderns. És indiscutible que la crisi porta a la transformació de la física (sense açò no hi hauria evolució ni progrés), però no modificarà l'esperit científic" (loc cit., pàgs. 370-372).

El conciliador Rey s'esforça en coalitzar contra el fideisme totes les escoles de la física contemporània! És una falsedat benintencionada, però una falsedat al capdavant, ja que la inclinació de l'escola de Mach - Poincaré - Pearson a l'idealisme (és a dir, al fideisme refinat) és indubtable. Quant a l'objectivitat de la física, que està relacionada amb els principis de l'"esperit científic", a diferència de l'esperit fideista, i que Rey defèn amb tanta d'ardor, no és una altra cosa que una formulació "vergonyant" del materialisme. L'essencial esperit materialista de la física, així com de totes les Ciències Naturals contemporànies, sortirà vencedor de totes les crisis possibles, a condició tan sols que el materialisme metafísic deixi el lloc al materialisme dialèctic.

El conciliador Rey s'esforça molt sovint en vetllar el fet que la crisi de la física contemporània prové de què ha deixat de reconèixer francament, resoludament i irrevocablement el valor objectiu de les seues teories, però els fets són més forts que totes les temptatives conciliadores.

“Els matemàtics [escriu Rey], acostumats a tractar d’una ciència en què l’objecte (almenys en aparença) es crega per la intel·ligència del savi, o en la qual, en tot cas, els fenòmens concrets no intervenen en la investigació, tenen de la ciència física un concepte molt abstracte: en procurar acostar-la cada vegada més a la matemàtica, han portat la concepció general de la matemàtica a la física...”

“Hi ha una invasió de l’esperit matemàtic en els procediments discursius i en la comprensió de la física. ¿I no serà a aquesta influència, no per oculta menys preponderant, a què és deguda, a vegades, la inseguretat, la incertesa del pensament quant a l’objectivitat de la física, i les voltes que cal donar, o els obstacles que cal superar per a aconseguir-la?...” (227).

Açò està molt ben dit. El fons de l’idealisme “físic” en voga consisteix en la “incertesa del pensament” en la qüestió de l’objectivitat de la física.

“... La ficció abstracta de la matemàtica sembla haver interposat una pantalla entre la realitat física i la manera com els matemàtics comprenen la ciència sobre aquesta realitat. Senten confusament l’objectivitat de la física...”

Tot i que volen ser abans que res objectius, quan s’apliquen a la física, tracten de recolzar-se en la realitat i mantenir aquest suport, però segueixen influenciats pels costums anteriors. I fins i tot en les concepcions energètiques, que ha calgut construir més sòlidament i amb menys hipòtesi que la vella física mecanicista (que havia procurat calcar [“décalquer”] el món sensible, i no reconstruir-lo), ens trobem sempre amb teories dels matemàtics. Els matemàtics tot ho han intentat per a salvar l’objectivitat de la física, perquè sense objectivitat no es pot parlar de física. Però la complicació de les seues teories o els embuts deixen un sentiment de malestar. Açò resulta massa fet, massa rebuscat, edificat; un experimentador no troba ací l’espontània confiança que el contacte continu amb la realitat física l’infon al seus propis punts de vista... Açò és el que diuen, en essència, tots els físics (i són legió) que són abans que res físics o que no són més que físics; açò és el que diu tota l’escola neomecanicista. La crisi de la física consisteix en la conquesta del domini de la física per l’esperit matemàtic. Els progressos de la física, d’una banda, i els progressos de les matemàtiques, d’una altra, van conduir en el segle XIX a una estreta fusió entre aqueixes dos ciències...

La física teòrica va arribar a ser la física matemàtica...

Llavors va començar el període de la física formal, és a dir, de la física matemàtica, purament matemàtica, la física matemàtica no com a branca de la física, sinó com a branca de la matemàtica. En aquesta nova fase, el matemàtic, habituat als elements conceptuals (purament lògics), que constitueixen l’únic material del seu treball, i aclaparat pels elements grollers, materials, que trobava poc mal·leables, va haver d’anar propendint a fer-ne la major abstracció possible, a representar-se’ls d’una manera enterament immaterial, purament lògica, i fins i tot a prescindir-ne per complet.

Els elements, com a dades reals, objectius, és a dir, com a elements físics, van desaparèixer del tot. No van quedar més que relacions formals representades per les equacions diferencials... Si el matemàtic no s’enganya per aquest treball constructiu..., si quan analitza la física teòrica sap restablir els seus lligams amb l’experiència i el seu valor objectiu, a primera vista i per a un esperit no previngut, es creu estar enfront d’una construcció arbitrària de la teoria...

El concepte, la noció pura ha reemplaçat els elements reals...

Així s’explica històricament, per la forma matemàtica que ha pres la física teòrica... el malestar, la crisi de la física i el seu allunyament aparent dels fets objectius” (228-232).

Tal és la primera causa de l’idealisme “físic”. Les temptatives reaccionàries naixen del mateix progrés de la ciència. Els grans avanços de les Ciències Naturals, l’aproximació a elements

homogenis i simples de la matèria les lleis de moviment dels quals són susceptibles d'una expressió matemàtica, fan oblidar la matèria als matemàtics. "La matèria desapareix", no subsisteixen més que equacions. Aquesta nova etapa de desenrotllament sembla retrotraure'ns per mitjà de la nova forma a l'antiga idea kantiana: la raó dicta les seues lleis a la naturalesa. Hermann Cohen, entusiasmada, com hem vist, per l'esperit idealista de la nova física, arriba a recomanar l'ensenyament de les matemàtiques superiors en les escoles mitjanes, a fi de fer penetrar en la intel·ligència dels estudiants l'esperit idealista, suplantat per la nostra època materialista (A. Lange, *Geschichte des Materialismus [Història del materialisme]*, 5ª ed., 1896, t. II, pàg. XLIX). Únicament és, naturalment, el somni absurd d'un reaccionari; en realitat, no hi ha ni pot haver-hi més que un apassionament passatger per l'idealisme per part d'un reduït grup d'especialistes. Però és altament característic que els representants de la burgesia instruïda usen (com naufragats que s'agafen a una taula de salvació) els procediments més refinats per a trobar o conservar artificialment un modest lloc al fideisme, que és engendrat en les capes inferiors de les masses populars per la ignorància, l'embrutiment i l'absurd salvatgisme de les contradiccions capitalistes.

Una altra causa que va originar l'idealisme "físic" és el principi del *relativisme*, del caràcter relatiu del nostre coneixement, principi que s'imposa als físics amb singular vigoria en aquest període de brusques esquerdes en les velles teories i que, *unit a la ignorància de la dialèctica*, porta fatalment a l'idealisme.

Aquest problema de la correlació entre el relativisme i la dialèctica és potser el més important per a l'explicació de les desventures teòriques del machisme. Rey, per exemple, no té, com tots els positivistes europeus, cap idea de la dialèctica marxista. No empra la paraula dialèctica més que en el sentit d'especulació filosòfica idealista. Per això, adonant-se que la nova física ha entropessat amb el relativisme, aqueix autor es debat impotent, intentant distingir entre el relativisme moderat i el relativisme immoderat. Cert és que el "relativisme immoderat voreja lògicament, si no en la pràctica, amb el vertader escepticisme" (215), però a Poincaré, com han vist, no se li pot acusar de relativisme "immoderat". Quina il·lusió! Amb una balança d'apotecari es pot pesar un poc més o un poc menys relativisme, creient salvar així la causa del machisme!

En realitat, l'únic plantejament teòricament just de la qüestió del relativisme és el fet per la dialèctica materialista de Marx i Engels, i desconèixer-la conduirà *indefectiblement* del relativisme a l'idealisme filosòfic. La incomprensió d'aquesta circumstància és, entre altres coses, suficient per a privar de tot valor el libel absurd del senyor Berman *La dialèctica a la llum de la teoria moderna del coneixement*: el senyor Berman ha repetit unes velles, molt velles absurditats sobre la dialèctica, de la que no en comprèn ni una paraula. Hem vist ja que tal incomprensió la demostren *tots* els machistes a *cada pas* en la teoria del coneixement.

Totes les antigues veritats de la física, fins i tot les que eren considerades com fora de discussió i immutables, s'han revelat com a veritats relatives; no pot haver-hi, doncs, cap veritat objectiva independent de la humanitat. Així raona, no sols tot el machisme, sinó tot l'idealisme "físic" en general. De la suma de veritats relatives en el curs del seu desenrotllament es forma la veritat absoluta; les veritats relatives són imatges relativament exactes d'un objecte independent de la humanitat; aqueixes imatges arriben a ser cada vegada més exactes; cada veritat científica conté, a despit de la seua relativitat, elements de veritat absoluta: totes aquestes tesis, que són evidents per a qualsevol que haja reflexionat en l'*Anti-Dühring* d'Engels, estan en xinés per a la teoria "moderna" del coneixement.

Obres com ara la *Teoria de la física* de P. Duhem^{cxii} o els *Conceptes i teories de la física moderna* de Stallo^{cxiii}, especialment recomanades per Mach, demostren amb extraordinària nitidesa que aqueixos idealistes "físics" atribueixen la major importància precisament a la demostració de la relativitat dels nostres coneixements, oscil·lant, en el fons, entre l'idealisme i el materialisme dialèctic. Els dos autors esmentats, que pertanyen a diferents èpoques i aborden la qüestió des de distints punts de vista (Duhem, físic, té una experiència de més de vint anys; Stallo, antic hegelian ortodox, s'avergonyia d'haver publicat en 1848 una filosofia de la naturalesa concebuda en el vell esperit hegelian), combaten amb energia sobretot la concepció mecano-atomista de la naturalesa. S'esforcen en demostrar el caràcter restringit d'aqueixa concepció, la impossibilitat de veure-hi l'extrem límit dels nostres coneixements, l'anquilosament de moltes nocions en els autors que s'hi atenen. Aqueix defecte del vell

materialisme és indubtable; la incomprensió de la relativitat de totes les teories científiques, la ignorància de la dialèctica, l'exageració del punt de vista mecanicista, són reptes que Engels va dirigir als vells materialistes. Però Engels va saber (al contrari que Stallo) rebutjar l'idealisme hegel·lià i *comprendre* el germen vertaderament genial que hi havia dins de la dialèctica hegel·liana. Engels va renunciar al vell materialisme, al materialisme metafísic per a adoptar el materialisme *dialèctic* i no el relativisme que porta al subjectivisme.

“La teoria mecanicista [diu Stallo, per exemple] fa de concert amb totes les teories metafísiques, hipòtesis de grups parcials, ideals i potser purament convencionals d'atributs, o atributs aïllats, i els tracta com a varietats de la realitat objectiva” (p. 150).

Açò és cert, sempre que no renunciem al reconeixement de la realitat objectiva i combatem la metafísica, com antidialèctica. Stallo no se n'adona clarament. En no haver comprès la dialèctica materialista, li ocorre sovint escórrer-se pel relativisme al subjectivisme i l'idealisme.

Igualment passa amb Duhem. Duhem demostra amb gran treball, amb ajuda d'una sèrie d'exemples interessants i preciosos, presos de la història de la física (semblants als que sovint es troben en Mach) que “tota llei física és provisional i relativa, ja que és aproximada” (280). ¿Per a què forçar unes portes que estan obertes?, pensa el marxista en llegir les extenses dissertacions sobre aqueix tema. Però la desgràcia de Duhem, de Stallo, de Mach, de Poincaré, consisteix precisament en no veure la porta que ha obert el materialisme dialèctic. Per no saber donar una justa formulació del relativisme, roden des d'aquest a l'idealisme.

“Una llei física no és, parlant amb propietat, ni vertadera ni falsa, sinó aproximada”, diu Duhem (pàg. 274).

Aquest “sinó” conté ja un germen de falsedat, un començament d'eliminació de límits entre la teoria científica, que *reflecteix* aproximadament l'*objecte*, és a dir, que s'aproxima a la veritat objectiva, i una teoria arbitrària, fantàstica, purament convencional, com, per exemple, la teoria de la religió o la teoria del joc d'escacs.

Aquesta falsedat pren en Duhem tals proporcions que aquest autor arriba a qualificar de *metafísica* la qüestió de si correspon als fenòmens sensibles la “realitat material” (pàg. 10): A baix el problema de la realitat; els nostres conceptes i les nostres hipòtesis són simples símbols (“*signes*”, pàg. 26), construccions “arbitràries” (27), etc. D'ací a l'idealisme, a la “física del creient” predicada per Pierre Duhem en l'esperit del kantisme (v. Rey, pàg. 162; v. pàg. 160) no hi ha més que un pas. I aquest bonàs de Fritz Adler (un altre machista més que pretén ser marxista!) no ha trobat una altra cosa més intel·ligent que “corregir” així Duhem: Duhem no nega les “realitats ocultes després dels fenòmens més que en qualitat d'objectes de la teoria, però no com a *objectes de la realitat*”^{cxiii}. Açò és la ja coneguda crítica del kantisme des del punt de vista de Hume i Berkeley.

Però ni cal parlar, en allò que fa a Duhem, de cap kantisme conscient. Duhem, com Mach, *titubeja* senzillament, en no saber en què basar el seu relativisme. En tota una sèrie de passatges s'acosta molt al materialisme dialèctic. Coneixem el so

“tal com és en relació a nosaltres i no tal com és en si, en els cossos sonors. Aquesta realitat de què les nostres sensacions no ens descobreixen més que allò extern i superficial, ens la fan conèixer les teories de l'acústica. Ens ensenyen que allí on les nostres percepcions només arpleguen aquella aparença que anomenem so, hi ha en realitat un moviment periòdic molt petit i molt ràpid” etc. (pàg. 7).

Els cossos no són símbols de les sensacions, sinó que les sensacions són símbols (o més aïna imatges) dels cossos.

“El desenrotllament de la física provoca una lluita contínua entre la naturalesa, que no es cansa de subministrar material, i la raó, que no es cansa de conèixer” (pàg. 32).

La naturalesa és infinita, com és infinita la més petita de les seues partícules (comprentent-hi també l'electró), però la raó transforma de la mateixa manera infinita les "coses en si" en "coses per a nosaltres".

"La lluita entre la realitat i les lleis de la física es prolongarà indefinidament; a tota llei que la física formule, la realitat n'oposarà, tard o d'hora, el brutal desmentiment d'un fet; però la física, infatigable, retocarà, modificarà, complicarà la llei desmentida" (290).

Tindríem ací una exposició d'irreprotxable exactitud del materialisme dialèctic, si l'autor s'atengués fermament a l'existència d'aquesta realitat objectiva, independent de la humanitat.

"... La teoria física no és de cap manera un sistema purament artificial, còmode avui i demà d'usar i llençar; és una classificació cada vegada més natural, un reflex cada vegada més clar de les realitats que el mètode experimental no podria contemplar cara a cara" (pàg 445).

El machista Duhem coqueteja en aquesta última frase amb l'idealisme kantià: com si hagués un camí que fóra a un altre mètode que al mètode "experimental", com si no poguéssim conèixer immediatament, directament, cara a cara, les "coses en si"! Però si la teoria física va sent cada vegada més natural, això vol dir que, independentment de la nostra consciència, hi ha una "naturalesa", una realitat "reflectida" per aqueixa teoria, i aqueix és precisament el punt de vista del materialisme dialèctic.

En una paraula, l'idealisme "físic" d'avui, exactament com l'idealisme "fisiològic" d'ahir, no significa sinó que una escola de naturalistes en una branca de les Ciències Naturals ha caigut en la filosofia reaccionària, a falta d'haver sabut elevar-se directament i immediatament del materialisme metafísic al materialisme dialèctic^{cxiv}. Aquest pas el farà (ja l'està fent) la física contemporània, però s'encamina vers l'únic bon mètode, cap a l'única filosofia justa de les Ciències Naturals, no en línia recta, sinó en zig-zag, no conscientment, sinó espontàniament, no veient amb claredat el seu "objectiu final", sinó acostant-s'hi a les palpentes, titubejant i a vegades fins d'esquena. La física contemporània està travessant els dolors del part. Es prepara per a donar a llum el materialisme dialèctic. Part dolorós... El ser vivent i viable ve inevitablement acompanyat d'alguns productes morts, residus destinats a ser evacuats amb les impureses. Tot l'idealisme físic, tota la filosofia empiriocrítista, amb l'empirosimbolisme, l'empirionisme, etc., etc., en són part, d'aqueixos residus impurs.

CAPÍTOL VI

L'EMPIROCRITICISME I EL MATERIALISME HISTÒRIC

Els machistes russos, com ja hem vist, es divideixen en dos camps: el senyor V. Txernov i els col·laboradors de *Rússkoie Bogatstvo* són, tant en Filosofia com en Història, íntegres i conseqüents adversaris del materialisme dialèctic. L'altre grup de machistes, que és el que més ens interessa en aquest moment, pretén ser marxista i s'esforça per tots els mitjans en assegurar als seus lectors que la doctrina de Mach és compatible amb el materialisme històric de Marx i Engels. Veritat és que aquestes afirmacions, majoritàriament, no continuen sent una altra cosa que afirmacions: ni un sol machista desitjós de ser marxista ha fet la menor temptativa per a exposar amb quelcom de sistema, per poc que siga, les vertaderes tendències dels fundadors de l'empiriocrítisme en el terreny de les ciències socials. Ens detindrem en aquesta qüestió breument; examinarem primer les declaracions fetes en publicacions sobre aquesta matèria pels empiriocrítistes alemanys, i després les dels seus deixebles russos.

1. Les excursions dels empirocriticistes alemanys al camp de les ciències socials

En 1895, encara en vida de R. Avenarius, en la revista filosòfica editada per ell va ser publicat un article del seu deixeble F. Blei, titulat: “La metafísica en l’economia política”^{cxv}. Tots els mestres de l’empirocriticisme combaten la “metafísica”, no sols del materialisme filosòfic franc i conscient, sinó també de les Ciències Naturals, que espontàniament se situen en el punt de vista de la teoria materialista del coneixement. El deixeble emprèn la guerra contra la metafísica en l’economia política. Aquesta guerra va dirigida contra les més diferents escoles de l’economia política; però ens interessa exclusivament el caràcter de l’argumentació empirocriticista emprada contra l’escola de Marx i Engels.

“El propòsit d’aquest estudi [escriu F. Blei] és demostrar que tota l’economia política contemporània opera, per a explicar els fenòmens de la vida econòmica, amb postulats metafísics: les “lleis” de l’economia les “dedueix” de la “naturalesa” de la mateixa, i l’home no apareix més que com un quelcom fortuït en relació a aqueixes “lleis”... Amb totes les seues teories modernes l’economia política descansa sobre una base metafísica; totes les seues teories són estranyes a la biologia i, per tant, no científiques i sense cap valor per al coneixement... Els teòrics ignoren sobre què edificuen les seues teories, de quin terreny són fruit aquestes teories. Es creuen realistes operant sense postulats de cap mena, ja que s’ocupen de “senzills” [“nüchterne”], “pràctics”, “sobris” [“sinnfällige”] fenòmens econòmics... I tots ells tenen amb nombroses tendències de la fisiologia aquell paregut familiar que posa de manifest en els fills (en aquest cas els fisiòlegs i els economistes) una mateixa ascendència paterna i materna, a saber: la metafísica i l’especulació. Una escola d’economistes analitza els “fenòmens” de l’“economia” [a Avenarius i als autors pertanyents a la seua escola els agrada posar entre cometes els termes més ordinaris, a fi de subratllar que els filòsofs autèntics com ells, s’adonen molt bé del “caràcter metafísic” de l’ús vulgar de termes no depurats per l’“anàlisi gnoseològica”) sense relacionar el que troba [“das Gefundene”] en aqueix camí amb la conducta dels individus: els fisiòlegs exclouen de les seues investigacions la conducta de l’individu, per ser “accions de l’ànima” [“Wirkungen der Seele”]; els economistes d’aquest corrent declaren que no té importància [“eine Negligible”] la conducta dels individus davant de “les lleis immanents de l’economia” (378-379). En Marx la teoria constata les “lleis econòmiques” derivades de processos construïts; a més, les “lleis” es trobaven en la part inicial [“Initialabschnitt”] de la sèrie vital dependent, i els processos econòmics figuraven en la part final [“Finalabschnitt”]... L’“economia” s’ha convertit per als economistes en categoria transcendental en què van descobrir totes les “lleis” que ells volien descobrir: les “lleis” del “capital” i del “treball”, de la “renda”, del “salari”, del “guany”. L’home està reduït, per als economistes, a les nocions platòniques de “capitalista”, “obrer”, etc. El socialisme ha atribuït al “capitalista” l’“ànsia del guany”; el liberalisme ha declarat “exigent” l’obrer, ambdues lleis són explicades per l’“acció de les lleis del capital” (381-382).

“Marx va abordar l’estudi del socialisme francès i de l’economia política ja amb una concepció socialista del món, a fi de donar a aquesta una “fonamentació teòrica” en el terreny del coneixement, per a “assegurar” el seu valor inicial. Marx havia trobat en Ricardo la llei del valor, però... Les deduccions tretes de Ricardo pels socialistes francesos no van poder satisfer Marx en el seu esforç per “assegurar” el seu valor *E*, portat fins a la diferència vital, és a dir, la seua “concepció del món”, perquè aqueixes deduccions ja eren part integrant del seu valor inicial, davall la forma de la “indignació suscitada per l’espoliació dels obrers”, etc. Tals deduccions van ser rebutjades com “falses en el sentit econòmic i formal”, ja que es reduïen a una senzilla “aplicació de la moral a l’economia política”. “Però allò que és fals en el sentit econòmic formal pot ser cert en el sentit historicouniversal. Si la consciència moral de les masses declara que un determinat fet econòmic és injust, això prova que tal fet no té ja raó de ser, que han aparegut altres fets econòmics que el fan intolerable i impossible de sostenir. Una inexactitud econòmica formal pot, doncs, tenir un contingut econòmic just” (Engels en el prefaci a la [Misèria de la Filosofia](#)).”

“En aquesta cita [continua F. Blei, referint-se a la cita d’Engels] està eliminada [“abgehoben”, terme tècnic d’Avenarius en el sentit: va arribar fins a la consciència, va quedar separada] la part mitjana [“Medialabschnitt”] de la sèrie dependent que ens interessa en aquest cas. Després de “conèixer” que un “fet econòmic” ha d’estar ocult darrere de la “consciència moral de la injustícia”, ve la part final... [“Finalabschnitt”: la teoria de Marx és un judici, és a dir, un valor *E*, o siga, una diferència vital que passa per tres estadis, tres parts: començament, mig i fi, “Initialabschnitt, Medialabschnitt, Finalabschnitt”]... és a dir, el “coneixement” d’aquest “fet econòmic”. O en altres termes: el problema consisteix ara en “tornar a trobar” “el valor inicial” o siga, “la concepció del món” en els “fets econòmics” per a “assegurar” tal valor inicial. Aquesta definida variació de la sèrie dependent conté ja la metafísica de Marx, qualsevol que siga allò “conegut” en la part final [“Finalabschnitt”]. La “concepció socialista del món”, com *E*, com a valor independent, com “veritat absoluta”, està fonamentada “*a posteriori*” per mitjà d’una teoria “especial” del coneixement, açò és: per mitjà del sistema econòmic de Marx i la teoria materialista de la història... Per mitjà del concepte de plusvàlua, allò “subjectivament” “vertader” en la concepció del món de Marx troba la seua “veritat objectiva” en la teoria del coneixement de les “categories econòmiques”; el valor inicial està completament assegurat, la metafísica ha rebut *a posteriori* la seua crítica del coneixement” (384-386).

El lector probablement estarà indignat contra nosaltres per haver citat tan extensament aquest galimaties d’una increïble trivialitat, aquesta bufonada pseudocientífica revestida amb la terminologia d’Avenarius. Però: “*wer den Feind will verstehen, muss im Feindes Lande gehen*” (si vols comprendre el teu enemic, ves-hi al camp enemic). I la revista filosòfica de R. Avenarius és vertaderament camp enemic per als marxistes. Invitem el lector a sobreposar-se per un moment al legítim fàstic que inspiren els pallassos de la ciència burgesa i a analitzar l’argumentació del deixeble i col·laborador d’Avenarius.

Primer argument: Marx és un “metafísic” que no ha comprés la gnoseològica “crítica dels conceptes”, que no ha elaborat una teoria general del coneixement i ha introduït directament el materialisme en la seua “teoria especial del coneixement”.

En aquest argument no hi ha res que pertanga personalment a Blei i només a Blei. Hem vist ja desenes i centenars de vegades com *tots* els fundadors de l’empirocriticisme i *tots* els machistes russos acusen el materialisme de “metafísic”, és a dir, més exactament, repeteixen els gastats arguments presos dels kantians, dels deixebles de Hume i dels idealistes contra la “metafísica” materialista.

Segon argument: el marxisme és tan metafísic com les Ciències Naturals (la fisiologia). També d’aquest argument són “responsables” Mach i Avenarius, i no Blei, ja que ells són els que van declarar la guerra a la “metafísica de les Ciències Naturals”, denominant així la teoria espontàniament materialista del coneixement professada per la immensa majoria dels naturalistes (a confessió pròpia i segons opinió de tots els que coneixen un poc tan sols la qüestió).

Tercer argument: el marxisme declara l’“individu” magnitud prescindible, “quantitat negligible”, considera l’home com quelcom “fortuït”, sotmès a unes “lleis econòmiques immanents”, s’absté d’analitzar “des Gefundenen”: allò que trobem, allò que ens és donat, etc. Aquest argument repeteix *íntegrament* el cicle d’idees de la “coordinació de principi” empirocriticista, és a dir, el subterfugi idealista de la teoria d’Avenarius. Blei té completa raó al dir que no es pot trobar en Marx i Engels ni ombra d’una admissió de tals absurditats idealistes i que és necessari, en admetre aqueixes mentides, rebutjar necessàriament el marxisme *en bloc*, començant pels seus orígens, pels seus postulats filosòfics fonamentals.

Quart argument: la teoria de Marx és “no biològica”, res vol saber de les “diferències vitals” ni d’altres semblants jocs a termes biològics que formen la “ciència” del professor reaccionari Avenarius. L’argument de Blei és just des del punt de vista del machisme, perquè l’abisme que separa la teoria de Marx de les favades “biològiques” d’Avenarius salta als ulls, efectivament, de seguida. Ben prompte veurem com els machistes russos que pretenen ser marxistes han seguit en realitat les empremtes de Blei.

Quint argument: l'esperit de partit, la parcialitat de la teoria de Marx, el caràcter preconcebut de la seua solució. Blei no és, ni de bon tros, l'únic que pretén la imparcialitat en filosofia i en ciències socials: l'empirocriticisme *sencer* la pretén. Ni socialisme ni liberalisme. Res de diferenciació de les direccions fonamentals i inconciliables de la filosofia: el materialisme i l'idealisme, sinó una aspiració a elevar-se *per damunt* d'elles. Hem seguit aquesta tendència del machisme a través d'una llarga sèrie de qüestions referents a la gnoseologia, i no ens pot estranyar trobar-la també en sociologia.

Sext "argument": la ridiculització de la veritat "objectiva". Blei se n'ha adonat de seguida, i se n'ha adonat amb sencera justícia, que el materialisme històric i tota la doctrina econòmica de Marx estan profundament penetrats de l'admissió de la veritat objectiva. I Blei ha expressat molt bé les tendències de la doctrina de Mach i Avenarius i repudiat "de colp i volta" el marxisme precisament per la seua idea de la veritat objectiva i proclamat tot seguit que la doctrina marxista no conté en realitat més que les idees "subjectives" de Marx.

I si els nostres machistes reneguen de Blei (cosa que, sens dubte, faran), nosaltres els direm: No cal enfadar-se amb l'espill si... etc. Blei és un espill en què es reflecteixen *tret a tret* les tendències de l'empirocriticisme, i la retractació dels nostres machistes no demostra més que les seues bones intencions i la seua absurda aspiració eclèctica de combinar Marx amb Avenarius.

Passem de Blei a Petzoldt. Si el primer és un simple deixeble, el segon està considerat com un mestre per empirocriticistes tan notoris com Lesèvitx. Si Blei planteja sense embulls la qüestió del marxisme, Petzoldt (que no es rebaixa fins a prendre en consideració un cert Marx o Engels) exposa en forma positiva els punts de vista de l'empirocriticisme en sociologia, permetent així confrontar-los amb el marxisme.

El tom II de la *Introducció a la filosofia de l'experiència pura* de Petzoldt, es titula "Cap a l'estabilitat" ["Auf dem Wege zum Dauernden"]. L'autor basa les seues investigacions en la tendència a l'estabilitat.

"L'estat d'estabilitat definitiva ["endgültig"] de la humanitat pot ser revelat, en grans línies, en el seu aspecte formal. Així adquirirem les bases de l'ètica, de l'estètica i de la teoria formal del coneixement" (pàg. III). "El desenrotllament humà porta en si mateix el seu objectiu"; tendeix a un "estat perfecte ["vollkommenen"] d'estabilitat" (60). Els símptomes d'açò són nombrosos i diversos. Per exemple, ¿hi haurà molts furibunds radicals que no es tornen més "prudents", que no es tornen més serens amb l'edat? Veritat és que aquesta "estabilitat prematura" (pàg. 62) és pròpia dels filisteus. Però potser els filisteus no formen la "compacta majoria"? (pàg. 62).

La conclusió del nostre filòsof, impresa en cursiva:

"L'estabilitat és el tret més essencial de tots els objectius del nostre pensament i de la nostra obra creadora" (72).

Aclariment: molta gent "no pot suportar" un quadro decantat en la paret o una clau mal posada sobre la taula. Aquestes persones "no són necessàriament pedants, ni de bon tros" (72). Tenen la "*sensació que quelcom no està en ordre*" (72; cursiva de Petzoldt). En una paraula, la "tendència a l'estabilitat és una aspiració a l'estat més definitiu, últim per la seua naturalesa" (73).

Traiem tots aquests textos del capítol V del tom II, capítol titulat: "La tendència psíquica a l'estabilitat". Les proves d'aquesta tendència són d'allò més convincents. Un exemple:

"Els homes als que els agrada escalar les muntanyes segueixen la tendència al màxim definitiu, al màxim elevat, en el sentit primitiu i espacial del terme. El desig de contemplar vastos horitzons i de lliurar-se a l'exercici físic, el desig de respirar a l'aire pur al si de la gran naturalesa, no és sempre l'únic mòbil que els impulsa a pujar a les cimes; també hi ha en això l'instint, profundament arrelat en tot ser orgànic, de

perseverar, fins a aconseguir un fi natural, en la direcció donada a la seua activitat, una vegada que ha sigut decidida tal direcció” (73).

Un altre exemple: quants diners no s’invertirà per a formar una col·lecció completa de segells! “Dóna vertigen recórrer la llista de preus d’un comerciant en segells de correu... Res hi ha, no obstant això, més natural i comprensible que aquesta tendència a l’estabilitat” (74).

Les persones desproveïdes d’instrucció filosòfica no comprenen tota l’amplitud dels principis de l’estabilitat o de l’economia del pensament. Petzoldt desenrotlla minuciosament, per als profans, la seua “teoria”.

“La compassió és l’expressió d’una necessitat espontània de l’estat d’estabilitat”, llegim en el paràgraf 28... “La compassió no és una repetició, una duplicació del patiment observat, sinó un patiment motivat per ell... El caràcter espontani de la compassió ha de ser vigorosament destacat. Si ho admitem, reconeixem que el bé aliè pot interessar l’home d’una manera tan espontània i directa com el seu propi bé. De tal manera, rebutgem així tota fonamentació utilitarista o eudemonista de la moral. La naturalesa humana, precisament a conseqüència de la seua tendència a l’estabilitat i al repòs, no és roïna en el fons, abans bé està penetrada de la predisposició a prestar ajuda.

“El caràcter espontani de la compassió es palesa sovint per l’espontaneïtat de l’ajuda. Es llença hom a l’aigua sense la menor reflexió per a salvar a qui s’ofega. La vista d’un home en lluita amb la mort és intolerable: fa oblidar el salvador tots els seus altres deures, fins i tot arriscar la seua pròpia vida i la dels seus familiars per salvar una vida inútil, la vida de qualsevol borratxo empedreït; és a dir, que la compassió pot, en determinades circumstàncies, arrossegar a actes injustificables des del punt de vista moral”...

I de semblants inefables vulgaritats estan plenes desenes i centenars de pàgines de filosofia empirocriticista!

La moral està deduïda del concepte d’“estat d’estabilitat moral” (segona part del tom II: “Els estats estables de l’ànima”, capítol I: “De l’estat moral estable”).

“L’estat d’estabilitat no conté, pel seu mateix concepte, cap condició de canvi en cap dels seus components. S’hi dedueix, sense altres reflexions, que aqueix estat no deixa subsistir cap possibilitat de guerra” (202). “La igualtat econòmica i social es deriva del concepte d’estat d’estabilitat definitiva [“endgültig”]” (213). Tal “estat d’estabilitat” ve de la “ciència” i no de la religió. No serà realitzat per la “majoria”, com s’imaginen els socialistes; no serà el poder dels socialistes que vinga en “ajuda de la humanitat” (207), no: serà el “desenrotllament lliure” que ens porte a l’ideal. Potser no disminueixen, en efecte, els beneficis del capital; no augmenten sense parar els salaris? (223). Totes les afirmacions concernents l’“esclavitud assalariada” són falses (229). Als esclaus se’ls trencava impunement les cames, i ara? No; el “progrés moral” és indiscutible: feu una ullada sobre les colònies universitàries en Anglaterra, sobre l’Exèrcit de Salvació (230), sobre les “associacions ètiques” alemanyes. El “romanticisme” és abandonat en nom de l’“estat estètic estable” (capítol II de la segona part). I al romanticisme s’adscriuen totes les varietats d’una desmesurada extensió del JO, l’idealisme, la metafísica, l’ocultisme, el solipsisme, l’egoisme, la “forçada majorització de la minoria per la majoria” i “l’ideal socialdemocràtic de l’organització de tot el treball per l’Estat” (240-241).^{cxvi}

Les excursions sociològiques de Blei, Petzoldt i Mach es redueixen a l’il·limitat cretinisme del filisteu, satisfet de si mateix per mostrar, a l’abric de la “nova” sistematització i de la “nova” terminologia “empirocriticista”, les més absurdes antigalles. Pretensiosa indumentària de subterfugis verbals, desmanyotades subtileses sil·logístiques, escolàstica refinada; en una paraula, ens és ofert el mateix contingut reaccionari davall la mateixa ensenya bigarrada, tant en gnoseologia com en sociologia.

Vegem ara els machistes russos.

2. Com corregeix i “desenrotlla” Bogdànov a Marx

En l'article “Desenrotllament de la vida en la naturalesa i en la societat” (1902. Veja's *De la psicologia de la societat*, pàg. 35 i següents), Bogdànov cita el cèlebre passatge del pròleg a *Zur Kritik*, on el “més gran sociòleg”, és a dir, Marx, exposa els fonaments del materialisme històric. Bogdànov declara, després d'haver citat Marx, que l'“antiga formulació del monisme històric, sense deixar de ser certa quant al fons, no ens satisfà ja per complet” (37). L'autor vol, per consegüent, corregir o desenrotllar la teoria, partint des de les seues mateixes bases. La conclusió fonamental de l'autor és la següent:

“Hem demostrat que les formes socials pertanyen al vast *gènere* de les adaptacions biològiques. Però amb això encara no hem determinat la regió de les formes socials: per a fer-ho, cal establir no sols el *gènere*, sinó també l'*espècie*... En la seua lluita per l'existència, els homes no poden associar-se més que per mitjà de la consciència: sense consciència no hi ha relació social. Per això, *la vida social és en totes les seues manifestacions una vida psíquica conscient*... La sociabilitat és inseparable de la consciència. *El ser social i la consciència social, en el sentit exacte d'ambdós termes, són idèntics*” (50-51, cursiva de Bogdànov).

Que aquesta conclusió no té res de comú amb el marxisme, ja ho va dir Ortodox (*Assajos de filosofia*, Sant Petersburg, 1906, pàg. 183 i precedents). Cosa a què Bogdànov només ha contestat amb paraules grosses, limitant-se a explotar un *error* en una cita: Ortodox havia escrit en el “sentit complet” en compte de “en el sentit exacte d'ambdós termes”. La falta existeix, en efecte, i el nostre autor estava en el seu dret a corregir-la, però pregonar amb aqueix motiu la “tergiversació del text”, la seua “suplantació”, etc. (Empiromonisme, llibre III, pàg. XLIV), no és més que *dissimular* davall roïnes paraules el fons de la discrepància. Siga quin siga el sentit “exacte” donat per Bogdànov als termes “ser social” i “consciència social”, segueix sent indubtable que la seua tesi, citada per nosaltres, és *falsa*. El ser social i la consciència social no són idèntics, exactament el mateix com no ho són el ser en general i la consciència en general. Que els homes, en posar-se en contacte uns amb altres homes, ho facen com a sers conscients, *no s'hi dedueix* de cap mode que la consciència social siga idèntica al ser social. En totes les formacions socials més o menys complexes (i sobretot en la formació social capitalista), els homes, quan entren en relació uns amb altres, *no tenen consciència* de quines són les relacions socials que s'estableixen entre ells, de les lleis que presideixen el desenrotllament d'aquestes relacions, etc. Per exemple, un camperol, quan ven el seu blat, entra en “relació” amb els productors mundials de blat en el mercat mundial, però sense tenir-ne consciència, sense tenir consciència tampoc de quines són les relacions socials que es formen a conseqüència del canvi. La consciència social *reflecteix* el ser social: tal és la doctrina de Marx. El reflex pot ser una còpia aproximadament exacta d'allò reflectit, però és absurd parlar ací d'identitat. Que la consciència en general reflecteix el ser, és una tesi general de *tot* materialisme. I no és possible no veure la seua connexió directa i *indissoluble* amb la tesi del materialisme històric que diu: la consciència social *reflecteix* el ser social.

La temptativa que fa Bogdànov de corregir i desenrotllar d'una manera imperceptible a Marx, “dins de l'esperit dels seus propis principis”, és una tergiversació evident d'aqueixos principis *materialistes* en l'esperit de l'*idealisme*. Seria ridícul negar-ho. Recordem l'exposició de l'empirocriticisme feta per Basàrov (no la de l'empiromonisme, ni parlar-ne, perquè cal veure la diferència tan enorme, tan enorme que existeix entre aqueixos dos “sistemes!”): “la representació sensible és *precisament* la realitat existent fora de nosaltres”. Idealisme pales, teoria manifesta de la identitat de la consciència i el ser. Recordeu, a més, la formulació de W. Schuppe, immanentista (qui, igual que Basàrov i companyia, jurava pel més sagrat que no era idealista, i qui, al igual que Bogdànov, insistia de manera tan resolta en el sentit particularment “exacte” de les seues paraules): “El ser és la consciència”. Confronteu ara amb aquests textos la *refutació* del materialisme històric de Marx per l'immanentista Schubert-Soldern:

“Tot procés material de producció és sempre un fenomen de consciència en allò tocant el seu observador... En sentit gnoseològic no és el procés exterior de producció el primari [“prius”], sinó el subjecte o subjectes; en altres paraules: ni el procés purament

material de producció [“ens”] porta fora de la connexió de la consciència [Bewusstseinszusammenhangs]. V. l'obra citada: D. menschl. Glück u.d. d. Frage, pàgs. 293 i 295-296.

Bogdànov pot maleir quant vullga als materialistes per “deformar les seues idees”, però cap maledicció canviarà aquest fet senzill i clar: la correcció i el desenrotllament de Marx, suposadament en l'esperit de Marx, per l'“empiromonista” Bogdànov no es distingeixen *en res essencial* de la refutació de Marx per Schubert-Soldern, idealista i solipsista en gnoseologia. Bogdànov afirma que no és idealista; Schubert-Soldern afirma que és realista (Basàrov fins i tot s'ho ha cregut). En la nostra època no podria un filòsof no declarar-se “realista” i “enemic de l'idealisme”. Ja va sent hora d'entendre-ho, senyors machistes!

Els immanentistes, els empirocriticistes i l'empiromonista discuteixen sobre particularitats, sobre detalls, sobre la formulació de l'*idealisme*; en canvi, nosaltres repudiem *des del primer moment* totes les bases de la seua filosofia comuna a aquesta trinitat. Siga que Bogdànov, en el millor sentit i amb les millors intencions, subscriuint *totes les deduccions* de Marx, propugne la “identitat” entre el ser social i la consciència social; nosaltres direm: Bogdànov menys “empiromonisme” (*menys machisme, més justament*) és igual a marxista. Perquè aqueixa teoria de la identitat entre el ser social i la consciència social és, *de peus a cap, una absurditat*, és una teoria *palesament* reaccionària. Si certes persones la concilien amb el marxisme, amb l'actitud marxista, forçós ens és reconèixer que aquestes persones valen més que les seues teories; però les tergiversacions teòriques flagrants que es fan del marxisme no les podem justificar.

Bogdànov concilia la seua teoria amb les conclusions de Marx, sacrificant en honor a aquestes la conseqüència elemental. Tot productor aïllat en l'economia mundial, té consciència d'introduir alguna modificació en la tècnica de la producció; tot propietari té consciència que canvia certs productes per altres, però aqueixos productors i aqueixos propietaris no tenen consciència que amb això modifiquen *el ser social*. Setanta Marx no bastarien per a comprendre la totalitat d'aquestes modificacions amb totes les seues ramificacions en l'economia capitalista mundial. A tot estirar, s'han descobert *les lleis* d'aquestes modificacions, s'ha demostrat en allò de principal i en les qüestions fonamentals la lògica *objectiva* d'aquestes modificacions i del seu desenrotllament històric, objectiva, no en el sentit que una societat de sers conscients, de sers humans, pugui existir i desenrotllar-se independentment de l'existència dels sers conscients (i Bogdànov amb la seua “teoria” no fa més que *subratllar* aquestes bagatel·les), sinó en el sentit que el ser social és *independent* de la *consciència social* dels homes. Del fet que viviu, que teniu una activitat econòmica, que proceeu, que fabriqueu productes, que els canviu, es forma una cadena de successos objectivament necessària, una cadena de desenrotllaments independent de la vostra consciència social, que no la comprèn mai en la seua totalitat. La tasca més alta de la humanitat és comprendre aquesta lògica objectiva de l'evolució econòmica (de l'evolució del ser social) en els seus traços generals i fonamentals, a fi d'adaptar-*hi*, tan clarament i netament com li siga possible i amb el major esperit crític, la seua consciència social i la consciència de les classes avançades de tots els països capitalistes.

Tot això ho reconeix Bogdànov. Què vol dir açò? Vol dir que, en realitat, ell mateix llença per la borda la seua teoria de la “identitat entre el ser social i la consciència social”, i la deixa, així, convertida en una addició escolàstica buida de sentit, tan buida, tan morta, tan insignificant com la “teoria de la substitució universal”, o la doctrina dels “elements”, de la “introjecció” i totes les altres foteses machistes. Però “allò mort s'agafa a allò viu”, la morta addició escolàstica de Bogdànov, *contra la voluntat i independentment de la consciència* de Bogdànov, fa de la seua filosofia *un instrument al servei* dels Schubert-Soldern i la resta de reaccionaris, que, des de l'alt de centenars de càtedres professorals, propaguen, davall milers de formes, *açò mateix* mort en compte de allò viu, contra allò viu, a fi d'asfixiar allò viu. Bogdànov, personalment, és enemic jurat de qualsevol reacció, i en particular de la reacció burgesa. La “substitució” de Bogdànov i de la seua teoria de la “identitat entre el ser social i la consciència social” presta un servei a aqueixa reacció. El fet és trist, però és així.

El materialisme en general reconeix l'existència real i objectiva del ser (la matèria), independent de la consciència, de les sensacions, de l'experiència, etc., de la humanitat. El materialisme històric reconeix el ser social independent de la consciència social de la humanitat. La

consciència, tant allí com ací, no és més que un reflex del ser, en el millor dels casos el seu reflex aproximadament exacte (adequat, ideal quant a precisió). No es pot arrancar cap postulat fonamental, cap part essencial a aquesta filosofia del marxisme, forjada en acer, d'una sola peça, sense apartar-se de la veritat objectiva, sense caure en braços de la mentida burgesa reaccionària.

Heus aquí uns quants exemples més de com l'idealisme filosòfic mort s'agafa al marxista Bogdànov viu.

Article: "Què és l'idealisme?", 1901 (loc cit., pàg. 11 i següents):

"Arribem a aquesta conclusió: que tant en el cas en què els homes coincideixen en les seues apreciacions del progrés com en els casos en què en difereixen, el sentit fonamental de la idea de progrés és el mateix: plenitud i harmonia *creixents de la vida de la consciència*. Tal és el contingut objectiu del concepte de progrés... Si comparem ara l'expressió psicològica per nosaltres obtinguda de la idea de progrés amb l'expressió biològica que abans varem donar ("biològicament *s'anomena progrés a l'acreciment de la suma total de vida*", pàg. 14), fàcil ens serà convèncer-nos que la primera coincideix enterament amb la segona i pot deduir-s'hi... Ja que la vida social es redueix a la vida psíquica dels membres de la societat, també ací el contingut de la idea de progrés continua sent el mateix: creixement de la plenitud i de l'harmonia de la vida; només cal afegir-hi les paraules: de la vida *social* dels homes. I, naturalment, la idea del progrés social mai va tenir ni pot tenir cap altre contingut" (pàg. 16).

"Hem trobat... que l'idealisme expressa la victòria en l'ànima humana de les tendències més socials sobre les tendències menys socials, i que l'ideal progressiu és un reflex de la tendència social progressiva en la psicologia idealista" (32).

No cal ni dir-ho que en tot aquest joc a la biologia i a la sociologia no es conté *ni un gra de marxisme*. En Spencer i Mikhailovski, es trobaran tantes definicions com hom vullga que en res cedeixen a les anteriors, que no defineixen més que les "bones intencions" de l'autor i no demostren més que la seua *incomprensió* completa de "què és l'idealisme" i de què és el materialisme.

Llibre III de l'Empiromonisme, article "La selecció social" (Els fonaments del mètode), 1906. L'autor comença per rebutjar "les temptatives eclèctiques social-biològiques de Lange, Ferri, Woltmann i molts altres" (pàg. 1), però en la pàgina 15 exposa ja la següent conclusió de les seues "investigacions":

"Nosaltres podem formular com segueix la relació essencial entre l'energètica i la selecció social:

"*Tot acte de selecció social constitueix un augment o una disminució de l'energia del complex social a què es refereix. Tenim en el primer cas una "selecció positiva" i en el segon una "selecció negativa"*" (subratllat per l'autor).

I es pretén fer passar per marxisme aqueixes falòrnies inqualificables ¿Pot hom representar-se cosa més estèril, més morta, més escolàstica que semblant enfilall de termes biològics i energètics que no signifiquen ni poden significar absolutament res en el terreny de les ciències socials? Aqueixes frases no contenen ni ombra d'una investigació econòmica concreta, ni la menor al·lusió al *mètode* de Marx, al mètode de la dialèctica i a la concepció materialista del món; no són més que una invenció de definicions, temptatives d'ajustar-les a les conclusions fetes del marxisme. "El ràpid creixement de les forces productives de la societat capitalista és, sens dubte, un augment de l'energia del tot social... ": el segon membre d'aquesta frase és, indubtablement, una simple repetició del primer, expressada en termes insubstancials que semblen "aprofundir" la qüestió, però que no es distingeixen en realitat *gens* de les eclèctiques temptatives biologicosociològiques de Lange i companyia!; "però el caràcter inharmònic d'aquest procés condueix a què culmine en una "crisi", en un immens malbaratament de les forces productives, en una brusca disminució de l'energia: la selecció positiva deixa el lloc a la selecció negativa" (18).

No vos sembla llegir Lange? A unes conclusions fetes per endavant sobre les crisis, sense afegir cap fet concret, sense aclarir en gens ni mica la naturalesa de les crisis, hom hi enganxa una etiqueta biològica-energètica. Tot això amb excel·lents intencions, perquè l'autor vol confirmar i aprofundir les conclusions de Marx, però en realitat les *dilueix* en una escolàstica insuportablement pesant, morta. Ací no hi ha de "marxista" més que la *repetició* d'una conclusió coneguda amb anterioritat, i tota la "nova" justificació d'aqueixa conclusió, tota aqueixa "*energètica social*" (34) i "selecció social", no són més que un simple *enfilall de paraules* i una contínua burla del marxisme.

Bogdànov no es dedica a cap investigació marxista, sinó a revestir amb una terminologia biològica i energètica els resultats anteriors de la investigació marxista. Temptativa completament inútil, ja que l'aplicació dels conceptes de "selecció", d'"assimilació i desassimilació" de l'energia, de balanç energètic, etc., etc., a les ciències socials no és més que una *frase buida*. En realitat *no es pot arribar a cap estudi* dels fenòmens socials, a cap esclariment del *mètode* de les ciències socials recorrent a semblants conceptes. No hi ha res més fàcil que aplicar una etiqueta "energètica" o "biològicosociològica" a uns fenòmens com ara les crisis, les revolucions, la lluita de classes, etc., però tampoc hi ha res més estèril, més escolàstic i més mort que aqueix ús. L'important no és que, en fer això, Bogdànov ajusti *tots* o "quasi" tots els seus resultats i conclusions a la teoria de Marx (ja hem vist la "correcció" que aporta a la qüestió de les relacions entre el ser social i la consciència social); l'important és que els *procediments* d'aqueix ajustament, d'aqueixa "energètica social" són falsos de cap a peus i no es distingeixen en res dels procediments de Lange.

"El senyor Lange [escrivia Marx el 27 de juny de 1870 a Kugelmann (*La qüestió obrera*, etc. 2^a ed.)] em prodiga grans elogis... a fi de donar-se a si mateix l'aparença d'un gran home. Però l'assumpte és que el senyor Lange ha fet un gran descobriment. Tota la història pot ser condensada en una sola gran llei natural. Aqueixa llei natural es resumeix en la frase: "Struggle for life", lluita per l'existència (així aplicada, l'expressió de Darwin no és més que una frase buida), i el contingut d'aqueixa frase és la llei malthusiana de la població, o més aïna, de la superpoblació. Per consegüent, en compte d'analitzar aqueix "Struggle for life", com s'ha manifestat històricament en les diverses formacions socials, no queda, doncs, més que convertir tota lluita concreta en la frase "Struggle for life", i aquesta frase en la fantasia malthusiana sobre la població. Convinguem-ne, aquest mètode és molt convincent... per a la ignorància emfàtica, pseudocientífica, presumptuosa, i per a la presa intel·lectual".

Allò més important de la crítica de Lange feta per Marx no consisteix en el fet que Lange introduísca especialment el malthusianisme en sociologia, sinó que l'aplicació de les nocions biològiques *en general* a les ciències socials és una *frase*.

Pel fet que tal aplicació obeïsca a unes "bones" intencions o al desig de confirmar unes errònies conclusions sociològiques, la frase no deixa de ser una frase. I l'"energètica social" de Bogdànov, la incorporació que ell fa de la doctrina de la selecció social al marxisme, és precisament una frase d'aqueixa mena.

Així com Mach i Avenarius no han desenrotllat en gnoseologia l'idealisme, sinó que han recarregat els vells errors idealistes amb una terminologia bàrbara i pretensiosa ("elements", "coordinació de principis", "introjecció", etc.), així també en sociologia l'empirocriticisme, encara que simpatitzés sincerament amb les conclusions del marxisme, porta a mutilar el materialisme històric per mitjà d'una pretensiosa i buida fraseologia energètica i biològica.

La circumstància següent constitueix una particularitat històrica del machisme rus contemporani (o més aïna de l'epidèmia machista regnant entre una part dels socialdemòcrates russos). Feuerbach va ser "materialista per baix i idealista per dalt"; i igualment succeeix, en certa manera, amb Büchner, Vogt, Moleschott i Dühring, amb la diferència essencial que tots aquests filòsofs, comparats amb Feuerbach, no han sigut més que uns pigmeus i uns miserables tramposos.

Marx i Engels, en haver superat Feuerbach i després d'haver adquirit la maduresa en la lluita contra els tramposos, van posar naturalment la seua màxima atenció en la terminació de l'edifici de la filosofia del materialisme, és a dir, en la concepció materialista de la història i no en la gnoseologia materialista. A causa d'això, en les seues obres Marx i Engels van subratllar més el materialisme *dialèctic* que el *materialisme* dialèctic, van insistir més en el materialisme *històric* que en el *materialisme* històric. Els nostres machistes que pretenen ser marxistes, han abordat el marxisme en un període històric diferent per complet, l'han abordat en un moment en què la filosofia burgesa s'ha especialitzat sobretot en la gnoseologia i, en haver-se assimilat davall una forma unilateral i deformada certes parts constitutives de la dialèctica (el relativisme, per exemple), ha prestat la seua atenció preferent a la defensa o la restauració de l'idealisme per baix i no de l'idealisme per dalt. Almenys, el positivisme en general i el machisme en particular, s'han preocupat sobretot de falsificar subtilment la gnoseologia, simulant el materialisme, ocultant l'idealisme davall una terminologia aparentment materialista, i han consagrat relativament poca atenció a la filosofia de la història. Els nostres machistes no han comprés el marxisme, perquè els va tocar abordar-lo, per dir-ho així, de l'*altre costat*, i han assimilat (a vegades no tant assimilat com après de memòria) la teoria econòmica i històrica de Marx, sense haver distingit clarament els seus fonaments, o siga el materialisme filosòfic. El resultat és que Bogdànov i companyia han de ser anomenats els Büchner i els Dühring russos al revés. Volgueren ser materialistes per dalt i no poden desfer-se d'un confús idealisme per baix! En Bogdànov es veu "per dalt" el materialisme històric certament vulgar i molt avariament per l'idealisme, i "per baix" l'idealisme, disfressat de termes marxistes, ajustat al vocabulari marxista. "Experiència socialment organitzada", "procés col·lectiu del treball", aqueixes són paraules marxistes, però *no són més que unes paraules* dissimuladores de la filosofia idealista, per a la qual els objectes són complexos d'"elements", de sensacions, per a la qual el món exterior és l'"experiència" o l'"empiriosímbol" de la humanitat, i la naturalesa física una "derivació" d'"allò psíquic", etc., etc.

Una falsificació cada vegada més subtil del marxisme i una disfressa cada vegada més subtil de les doctrines antimaterialistes presentades com a marxisme: açò és allò que caracteritza el revisionisme modern, tant en el camp de l'economia política, com en els problemes de tàctica i en el camp de la filosofia en general, al igual en gnoseologia que en sociologia.

2. "Les bases de la filosofia social" de Suvórov

Els Assajos "sobre" la filosofia del marxisme, que acaben amb el referit article del camarada S. Suvórov, són d'un bouquet d'extraordinari efecte, precisament en raó al caràcter col·lectiu de l'obra. Quan veieu prendre la paraula successivament a Basàrov afirmant que, segons Engels, la "representació sensible és precisament la realitat existent fora de nosaltres"; a Berman afirmant que la dialèctica de Marx i Engels és mística; a Lunatxarski, que ha arribat fins i tot a la religió; a Iushkèvitx introduint el "logos en el torrent irracional d'allò donat"; a Bogdànov qualificant l'idealisme de filosofia del marxisme; a Helfond purificant J. Dietzgen del materialisme; i per a acabar, a S. Suvórov amb el seu article titulat "Les bases de la filosofia social", vos adoneu de l'"esperit" de la nova línia. La quantitat s'ha transformat en qualitat. Els "buscadors", que fins ara investigaven aïlladament en articles i llibres diversos, han realitzat un vertader pronunciament. Les divergències parcials existents entre ells s'esborren pel fet mateix de la seua intervenció col·lectiva *contra* (i no "sobre") la filosofia del marxisme, i els trets reaccionaris del machisme com a tendència es palesen.

L'article de Suvórov és més interessant, en aquestes condicions, com que aquest autor no és ni un empiromonista, ni un empirocriticista; és, senzillament, un "realista"; cosa que l'acosta a la resta de la companyia, no és, per consegüent, allò que distingeix Basàrov, Iushkèvitx i Bogdànov com a filòsofs, sinó allò que tots tenen de comú *contra* el materialisme dialèctic. La comparació de les reflexions sociològiques d'aquest "realista" amb les reflexions d'un empiromonista ens facilitarà la descripció de la seua tendència *comuna*.

Suvórov escriu:

"En la gradació de les lleis que regeixen el procés universal, les lleis particulars i complexes es redueixen a lleis generals i simples, i totes elles obeeixen a la llei

universal del desenrotllament, a la llei de l'economia de les forces. L'essència d'aquesta llei consisteix en el fet que *tot sistema de forces es conserva i desenrotlla tant més com menys gasta, com més acumula i quant millor contribueixen les despeses a l'acumulació*. Les formes de l'equilibri dinàmic que d'antic feien nàixer la idea d'una finalitat objectiva (sistema solar, periodicitat dels fenòmens terrestres, procés vital), es constitueixen i desenrotllen justament en virtut de l'estalvi i acumulació de l'energia que els és pròpia, en virtut de la seua economia interior. La llei de l'economia de les forces és el principi que unifica i regeix tot desenrotllament: l'inorgànic, el biològic i el social" (pàg. 293, cursiva de l'autor).

Amb quina meravellosa facilitat confeccionen les "lleis universals" els nostres "positivistes" i "realistes"! Només cal deplorar que tals lleis no tinguin més valor que les que confeccionava amb tanta facilitat i rapidesa Eugen Dühring. La "llei universal" de Suvórov és una frase tan buida i tan emfàtica com les lleis universals de Dühring. Intenteu aplicar aquesta llei al primer dels tres camps indicats per l'autor: al desenrotllament inorgànic. Veureu que *tret* de la llei de la conservació i de la transformació de l'energia no podreu aplicar en aquest cas, i a més aplicar "universalment", cap "economia de forces". Però l'autor ja ha classificat a banda la llei de la "conservació de l'energia" (pàg. 292), com una llei especial^{cxvii}. ¿Què ha quedat, fora d'aqueixa llei, en el terreny del desenrotllament inorgànic? ¿On estan els complements, o les complicacions, o els nous descobriments, o els fets nous que han permès l'autor modificar ("perfeccionar") la llei de la conservació i de la transformació de l'energia en llei de l'"*economia de les forces*"? No ha fet ni descobriment de tal gènere i Suvórov no n'ha dit res. Allò que ha fet bonament (per a imposar més, com diria el Basàrov de Turguénev) és traçar sobre el paper, d'una plomada, una nova "llei universal" "de la filosofia real-monista" (pàg. 292). Ja veieu com de cops amagats en tenim! És que som pitjors que Dühring?

Considerem el segon camp del desenrotllament, el biològic. ¿Quina llei universal observem en el desenrotllament dels organismes per mitjà de la lluita per l'existència i per mitjà de la selecció: la llei de l'economia de les forces o la "llei" del malbaratament de les forces? Què importa! La "filosofia real-monista" permet interpretar el "*sentit*" de la llei universal diferentment, en un terreny d'una manera, en un altre terreny d'una altra, per exemple, com el desenrotllament dels organismes inferiors en organismes *superiors*. Poc importa que la llei universal arribe llavors a ser una frase buida; el principi del "monisme" està, en canvi, salvat. Quant al tercer camp (el camp social) s'hi pot interpretar la "llei universal" en un tercer sentit, com a desenrotllament de les forces productives. Per a això és "llei universal", perquè es puga cobrir amb ella tot allò que hom vullga.

"Tot i que la ciència social és encara jove, està ja en possessió d'una base sòlida i d'acabades generalitzacions; en el segle XIX, s'ha elevat a les altures teòriques i aquest és el major mèrit de Marx. Ha elevat la ciència social al grau d'una teoria social..."

Engels va dir que Marx havia elevat el socialisme de la utopia a la ciència, però això no li va bastar a Suvórov. Serà més fort si, a més, de la ciència (però existia la ciència social abans de Marx?) distingim la teoria. Que aquesta distinció no té sentit? Què importa!

"... Establint la llei fonamental de la dinàmica social, en virtut de la qual l'evolució de les forces productives és el principi determinant de tot el desenrotllament econòmic i social. Però el desenrotllament de les forces productives correspon a l'acreixement de la productivitat del treball, a la relativa disminució de les despeses i a l'augment de l'acumulació d'energia... [Ací es veu tota la fecunditat de la "filosofia real-monista": ha sigut donada una nova fonamentació del marxisme, la fonamentació energètica!]"... "Aquest és un principi econòmic. Marx, de tal forma, va posar en la base de la teoria social el principi de l'economia de les forces"...

Aquest "de tal forma" és vertaderament incomparable. *Ja que* Marx tracta d'economia política, remugem, doncs, la *paraula* "economia", i anomenem el producte d'aquest remugar "filosofia real-monista"!

No, Marx no va posar en la base de la seua teoria cap principi d'economia de les forces. Aqueixes falòrnies han sigut inventades per individus als que els llores d'Eugen Dühring no deixen dormir tranquils. Marx va donar una definició completament precisa del concepte del creixement de les forces productives i va estudiar el procés concret de tal creixement. Suvórov, en canvi, ha inventat una paraulota nova (d'altra banda molt impròpia, engendrant la confusió) per a designar el concepte analitzat per Marx. Què és, en efecte, l'"economia de les forces"? Com mesurar-la? Com aplicar aquest concepte? Què fets precisos i definits comprèn? Suvórov no ho explica, i no pot ser explicat, ja que és un embull. Seguim escoltant-lo:

"... Aquesta llei de l'economia social no és només el principi de la unitat interior de la ciència social [en compreneu quelcom, lectors?], sinó que és també l'anella d'enllaç entre la teoria social i la teoria universal del ser" (294).

Bé, molt bé. La "teoria general del ser" és descoberta una vegada més per S. Suvórov després que nombrosos representants de l'escolàstica filosòfica l'han descoberta nombroses vegades davall les més variades formes. Felicitem els machistes russos en ocasió del descobriment d'una nova "teoria general del ser"! Esperem que la seua pròxima obra col·lectiva siga consagrada completament a la fonamentació i al desenrotllament d'aquest gran descobriment!

Un exemple va a demostrar-nos quina forma revesteix la teoria de Marx davall la ploma del nostre representant de la filosofia realista o real-monista

"Les forces productives dels homes formen, en general, una gradació genètica [uf!], i es componen de la seua energia de treball, de les forces naturals sotmeses, de la naturalesa modificada per la cultura i dels instruments de treball que constitueixen la tècnica productora... Aqueixes forces realitzen, respecte al procés del treball, una funció purament econòmica; estalvien l'energia del treball i eleven el rendiment de les despeses de la mateixa" (298).

Les forces productives realitzen respecte al procés del treball una funció econòmica! És com si diguéssim que les forces vitals realitzen respecte al procés de la vida una funció vital. Això no és una exposició de la teoria de Marx, és aclaparar el marxisme amb un inversemblant fem retòric.

D'aqueix fem se'n troba ple l'article de Suvórov.

"La socialització d'una classe s'expressa pel creixement del seu poder col·lectiu tant sobre els homes com sobre la seua propietat" (pàg. 313)... "La lluita de classes tendeix a l'establiment de formes d'equilibri entre les forces socials" (pàg. 322)... Les discòrdies socials, l'hostilitat i la lluita són, en el fons, fenòmens negatius, antisocials. "El progrés social és essencialment el desenrotllament de la sociabilitat, dels lligams socials entre els homes" (pàg. 328).

Pot hom omplir diversos toms col·leccionant semblants trivialitats, i això és el que fan els representants de la sociologia burgesa; però és massa fort pretendre fer-les passar per filosofia del marxisme. Si l'article de Suvórov fóra un assaig de popularització del marxisme, no podria hom jutjar-lo molt severament; tothom convindria que les intencions de l'autor eren bones, però que l'assaig havia constituït un fracàs; i res més. Però quan un grup de machistes ens serveixen aqueixes coses davall el títol de *Bases de la filosofia social* i quan tornem a trobar els mateixos procediments del "desenrotllament" del marxisme en els llibres filosòfics de Bogdànov, s'arriba per força a la conclusió que hi ha un llaç indissoluble entre la gnoseologia reaccionària i els esforços de la reacció en el terreny de la sociologia.

4. Els partits en filosofia i els filòsofs acèfals

Ens falta examinar la qüestió de l'actitud que adopta el machisme envers la religió. Però aquesta qüestió s'amplia fins a portar-nos a la qüestió de si, en general, existeixen partits en filosofia, i quina importància té la no pertinença a un partit determinat en filosofia.

En el transcurs de tota l'exposició anterior hem observat, en cada una de les qüestions de gnoseologia que hem tocat, en cada qüestió filosòfica plantejada per la nova física, la lluita entre el *materialisme* i l'*idealisme*. Sempre, sense excepció, rere la farda d'artificis de la nova terminologia, darrere del fem de l'escolàstica erudita, hem trobat *dos* línies fonamentals, dos direccions fonamentals en la manera de resoldre les qüestions filosòfiques: ¿prendre o no com allò primari la naturalesa, la matèria, allò físic, el món exterior, i considerar la consciència, l'esperit, la sensació (l'experiència, segons la terminologia *en voga* dels nostres dies), allò psíquic, etc., com allò secundari? Tal és la qüestió capital que *de fet* continua dividint els filòsofs en *dos grans camps*. La font de milers i milers d'errors i confusions en aquesta matèria, consisteix precisament en el fet que, davall l'aparença dels termes, de les definicions, dels subterfugis escolàstics, de les subtileses verbals, *es deixen passar inadvertides* aquestes dos tendències fonamentals (Bogdànov, per exemple, es nega a confessar el seu idealisme, perquè ha substituït les nocions "metafísiques" de "naturalesa" i "esperit" per les nocions "experimentals" d'allò físic i allò psíquic. S'ha transformat una parauleta!).

El geni de Marx i Engels consisteix precisament que durant un període molt llarg, de *quasi mig segle*, van desenrotllar el materialisme, van impulsar una direcció fonamental de la filosofia i no es van detenir a repetir les qüestions gnoseològiques ja resoltes, sinó que van aplicar conseqüentment i van demostrar *com* ha d'aplicar-se *aquest mateix* materialisme a les ciències socials, agranant d'una manera implacable, com si foren immundícies, els absurds, el galimaties emfàtic i pretensions, les innumerables temptatives de "descobrir" una "nova" línia en filosofia, d'inventar una "nova" direcció, etc. El caràcter verbal de semblants intents, el joc escolàstic a nous "ismes" filosòfics, l'enfosquiment del fons de la qüestió per mitjà de subtileses rebuscades, la incapacitat de comprendre i d'exposar amb claredat la lluita de les dos direccions fonamentals de la gnoseologia: heus aquí el que Marx i Engels van perseguir i van combatre en el transcurs de tota la seua activitat.

Ja ho hem dit: quasi mig segle. En realitat, ja en 1843, quan Marx no feia més que començar a ser Marx, és a dir, el fundador del socialisme com a ciència, el fundador del *materialisme contemporani*, infinitament més ric en contingut i incomparablement més conseqüent que totes les formes anteriors del materialisme, ja llavors Marx va esbossar, amb diafanitat sorprenent, les línies essencials de la filosofia. K. Grün cita una carta de Marx a Feuerbach, datada el 20 d'octubre de 1843, en la que Marx invita Feuerbach a què escriga en *Deutsch-Französische Jahrbucher* [Annals franco-Alemanys] un article contra Schelling. El tal Schelling (escriu Marx) no és més que un fanfarró que pretén comprendre i sobrepassar totes les anteriors direccions filosòfiques.

"Schelling diu als romàntics i als místics francesos: jo sóc la síntesi de la filosofia i de la teologia, als materialistes francesos: jo sóc la síntesi de la carn i de la idea; als escèptics francesos: jo sóc el destructor del dogmatisme..." ^{cxviii}

Marx veia ja llavors que els "escèptics", ja s'anomenen partidaris de Hume o ja de Kant (o, en el segle XX, de Mach), s'alçaven contra el "dogmatisme" tant del materialisme com de l'idealisme i, sense deixar-se distraure per cap dels mil miserables i petits sistemes filosòfics, va saber prendre directament, a través de Feuerbach, el camí del materialisme contra l'idealisme. Trenta anys més tard, en l'epíleg a la segona edició del primer tom d'*El Capital*, oposava Marx, amb la mateixa claredat i precisió, *el seu materialisme a l'idealisme* de Hegel, és a dir, al més conseqüent i més desenrotllat idealisme, descartant amb menyspreu el "positivisme" de Comte i qualificant de roïns epígons els filòsofs contemporanis que creien haver derrocat Hegel quan, en realitat, no havien fet més que repetir els errors anteriors a Hegel de Kant i de Hume. En una carta a Kugelmann, datada el 27 de juny de 1870, tracta Marx amb el mateix menyspreu "Buchner, Lange, Dühring, Fechner i altres" per no haver sabut comprendre la dialèctica de Hegel i per haver-lo menyspreat^{cxix}. Vegeu, en fi, les diferents observacions filosòfiques fetes per Marx en *El Capital* i altres obres i hi trobareu, *invariablement*, una mateixa idea fonamental: l'afirmació contínua del *materialisme* i despectives burles contra tot enfosquiment, contra tota confusió, contra tot retrocés vers l'*idealisme*. Totes les observacions filosòfiques de Marx graviten entorn d'aquestes dos principals tendències oposades, i l'"estretor" i el "caràcter unilateral" d'aquelles constitueixen precisament els defectes que la filosofia professoral li retrau. En realitat, semblant menyspreu als híbrids projectes de conciliació entre el materialisme i

l'idealisme, és el major dels mèrits de Marx, que anava *cap avant*, seguint una senda filosòfica clarament determinada.

Identificat absolutament amb l'esperit de Marx i en col·laboració estreta amb ell, Engels oposa també, clarament i breument, en totes les seues obres filosòfiques, i sobre *totes* les qüestions, la línia materialista a la línia idealista, sense prendre seriosament, ni en 1878, ni en 1888, ni en 1892, els innumerables esforços per "superar" el caràcter "unilateral" del materialisme i de l'idealisme, per proclamar una *nova línia*, ja siga "positivisme", "realisme" o qualsevol altre xarlatanisme professoral. Tota la lluita contra Dühring la va dur a terme Engels *completament* davall el lema de l'aplicació conseqüent del materialisme, acusant el materialista Dühring de enterbolir l'essència de la qüestió amb paraules, de cultivar la verborrea, d'usar unes formes de raonar que impliquen una concessió a l'idealisme, el pas a les posicions de l'idealisme. O el materialisme conseqüent fins al final, o les mentides i la confusió de l'idealisme filosòfic: així és com planteja Engels la qüestió *en cada paràgraf* de l'*Anti-Dühring*, i les persones de cervell obstruït per la filosofia professoral reaccionària són les úniques que no han pogut adonar-se'n. I fins a 1894, data en què va escriure el seu últim pròleg a l'*Anti-Dühring*, que acabava de revisar i completar per última vegada, Engels, que continuava estant al corrent de la nova filosofia i dels nous progressos de les Ciències Naturals, va continuar insistint amb la mateixa resolució en les seues clares i fermes posicions, rebutjant el fem dels nous sistemes i sistemetes.

Pel seu *Ludwig Feuerbach*, es veu clarament que Engels estava al corrent de la filosofia moderna. En el pròleg escrit en 1888, parla fins i tot d'un fenomen tal com el renaixement de la filosofia clàssica alemanya en Anglaterra i Escandinàvia, mentre que respecte al neokantisme i la doctrina de Hume en voga, Engels no té (tant en el pròleg com en el text mateix) altres paraules que les del més profund dels menyspreus. És del tot evident que Engels, en observar la repetició feta per la filosofia alemanya i anglesa en moda dels vells errors anteriors a Hegel de les escoles de Kant i de Hume, estava disposat a esperar algun bé inclús d'*un retorn a Hegel* (en Anglaterra i Escandinàvia), confiant que el gran idealista i dialèctic contribuiria a fer veure els petits errors idealistes i metafísics.

Alhora que s'absté d'examinar la immensa quantitat de matisos del neokantisme en Alemanya i de la doctrina de Hume en Anglaterra, Engels condemna *des del primer moment* la seua desviació fonamental del materialisme. Engels qualifica de "*retrocés científic*" *tota la direcció* d'una i altra escola. ¿Com apreciava la tendència indiscutiblement "positivista", des del punt de vista del corrent de terminologia, indiscutiblement "realista", d'aquests neokantians i d'aquests humistes, entre els que no podia ignorar, per exemple, Huxley? Engels considerava *en el millor dels casos* el "positivisme" i el "realisme", que van seduir i encara sedueixen un nombre infinit de confusionistes, *com un procediment filisteu d'introduir subrepticiament el materialisme*, mentre que en públic el llencen per terra i en reneguen! Basta reflexionar un segon en aquesta apreciació formulada sobre Huxley, aquell gran naturalista que era un realista incomparablement més realista i un positivista incomparablement més positiu que Mach, Avenarius i companyia, per a comprendre el menyspreu que causaria a Engels l'entusiasme actual d'un grapat de marxistes pel "novíssim positivisme" o el "novíssim realisme", etc.

Marx i Engels, que eren en filosofia, des del principi fins al final, uns homes de partit, van saber descobrir les desviacions respecte al materialisme i les condescendències amb l'idealisme i el fideisme en totes i cadascuna de les "novíssimes" direccions. Per això, valoraven Huxley *exclusivament* des del punt de vista de la seua fermesa respecte al materialisme. Per això, van retraure a Feuerbach no haver aplicat fins al final el materialisme, haver renunciat al materialisme a causa dels errors de certs materialistes: haver combatut la religió per a renovar-la o per a inventar-ne una altra i no haver sabut desfer-se en sociologia de la fraseologia idealista i arribar a ser materialista.

Aquesta tradició, la més gran i preada dels seus mestres, l'ha valorada i l'ha seguit en un tot J. Dietzgen, qualssevulla que hagen sigut els seus errors parcials en l'exposició del materialisme dialèctic. Dietzgen va pecar molt amb les seues desmanyotades desviacions del materialisme, però mai va intentar, en principi, separar-se'n, enarborar una "nova" bandera; en els moments decisius, va declarar sempre d'una manera ferma i categòrica: jo sóc materialista, la nostra filosofia és materialista.

“El més menyspreable de tots els partits [deia amb raó el nostre Joseph Dietzgen] és el partit del terme mitjà... Així com en política els partits s'agrupen cada vegada més només en dos camps..., així també les ciències es divideixen en dos classes fonamentals [“Generalklassen”]; allí els metafísics^{cxix}, ací els físics o materialistes. Els elements intermedis i els xarlatans conciliadors, siga quin siga el seu rètol, ja es tracte d'espiritualistes, de sensualistes, de realistes, etc., etc., en el seu camí cauen bé en una o bé en un altre corrent. Nosaltres exigim decisió, volem claredat. Els obscurantistes reaccionaris [“Retraitebläser”] s'anomenen a si mateixos idealistes^{cxixi}; i tots els que aspiren a emancipar l'esperit humà del galimaties metafísic han d'anomenar-se materialistes... Si comparem a ambdós partits amb un cos sòlid i un altre de líquid, el terme mitjà entre ambdós serà quelcom així com unes farinetes^{cxixii}”.

És veritat! Els “realistes” i la resta de, entre ells els “positivistes”, els machistes, etc., tot açò són farinetes miserables, el menyspreable *partit del terme mitjà* en filosofia, que confon en tota qüestió les direccions materialista i idealista. Les temptatives de sortir d'aquestes dos direccions fonamentals en filosofia no són més que “xarlatanisme conciliador”.

J. Dietzgen no tenia el menor dubte que el “clericalisme científic” de la filosofia idealista és senzillament l'antesala del clericalisme concís.

“El clericalisme científic [escrivia Dietzgen] s'esforça molt seriosament a venir en ajuda del clericalisme religiós” (lloc citat, pàgina 51). “Particularment el domini de la teoria del coneixement, la incomprensió de l'esperit humà és el niu de polls” [“Lausgrube”] on ambdues varietats del clericalisme hi “dipositen els seus ous”... “Lacais diplomats que amb els seus discursos sobre la “felicitat ideal” embruteixen el poble amb ajuda del seu idealisme alambinat” [“geschraubter”] (53).

Això és el que són els professors de filosofia als ulls de J. Dietzgen.

“Així com l'antípoda del bon Déu és el diable, el materialista ho és del professor clerical” [“Kathederpaffen”].

La teoria materialista del coneixement és “una arma universal contra la fe religiosa” (55), i no sols contra “la religió coneguda, autèntica, ordinària, la dels capellans, sinó també contra la religió purificada, elevada, professoral, dels alienats [“benebelter”] idealistes” (58).

Dietzgen hauria preferit de bon grat l’“honradesa religiosa” a la “indecisió” dels professors lliurepensadors (60); almenys, en aquella “hi ha un sistema”, hi ha uns homes íntegres que no separen la teoria de la pràctica. Per als senyors professors, “la filosofia no és una ciència sinó un mitjà de defensa contra la socialdemocràcia” (107).

“Professors i agregats, tots aquells que es titulen filòsofs, malgrat la seua condició de lliurepensadors, estan si fa o no fa afonats en els prejudicis, en el misticisme..., tots formen en relació a la socialdemocràcia... Una sola massa reaccionària” (108). “Per a seguir el bon camí, sense deixar-se desviar per cap dels absurds [“Welsch”] religiosos i filosòfics, cal estudiar el més incert dels incerts camins [“der Holzweg der Holzwege”]: la filosofia” (103).

Examineu ara Mach, Avenarius i la seua escola des del punt de vista dels partits en la filosofia. Oh!, aqueixos senyors es jacten de no pertànyer a cap dels partits, i si tenen una antípoda, és només i exclusivament... el materialista. A través de tots els escrits de tots els machistes, apareix com a fil conductor la nècia pretensió d’“eivar-se sobre” el materialisme i l'idealisme, de superar aquesta “antiquada” contraposició; però, en realitat, tota aquesta camarilla cau a cada moment en l'idealisme, i alhora fa contra el materialisme una guerra sense treva ni quarter. Els refinats subterfugis gnoseològics d'un Avenarius continuen sent invencions professorals, intents de fundar “la seua petita secta filosòfica; però, de fet, en les condicions generals de lluita de les idees i de les tendències al si de la societat contemporània, el paper objectiu d'aquestes subtileses gnoseològiques es redueix únicament i exclusivament a una cosa: a desbrossar el camí a l'idealisme i al fideisme i a servir-los fidelment. En efecte, no és

una casualitat el que la petita escola dels empiricismes haja arribat a ser igualment apreciada tant pels espiritualistes anglesos del tipus de Ward, com pels neocriticismes francesos que lloen Mach amb motiu de la seua lluita contra el materialisme, i pels immanentistes alemanys! La fórmula de J. Dietzgen: “lacaís diplomats del fideisme” fa plena diana en Mach, Avenarius i tota la seua escola^{cxiii}.

La desgràcia dels machistes russos que es proposaven “conciliar” la doctrina de Mach amb el marxisme, consisteix precisament en què s’han fiat dels professors reaccionaris de filosofia i, una vegada fet açò, han esvarat pel pendent. Les seues diverses temptatives de desenrotllar i completar Marx es basaven en procediments d’una gran simplicitat. Llegien Ostwald, creien a Ostwald, parafrasejaven Ostwald i deien: açò és marxisme. Llegien Mach, creien Mach, parafrasejaven Mach i deien: açò és marxisme. Llegien Poincaré, creien a Poincaré, parafrasejaven Poincaré i deien: açò és marxisme!

Però, quan es tracta de filosofia, *no pot ser creguda ni una sola paraula de cap* d’aqueixos professors, capaços de realitzar els més valuosos treballs en els camps especials de la química, de la història, de la física. Per què? Per la mateixa raó que, tan prompte es tracta de la teoria general de l’economia política, no es pot creure *ni una sola paraula de cap* dels professors d’economia política, capaços de complir els més valuosos treballs en el terreny de les investigacions pràctiques especials. Perquè aquesta última és, en la societat contemporània, una ciència tan de *partit* com la *gnoseologia*. Els professors d’economia política no són, en general, més que savis ordinaris de la classe capitalista, i els professors de filosofia no són una altra cosa que savis ordinaris dels teòlegs.

La missió dels marxistes, tant ací com allà, és la de saber assimilar i reelaborar les adquisicions d’aqueixos “ordinaris” (no donareu, per exemple, ni un pas en l’estudi dels nous fenòmens econòmics sense haver de recórrer als treballs d’aquests ordinaris) i *saber* rebutjar de ple la seua tendència reaccionària, saber seguir una línia *pròpia* i lluitar *contra tota la línia* de les forces i classes que ens són enemigues. Això és el que no han sabut fer els nostres machistes, que segueixen *servilment* la filosofia professoral reaccionària. “Tal vegada ens equivoquem, però indaguem”, escrivia Lunatxarski en nom dels autors dels *Assajos*. No sou *vosaltres* els que busqueu, sinó que *és a vosaltres que hom busca*, aqueixa és la desgràcia! No sou vosaltres els que abordeu, des del vostre punt de vista marxista (ja que voleu ser marxistes), cada viratge de la moda en la filosofia burgesa; és aquesta moda la que vos aborda, la que vos imposa les seues noves mistificacions al gust de l’idealisme, al estil Ostwald avui, Mach demà, Poincaré despús-demà. Els necis artificis “teòrics” (a propòsit de l’“energètica”, dels “elements”, de la “introjecció”, etc.) en els que ingènuament creieu, segueixen sense sortir dels límits d’una estreta i minúscula escola, però la *tendència* ideològica i *social* d’aquests artificis és captada immediatament pels Ward, els neocriticismes, els immanentistes, els Lopatin, els pragmatistes, i *els presta un bon servei*. L’apassionament per l’empiricisme i l’idealisme “físic” passarà tan ràpidament com l’apassionament pel neokantisme i l’idealisme “fisiològic”, però el fideisme trau el seu botí de cada un d’aqueixos apassionaments, modificant de mil maneres els seus artificis en profit de l’idealisme filosòfic.

L’actitud davant de la religió i l’actitud davant de les Ciències Naturals il·lustra a meravella aquesta utilització *vertaderament* classista de l’empiricisme per la reacció burgesa.

Preneu la primera qüestió. ¿Creieu que és casual que Lunatxarski, en un treball col·lectiu *contra* la filosofia del marxisme, haja arribat a parlar fins i tot de la “divinització de les potències humanes superiors”, de l’“ateisme religiós”^{cxiv}, etc.?

Si tal és vostre parèixer, és degut exclusivament que els machistes russos han donat al públic una informació falsa sobre *tota* la tendència machista a Europa i sobre l’actitud d’aquesta tendència davant de la religió. Tal actitud no sols no té cap semblança amb la de Marx, Engels, J. Dietzgen i àdhuc Feuerbach, sinó que és *directament contrària*, començant per la declaració de Petzoldt: l’empiricisme “no està en contradicció ni amb el teisme ni amb l’ateisme” (*Einf. i. d. Philosophie der reinen Erfahrung*, I, 351), O per la de Mach: “les opinions religioses són assumpte privat” (traducció francesa, pàgina 434) i acabant pel *fideisme declarat*, per l’*ultrareaccionisme* declarat tant de Cornelius, que exalta Mach i que, al seu torn, és exalçat per aquest, com de Carus i tots els immanentistes. La neutralitat *del filòsof* en aquesta qüestió

és ja servilisme respecte al fideisme, i tant Mach com Avenarius no s'eleven ni poden elevar-se per damunt de tal neutralitat, a causa dels punts de partida de la seua gnoseologia.

Una vegada que negueu la realitat objectiva, que ens és donada en la sensació, heu perdut ja tota arma contra el fideisme, ja que heu caigut ja en l'agnosticisme o en el subjectivisme, i el fideisme no vos demana més. Si el món sensible és una realitat objectiva, no queda lloc per a qualsevol altra "realitat" o quasi realitat (recordeu que Basàrov creia en el "realisme" dels immanentistes, que declaraven que Déu era un "concepte real"). Si el món és matèria en moviment, se la pot i se l'ha d'estudiar infinitament en les infinitament complicades i detallades manifestacions i ramificacions d'aquest moviment, del moviment d'aquesta matèria, però res pot haver-hi fora de tal matèria, fora del món "físic", del món exterior, a tots familiar. La fòbia al materialisme i la multitud de calúmnies acumulades contra els materialistes estan a l'ordre del dia en l'Europa civilitzada i democràtica. I tot açò continua. I tot açò *ho estan ocultant* al públic els machistes russos, que no han intentat *ni una sola vegada* comparar tan sols senzillament les sortides de Mach, Avenarius, Petzoldt i companyia contra el materialisme amb les afirmacions de Feuerbach, Marx, Engels i J. Dietzgen a favor del materialisme.

Però no servirà de res "encobrir" l'actitud de Mach i Avenarius respecte al fideisme. Els fets parlen per si mateixos. No hi ha força en el món capaç d'arrancar aquests professors reaccionaris de la picota en què els van clavar les abraçades de Ward, dels neocriticistes, de Schuppe, de Schubert-Soldern, de Leclair, dels pragmatistes i d'altres. I la influència de les persones mencionades, com a filòsofs i professors, la difusió de les seues idees entre el públic "instruït", és a dir, burgès, la literatura especial que han creat, són deu vegades més riques i més àmplies que l'escoleta especial de Mach i Avenarius. Aquesta escoleta serveix als que ha de servir i d'aquesta escoleta se'n serveixen del mode degut.

La vergonya a què ha arribat Lunatxarski no és una excepció; és el fruit de l'empiricriticisme, tant del rus com de l'alemany. No és possible defensar-la al·legant les "bones intencions" de l'autor, ni el "sentit particular" de les seues paraules: si es tractés d'un sentit directe i corrent, és a dir, d'un sentit francament fideista, no ens prendríem ni tan sols la molèstia de dialogar amb l'autor, ja que, indubtablement, no es trobaria ni un sol marxista que, a conseqüència d'aquestes afirmacions, *no posés sense reserva* Anatoli Lunatxarski en el mateix pla que Piotr Struve. Si això no és així (i *encara* no ho és), es deu exclusivament a què veiem un sentit "particular", i *combatem* amistosament *en tant que ens quede terreny* per a una lluita amistosa. La ignomínia de les afirmacions de Lunatxarski consisteix precisament que haja *pogut* lligar-les amb les seues "bones" intencions. El nociu de la seua "teoria" és que admet mitjans *tals* o conclusions *tals* amb bons fins. El pitjor és justament que les "bones" intencions continuen sent, *en el millor dels casos*, l'assumpte subjectiu de Josep, Joan i Pere, mentre que l'*abast social* de les afirmacions de semblant mena és innegable i indiscutible i no pot ser debilitat ni per reserves ni per explicacions de cap classe.

Cal estar cec per a no veure el parentiu ideològic que existeix entre la "divinització de les potències humanes superiors" de Lunatxarski i la "substitució universal" que fa Bogdànov en col·locar com a base de tota la naturalesa física allò psíquic. El pensament és el mateix; en un cas, expressat principalment des del punt de vista de l'estètica, i en un altre, des del punt de vista de la gnoseologia. La "substitució", abordant la qüestió *tàcitament* i des d'un altre aspecte, *divinitza ja* les "potències humanes superiors", separant "allò psíquic" de l'home i col·locant "allò psíquic general" immensament ampliat, abstracte i divinament mort *com a base de tota la naturalesa física*. I el "Logos" de lushkèvitx introduït "en el torrent irracional d'allò donat"?

Basta de posar un peu en el pantà per a enfonsar-s'hi per complet. Els nostres machistes estan tots enfangats en l'idealisme, açò és, en el fideisme atenuat, refinat; es van enfangar a partir del precís moment en què van començar a considerar la "sensació", no com una imatge del món exterior, sinó com un "element" particular. Sensació de ningú, psique de ningú, esperit de ningú, voluntat de ningú: fins a açò es roda ineluctablement, si no es reconeix la teoria materialista, segons la qual la consciència de l'home *reflecteix* l'univers exterior objectivament real.

5. Ernst Haeckel i Ernst Mach

Examinem l'actitud del machisme, *com a corrent filosòfic*, envers les Ciències Naturals. Tot el machisme combat des del principi fins al final la "metafísica" de les Ciències Naturals, nom que aplica al *materialisme de les Ciències Naturals*, és a dir, a la convicció espontània, no reconeguda, difusa, filosòficament inconscient, que la majoria indiscutible dels naturalistes abriguen, en el sentit que el món exterior reflectit per la nostra consciència és la realitat objectiva. Els nostres machistes callen hipòcritament aquest fet, velant o embrollant els vincles *indissolubles* del materialisme espontani dels naturalistes amb el *materialisme filosòfic*, com a direcció coneguda des de fa molt temps i confirmada centenars de vegades per Marx i Engels.

Vegeu Avenarius. Ja en la seua primera obra: *La filosofia, com a concepció del món segons el principi del mínim esforç*, publicada en 1876, combat la metafísica de les Ciències Naturals, és a dir, el materialisme de les Ciències Naturals^{cxv}, i el combat, com ell mateix va confessar en 1891 (sense que, per ara, haja "rectificat" el seu criteri!) des del punt de vista de l'idealisme gnoseològic.

Vegeu Mach. Des de 1872, o fins i tot abans, fins al 1906, no deixa de combatre la metafísica de les Ciències Naturals; encara que, en fer-ho, té la bona fe de reconèixer que continuen anant-li de bracet "tota una sèrie de filòsofs" (els immanentistes entre ells), però "*molts pocs naturalistes*" (*Anàlisi de les sensacions*, pàg. 9). En 1906, Mach també confessa de bona fe que "la majoria dels naturalistes s'atenen al materialisme" (Coneixement i error, 2^a ed., pàg. 4).

Vegeu Petzoldt. En 1900 declara que "les Ciències Naturals estan enterament ["ganz und gar"] penetrades de metafísica". "La seua experiència ha de ser encara depurada" (*Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, t. I, pàg. 343). Sabem que Avenarius i Petzoldt "depuren" l'experiència de qualsevol admissió de la realitat objectiva que ens és donada en la sensació. Petzoldt declara en 1904:

"La concepció mecanicista del món del naturalista modern no és, en el fons, d'un valor superior a la dels antics hindús". "És absolutament indiferent pensar que el món reposa sobre un elefant fabulós o sobre molècules i àtoms, concebuts com reals des del punt de vista de la gnoseologia, i no sols com a metàfores ["bloss bildlich"] usuals" (nocions) (t. II, pàg. 176).

Vegeu Willy, l'únic machista que ha sigut suficientment honrat per a avergonyir-se del seu parentiu amb els immanentistes. Per la seua banda declara en 1905:

"També les Ciències Naturals, al capdavant, constitueixen en molts aspectes una autoritat de què hem de desembarassar-nos-en" (*Geg. d. Schulweisheit*, pàg. 158).

Però tot això no és més que *obscurantisme complet*, la més pura reacció. Considerar els àtoms, les molècules, els electrons, etc., com unes imatges aproximadament exactes, formades en el nostre cervell, del moviment objectivament *real de la matèria*, és el mateix que creure que un elefant sosté l'univers! Es comprèn que els immanentistes s'hagen agafat *amb les dos mans* als faldons d'aquest obscurantista vestit amb els burlescos parracs del positivista en voga. No hi ha *ni un sol* immanentista que no ataque amb acarnissament la "metafísica" de les Ciències Naturals, el "materialisme" dels naturalistes *precisament perquè aquests últims reconeixen* la realitat objectiva de la matèria (i de les seues partícules), del temps, de l'espai, de les lleis naturals, etc., etc. Molt abans dels nous descobriments de la física, que van donar naixement a l'"idealisme físic", va combatre Leclair, recolzant-se en Mach, "la direcció materialista dominant ["Grundzug"] de les Ciències Naturals modernes" (títol del § 6 en *Der Realismus u. s. w.*, 1879); Schubert-Soldern va guerrear contra la metafísica de les Ciències Naturals (títol del capítol II en *Grdl. einer Erkenntnistheorie [Fonaments de la teoria del coneixement]*, 1884); Rehmke va arremetre contra el "materialisme" de les Ciències Naturals, aqueixa "metafísica del carrer" (*Philosophie und Kantianismus [Filosofia i kantisme]*, 1882, pàg. 17), etc., etc.

Els immanentistes treien amb just dret unes conclusions *directament i obertament* fideistes d'aqueixa idea machista sobre el "caràcter metafísic" del materialisme de les Ciències Naturals. Si les Ciències Naturals no ens donen en les seues teories la realitat objectiva, sinó *només* metàfores, símbols, formes de l'experiència humana, etc., és absolutament indiscutible que la

humanitat té dret a crear, en un altre terreny, uns “conceptes” *no menys “reals”*, com el de Déu i altres.

La filosofia del naturalista Mach és a les Ciències Naturals el que el bes del cristià Judes va ser a Crist. Aliant-se, en el fons, a l'idealisme filosòfic, Mach lliura les Ciències Naturals al fideisme. La renúncia de Mach al materialisme de les Ciències Naturals és un fenomen reaccionari en tots els sentits: ho hem vist prou clarament en tractar de la lluita dels “idealistes físics” *contra la major part* dels naturalistes, que continuen sustentant el punt de vista de la vella filosofia. Ho veurem amb més claredat encara si comparem el cèlebre naturalista Ernst Haeckel amb el cèlebre filòsof (cèlebre entre els filisteus reaccionaris) Ernst Mach.

La tempestat alçada en tots els països civilitzats pels enigmes de l'univers de E. Haeckel ha fet ressaltar amb singular relleu el caràcter de partit de la filosofia en la societat contemporània, d'una banda, i el vertader abast social de la lluita del materialisme contra l'idealisme i l'agnosticisme, d'una altra. La difusió de *centenars de milers* d'exemplars d'aqueix llibre, immediatament traduït a totes les llengües i propagat en edicions barates, assevera amb evidència que aqueixa obra “ha entrat en el poble”, i que el seu autor, Haeckel, ha conquistat d'un colp innumerables lectors. Aqueix llibre popular ha arribat a ser una arma en la lluita de classes. Els professors de filosofia i de teologia de tots els països del món s'han posat a desprestigiar i polvoritzar Haeckel de mil maneres diferents. El famós físic anglès Lodge es va llençar a defensar Déu dels atacs de Haeckel. El físic rus senyor Khwolson es va traslladar a Alemanya per a publicar allí un vil libel ultrareaccionari contra Haeckel i certificar als honorabilíssims senyors filisteus que no tots els naturalistes professen el “realisme ingenu”^{cxvii}. Són innumerables els teòlegs que han declarat la guerra a Haeckel. No hi ha injúria astuta que no li hagen dirigit els professors de la filosofia oficial^{cxviii}. És de riure veure aqueixes mòmies dessecades per una morta escolàstica animant-se'ls els ulls i pintant-se'ls les galtes (pot ser que per primera vegada en la vida), davall les bufetades que els ha distribuït Ernst Haeckel. Els pontífexs de la ciència pura i de la teoria més abstracta, segons sembla, llencen clamors de ràbia, i en aqueixos brams dels bisons de la filosofia (l'idealista Paulsen, l'immanentista Rehmke, el kantianista Adickes i tants d'altres, els noms dels quals només tu saps, Senyor!) distingeix l'oida aquest motiu dominant: contra la “metafísica” de les Ciències Naturals, contra el “dogmatisme”, contra l’“exageració del valor i de la importància de les Ciències Naturals”, contra el “*materialisme* de les Ciències Naturals”. Aqueix és materialista! A per ell! A pel materialista! Enganya el públic en no qualificar-se obertament de materialista. He aquí el que exaspera per damunt de tot als honorabilíssims senyors professors.

El més característic en tota aquesta tragicomèdia^{cxviii}, és que el mateix Haeckel *abjura del materialisme*, rebutja la denominació de materialista. Més encara: lluny de repudiar tota religió, inventa una religió seua (quelcom així com la “fe atea” de Bulgakov o l’“ateisme religiós” de Lunatxarski) i defèn *en principi* la unió de la religió i de la ciència! Però què ha passat? A causa de què “fatal equivocació” s'ha desencadenat tal enrenou?

L'assumpte consisteix en el fet que la ingenuïtat filosòfica de E. Haeckel, l'absència en ell d'objectius determinats de partit, el seu desig de respectar el prejudici filisteu dominant contra el materialisme, les seues personals tendències a la conciliació i les seues proposicions concernents la religió no han fet més que accentuar l'*esperit general* del seu llibre, la *indestructibilitat* del materialisme de les Ciències Naturals i la seua *intransigència* amb *tota* la filosofia i la teologia professoral oficial. Personalment no vol trencar Haeckel amb els filisteus; però el que exposa amb tan ingènua com a indestructible convicció és *absolutament* inconciliable amb cap dels matisos de l'idealisme filosòfic dominant. Tots aquests matisos, començant per les més bastes teories reaccionàries d'un Hartmann i acabant pel positivisme de Petzoldt, que presumeix ser novíssim, progressiu i avançat, o per l'empíricisme de Mach, *tots* coincideixen que el materialisme de les Ciències Naturals és una “metafísica”, que l'admissió de la realitat objectiva de les teories i de les conclusions de les Ciències Naturals testimonia el més “ingenu realisme” etc. I aquesta “sagrada” doctrina de tota la filosofia professoral i de la teologia és *galtejada* per cada pàgina del llibre de Haeckel. Aquest naturalista, que indubtablement expressa les opinions, disposicions d'ànim i tendències més arrelades, encara que insuficientment cristal·litzades, de la indiscutible majoria dels naturalistes de fins del segle XIX i principis del XX, demostra de colp, amb facilitat i senzillesa, allò que la filosofia professoral pretenia ocultar al públic i a si mateixa, a saber: que hi ha una base, cada

vegada més àmplia i ferma, contra què s'estavellen tots els esforços i afanys de les mil i una escoletes de l'idealisme filosòfic, del positivisme, del realisme, de l'empirocriticisme i la resta de confusions. Aqueixa base és *el materialisme de les Ciències Naturals*. La convicció dels "realistes ingenus" (és a dir, de la humanitat sencera) que les nostres sensacions són imatges del món exterior objectivament real, és la convicció sense parar creixent, sense parar afirmada d'un gran nombre de naturalistes.

La causa dels fundadors de noves escoletes filosòfiques, la causa dels inventors d'"ismes" gnoseològics nous està ben perduda, irrevocablement perduda. Podran agitar-se dins dels seus petits sistemes "originals", podran afanyar-se en divertir uns quants admiradors amb ajuda d'interessants discussions sobre si el primer que va dir "Eb!" va ser l'empirocriticista Bobtxinski, o ha sigut l'empiromonista Dobtxinski; inclús podran crear una vasta literatura "especial", com han fet els "immanentistes"; però malgrat totes les seues oscil·lacions i vacil·lacions, malgrat tota la inconsciència del materialisme dels naturalistes, malgrat l'apassionament d'ahir per l'"idealisme fisiològic" en voga, o del d'avui per l'"idealisme físic" de moda, el desenrotllament de les Ciències Naturals llença *fora* tots els petits sistemes i totes les subtileteses, i fa ressaltar una vegada i una altra la "metafísica" del *materialisme de les Ciències Naturals*.

Heus-ne aquí la prova, en un exemple pres de Haeckel. L'autor confronta en les *Meravelles de la vida* les teories monista i dualista del coneixement; citarem els punts més interessants d'aqueixa comparació:

Teoria monista del coneixement:	Teoria dualista del coneixement:
3. El coneixement és un fenomen fisiològic l'òrgan anatómic del qual és el cervell	3. El coneixement no és un fenomen fisiològic sinó un procés purament espiritual.
4. L'única part del cervell humà en què s'hi produeix el coneixement és una part especialment limitada de l'escorça cerebral, el fronema.	4. La part del cervell que sembla funcionar com a òrgan del coneixement no és, en realitat, més que l'instrument que fa aparèixer el fenomen intel·lectual
5. El fronema és una dinamo molt perfeccionada, les parts integrals de la qual, els fronemes, estan constituïts per milions d'elements selènics (cèl·lules fronetals). Igual que en la resta d'òrgans del cos, la funció (espiritual) d'aquesta part del cervell, és el resultat final de les funcions de les cèl·lules integrants ^{cxix}	5. El fronema com a òrgan de la raó no és autònom, sinó que és junt amb les seues parts integrants (cèl·lules fronetals) l'intermediari entre l'esperit immaterial i el món exterior. La raó humana és essencialment diferent de la raó dels animals superiors i del instint dels animals inferiors

Aquest típic fragment de les obres de Haeckel demostra que l'autor no entra en l'anàlisi de les qüestions filosòfiques i no sap oposar, una a una altra, la teoria materialista i la teoria idealista del coneixement. *Es burla* de totes les subtileteses idealistes, més aïna: de totes les subtileteses específicament filosòfiques des del punt de vista de les Ciències Naturals, i no admet *ni el pensament* que pugui haver-hi una teoria del coneixement diferent de la del *materialisme de les Ciències Naturals*. Es burla dels filòsofs des del punt de vista d'un materialista, *sense advertir* que ell es col·loca en el punt de vista d'un materialista!

Comprendrà hom la ràbia impotent dels filòsofs contra aquest materialisme totpoderós. Citàvem abans l'opinió del "rus de soca-rel" Lopatin. Vegem ara la del senyor Rudolf Willy, el "empirocriticista" més avançat, irreductiblement hostil (bromes a banda!) a l'idealisme:

"Caòtica mescla d'algunes lleis de les Ciències Naturals, com ara la llei de la conservació de l'energia, etc., i de diverses tradicions escolàstiques sobre la substància i la cosa en si" (*Geg. d. Schulw.* Pàg. 128)

Què és això que ha enfurit el molt honorable "nou positivista"? Reno! ¿Com no havia d'enfadarse, en haver vist de colp i volta que totes les grans doctrines del seu mestre Avenarius (com, per exemple: el cervell no és l'òrgan del pensament, les sensacions no són imatges del món exterior, la matèria ("substància") o la "cosa en si" no és la realitat objectiva, etc.) són, des del punt de vista de Haeckel, *un galimaties idealista de cap a peu*?! Haeckel no ho ha dit, ja que no es dedicava a la filosofia i no coneixia l'"empirocriticisme" com a tal. Però R. Willy no pot

deixar de veure que els cent mil lectors de Haeckel equivalen a cent mils escopinades llençades contra *la filosofia* de Mach i Avenarius. I R. Willy s'eixuga la cara amb anticipació, a *la manera de Lopatin*. Perquè el fons dels arguments del senyor Lopatin i del senyor Willy contra tot materialisme en general i contra el materialisme de les Ciències Naturals en particular, és absolutament idèntic. Per a nosaltres, marxistes, la diferència entre el senyor Lopatin i els senyors Willy, Petzoldt, Mach i companyia no és major que la diferència entre un teòleg protestant i un teòleg catòlic.

La "guerra" contra Haeckel *ha provat* que el nostre punt de vista correspon a la *realitat objectiva*, és a dir, a la naturalesa de classe de la societat contemporània i de les seues tendències ideològiques de classe.

Heus aquí un altre petit exemple. El machista Kleinpeter ha traduït de l'anglès a l'alemany el llibre de Karl Snyder: *Quadro de l'Univers segons les Ciències Naturals modernes (Das Weltbild der modernen Naturwissenschaften, Leipzig, 1905)*, obra molt difosa a Amèrica. Aquest llibre exposa amb claredat, en forma adequada a la popularització, tota una sèrie de descobriments més recents de la física i de les altres branques de les Ciències Naturals. I el machista Kleinpeter ha hagut de proveir Snyder d'un prefaci en què fa reserves per l'estil d'aquesta: la gnoseologia de Snyder "no és satisfactòria" (pàg. V). Per què? Perquè Snyder no dubta ni per un moment que el quadro del món és el quadro de com es mou i com "pensa la matèria" (pàg. 228, lloc citat). En el seu llibre següent: *La màquina de l'Univers* (Lond. X. P. U., 1907; Karl Snyder: *The World Machine*), al·ludint al fet que el seu llibre està dedicat a la memòria de Demòcrit d'Abdera, que va viure aproximadament en els anys 460 a 360 abans de Jesucrist, Snyder diu:

"S'ha anomenat sovint Demòcrit el pare del materialisme. Aqueixa escola filosòfica no està molt de moda en els nostres dies; no és superflu observar, no obstant això, que tot el progrés novíssim de les nostres idees sobre el món s'ha fundat en realitat en els postulats del materialisme. Pràcticament ["practically speaking"], les proposicions del materialisme són simplement inevitables ["unescapable"] en les investigacions de les Ciències Naturals" (pàg. 140).

"Certament, si bé de gust, pot hom somiar amb el bon bisbe Berkeley en aquell tema que tot és somni. Però per agradables que siguin les prestidigitacions de l'idealisme eteri, es trobaran poques persones que posen en dubte (malgrat la diversitat d'opinions sobre el problema del món exterior) la seua pròpia existència. No hi ha necessitat alguna de córrer darrere dels focs follets dels *JO* i dels *no JO* diversos per a convèncer-se que, en admetre la nostra pròpia existència, obrim les sis portes dels nostres sentits a tota una sèrie d'aparences.

La hipòtesi de les nebuloses, la teoria de la llum com a moviment de l'èter, la teoria dels àtoms i totes les altres doctrines semblants poden ser declarades senzillament còmodes "hipòtesi de treball"; però en tant que aqueixes doctrines no siguin refutades, descansin més o menys, bo és recordar-ho, sobre la mateixa base que la hipòtesi que diu que el ser que anomenen *Jo*, benvolgut lector, és el que recorre aquestes línies en aquest moment" (pàgs. 31-32).

Figureu-vos la sort infortunada del machista que veu que les seues volgudes i refinades construccions que redueixen les categories de les Ciències Naturals a simples hipòtesis de treball, són ridiculitzades, com pur absurd, pels naturalistes d'ambdós costats de l'oceà! ¿Potser pot hom estranyar-se que Rudolf Willy combata en 1905 Demòcrit com a un enemic vivent, el que demostra admirablement *el caràcter de partit de la filosofia* i revela una vegada més la vertadera posició d'aquest autor en aquesta lluita dels partits en filosofia?

"Sens dubte [diu Willy], Demòcrit no té ni la menor idea que els àtoms i l'espai buit no són més que uns conceptes ficticis, útils a títol d'auxiliars ["blosse Handlangerdienste"], i adoptats per raons de conveniència mentre són útils. Demòcrit no era prou lliure per a comprendre-ho; però els nostres naturalistes contemporanis no són tampoc lliures, amb poques excepcions. La fe del vell Demòcrit és també la fe dels nostres naturalistes" (loc. cit., pàg. 57).

No és açò descoratjador? Ha sigut demostrat enterament d'un "mode nou", "empíricista", que l'espai i els àtoms són "hipòtesi de treball", i els naturalistes, burlant-se d'aquest berkeleyisme, van sobre les empremtes de Haeckel! No som idealistes, de cap mode, és una calúmia, no fem més que treballar (juntament amb els idealistes) en refutar la línia gnoseològica de Demòcrit, hi treballem des de fa ja més de 2.000 anys, i sense resultat! No li queda més al nostre capdavanter, a Ernst Mach, que dedicar la seua última obra, compendi de la seua vida i de la seua filosofia, *Coneixement i error*, a Wilhelm Schuppe, i advertir-hi, de mala gana, que la major part dels naturalistes són materialistes, i que "nosaltres també" *simpatitzem* amb Haeckel... Pel seu "lliurepensament" (pàg. 14).

Aquest ideòleg del filisteisme reaccionari, que *marxa* sobre les empremtes de l'obscurantista W. Schuppe i "*simpatitza*" amb el lliurepensament de Haeckel, queda ací retratat de cos sencer. Així són tots ells, tots aqueixos humanitaris filisteus d'Europa, amb les seues simpaties a la llibertat, i al mateix temps presoners de les idees (polítiques i econòmiques) de Wilhelm Schuppe^{cxix}. La no pertinència a cap partit no és en filosofia més que servilisme miserablement dissimulat envers l'idealisme i el fideisme.

Com a conclusió compareu l'apreciació sobre Haeckel formulada per Franz Mehring, que no es limita a voler ser marxista, sinó que sap ser-ho. En quant van aparèixer *Els enigmes de l'Univers*, a finals de 1899, va fer observar Mehring que

"... el llibre de Haeckel, tant pels seus punts flacs com pels seus punts forts, és extremadament valuós per a ajudar a aclarir les opinions que han arribat a ser un tant confuses en el nostre Partit sobre allò que representa per a aquest el materialisme històric, d'una banda, i el materialisme històric, per una altra".^{cxixi}

El defecte de Haeckel és no tenir la menor idea del materialisme *històric*, arribant a afirmar tota una sèrie de flagrants absurds, tant sobre la política com sobre la "religió monista", etc., etc.

"Haeckel és materialista-monista, però no professa el materialisme *històric*, sinó el materialisme de les Ciències Naturals" (loc. cit.).

"Tot aquell que vullga veure de manera palpable aqueixa incapacitat (la incapacitat del materialisme de les Ciències Naturals davant de les qüestions socials) i tenir plena consciència de la imperiosa necessitat d'ampliar el materialisme de les Ciències Naturals fins al materialisme històric, a fi de fer-ne una arma vertaderament invencible en la gran lluita de la humanitat per la seua emancipació, que llisca el llibre de Haeckel.

"Però no és aqueixa l'única raó per a llegir aqueix llibre de Haeckel. El seu punt extremadament flac està indissolublement lligat al seu punt extremadament fort: a l'exposició clara, brillant, del desenrotllament de les Ciències Naturals en aquest segle (el XIX), la qual constitueix la part incomparablement major del llibre (tant pel seu volum com per la seua importància), o, en altres termes, a l'exposició de la *marxa triomfal del materialisme de les Ciències Naturals*".

CONCLUSIÓ

El marxista ha d'apreciar l'empíricisme des de quatre punts de vista.

En primer lloc, i sobretot, cal comparar les bases teòriques d'aquesta filosofia amb les del materialisme dialèctic. Aquesta comparació, a la qual hem dedicat els nostres tres primers capítols, demostra, *en tota la sèrie* de qüestions referents a la gnoseologia, el caràcter *enterament reaccionari* de l'empíricisme, que dissimula davall nous subterfugis, paraulotes pretensives i subtileses els vells errors de l'*idealisme i de l'agnosticisme*. Només per una absoluta ignorància d'allò que és el materialisme filosòfic en general i el mètode dialèctic de Marx i Engels, pot hom permetre parlar de la "unificació" de l'empíricisme amb el marxisme.

En segon lloc, cal situar l'empiriocriticisme com a minúscula escoleta de filòsofs professionals, entre les altres escoles filosòfiques contemporànies. Partint de Kant, tant Mach com Avenarius han anat, no cap al materialisme, sinó en sentit invers, cap a Hume i Berkeley. Imaginant "depurar l'experiència" en general, Avenarius no ha fet en realitat més que depurar l'agnosticisme, desembarassant-lo del kantisme. Tota l'escola de Mach i Avenarius, estretament unida a una de les escoles idealistes més reaccionàries, la dels anomenats immanentistes, tendeix, d'una manera cada vegada més definida, a l'idealisme.

En tercer lloc, cal tenir en compte el lligam indubtable de la doctrina de Mach amb una escola determinada dins d'una de les branques de les Ciències Naturals modernes. La immensa majoria dels naturalistes, tant en general, com en particular els d'aqueixa branca especial, a saber: de la física, se situen invariablement al costat del materialisme. Una minoria dels nous físics, davall la influència del trastorn de les velles teories pels grans descobriments dels últims anys, davall la influència de la crisi de la nova física, que tan vigorosament ha fet ressaltar la relativitat dels nostres coneixements, ha caigut, per no conèixer la dialèctica, a través del relativisme en l'idealisme. L'idealisme físic actualment en voga és un capritx tan reaccionari i tan efímer com l'idealisme fisiològic que no fa molt estava de moda.

En quart lloc, darrere de l'escolasticisme gnoseològic de l'empiriocriticisme no es pot, com a mínim, deixar de veure la lluita dels partits en la filosofia, lluita que expressa, en última instància, les tendències i la ideologia de les classes enemigues dins de la societat contemporània. La novíssima filosofia està tan penetrada de l'esperit de partit com la filosofia de fa dos mil anys. En realitat (una realitat velada per nous rètols pseudocientífics i xarlatanescos, o davall una mediocre no pertinença a cap partit), els partits en lluita són el materialisme i l'idealisme. L'idealisme no és més que una forma afinada, refinada, del fideisme, que persisteix armat amb totes les seues armes, disposa de molt vastes organitzacions i, traient profit dels menors titubejos del pensament filosòfic, continua incessantment la seua acció sobre les masses. El paper objectiu, de classe, de l'empiriocriticisme es redueix en absolut a servir als fideistes, en la seua lluita contra el materialisme en general i contra el materialisme històric en particular.

COMPLEMENT AL § I DEL CAPÍTOL IV

Des de quina banda va abordar N. G. Txernishevski la crítica del kantisme?

Hem demostrat fil per randa, en el primer paràgraf del capítol IV, que els materialistes han criticat Kant i continuen criticant-lo des d'un punt de vista diametralment oposat al de la crítica feta per Mach i Avenarius. No creiem superflu afegir ara, tot i que siga breument, l'actitud adoptada en gnoseologia pel gran hegelianista i materialista rus, N. G. Txernishevski.

Poc després de la crítica de Kant pel deixeble alemany de Feuerbach, Albrecht Rau, el gran escriptor rus N. G. Txernishevski, deixeble també de Feuerbach, va intentar per primera vegada precisar la seua actitud envers Feuerbach i Kant. Ja en els anys cinquanta del segle passat N. G. Txernishevski intervenia en la literatura russa com a partidari de Feuerbach, però la nostra censura no li va permetre ni tan sols mencionar el nom de Feuerbach. En 1888, en el pròleg d'una tercera edició, llavors en preparació, de *La posició estètica de l'art davant de la realitat*, N. G. Txernishevski va intentar citar d'una manera explícita Feuerbach, però tampoc en 1888 la censura russa va tolerar la menor referència a Feuerbach! Aqueix pròleg no va veure la llum fins a l'any 1906: v. t. X, part 2^a de les *Obres Completes* de N. G. Txernishevski, pàgs. 190-197. En aquest "Pròleg" N. G. Txernishevski dedica mitja pàgina a la crítica de Kant i dels naturalistes que en les seues conclusions filosòfiques s'inspiren en Kant.

Heus aquí el magnífic raonament de N. G. Txernishevski fet en 1888:

"Aquells naturalistes que es creuen constructors de teories universals, continuen sent en realitat deixebles i, generalment, deixebles poc avantatjats dels antics pensadors

que van crear els sistemes metafísics i normalment deixebles de pensadors els sistemes dels quals van ser ja parcialment destruïts per Schelling i definitivament derrocats per Hegel. Basta recordar que la major part dels naturalistes que intenten edificar àmplies teories de les lleis de l'activitat del pensament humà, repeteixen la teoria metafísica de Kant sobre la subjectivitat del nostre coneixement"... [avis als machistes russos que tot ho han confós: Txernishevski és inferior a Engels en tant que confon en la seua terminologia l'antítesi entre el materialisme i l'idealisme amb l'antítesi existent entre el pensament metafísic i el pensament dialèctic; però Txernishevski està a la mateixa altura que Engels quan retrau Kant no pel seu realisme, sinó pel seu agnosticisme i el seu subjectivisme, no per admetre la "cosa en si", sinó per no saber deduir el nostre coneixement d'aqueixa font objectiva]... "diuen, repetint les paraules de Kant, que les formes de la nostra percepció sensorial no s'assemblen a les formes de l'existència real dels objectes"... [avis als machistes russos que tot ho han confós: la crítica de Kant per Txernishevski és diametralment oposada a la crítica de Kant per Avenarius i Mach i pels immanentistes, perquè per a Txernishevski, com per a qualsevol materialista, les formes de la nostra percepció sensorial s'assemblen a les formes de l'existència real, és a dir, objectivament real dels objectes]... "que pel mateix, els objectes realment existents i les seues propietats reals, les relacions reals que entre ells existeixen són incognoscibles per a nosaltres"... [avis als machistes russos que tot ho han confós: per a Txernishevski, com per a qualsevol materialista, els objectes o, per a emprar l'amanerat llenguatge de Kant, les "coses en si" existeixen realment i són absolutament cognoscibles per a nosaltres, cognoscibles tant en allò que fa a la seua existència, com pel que es refereix a les seues propietats i a les seues relacions reals]... "i si foren cognoscibles, no podrien ser objecte del nostre pensament, que tanca tot allò material del coneixement en unes formes completament diferents de les formes de l'existència real, que també les lleis mateixes del pensament no tenen més que un valor subjectiu"... [avis als machistes embrolladors: per a Txernishevski, com per a tot materialista, les lleis del pensament no tenen un valor únicament subjectiu, és a dir, les lleis del pensament reflecteixen les formes de l'existència real dels objectes; lluny de diferir, són perfectament semblants a aqueixes formes]... "que en la realitat no hi ha res del que ens sembla ser la relació de causa a efecte, ja que no hi ha ni antecedent, ni conseqüent, ni tot ni parts, etcètera, etcètera"... [avis als machistes embrolladors: per a Txernishevski, com per a tot materialista, la realitat tanca allò que ens sembla la relació de causa a efecte; hi ha una causalitat objectiva o una necessitat natural]... "Quan els naturalistes deixen de parlar d'aquests i altres semblants absurds metafísics, arribaran a ser capaços d'elaborar, com elaboraran sens dubte, sobre la base de les Ciències Naturals, un sistema de nocions més precises i més completes que les que va exposar Feuerbach"... [avis als machistes embrolladors: Txernishevski qualifica d'absurds metafísics totes les desviacions del costat del materialisme tant cap a l'idealisme com cap a l'agnosticisme]... "I mentre, la millor exposició dels conceptes científics de les anomenades qüestions fonamentals plantejades per la curiositat humana, és la que ha fet Feuerbach" (pàgs. 195-196).

Txernishevski anomena qüestions fonamentals plantejades per la curiositat humana les qüestions que en el llenguatge actual s'anomenen qüestions fonamentals de la teoria del coneixement o de la gnoseologia. Txernishevski és l'únic escriptor rus vertaderament gran que ha sabut seguir des de la dècada del 50 fins a 1888 a l'altura del materialisme filosòfic íntegre i rebutjar els míseros absurds dels neokantians, dels positivistes, dels machistes i la resta d'embrolladors. Però Txernishevski no va saber o, més exactament, no va poder, en raó a l'endarreriment de la vida russa, elevar-se fins al materialisme dialèctic de Marx i Engels.

ⁱ Fideisme: doctrina que col·loca la fe en lloc del coneixement o, per extensió, atribueix a la fe certa importància.

ⁱⁱ George Berkeley: *Treatise concerning the Principles of human Knowledge* (Tractat dels principis del coneixement humà), Vol. I *Works*, edited by A. Frasser, Oxford, 1871.

ⁱⁱⁱ Frasser subratlla al seu prefaci que Berkeley, al igual que Locke, "apel·la exclusivament a l'experiència" (p. 117).

- ^{iv} Fr. Engels; “Über historischen Materialismus”, *Neue Zeit*, any XI, tom I (1892-3), número 1, pàgina 18. La traducció de l’anglès és del mateix Engels.
- ^v David Hume; *An Enquiry Concerning Human Understanding, Essays and Treatises (Investigacions sobre l’enteniment humà, Assajos i estudis)*, T. II, pàgs. 124-126. Londres 1882.
- ^{vi} *Psychologie de Hume. Traité de la nature humaine, etc.*, Traducció per Ch. Renouvier et F. Pillon, Paris, 1878. Introduction, p. X.
- ^{vii} Th. Huxley. *Hume*, Londres 1879, p. 74.
- ^{viii} *Oeuvres complètes de Diderot*, ed. Per J. Assézat, Paris, 1875, vol. I, p. 304.
- ^{ix} Obra citada, T. II, pàgs. 114-118.
- ^x E. Mach, *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit*, Vortrag gehalten in der K. Böhm. Gesellschft der Wissenschaften am 15 Nov. 1871 (*Història i arrel de la llei de la conservació del treball. Conferència oferida en l’Associació Real de Ciències de Bohemia el 15 de novembre de 1871*). Praga, 1872, pàgs. 57-58.
- ^{xi} E. Mach; *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt* (Mecànica. Assaig històric-crític del seu desenvolupament), 3^a edició, Leipzig, 1879, pàg. 473.
- ^{xii} Fr. Engels; *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* (La subversió en la ciència, produïda pel senyor Eugeni Dühring), 5^a edició, Stuttgart, 1904, pàg. 6.
- ^{xiii} F. Van Cauwelaert. *L’empiriocrítisme*, en *Revue Néo-Scolastique (L’empiriocrítisme, en Revista Neoescolàstica)*, 1907, febrer, pàg. 51.
- ^{xiv} Rudolf Willy, *Gegen die Schulweisheit. Eine Kritik der Philosophie (Contra la sabiduria escolar. Una crítica de la filosofia)*. Munich, 1905, pàg. 170.
- ^{xv} A. Bogdanov. *Els elements fonamentals de la concepció històrica de la naturalesa*, Sant Petesburg, 1899, pàg. 216.
- ^{xvi} Karl Pearson, *The Grammar of Science (La gramàtica de la ciència)* 2^a edició, Londres, 1900, pàg. 326.
- ^{xvii} *Anàlisi de les sensacions*, pàg. 4. Cfr. el pròleg a *Erkenntnis und Irrtum (Coneixement i error)*, 2^a edició.
- ^{xviii} Henri Poincaré. *La Valeur de la Science*, Paris, 1905, en tot un seguit de llocs.
- ^{xix} P. Duhem, *La théorie physique, son objet et sa structure*, 1906, pàgs. 6 i 10.
- ^{xx} Friedrich W. Adler, *Die Entdeckung der Weltelemente (Zu E. Machs 70. Geburtstag, (El descobriment dels element del món. Amb ocasió del 70è aniversari del naixement de Mach), Der Kampf (La Lluita)*, 1908, n^o 10 (abril).
- ^{xxi} Mach divideix a l’*Anàlisi de les sensacions*: “Els element són ordinàriamet anomenats sensacions. En vistes que davall aquesta denominació s’hi sobreentén ja una determinada teoria unilateral, nosaltres preferim parlar simplement dels elements” (27-28).
- ^{xxii} “L’antitèsis entre el JO i el món, entre la sensació o el fenomen i la cosa, desapareix llavors, i tot s’hi redueix tan sols a la conexió dels elements”. (*Anàlisi de les sensacions*, pàg. 21)
- ^{xxiii} Joseph Petzoldt *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung (Introducció a la filosofia de l’experiència pura)*, t. I, Leipzig, 1900, pàg 113: “S’anomena elements les sensacions, en el sentit ordinari de percepcions simples, no descomposables” (“Wahrnehmungen”).
- ^{xxiv} V. Lesèvitx, *Què és la filosofia científica* [Ilija hom: la filosofia a la moda, la filosofia professoral, eclèctica], Sant Petesburg, 1891, pàgs. 229 i 247.
- ^{xxv} Petzoldt, Tom I, Leipzig, 1904, pàg. 329.
- ^{xxvi} R. Avenarius, *Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie (Observacions sobre el concepte de l’objecte de la psicologia)* en *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie (Quaderns trimestrals de filosofia científica)*, t. XVIII (1894) i XIX (1895).
- ^{xxvii} *El elements fonamentals de la concepció històrica de la naturalesa*, pàg. 216. Compareu amb els passatges anteriorment citats
- ^{xxviii} Oskar Ewald, *Richard Avenarius als Begründer der Empirio-kritizismus*, Berlin, 1905, pàg. 66.
- ^{xxix} P. Iushkèvitx, *El materialisme i el realisme crític*, Sant Petesburg, 1908, pàg. 15.
- ^{xxx} W. Wundt, *Über naïven und kritischen Realismus (Sobre el realisme ingenu i el crític)*, en *Philosophische Studien (Estudis filosòfics)*, t. XIII, 1897, pàg. 334.
- ^{xxxi} Prefaci a *Ludwig Feuerbach* datat en febrer de 1888. Aquestes paraules d’Engels es refereixen a la filosofia professoral alemanya en general. Els machistes, que pretenen ser marxistes, però que són incapaçs de profunditzar en la significació i el contingut d’aquest pensament d’Engels, s’amaguen a vegades darrere la lamentable excusa: “Engels encara no coneixia Mach”. (Fritz Adler en *Materialisme històric*, pàg. 370). En què s’hi fonamenta aquesta opinió? En el fet que Engels no cita March i Avenarius? Un altre fonament no n’hi ha, i aquest fonament no serveix puix que Engels no cita cap dels eclèctics; en allò tocant Avenarius, que va publicar des de 1876 la seua revista trimestral de filosofia “científica”, és molt dubtós que l’haja ignorat Engels.
- ^{xxxii} Eduard von Hartmann, *Die Weltanschauung der modernen Physik (La concepció del món de la Física moderna)*, Leipzig, 1902, pàg. 219.
- ^{xxxiii} J. Petzoldt, *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung (Introducció a la filosofia de l’experiència pura)*, t. I, pàgs. 351, 352.
- ^{xxxiv} *Empiromonisme*, llibre I, 2^a edició, pàg. 21.
- ^{xxxv} Loc. Cit., pàg. 93.
- ^{xxxvi} Fr. Cartanjen, *Der Empirio-kritizismus zugleich eine Erwiderung auf W. Wundts Aufsätze*, en *Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos.*, (*Empiriocrítisme, resposta als articles de Wundt*, en *Quaderns trimestrals de filosofia científica*), tom

22 (1898), pàgs. 73 i 213.

^{xxxvii} Johann Gottlieb Fichte, *Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch die Leser zum Verstehen zu zwingen (Exposició clara com la llum del sol, a l'abast del gran públic, de la vertadera esència de la filosofia més moderna. Assaig per a obligar el lector a comprendre)*, Berlin, 1801, pàgs. 178-180.

^{xxxviii} Obra citada. Pàrgraf C: *La filosofia immanentista i l'idealisme de Berkeley*, pàgs. 373 i 375. Vegeu, a més, pàgines 386 i 407. De la inevitabilitat del solipsisme des d'aquest punt de vista: pàgina 381.

^{xxxix} Norman Smith, *Avenarius Philosophy of Pure Experience (Filosofia d'Avenarius de l'experiència pura)* en el revista *Mind (Pensament)*, vol. XV, 1906, pàgs. 27-28.

^{xl} Veure la carta oberta de W. Schuppe a Avenarius en *Viertjrschr f. wiss. Philos. (Quaderns trimestrals de filosofia científica)*, tom 17, 1893, pàgs. 364-388.

^{xli} R. Willy, *Geg. D. Schuldw (Contra la sabiduria escolar)*, p. 170.

^{xlii} J. G. Fichte, *Rezension des AEnesidemus (Crítica d'Enesidemus)*, 1794, obres completes, T. I. pàg. 19.

^{xliii} *V. schr. Für wiss. Philosophie*, tom 20, 1896, pàg. 72.

^{xliv} R. Willy, *Geg. D. Schulw*, 1905, pàgs. 173-178.

^{xlv} Parlarem d'açò més endavant amb els machistes.

^{xlvi} L. Feuerbach, *Sämmtliche Werke (Obres Completes)*, edició Bolin i Jodl, tom VII, Stuttgart, 1903, pàg. 510; o Karl Grün *L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, sowie in seiner philosophische Charakterentwicklung, (Fuerbach en en seu epistolari i en la seua herència literaria axí com en el seu desenrotllament filosòfic)*, t. I, 1874, pàgs. 423-435.

^{xlvii} James Ward, *Naturalism and Agnosticism (Naturalisme i agnosticisme)*, 3^a edició, Londre, 1906, t. II, pàgs. 171-172.

^{xlviii} R. Willy, *Gegen die Schulweisheit (Contra la sabiduria escolar)*, pàg. 169. Naturalment, el pedant de Petzoldt no faria semblant confesió. Mastega l'escolàstica "biològica" d'Avenarius amb la satisfacció d'un filisteu (t. I. cap. II).

^{xlix} *Nature*, 1892, 21 de juliol, pàg. 269.

^l Ludwig Boltzmann, *Populäre Schriften (Articles populars)*, Leipzig, 1905, pàg. 132. Veja's pàgs. 168, 177, 187 i d'altres.

^{li} Fr. Engels, *L. Feuerbach*, etc., 4^a edició alemanya, pàg. 15; traducció russa, edició en Ginebra de 1905, pàgs. 12-13. El senyor Txernov tradueix "Spiegelbild" per "imatge com la que refelcteix l'espill" acusant Plekhanov que transmeteix la teoria d'Engels "de manera considerablement afeblida"; en rus (diu) s'empra senzillament la paraula "imatge" i no l'expressió "imatge com la que reflecteix un espill". Açò és un reprotxe sense fonament; "Spiegelbild" s'usa en alemany també en el sentit de "Abbild" (reflex, imatge). [Engels, *L. Feuerbach i la fi de la filosofia clàssica alemanya*, Edicions 62, L'Escorpí, Barcelona, 1970, pàg. 31; Engels, [L. Feuerbach i la fi de la filosofia clàssica alemanya](#).]

^{lii} Albert Lévy, *La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande*, Paris, 1904; pàgs. 249-338; influència de Feuerbach sobre Marx; pàgs. 290-298; anàlisi de les "tesis".

^{liii} Pròleg a la traducció anglesa de l'obra *Del socialisme utòpic al socialisme científic*, traduït pel mateix Engels a l'alemany en *Neu Zeit (Temps nous)*, tom XI (1892-1893), n^o 1, pàg. 15 i següents. La traducció russa (única si no m'equivoque) forma part de la col·lecció: *El materialisme històric*, pàg. 162 i següents. El pàrgraf que reproduïm està citat per Bàsarov en el *Assajos "sobre" la filosofia del marxisme*, pàg. 64. [Socialisme utòpic i socialisme científic, Edicions 62, L'Escorpí, Barcelona, 1968, pàgs. 7-45; [Socialisme utòpic i socialisme científic](#)]

^{liv} Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (Enciclopèdia de ciències filosòfiques)*, *Obres completes*, tom VI (1843), pag. 83. Veure pàg. 122.

^{lv} Feuerbach, *Sämmtliche Werke (Obres completes)*, tom X, 1866, pàgs. 194-195.

^{lvi} *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Paris, 1875.

^{lvii} Dr. Albert Schweigler, *Geschichte der Philosophie im Umrisse (Assaig d'història de la filosofia)*, 15^a edició, pàg. 194.

^{lviii} Compareu V. Txernov, obra citada, pàgina 64 i següents. El machista senyor Txernov es manté per sencer en la posició de Bogdànov, que no vol reconèixer-se com a machista. La diferència és que Bogdànov s'esforça en *enmascarar* el seu desacord amb Engels i el presenta como a fortuït, etc., mentre que Txernov se n'anadona que es tracta de la lluita contra el materialisme i contra la dialèctica.

^{lix} G. E. Schulze, *AEnesidemus oder über dies Fundamente der von dem Prof. Reinhold in Jena gelierferten Elementarphilosophie (AEnesidemus o sobre els fonaments de la filosofia elemental, introduïda pel Prof. Reinhold de Jena)*, 1792, pàg. 253.

^{lx} Exercicis d'aquesta mena fa ja temps que són cultivats en Anglaterra pel camarada Belfort Bac, en referir-se al qual, el crític francès del seu llibre *The Roots of Reality (Les arrels de la realitat)* diu no sense malícia: "L'experiència no és més que una paraula que reemplaça la paraula consciència"; sia vostè, doncs, obertament idealista! (*Revue de philosophie*, 1907, n^o 10, pàg. 399)

^{lxi} *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie (Quaderns trimestrals de filosofia científica)*, any 22, 1898, pàg. 45.

^{lxii} Potser Plekhanov ha cregut que Cartanjen havia dit: "l'objecte de coneixement, independent del coneixement" i no "objecte d'investigació? Llavors açò seria, vertaderament materialisme. Però ni Cartanjen, ni en general qualsevol altre corrent de l'empiriocrítisme ha dit ni ha pogut dir semblant cosa.

- ^{lxiii} El títol comple d'aquest llibre: E. Mach *Die Principien der Wärmelehre (Principis de la teoria del calor)*, 2^a edició, 1900.
- ^{lxiv} I. Petzoldt, *Das Weltproblem von positivem Standpunkte aus (El problema del món des del punt de vista positivista)*, Leipzig, 1906, pàg. 130: "Igualment pot haver-hi un *a priori* lògic des del punt de vista de l'empirisme: la causalitat és un *a priori* lògic per a la contància experimental ("erfahrungsmässig" donada en l'experiència) del nostre medi."
- ^{lxv} Henri Poincaré, *La Valeur de la Science (El Valor de la Ciència)*, Paris, 1905, pàgs. 7-9.
- ^{lxvi} *Annalen der Naturphilosophie (Annals de la filosofia de la naturalesa)*, tom VI, 1907, pàgs. 443-447.
- ^{lxvii} E. Lucka, *Das Erkenntnisproblem und Machs "Analyse der Empfindungen"*, en *Kantstudien (El problema del coneixement i l'"Anàlisi de les sensacions de Mach"*, en *Estudis kantians*, t. VIII, pàgs. 409.
- ^{lxviii} Anton von Leclair, *Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik (El realisme de les Ciències Naturals modernes a la llum de la crítica berkeleyana-kantiana del coneixement)*, Praga, 1879.
- ^{lxix} *Natural Science (Ciència Natural)*, vol. I, 1892, pàg. 300.
- ^{lxx} I. M. Bentley sobre Pearson en *The Philosophical Review (Revista Filosòfica)*, vol. VI, 5, 1897, setembre, pàg. 523.
- ^{lxxi} R. J. Ryle sobre Pearson en *Natural Science (Ciències Naturals)*, agost de 1892, pàg. 454.
- ^{lxxii} Lunatxarski escriu: "... una pàgina sorprenent d'economia religiosa. Ho diré a risc de fer sonriure el lector irreligiós". Qualsevulla que siguin les seues bones intencions, camarada Lunatxarski, els seus coquetejos amb la religió no fan sonriure, sinó que repugnen.
- ^{lxxiii} Mach, en la *Mecànica* escriu: "Les opinions religioses són *assumptes estrictament privats* de cadascú, mentre no s'intente ni imposar-les a altres homes ni aplicar-les a qüestions que es refereixen a altres branques" (pàg. 434 de la traducció francesa).
- ^{lxxiv} *Archiv für systematische Philosophie (Arxiu de Filosofia sistemàtica)*, 1898, II, t. 4, pàg. 63, article sobre les concepcions filosòfiques de Mach.
- ^{lxxv} Erich Becher, *The Philosophical Views of E. Mach* en la *Philosophical Review (El conceptes filosòfics de Mach en la Revista Filosòfica)*, vol XIV, 5, 1905, pàgs. 536, 546, 547 i 548.
- ^{lxxvi} E. Lucka *Das Erkenntnisproblem und Machs "Analyse der Empfindungen"*, en *Kantstudien*, t. VIII, 1903, pàg. 400.
- ^{lxxvii} *Systematische Philosophie (Filosofia Sistemàtica)*, Leipzig, 1907, pàg. 131.
- ^{lxxviii} *Grundriss der Geschichte der Philosophie, (Assajos d'història de la filosofia)*, t. IV, 9^o ed. Berlin, 1903, pàg. 250.
- ^{lxxix} Albrecht Rau, *Ludwig Feuerbachs Philosophie, die Naturforschung und die philosophische Kritik der Gegenwart (La filosofia de Feuerbach, les Ciències Naturals modernes i la crítica filosòfica actual)*, Leipzig, 1882, pàgs. 87-89.
- ^{lxxx} Paul Lafarque, *Le matérialisme de Marx et l'idéalisme de Kant* en *Le Socialiste* del 25 de febrer de 1900.
- ^{lxxxi} *Bibliothèque du congrès international de philosophie*, vol. IV, Henri Delacroix, *David Hume et la philosophie critique*. L'autor classifica Avenarius i els immanentistes d'Alemanya entre els partidaris de Hume, Ch. Renouvier i la seua escola (dels "neocriticistes") en França.
- ^{lxxxii} *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 1894, any 18, fascicle I, pàg. 29.
- ^{lxxxiii} Dr. Richard von Schubert-Soldern, *Über Transcendenz des Objekts und Subjekts (Sobre la transcendència de l'objecte i del subjecte)*, 1882, pàg. 37 i paràgraf 5. Del mateix autor: *Grundlagen einer Erkenntnistheorie (Fonaments d'una teoria del coneixement)*, 1884, pàg. 3.
- ^{lxxxiv} *Vierteljahrsschr. f. w. Ph.*, any 17, 1893, pàg. 384.
- ^{lxxxv} Dr. Richard von Schubert-Soldern: *Das menschliche Glück und die soziale Frage (La felicitat humana i la qüestió social)*, 1896, pàgs. V i VI.
- ^{lxxxvi} *Zeitschrift für immanente Philosophie (Revista de filosofia immanent)*, tom I, Berlin, 1896, pàgs. 6, 9
- ^{lxxxvii} "Els realistes de la filosofia contemporània (alguns representants de l'escola immanentista sortida del kantisme, l'escola de Mach i Avenarius i d'altres corrents afins a aquestes últimes) estimen que no hi ha absolutament cap fonament per a refusar el punt de partida del realisme ingenu". (*Assajos*, pàg. 26).
- ^{lxxxviii} *Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie (Assajos d'una teoria monista del coneixement)*, Breslau, 1882, pàg. 10.
- ^{lxxxix} Wilhelm Schuppe, *Die immanente Philosophie und Wilhelm Wundt* en *Zeitschrift für immanente Philosophie (La filosofia immanent i Wilhelm Wundt en la Revista de filosofia immanent)*, tom II, pàg. 195.
- ^{xc} William Kingdon Clifford, *Lectures and Essays (Conferències i assajos)*, 3^a edició, Londres, 1901, t. II, pàgs. 55, 65, 69; pàg. 58: "Jo estic amb Berkeley contra Spencer"; pàg. 52: "L'objecte és una sèrie de canvis en la meua consciència, i no quelcom exterior a ella."
- ^{xci} *The Monist (El Monista)* vol. XVI, juliol de 1906; P. Carus, *Pr. Mach's Philosophy (La filosofia del professor Mach)*, pàgs. 320, 345, 333. És la resposta a l'article de Kleinpeter, publicat en la mateixa revista.
- ^{xcii} *The Monist*, t. XIII, pàg. 24. Article de Carus: "La teologia com a ciència".
- ^{xciii} Albrecht Rau, *empfinden und Denken, (Sensació i pensament)*, Giessen, 1896, pàg. 304.
- ^{xciv} *Archiv für Philosophie*, II, Systematische Philosophie. (*Arxiu de filosofia*, II, Filosofia sistemàtica), tom V, 1899, pàgs. 163-164 particularment)

^{xcv} L. Houllevigue, *L'évolution des sciences (L'evolució de les ciències)*, Paris (A. Collin), 1908, pàgs. 63, 87, 88. Veja's el seu article "Les idées des physiciens sur la matière ("Idees dels físics sobre la matèria") en *Anné Psychologique (Annals de Psicologia)*, 1908.

^{xcvi} Oliver Lodge, *Sur les électrons (Sobre els electrons)*, Paris, 1906, pag. 159: "La teoria elèctrica de la matèria", el reconeixement de l'electricitat, com a la "substància fonamental", constitueix una "trobada teòrica molt propera a allò a què tendiren sempre els filòsofs, és a dir, de la unitat de la matèria". Veja's també August Righi, *Über die Struktur der Materie (De l'estructura de la matèria)*, Leipzig, 1908; J. Thomson, *The Corpuscular Theory of Matter (Teoria corpuscular de la matèria)*, Londres, 1907; P. Langevin, "La physique des électrons", en *Revue générale des sciences* ("Física dels electrons", en *Revista general de les ciències*), 1905, pàgs. 257-276.

^{xcvii} Wilhelm Ostwald, *Vorlesungen über Naturphilosophie (Conferències sobre filosofia natural)*, 2^a edició, Leipzig, 1902, pàgina VIII.

^{xcviii} J. Gr. Hibben, *The Theory of Energetics and its Philosophical Bearings (La teoria de l'energètica i les seues bases filosòfiques)* *The Monist* vol XIII, número 3, 1903, abril, pàgines 329-330.

^{xcix} The British Association at Glasgow, 1901. Presidentila Address by Prof. Arthr W. Rücker en *The Scientific American. Supplement* (Associació Britànica en Glasgow, 1901. Discurs presidencial del professor A. W. Rücker en *La Ciència americana. Suplement*), números 1345 i 1346.

^c James Ward, *Naturalism and Agnosticism (Naturalisme i agnosticisme)*, vol. I, 1906, pàg. 303.

^{ci} *Archiv für syst. Phil.*, vol V, 1898-1899, pàgs. 169-170.

^{cii} Heinrich Hertz, *Gesammelte Werke, (Obres Completes)*, vol, 3, Leipzig, 1894, particularment pàgs. 1, 2, 49.

^{ciii} *Kantstudien*, tom VIII, 1903, pàg. 309.

^{civ} *The Monist*, vol XVI, 1906, núm. 2, pàg. 164; article sobre el "monisme" de Mach.

^{cv} Ludwig Boltzmann, *Populäre Schriften (Articles populars)*, Leipzig, 1905, pàg. 187.

^{cvi} Seigmund Günther, *Geschichte der anorganischen Naturwissenschaften im 19 Jahrhundert (Història de les ciències sobre la naturalesa inorgànica en el segle XIX)*, Berlin, 1901, pàgs. 942 i 941.

^{cvii} Boltzmann vol dir que l'autor no intenta concebre el moviment sense matèria. Parlar ací del "dualisme" és ridícul. El monisme i el dualisme en filosofia consisteixen en l'aplicació conseqüent o inconseqüent del materialisme o de l'idealisme.

^{cviii} El treball d'Erich Becher *Les premisses filosòfiques de les Ciències Naturals exactes* (Erich Becher, *Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften*, Leipzig, 1907), que jo vaig conèixer després d'acabar aquest llibre, confirma el que acabe de dir en aquest paràgraf. Tot i estar el més pròxim al punt de vista gnoseològic de Helmholtz i de Boltzmann, és a dir, al materialisme "vergonyant" i no pensat per complet, l'autor consagra el seu treball a la defensa i interpretació dels postulats fonamentals de la física i de la química. Aquesta defensa es converteix, naturalment, en lluita contra la direcció machista en física, direcció que està de moda, però que provoca una resistència cada vegada major (v. p. 91 i altres). Amb justesa caracteritza E. Becher aquesta direcció com un "positivisme subjectivista" (pàg. III) i fa gravitar tota la lluita contra ella al voltant de la demostració de la "hipòtesi" del món exterior (cap. II-VII), de la demostració de la seua "existència independentment de les percepcions humanes" ["Von Wahrgenommenwerden unabhängige Existenz"]. La negació d'aquesta "hipòtesi" pels machistes els porta ben sovint al solipsisme (pàgs. 78-82 i altres). "La concepció de Mach segons la qual "les sensacions i els seus complexos i no el món exterior" representen l'únic objecte de les Ciències Naturals" (pàg. 138), Becher l'anomena "monisme de les sensualista" ["Empfindungsmonismus"] i la relaciona a les "direccions purament consciencialistes". Aquest terme pesant i absurd ve del llatí *conscientia*, consciència i no significa una altra cosa que l'idealisme filosòfic (v. p. 156). En els dos últims capítols del seu llibre, E. Becher compara prou bé la vella teoria mecànica de la matèria i el vell quadro del món amb la nova teoria elèctrica de la matèria i el nou quadro del món (concepció "cineticolàstica" i "cineticolèctrica" de la naturalesa, seguint la terminologia de l'autor). L'última teoria, fundada en la doctrina dels electrons, és un pas avant en el coneixement de la unitat del món; per a ella, "els elements del món material són càrregues elèctriques" ["Ladungen"] (pàg. 223). "Tota concepció purament cinètica del món no coneix una altra cosa que un cert nombre de coses en moviment, s'anomenen aquestes electrons o d'una altra manera; l'estat de moviment d'aquestes coses en cada moment successiu de temps està rigorosament determinat, en virtut de lleis fixes, per la seua situació i el seu estat de moviment en el moment precedent" (225). El defecte principal del llibre de E. Becher és degut a la seua ignorància absoluta del materialisme dialèctic. Aquesta ignorància sovint li indueix a confusions i absurds sobre els quals no ens és possible detenir-nos ací.

^{cix} El "conciliador" A. Rey no sols ha llençat un vel sobre el plantejament de la qüestió pel materialisme filosòfic, sinó que ha fet també silenci sobre les més expressives afirmacions materialistes dels físics francesos. No ha fet menció, per exemple, d'Alfred Cornu, que va morir en 1902. Aquest físic va acollir la "destrucció [o superació, "Überwindung"] del materialisme científic" per Ostwald amb una observació menyspreadora sobre la manera pretensiosa i lleugera que Ostwald havia tractat la qüestió (*Revue générale des sciences*, 1895, pàgs. 1030-1031). En el Congrés internacional dels físics celebrat a París en 1900, A. Cornu Deia: "... Com més coneixem els fenòmens naturals, més es desenrotlla i fa falta l'audaç concepció cartesiana relativa al mecanisme de l'Univers: en el món físic no hi ha més que matèria i moviment. El problema de la unitat de les forces físiques... Ocupa de nou el primer pla després dels grans descobriments amb què s'han assenyalat els últims anys del segle XIX. La preocupació fonamental dels nostres mestres moderns, corifeus moderns de la ciència, Faraday, Maxwell, Hertz (per no parlar-ne més que d'il·lustres físics desapareguts ja) consisteix en precisar la naturalesa i arribar a veure les propietats de la *matèria sutil*, vehicle de l'energia universal... La tornada a les idees cartesianes és evident..." (*Rapports présentés au Congrès International de Physique*, París, 1900, t. 4, pàg. 7). Lucien Poincaré anota amb raó en la seua *Física moderna* (París, 1906, pàg. 14) que aquesta idea cartesiana va ser adoptada i desenrotllada pels enciclopedistes del

segle XVIII (Lucien Poincaré, *La physique moderne*, París, 1906, pàg. 14), però ni aquest físic, ni A. Cornu saben com els materialistes dialèctics Marx i Engels havien depurat aquest postulat fonamental del materialisme de la unilateralitat del materialisme mecanicista.

^{cx} Johannes Rehmke, *Philosophie und Kantianismus*, (Filosofia i kantisme), Eisenach, 1882, pàg. 15 i següents.

^{cx} P. Duhem, *La théorie physique, son objet et sa structure*, París, 1906.

^{cxii} J. B. Stallo, *The Concepts and Theories of Modern Physics*, Londres, 1882. Hi ha traduccions en francès i alemany.

^{cxiii} “Nota del traductor” a la versió alemanya del llibre de Duhem, Leipzig, 1908, J. Barth.

^{cxiv} El cèlebre químic William Ramsay diu: “Se m’ha preguntat sovint: L’electricitat no és una vibració? Com explicar, doncs, la telegrafia sense fils pel desplaçament de petites partícules o corpuscles? La resposta és la següent: l’electricitat és una cosa; ella és [subratllat per Ramsay] aquests petits corpuscles, però quan aquests corpuscles es desprenen d’algun objecte, una onda anàloga a l’onda lluminosa es propaga en l’èter i aquesta onda s’utilitza per a la telegrafia sense fils” (William Ramsay. *Essays, Biographical and Chemical [Assajos biogràfics i químics]*, Londres, 1908, pàg. 126). Després d’haver exposat el procés de la transformació del radi en heli, Ramsay observa:

“Almenys, un anomenat element no pot ser ja mirat ara com la matèria última; ell mateix es transforma en una forma més senzilla de la matèria” (pàg. 160). “És quasi indubtable que l’electricitat negativa és una forma particular de la matèria; i l’electricitat positiva és matèria, privada d’electricitat negativa, és a dir, és matèria menys aquesta matèria elèctrica” (176). “Què és l’electricitat? Abans es creia que hi havia dos classes d’electricitat: una positiva i una altra negativa. Llavors hauria sigut impossible respondre a la qüestió plantejada. Però les investigacions recents fan probable la hipòtesi que açò que s’acostumava a anomenar electricitat negativa, és en realitat (“really”) una substància. En efecte, el pes relatiu de la seua partícula ha sigut mesurat; aquesta partícula equival, aproximadament, a una setena part de la massa de l’àtom de l’hidrogen... Els àtoms de l’electricitat s’anomenen electrons” (196). Si els nostres machistes autors de llibres i articles sobre temes filosòfics saberen pensar, comprendrien que les frases: “la matèria desapareix”, “la matèria es redueix a l’electricitat”. Etc., no són més que manifestació nosològicament impotents d’aquella veritat que diu que s’aconsegueix descobrir noves formes de la matèria, noves formes del moviment material, reduir les velles formes a aquestes noves, etc.

^{cxv} F. Blei, “Die Metaphysik in der Nationalökonomie”, en *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 1895, t. XIX, pàgs. 378-390.

^{cxvi} Mach, imbuït del mateix esperit, es pronuncia a favor del socialisme burocràtic de Popper i Menger, que garanteix “la llibertat de l’individu”, mentre que la doctrina dels socialdemòcrates “que difereix amb desavantatge” d’aquest socialisme, amenaça, segons Mach, de portar-nos a una “esclavitud més general més penosa encara que la de l’Estat monàrquic o oligàrquic”. Veja’s *Coneixement i error*, 2^a edició alemanya, 1906, pàgines 80-81.

^{cxvii} Es característic que el descobriment de la llei de la conservació i de la transformació de l’energia siga qualificada per Suvòrov com “l’establiment de les proporcions fonamentals de l’energètica” (292). ¿Els nostres “realistes” desitjosos de ser marxistes, no han escoltat dir que els materialistes vulgars Büchner i companyia i el materialista Engels veien en aquesta llei l’establiment de les proporcions fonamental del materialisme? ¿El nostre “realista” ha pensat en què significa aqueixa diferència? No! Senzillament ha seguit la mod, ha repetit Ostwald i res més. La malaureja es justament que els “realistes” d’aquesta mena es rendeixen davant la moda, mentre que Engels, per exemple, va assimilar el terme, nou per a ell, d’energia i se’n va servir en 1885 (prefaci a la 2^a edició de l’*Anti-Dühring*) i en 1888 (*L. Feuerbach*), però se’n va servir al igual que dels termes “força” i “moviment”, alternativament; Engels va saber enriquir el seu materialisme, en assimilar una terminologia nova. Els “realistes” i el altres tramposos que recolliren el nou terme, no se n’andonaren de la diferència entre el materialisme i l’energètica!

^{cxviii} Karl Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung (Ludwig Feuerbach en la seua correspondència i obres pòstumes, així com en la seua evolució filosòfica)*, t. I, pàg. 361, ed. Alemanya de 1874, Leipzig.

^{cxix} En una carta del 13 de desembre de 1870, Marx va dir del positivista Beesley: “com a partidari de Comte, no pot menys que recórrer a trampes de tota mena” [“crotchets”]. Compareu aquestes línies amb l’apreciació dels positivistes a l’estil Huxel formulada per Engels en 1892.

^{cx} I ací l’expressió inhàbil, imprecisa: en lloc de “metafísics” hauria sigut necessari dir “idealistes”. El mateix Dietzeng oposa, en altres llocs, els metafísics i els dialèctics.

^{cx} S’observa que Dietzeng ha rectificat i explicat ja en termes més precisos quin és el partit dels enemics del materialisme.

^{cxii} Vegeu l’article “Filosofia socialdemòcrata”, escrit en 1876. *Kleinere philosophischen Schriften*, 1903, pàg. 135.

^{cxiii} Heus aquí un exemple més de la forma en què els corrents àmpliament difosos de la filosofia burgesa reaccionària exploten de fet la doctrina de Mach. El “pragmatisme” (de la paraula grega “pragma”: acte, acció: filosofia de l’acció) és potser l’últim crit de la moda” de la novíssima filosofia americana. Les revistes filosòfiques parlen tal vegada més que res de pragmatisme. El pragmatisme es mofa tant de la metafísica del materialisme, com de la metafísica de l’idealisme, exalta l’experiència i només l’experiència, considera la pràctica com l’únic criteri, es basa en el corrent positivista en general, es recolza especialment en Ostwald, Mach, Pearson, Poincaré, Duhem, en el fet que la ciència no és una “còpia absoluta de la realitat”, i... dedueix amb tota felicitat, de tot l’anterior, un Déu per a fins pràctics, només per a la pràctica, sense la menor metafísica, sense traspasar de cap manera els límits de l’experiència (Veure William James: *Pragmatism. A new name for some old ways of thinking [El pragmatisme, nova denominació per a algunes formes antigues de pensar]*, Nova York i Londres, 1907, pàgina 57 i, sobretot, pàgina 106). La diferència entre la doctrina de Mach i el pragmatisme és, des del punt de vista del materialisme, tan mínima,

tan insignificant, com la diferència entre l'empiriocrítisme i l'empiriomonisme. Compareu encara que només siga la definició de la veritat, formulada per Bogdánov, amb la dels pragmàtics: "la veritat és per al pragmàtic una concepció genèrica que designa, en l'experiència, qualsevol classe de determinats valors eficients" ("working values") (lloc citat pàgina 68).

^{cxxiv} Assajos, pàgs. 17-159. Aquest autor tracta també en la *Sagranichmaia Gazeta (Revista estrangera)* del "socialisme científic en el seu significat religiós" (número 3, pàgina 5) i en *Obrasovanie (La il·lustració)*, 1908, número 1, pàgina 164, hi escriu francament: "Fa temps que madura en mi una nova religió"...

^{cxxv} Paràgrafs 79, 114 i d'altres.

^{cxxvi} O. D. Khwolson, *Hegel, Haeckel, Kossuth und das zwölftw Gebot, (Hegel, Haeckel, Kossuth i el dotzè manament)*, 1906, v. pàg. 80.

^{cxxvii} L'opuscle de Heinrich Schmidt, *La lluita al voltant dels "Enigmes de l'Univers"*, Bonn, 1900, fa un quadro prou bo de la campanya dels professors de filosofia i teologia contra Haeckel. Però aquest fullet avui en dia ha envellit.

^{cxxviii} L'element tràgic consisteix en l'atentat comès contra Haeckel en la primavera d'aquest any (1908). Després d'haver rebut tot un seguit de cartes anònimes, en què el savi era tractat de "gos" "impiu", "simi", etc., un alemany de pura raça va llençar a l'oficina de treball de Haeckel una pedra de bones dimensions.

^{cxxix} Utilitze la traducció francesa: *Les merveilles de la vie*, Paris, Scheleicher, quadros I i XVI.

^{cxxx} Plekhanov en les seues notes contra el machisme no es va preocupar tant de refutar Mach como de fer mal fraccional al bolxevisme. Per aquesta mesquina i miserable utilització de les controvèrsies teòriques fonamentals fou castigada com mereixia amb dos llibrets dels menxevics machistes.

^{cxxxi} Fr. Mehring, *Die Wlträtsel [Els enigmes de L'Univers]*, N. Z. [*Temps nous*], 1899-1900, 18, I, 418.