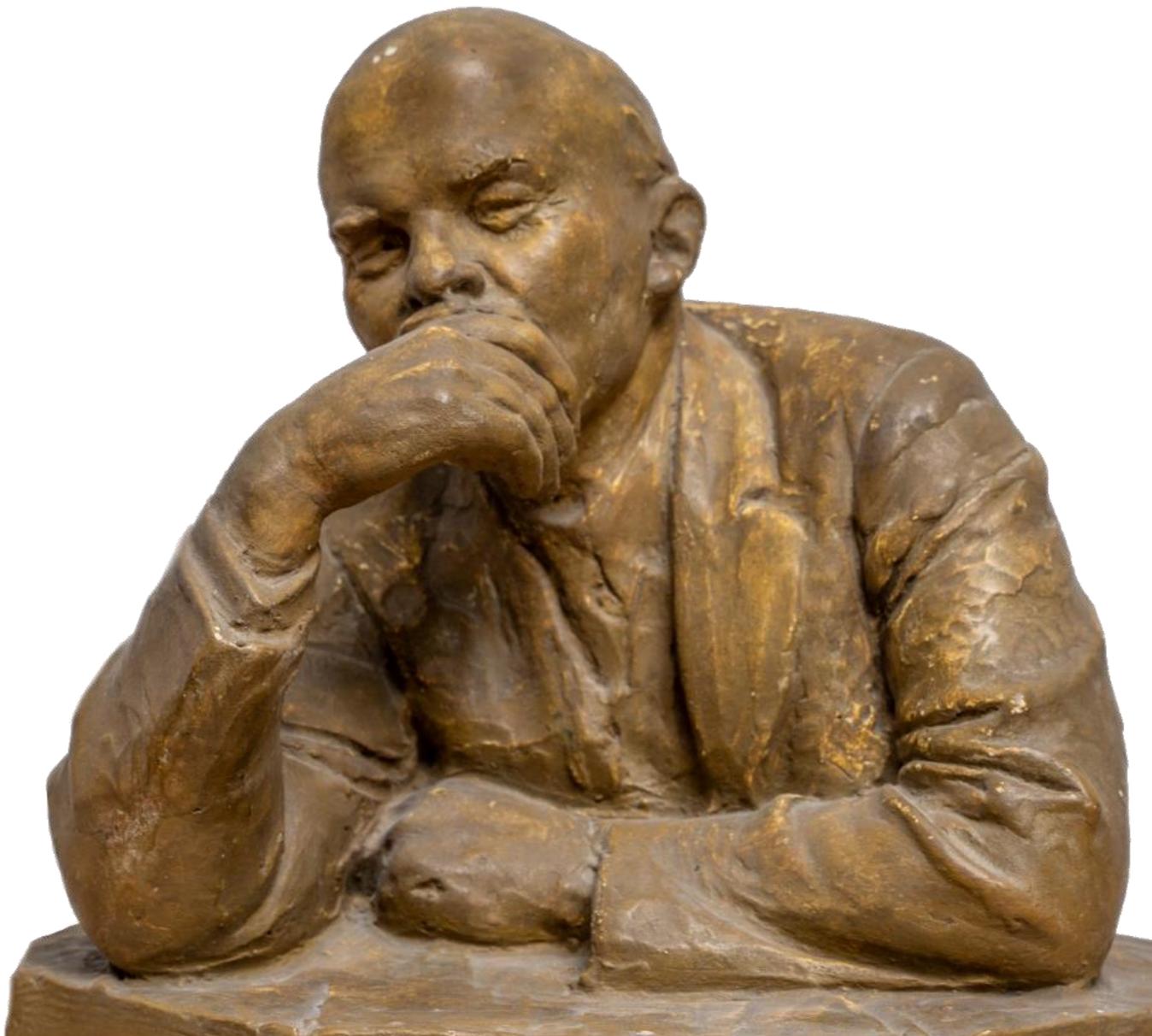


VLADIMIR ILYICH ULYANOV LÊNIN

MATERIALISMO E EMPIRIOCRITICISMO

Notas e críticas sobre uma filosofia reacionária



Título original

Материализм и эмпириокритицизм, Moscou, 1909.

Imagem da capa

V.I. Lenin, por Andreev N.A. Moscou, 1920-1932.

Busto em gesso. 30x31x28 cm.

Disponível em <<https://lenin.shm.ru/en/sculpture-v-i-lenin-11/>>.

Tradução para o português

Abguar Bastos, Editorial Calvino Ltda., Rio, 1946.

Transcrição e HTML

Fernando A. S. Araújo, 2013.

Diagramação para PDF e revisão do texto

Renan Giménez Azevedo, 2024.

Versão web

<<https://www.marxists.org/portugues/lenin/1909/empiro/index.htm>>

Direitos de Reprodução

Licenciado sob uma Licença Creative Commons.

**Esta edição digital segue a tradução da edição de 1946 da Editorial Calvino,
com correções para a Norma Ortográfica da Língua Portuguesa de 2009.**

SUMÁRIO

	PREFÁCIO À PRIMEIRA EDIÇÃO RUSSA.....	7
	PREFÁCIO À SEGUNDA EDIÇÃO RUSSA	9
	INTRODUÇÃO: COMO CERTOS “MARXISTAS” REFUTAVAM O MATERIALISMO EM 1908 E COMO O REFUTAVAM CERTOS IDEALISTAS EM 1710	11
1	A TEORIA DO CONHECIMENTO DO EMPIRIOCRITICISMO E DO MATERIALISMO DIALÉTICO I.....	29
1.1	As sensações e os Complexos de Sensações	29
1.2	“A Descoberta dos Elementos do Mundo”	42
1.3	A Coordenação de Princípio e o “Realismo Ingênuo”	56
1.4	Existia a Natureza Antes do Homem?	64
1.5	O Homem Pensa com o Cérebro?	75
1.6	Do Solipsismo de Mach e Avenarius	83
2	A TEORIA DO CONHECIMENTO DO EMPIRIOCRITICISMO E DO MATERIALISMO DIALÉTICO II.....	87
2.1	A “Coisa em si”, ou V. Tchernov refuta Friedrich Engels	87
2.2	Do “Transcenso”, ou Como V. Bazarov “Acomoda” Engels.....	95
2.3	L. Feuerbach e J. Dietzgen Sobre a “Coisa em Si”	106
2.4	Existe Uma Verdade Objetiva?	111
2.5	Da Verdade Absoluta e Relativa, ou o Ecletismo de Engels Descoberto por A. Bogdanov.....	121
2.6	O Critério da Prática na Teoria do Conhecimento.....	127
3	A TEORIA DO CONHECIMENTO DO EMPIRIOCRITICISMO E DO MATERIALISMO DIALÉTICO III.....	135
3.1	Que é a Matéria e que é a experiência?	135
3.2	O Erro de Plerrânov em sua Concepção da “experiência”	142
3.3	Da Causalidade e da Necessidade na Natureza	144
3.4	O “Princípio da Economia do Pensamento” e o Problema da “Unidade do Mundo”	160

3.5	Espaço e tempo.....	166
3.6	Liberdade e Necessidade	179
4	OS FILÓSOFOS IDEALISTAS, IRMÃOS DE ARMAS E SUCESSORES DO EMPIRIOCRITICISMO.....	187
4.1	O kantismo criticado da direita e da esquerda.....	187
4.2	Como o “Empiriossimbolista” Yuchkévitch ridiculariza o “Empiriocriticista” Tchernov	198
4.3	Os imanentes, irmãos de armas de Mach e Avenarius.....	201
4.4	Que vem a ser o Empiriocriticismo?	210
4.5	O “EmpirioMonismo” de A. Bogdanov.....	219
4.6	A “Teoria dos Símbolos” (ou dos Hieróglifos) e a Crítica de Helmholtz	225
4.7	A Dupla Crítica de Dühring.....	232
4.8	Como J. Dietzgen Pôde Agradar aos Filósofos Reacionários?	237
5	A REVOLUÇÃO MODERNA NAS CIÊNCIAS NATURAIS E O IDEALISMO FILOSÓFICO.....	245
5.1	A Crise da Física Contemporânea	247
5.2	“A Matéria Desapareceu”	252
5.3	É Concebível o Movimento Sem a Matéria?	260
5.4	As Duas Correntes da Física Contemporânea e o Espiritualismo Inglês	268
5.5	As Duas Correntes da Física Contemporânea e o Idealismo alemão.....	276
5.6	As Duas Correntes da Física Contemporânea e o Fideísmo Francês	284
5.7	Um “Físico Idealista” Russo.....	293
5.8	Essência e Valor do Idealismo “físico”	296
6	O EMPIRIOCRITICISMO E O MATERIALISMO HISTÓRICO.....	307
6.1	A Excursão dos Empiriocriticistas alemães no Domínio das Ciências Sociais	307
6.2	Como Bogdanov retifica e “desenvolve” Marx	314
6.3	As “Bases da Filosofia Social de Suvorov.....	323
6.4	Partidos em filosofia e filósofos acéfalos	327
6.5	Ernst Haeckel e Ernst Mach.....	338

CONCLUSÃO	349
SUPLEMENTO AO § 1 DO CAPÍTULO IV	351
LISTA DE OBRAS E PERIÓDICOS CITADOS.....	355

PREFÁCIO À PRIMEIRA EDIÇÃO RUSSA

Escritores entre nós que se pretendem marxistas empreenderam, este ano, uma verdadeira campanha contra a filosofia marxista. Vimos a publicação, em menos de seis meses, de quatro livros principal e quase exclusivamente consagrados a ataques contra o materialismo dialético. Mencionemos, em primeiro lugar, a coletânea de artigos de Bazarov, Bogdanov, Lunatcharski, Bermann, Helfond, Yuchkévitich e Suvorov, intitulada *Ensaio de (seria melhor dizer: contra a) filosofia marxista* (São Petersburgo, 1908). Vêm a seguir os livros: de Yuchkévitich, *Materialismo e realismo crítico*; de Bermann, *A dialética sob o ponto de vista da teoria contemporânea do conhecimento* e de Valentinov, *As construções filosóficas do marxismo*.

Marx e Engels muitas vezes qualificaram suas concepções filosóficas de materialismo dialético; todos esses autores não o podem ignorar. Unidos pelo ódio ao materialismo dialético, apesar das evidentes divergências de suas opiniões políticas, eles se pretendem marxistas em filosofia! A dialética de Engels é uma “mística”, diz Bermann. As ideias de Engels envelheceram” afirma Bazarov ocasionalmente, como se fosse uma coisa inconsistente — e fica o materialismo refutado por esses intrépidos guerreiros, sob a invocação arrogante da teoria contemporânea do conhecimento”, da “mais moderna filosofia” (ou do “positivismo mais moderno”), da “filosofia as ciências naturais do século XX”.

Apoiando-se nessas doutrinas, pretensamente mais modernas, nossos destrutores do materialismo dialético atingem intrepidamente o evidente reconhecimento do fideísmo¹ (vê-se isso melhor em Lunatcharski, mas esse não é o único!), enquanto perdem toda coragem e todo respeito de suas próprias convicções quando se trata de definir explicitamente sua atitude diante de Marx e Engels. O fato é que o seu abandono do materialismo dialético, isto é, do marxismo, é completo. Na realidade, apenas

¹ Fideísmo: doutrina que substitui a ciência pela fé, ou, sentido lato, que atribui à fé uma certa importância. Nota de Lênin

subterfúgios sem fim, tentativas de contornar o problema, de cobrir sua retirada, de substituir o materialismo em geral por um materialismo qualquer; em suma, decidida recusa de analisar as inúmeras teses materialistas de Marx e Engels. Verdadeira “revolta de joelhos”, segundo a feliz expressão de um marxista. Revisionismo filosófico típico, porque os revisionistas são os únicos a adquirir um triste renome, excluindo as concepções fundamentais do marxismo e mostrando-se incapazes, demasiado tímidos, para um “ajuste de contas” com franqueza, retidão, decisão e clareza, com as ideias abandonadas. Quando os marxistas ortodoxos vêm a combater certas concepções envelhecidas de Marx (como o tem feito Mehring em relação a determinadas afirmações históricas), fazem-no sempre com tal precisão, de um modo tão circunstanciado, que não se pode encontrar em seus trabalhos o menor equívoco.

Existe, aliás, nos “Ensaio de filosofia marxista”, uma frase que parece verdadeira. É a seguinte expressão de Lunatcharski: “Nós [*trata-se, evidentemente, dos autores dos Ensaio*] talvez estejamos enganados, mas investigamos” (p. 161).

Que a primeira proposição é uma verdade absoluta e a segunda uma verdade relativa, farei o possível por demonstrar no livro que ofereço à atenção do leitor. Limito-me, no momento, a observar que, se os nossos filósofos, em vez de falar em nome do marxismo, falassem em nome de alguns “pesquisadores” marxistas, testemunhariam um maior respeito a si mesmos e ao marxismo.

Quanto a mim, também sou, em filosofia, dos que “investigam”. Mais precisamente: eu me propus, nestas notas, a encontrar onde se perderam as pessoas que nos oferecem, sob a aparência do marxismo, um não sei que incoerente, confuso e reacionário.

Setembro de 1908.

O Autor

PREFÁCIO À SEGUNDA EDIÇÃO RUSSA

A presente edição, afora algumas correções, em nada difere da precedente. Espero que não seja inútil independentemente da polêmica com os partidários russos de Mach como introdução à filosofia do marxismo, ao materialismo dialético e às conclusões filosóficas tiradas de descobertas recentes das ciências naturais. O artigo do camarada V. I. Nevski, no apêndice do livro, proporciona, a respeito das últimas obras de A. Bogdanov, de que não tive a possibilidade de tomar conhecimento, os esclarecimentos necessários. O camarada V. I. Nevski, que trabalhou não somente como propagandista em geral, mas também e sobretudo como militante da escola do Partido, pôde convencer-se de que ideias burguesas e reacionárias são propagadas por A. Bogdanov sob a aparência de "cultura proletária".

2 de setembro de 1920.

O autor

INTRODUÇÃO: COMO CERTOS “MARXISTAS” REFUTAVAM O MATERIALISMO EM 1908 E COMO O REFUTAVAM CERTOS IDEALISTAS EM 1710

Todo leitor, por pouco que esteja familiarizado com a literatura filosófica, deve saber que daria trabalho encontrar, atualmente, um professor de filosofia (ou de teologia) que não se ocupasse, diretamente ou não, de refutar o materialismo. Centenas e milhares de vezes já se proclamou que o materialismo foi refutado e continua-se a refutá-lo pela centésima primeira ou pela milésima primeira vez. Os nossos revisionistas vivem a refutar o materialismo, fingindo não refutar, a bem dizer, senão o materialista Plerrânov não o materialista Engels, nem o materialista Feuerbach, nem as concepções materialistas de J. Dietzgen e colocando-se do ponto de vista do positivismo “mais moderno”, “contemporâneo”, das ciências naturais etc. Sem recorrer às referências que cada um encontrará à vontade, às centenas, nas obras já mencionadas, lembrarei apenas os argumentos com auxílio dos quais Bazarov, Bogdanov, Yuchkévitich, Valentinov, Tchernov¹ e alguns outros partidários de Mach triunfaram sobre o materialismo. A expressão machista adquiriu foros de cidadania na literatura russa e a citarei no texto, em virtude de sua simplicidade e de sua concisão, do mesmo modo que a expressão *Empiriocriticismo*. Ernst Mach é geralmente reconhecido na literatura filosófica² como o mais popular dos atuais representantes do Empiriocriticismo e os desvios de Bogdanov e Yuchkévitich de sua “doutrina pura” são, como demonstraremos a seguir, de ordem secundária.

Os materialistas, dizem-nos, reconhecem o inimaginável e o incognoscível, a “coisa em si”, a matéria situada “fora da experiência”, além do nosso conhecimento. Caem em verdadeira mística quando admitem que há alguma coisa na outra margem,

¹ V. Tchernov, Estudos de filosofia e sociologia, Moscou, 1907. Zeloso adepto de Avenarius, é adversário do materialismo dialético, do mesmo modo que Bazarov e comparsas. — N. L.

² Richard Höningwald, *Über Humes Lehre von der Realität der Aussendunge* (A doutrina da realidade das coisas exteriores segundo Hume). N. L.

além dos limites da “experiência” e do conhecimento. Quando proclamam que a matéria, atuando sobre os órgãos dos nossos sentidos, provocam sensações, os materialistas se baseiam no “desconhecido”, no nada, uma vez que nos dizem eles mesmos reconhecem nossas sensações como a única fonte do conhecimento. Os materialistas caem no caso do “kantismo” (é o caso de Plerrânov, que admite a existência das “coisas em si”, isto é, as coisas que existem fora da nossa consciência), “duplicam” o mundo e preconizam o “dualismo”, uma vez que admitem ainda, além dos fenômenos, a coisa em si, uma vez que admitem, mais além dos dados imediatos da sensação, outra coisa, não se sabe que fetiche, um “ídolo”, um absoluto, uma fonte de “metafísica”, uma duplicata da religião (“a sã matéria”, como diz Bazarov).

Tais são os argumentos dos partidários de Mach contra o materialismo, argumentos que os autores mencionados repetem e discutem, cada um à sua maneira.

Citaremos a fim de verificarmos se esses argumentos são novos e não visam, verdadeiramente, senão um materialista russo “caído no kantismo” algumas passagens explícitas das obras do velho idealista George Berkeley. Essa referência histórica é tanto mais necessária, na introdução às nossas notas, que teremos, mais de uma vez, de referir-nos a Berkeley e à corrente que fez nascer na filosofia, porque os adeptos de Mach dão uma ideia falsa tanto das relações entre Mach e Berkeley como da essência da filosofia desse último.

A obra do bispo George Berkeley, editada em 1710 sob o título de “*Tratado dos princípios do conhecimento humano*”³ começa com os seguintes raciocínios:

Para quem quer que estude os objetos do conhecimento humano, é claro que representam ou bem ideias (*ideas*) efetivamente percebidas pelos sentidos, ou ideias adquiridas pela observação das emoções e dos atos da inteligência, ou, afinal, ideias formadas com auxílio da memória e da representação [...]. Concebo, com auxílio da visão, a luz e a cor, suas gradações e suas variedades. Percebo, com auxílio do tacto, o mole e o duro, o quente e o frio, o movimento e a resistência [...]. O olfato dá-me a conhecer os odores; o paladar, os sabores; a audição, os sons [...]. Como as diferentes ideias se observam combinadas

³ George Berkeley, *Treatise concerning the Principles of* by A. C. Fraser, Oxford 1871. N. L.

umas às outras, dás-lhes um nome comum e se as considera como objetos. Observam-se, por exemplo, uma cor, um gosto, um odor, uma forma, uma consistência determinados, em certa combinação (*to go together*); reconhece-se esse conjunto como um objeto que se designa pela palavra maçã; outras coleções de ideias (*collections of ideas*) constituem o que se pode chamar de pedra, árvore, livro e outros objetos palpáveis (§ 1).

Tal é o conteúdo da primeira alínea da obra de Berkeley. Lembremo-nos de que esse autor toma para base de sua filosofia "o duro, o mole, o quente, o frio, as cores, os sabores, os odores" etc. Os objetos são para Berkeley "coleções de ideias", e por ideias, ele entende precisamente as qualidades ou sensações que acabamos de enumerar e não ideias abstratas.

Berkeley diz, mais adiante, que, além das "ideias ou objetos do conhecimento", existe ainda o que os percebe: "a inteligência, o espírito, a alma ou o *eu*" (§ 2). Isso significa — conclui o filósofo que as "ideias" não podem existir fora da inteligência que as percebe. Para se convencer disso, basta que se analise o sentido do termo existir.

Quando digo que a mesa sobre a qual escrevo existe, isso quer dizer que a vejo e a sinto; e, se saio do meu quarto, direi ainda que a mesa existe, no sentido de que a poderia perceber se estivesse no quarto.

Assim se exprime Berkeley no § 3 do seu livro e é precisamente nesse ponto que ele se empenha em polêmica com os que qualifica de materialistas (§§ 18, 19 etc.). É-me, diz ele, absolutamente inconcebível que se possa falar da existência absoluta das coisas, sem se considerar quem as percebe. Existir é ser percebido (*their* — trata-se dos objetos — *esse is percipi*⁴, (§3: máxima de Berkeley habitualmente citada nos compêndios de história da filosofia).

A opinião que singularmente prevalece entre as pessoas é a de que as casas, as montanhas, os rios, numa palavra, os objetos palpáveis, têm uma existência natural ou real, diferente da que têm no espírito que os percebe (§4).

⁴ Essa frase, da qual a primeira e a terceira palavras são inglesas e as outras duas latinas, significa: Sua existência (isto é, a existência das coisas) provém de serem percebidas. N. do T.)

Essa opinião, diz Berkeley, é “uma contradição evidente”.

Que representam, então, esses objetos, senão objetos percebidos pelos sentidos? Ora, que percebemos nós, senão nossas ideias ou nossas sensações (*ideas or sensations*)? Não é simplesmente absurdo acreditar que combinações de ideias ou de sensações podem existir sem ser percebidas? (§4).

Berkeley substitui agora a expressão “coleções de ideias” pela equivalente, a seu ver, de “combinação de sensações” e acusa os materialistas de uma tendência “absurda” de irem ainda mais longe e investigarem a fonte desse complexo conjunto [...]. perdão, dessa combinação de sensações. No § 5, os materialistas são acusados de ser propensos à abstração, porque, na opinião de Berkeley, é dedicar-se a puras abstrações separar as sensações dos objetos.

“Na realidade”, diz ele no fim do § 5º, omitido na segunda edição, “o objeto e a sensação não passam de uma e a mesma coisa (*are the same thing*) e não podem ser abstraídas uma da outra”. Escreve ainda,

Dirão que as ideias podem ser cópias ou imagens (*resemblances*) dos objetos existentes fora do espírito, na substância desprovida de pensamento. Respondo que a ideia não se pode assemelhar a outra coisa senão a uma ideia; uma cor ou uma configuração não se pode assemelhar senão a outra cor ou a outra configuração. Pergunto: podemos perceber esses supostos originais, os objetos exteriores, de que nossas ideias seriam cópias ou imagens, ou não o podemos? Responder-me-ão sim, que são ideias, e não avançamos um passo; ou me responderão não, e perguntarei, então, a não importa quem seja, se é sensato dizer que a cor se assemelha ao invisível que o duro e o mole se assemelham ao imponderável etc. (§ 8).

Os “argumentos” de Bazarov contra Plerrânov sobre a possibilidade da existência dos objetos fora de nós, sem ação sobre os nossos sentidos, em nada diferem, e o leitor o vê, dos argumentos formulados por Berkeley contra materialistas que ele se abstém de citar. Berkeley considera a ideia da existência da “matéria ou da substância material” (§9) como uma contradição, como um tal “absurdo” que acha inútil perder seu tempo em refutá-la.

Porém diz ele, uma vez que essa tese (*tenet*) da existência da matéria parece ser tão profundamente arraigada nos espíritos dos filósofos e faz nascer tantas deduções perigosas, prefiro parecer prolixo e fastidioso, mas nada omitindo para desvendar e extirpar completamente esse preconceito (§ 9)⁵.

Logo veremos quais são as conclusões perigosas a que Berkeley faz alusão. Acabemos, em primeiro lugar, com seus argumentos teóricos contra os materialistas. Negando a existência "absoluta" dos objetos, isto é, sua existência fora do conhecimento humano, Berkeley expõe as ideias de seus adversários de maneira a fazer crer que admitem a "coisa em si". No § 24, Berkeley sublinha que a opinião que refuta reconhece "a existência absoluta dos objetos sensíveis em si (*objects in themselves*) ou fora do espírito" (p. 167-168 da edição citada). As duas correntes filosóficas são aqui delimitadas com a nitidez, a clareza e a franqueza que distinguem os filósofos clássicos dos fazedores contemporâneos de "novos" sistemas. O materialismo é a admissão dos "objetos em si", ou fora do espírito; as ideias e as sensações são, para ele, cópias ou imagens desses objetos. A doutrina oposta (idealismo) professa a inexistência dos objetos "independentemente do espírito"; os objetos são "combinações de sensações".

Isso foi escrito em 1710, catorze anos antes do nascimento de Emmanuel Kant. E os nossos partidários de Mach, baseando-se numa filosofia que pretendem "a mais moderna", descubram que a admissão do objeto em si resulta da contaminação ou da perversão do materialismo pelo kantismo! Suas "novas" descobertas resultam de sua ignorância desconcertante da história das principais correntes da filosofia.

Outra de suas ideias "novas" é a de que as noções de "matéria" ou de "substância" não passam de vestígios de antigas doutrinas destituídas de espírito crítico. Mach e Avenarius, parece-lhes, fizeram avançar o pensamento filosófico, aprofundaram a análise, eliminaram da filosofia o "absoluto", as "substâncias imutáveis" etc. Essas asserções são fáceis de controlar: basta remontar à fonte primária, a Berkeley, e ver-se-á, então, que se reduzem a invenções pretensiosas. Berkeley afirma, com muita

⁵ Essa parte do § 9, bem como o fim do § 5, faltam na segunda edição. Mas as edições inglesas mais recentes trazem, em nota, os trechos omitidos. N. do T.

precisão, que a matéria é uma *"non entity*, (substância inexistente, § 68), que a matéria é o nada (§ 80). "Poderão — diz ele, ridicularizando os materialistas —, se quiserem, escrever a palavra matéria onde os outros empregam a palavra nada" (p. 196-197 da edição citada). Acreditou-se a princípio, diz Berkeley, que as cores, os odores etc. tivessem "uma existência real"; renunciou-se, mais tarde, a essa concepção para se reconhecer que não existem senão graças às nossas sensações. Mas essa eliminação das velhas concepções errôneas não tinha sido levada até o fim: restava a noção de "substância" (§ 73), "preconceito" análogo (p. 195), definitivamente refutado pelo bispo Berkeley em 1710. Ora, encontramos ainda em nosso meio, em 1908, farsantes que tomam a sério as afirmações de Avenarius, Petzoldt, Mach e tutti quanti, segundo os quais apenas o "positivismo mais moderno" e as "mais modernas ciências naturais" podem eliminar essas noções "metafísicas".

Esses mesmos farsantes, Bogdanov inclusive, asseguram aos leitores que a nova filosofia demonstrou precisamente o erro da "duplicação do mundo" na doutrina dos materialistas, que, perpetuamente refutados, falam de não sei que "reflexo", na consciência humana, dos objetos existentes fora dela. Os mencionados autores escreveram a respeito dessa "duplicação" uma quantidade de coisas comoventes. Mas, por ignorância ou esquecimento, deixaram de acrescentar que tais descobertas já tinham sido feitas em 1710. "Nosso conhecimento [*das ideias ou dos objetos*]", escreve Berkeley,

foi obscurecido, confundido, demasiadamente desviado na senda dos erros mais perigosos pela hipótese da dupla (*twofold*) existência dos objetos materiais; notadamente da existência inteligível, ou da existência na inteligência, de um lado e da existência real, fora da inteligência [*isto é, independentemente da consciência*], do outro.

Berkeley ridiculariza a opinião "absurda" que admite a possibilidade de pensar o inimaginável! A origem de tal "absurdo está, naturalmente, na distinção entre "objetos" e "ideias" (§ 87), na "concepção dos objetos exteriores". Daí mesmo decorre como o descobriu Berkeley em 1710 e como o redescobriu Bogdanov em 1908 a crença nos fetiches e nos ídolos. "A existência da matéria", diz Berkeley, "ou dos objetos não foi

somente o principal ponto de apoio dos ateus e dos fatalistas; a idolatria, sob todas as suas formas, baseia-se também nesse princípio" (§ 94).

Aproximamo-nos das conclusões "perigosas" às quais conduz a "absurda" doutrina da existência do mundo exterior e que induziram o bispo Berkeley a refutá-la e a perseguir apaixonadamente seus partidários como se fossem seus inimigos.

Todas as construções ímpias do ateísmo e da negação da religião se erigem sobre a doutrina da matéria ou da substância material [...]. Nem é preciso dizer que amiga os ateus têm encontrado, em todos os tempos, na substância material. Todos os seus monstruosos sistemas dela dependem de modo evidente e tão inevitável que seu edifício fatalmente ruirá quando lhe for retirada essa pedra angular. Desse modo, não vamos dedicar, particular atenção às doutrinas absurdas das diversas seitas miseráveis dos ateus (§ 92, pp. 203-204 da edição citada).

A matéria, uma vez banida da natureza, levará consigo tantas construções cétricas e ímpias, tantas discussões e questões complicadas [*"princípio da economia do pensamento", descoberto por Mach em 1870-80; "filosofia, concepção do mundo baseada no princípio do menor esforço", exposta por Avenarius em 1876!*] que tem sido, para os teólogos e para os filósofos, uma espécie de sombra escurecendo a vista; proporcionou aos homens tanto trabalho inútil que, mesmo que os argumentos que temos contra ela fossem considerados pouco *probantes* [*de minha parte, os considero como evidentes*], eu não estaria menos convicto de que os amigos da verdade, da paz e da religião tem todas as razões para desejar que tais argumentos sejam reconhecidos como suficientes (§ 94).

O bispo Berkeley raciocinava com uma franqueza um tanto simplista. Em nossa época, as mesmas ideias sobre a eliminação "econômica" da "matéria", em filosofia, são apresentadas com muito mais artifício, sob uma forma velada pela utilização de uma terminologia "nova", destinada a fazê-las parecer aos ingênuos como sendo a filosofia "mais moderna".

Berkeley não falava apenas com tanta franqueza das tendencias de sua filosofia; também se esforçava por disfarçar sua nudez idealista, por apresentá-la como isenta de quaisquer absurdos e aceitável pelo "senso comum". "Nossa filosofia", diz ele, defendendo-se instintivamente contra a acusação do que se chama agora idealismo subjetivo e solipsismo, "não nos priva de nenhum objeto na natureza" (§34). A natureza

subsiste e também a distinção entre as realidades e as quimeras, mas “umas e outras existem no mesmo nível na consciência”. Ele ainda escreve:

Eu absolutamente não contesto a existência das coisas, quaisquer que sejam, que podemos conhecer por intermédio de nossos sentidos ou de nosso entendimento. Que as coisas que vejo com meus olhos e toco com minhas mãos existem realmente não tenho a menor dúvida. A única coisa cuja existência negamos é a que os filósofos chamam de matéria ou substância material. Tal negação não importa em nenhum prejuízo para o gênero humano que, ousado dizer, nunca sentirá sua ausência [...]. Mas ele, o ateu, tem necessidade desse fantasma com um nome vazio de sentido para fundar o seu ateísmo.

Tal pensamento está expresso com mais nitidez ainda no § 36, no qual Berkeley responde à acusação, endereçada à sua filosofia, de suprimir as substâncias materiais:

Se se entende a substância no sentido vulgar [*VULGAR*] da palavra, isto é, como uma combinação de qualidades materiais, posso ser acusado de suprimi-la. Mas, se se entende a substância no sentido filosófico, como a base de características [*acidentes*] ou de qualidades [*existentes*] fora de nossa consciência, reconheço que, de fato, a suprimo, se é que se pode falar de supressão de uma coisa que nunca existiu, mesmo em imaginação.

O filósofo inglês Fraser, idealista e partidário de Berkeley, que editou, anotadas, as obras do mestre, chama, não sem razão, a doutrina de Berkeley de “realismo natural” (p. X da edição citada). Essa curiosa terminologia deve ser bem considerada, porque exprime o desejo de Berkeley de aparentar realismo. Veremos ainda, mais de uma vez, os “mais modernos positivistas repetindo, sob outra forma, com auxílio de outros artifícios verbais, a mesma manobra ou a mesma falsificação. Berkeley não nega a existência das coisas reais! Berkeley não quis romper com a opinião da humanidade inteira! Berkeley nega “somente” a doutrina dos filósofos, isto é, a teoria do conhecimento, que baseia, séria e resolutamente, todos os seus raciocínios no reconhecimento do mundo exterior e de sua reação na consciência dos homens. Berkeley não nega as ciências naturais alicerçadas, e o foram sempre (muitas vezes, inconscientemente), sobre essa teoria a teoria materialista, queremos dizer do conhecimento.

“Podemos deduzir”, lemos no § 59 de Berkeley, *Filosofia da experiência pura*⁶, “de nossa experiência relativa à coexistência e à sucessão das ideias em nossa consciência o que demonstraríamos (ou veríamos) se estivéssemos colocados em condições muito diversas daquelas em que nos encontramos neste momento. É nisso que consiste o conhecimento da natureza que” — vejam bem! — “pode conservar, com toda lógica, seu valor e sua certeza, de acordo com o que ficou dito acima”.

Consideremos o mundo exterior, a natureza, como uma “combinação de sensações” suscitadas em nosso espírito pela Divindade. Admiti-o e renunciarei a investigar a causa das sensações fora da consciência, independentemente do homem, e reconheci, dentro dos limites de minha teoria idealista do conhecimento, todas as ciências naturais, todo o alcance e toda a certeza de suas conclusões. Necessito desses limites e não necessito senão desses limites para justificar minhas deduções a favor “da paz e da religião”. Tal é o pensamento de Berkeley. Veremos, a seguir, quando examinarmos a atitude dos adeptos de Mach diante das ciências naturais, esse pensamento que bem exprime a essência da filosofia idealista e sua significação social.

Vejam ainda uma das mais novas descobertas, tomada, no século XX, pelo positivista mais moderno e realista crítico P. Yuchkévitich ao bispo Berkeley. Refiro-me ao “empiriossimbolismo”. A “teoria favorita” de Berkeley — diz Fraser — é a do “simbolismo natural universal” (p. 190 da edição citada) ou do “simbolismo da natureza” (*natural symbolism*). Se essas palavras não se encontrassem numa edição de 1871, poder-se-ia suspeitar que o filósofo fideísta inglês as tivesse plagiado do matemático e físico Poincaré, nosso contemporâneo, ou do “marxista” russo Yuchkévitich!

A teoria em questão de Berkeley, admirada por Fraser, é exposto pelo bispo nos seguintes termos:

⁶ Fraser acentua em seu prefácio, que Berkeley “não invoca senão a experiência”, do mesmo modo que Locke. N. L.

“A relação das ideias” — não esquecer que, para Berkeley, ideias não diferem dos objetos — “não supõe a relação de causa e efeito, mas somente a da característica, ou do sinal e o objeto designado de um modo ou de outro” (§ 65).

É, pois, evidente que os objetos que, do ponto de vista da noção de causalidade (*under the notion of a cause*), contribuindo ou concorrendo para a produção do efeito, são absolutamente inexplicáveis e nos levam a formidáveis absurdos, podem ser explicados, e isso de modo inteiramente natural [...]. desde que encarados como marcas ou como sinais servindo para nos indicar (§ 66).

Para Berkeley e Fraser, é, sem dúvida, a Divindade, nada mais nada menos, que nos ensina por meio de tais “empirióssímbolos”. Quanto ao valor gnosiológico do simbolismo, consiste, na teoria de Berkeley, em substituir pelo simbolismo a “doutrina” que “pretende explicar as coisas através de causas materiais” (§ 66).

Estamos, pois, em presença, a respeito do problema da causalidade, de duas correntes filosóficas. Uma “pretende explicar as coisas através de causas materiais”, estando manifestamente ligada a essa “absurda doutrina da matéria” refutada pelo bispo Berkeley. A outra relaciona a “noção de causalidade” com a da “marca” ou do “sinal” (divino) “servindo para nos ensinar”. Encontraremos essas duas correntes adaptadas à moda do século XX quando da análise da atitude da doutrina de Mach e do materialismo dialético diante dessa questão.

É preciso ainda observar, acerca da questão da realidade, que Berkeley, recusando-se a reconhecer a existência dos objetos independentemente da consciência, se esforça por encontrar um critério de distinção entre o real e o fictício. Referindo-se, no § 36, às “ideias” que o espírito humano evoca à vontade, diz ele:

Elas [*essas ideias*] são pálidas, débeis, instáveis, em comparação com as que nos são proporcionadas pelos nossos sentidos. Essas últimas, impressas em nós segundo certas regras ou certas leis da natureza, testemunham a ação de uma inteligência mais poderosa e mais sabia do que a inteligência humana. Têm como se diz, uma realidade superior à das primeiras; noutros termos, são mais claras, mais ordenadas, mais distintas; não constituem ficções do espírito que as percebe.

Aliás (§ 84), Berkeley procura ligar a noção do real à percepção simultânea de sensações idênticas por numerosas pessoas. Como, por exemplo, resolver esta questão: uma transformação de água em vinho, que, suponhamos, alguém nos relata foi real?

Se todos os assistentes tinham visto o vinho, se lhe tivessem percebido o odor, se o tivessem bebido e saboreado, se lhe tivessem comprovado o efeito, a realidade de tal vinho estaria, para mim, fora de dúvida.

E Fraser comenta:

A consciência simultânea, em diferentes pessoas, das mesmas ideias sensoriais é aqui considerada, contrariamente à consciência puramente individual ou pessoal dos objetos ou das emoções imaginados, como a prova da realidade das ideias da primeira categoria.

Vê-se, portanto, que o idealismo subjetivo de Berkeley não pode ser compreendido como a diferença entre a percepção individual e a percepção coletiva. Tenta, ao contrário, construir sobre essa diferença o seu critério de realidade. Explicando as "ideias" pela ação da Divindade sobre o espírito humano. Berkeley aproxima-se do idealismo objetivo: o mundo não é mais a minha representação, mas o efeito de uma causa divina, suprema, criadora tanto das "leis da natureza" como das leis de acordo com as quais se distinguem as ideias "mais reais" das ideias "menos reais" etc.

Noutra obra intitulada "Três diálogos entre Hylas e Phylonous" (1713), em que Berkeley se esforça por expor suas opiniões numa linguagem popular, a diferença entre sua doutrina e a doutrina materialista é assim formulada:

Afirmo, como vós [os materialistas], que se alguma coisa atua sobre nós do exterior, devemos admitir a existência de forças atuando fora [de nós], de forças pertencentes a um ser diferente de nós. O que nos separa é a questão de saber de que natureza é esse ser poderoso. Afirmo que é o espírito; vós, que é a matéria ou não sei que [e, posso acrescentar, não o sabeis melhor] terceira natureza" (p. 335 da edição citada).

Fraser comenta assim essa passagem:

Eis o nó da questão. Segundo os materialistas, os fenômenos sensíveis são devidos a uma substância material ou a uma ‘terceira natureza’ desconhecida; segundo Hume e os positivistas, sua origem é absolutamente desconhecida e não podemos senão generalizá-los como fatos, seguindo o uso do método indutivo.

O discípulo inglês de Berkeley, Fraser, aborda aqui, de seu ponto de vista idealista e com sua habitual firmeza idealista, as “linhas fundamentais da filosofia”, tão bem caracterizadas pelo materialista Engels. Em seu *Ludwig Feuerbach*, Engels divide os filósofos em “duas grandes categorias”: os materialistas e os idealistas. Estudando mais profundamente do que Fraser as teorias dessas duas correntes em suas formas mais desenvolvidas, mais variadas e mais ricas, Engels vê entre elas esta diferença capital: para os materialistas, a natureza determina o espírito; para os idealistas, dá-se o contrário. Engels situa entre uns e outros os discípulos de Hume e Kant, aos quais chama de agnósticos, pois negam a possibilidade de conhecer o universo, pelo menos de conhecê-lo a fundo. Nesse livro, Engels aplica esse termo apenas aos discípulos de Hume (chamados por Fraser de “positivistas”, como eles mesmos gostam de se intitular); mas, em seu estudo “Sobre o materialismo histórico”, trata das opiniões do “agnóstico neokantista” e considera o neokantismo como uma variedade de agnosticismo⁷.

Não nos podemos deter aqui sobre essa reflexão justa e profunda de F. Engels (reflexão que os discípulos de Mach ignoram descaradamente). A ela voltaremos mais adiante, em sua oportunidade. Limitar-nos-emos, no momento, a indicar esta terminologia marxista e esta conjunção dos extremos contrários: as opiniões análogas do materialista consequente e do idealista consequente sobre as duas principais correntes da filosofia. Vejamos, para ilustrar essas tendências (às quais nós teremos de referir constantemente), as ideias dos maiores filósofos do século XVIII que seguiram um

⁷ F. Engels, *Über den historischen Materialismus*, “in” *Neue Zeit*, 1892-93, n. 1, pág. 18. A tradução do inglês é do próprio Engels. N. L.

rumo diferente do de Berkeley. Eis os raciocínios de Hume em suas "Investigações sobre o conhecimento humano", no capítulo (cap. XII) da filosofia cética:

Pode-se considerar como evidente que os homens se inclinam, por seu instinto natural ou sua predisposição natural, a confiar em seus sentidos e que, sem o menor raciocínio, ou mesmo antes de recorrer ao raciocínio, supomos sempre a existência de um universo exterior (*external universe*), que não depende de nossa percepção e que existiria, mesmo se fôssemos aniquilados com todos os seres dotados de sensibilidade. Os próprios animais são guiados por uma opinião dessa natureza e conservam essa fé nos objetos exteriores em todos os seus pensamentos, em todos os seus desejos, em todos os seus atos [...]. Mas essa opinião primordial e universal é prontamente abalada pela filosofia mais superficial (*slightest*) que nos ensine que nada mais senão a imagem ou a percepção será acessível ao nosso espírito e as sensações não passam de canais (*inlets*) seguidos por essas imagens e não estão em condições de estabelecer por si mesmas uma relação direta (*intercourse*), qualquer que seja, entre o espírito e o objeto. A mesa que vemos parece menor quando dela nos distanciamos, mas a mesa real, que existe independentemente de nós, não se modifica; o nosso espírito não percebeu, então, outra coisa senão a imagem da mesa (*image*). Tais são as evidentes indicações da razão; mas nenhum homem que raciocine nunca duvidou de que os objetos (*existences*) de que falamos, esta mesa, esta árvore, por exemplo, não fossem outra coisa senão percepções de nosso espírito [...]. Por qual argumento se pode provar que as percepções devam ser suscitadas em nosso espírito por objetos exteriores completamente diferentes dessas mesmas percepções, embora a elas se assemelhassem (se isso é possível), e não sejam devidas à energia de nossa própria inteligência, ou à ação de algum espírito invisível e desconhecido, ou, então, a alguma causa ainda menos conhecida? [...]

Como pode essa questão ser resolvida? Evidentemente, pela experiência, como todas as questões desse gênero. Mas a experiência guarda silêncio nesse ponto e não pode outra coisa. A inteligência, nunca tem diante de si senão percepções e não se pode dedicar a nenhuma experiência sobre as relações entre as percepções e os objetos. Por isso, a hipótese da existência de semelhante correlação não tem fundamento lógico. Recorrer à veracidade do Ser Supremo para demonstrar a de nossos sentidos e contornar a questão de modo absolutamente imprevisto [...]

Logo que colocamos a questão da realidade do mundo exterior, todos os argumentos suscetíveis de provar a existência de um único Ser nos escaparão⁸.

Em seu "Tratado da natureza humana" (IV parte, 2ª seção, Do ceticismo em relação aos nossos sentidos), Hume diz a mesma coisa: "Nossas percepções são os nossos únicos objetos" (p. 281 da tradução francesa de Renouvier e Pillon, 1878). Hume chama de ceticismo a recusa de explicar as sensações pela ação dos objetos, do espírito etc., a recusa de relacionar as percepções com o mundo exterior, de um lado, e à Divindade ou um Espírito desconhecido, de outro. O autor do prefácio à tradução francesa de Hume, F. Pillon, filiando-se, em filosofia, a uma corrente aproximada à de Mach (como veremos mais adiante), diz, com razão, que, para Hume, o sujeito e o objeto se relacionam com "grupos de percepções diferentes", com "elementos da consciência, impressões, ideias etc.", e que não deve ser questão senão do "grupamento e da combinação desses elementos"⁹. Do mesmo modo, o discípulo inglês de Hume, Huxley, criador do termo exato e justo de agnosticismo, frisa, em seu livro sobre Hume, que esse último, considerando as sensações" como "estados primitivos e irreduzíveis da consciência absolutamente não é conseqüente consigo mesmo quando se pergunta se é necessário explicar a origem das sensações pela ação dos objetos sobre o homem ou pela força criadora do espírito. "Ele (Hume) admite o realismo e o idealismo como duas hipóteses igualmente prováveis"¹⁰. Hume não vai além das sensações:

As cores vermelha ou azul, o perfume da rosa são percepções simples [...]. A rosa vermelha dá-nos uma percepção complexa (*complex impression*), que pode ser decomposta em percepções simples de cor, perfume da rosa etc. (Ibid., pp. 64 e 65).

⁸ David Hume, *An Enquiry concerning human understanding* (Uma pesquisa sobre o entendimento humano). *Essays and Treatises*, t. II, págs. 150-153, Londres, 1822. N. L.

⁹ *Psicologia de Hume. Tratado da natureza humana etc.*; introdução, pág. X; trad. por Ch. Renouvier e F. Pillon. Paris, 1878. N. L.

¹⁰ Huxley, *Hume*, pag. 74, Londres, 1879. N. L.

Hume admite o “materialismo” e o “idealismo” (p. 82): a “coleção de percepções” pode ser engendrada pelo eu de Fichte e pode ser também “a imagem ou pelo menos o símbolo” de alguma coisa de real (*real something*). Tais são os comentários de Huxley sobre Hume.

No campo dos materialistas, o mestre dos enciclopedistas, Diderot, diz de Berkeley:

Chamam-se idealistas esses filósofos que, não tendo consciência senão de sua existência e das sensações que se sucedem dentro de si mesmos, não admitem outra coisa. Sistema extravagante que não podia, parece-me, revelar sua origem senão aos cegos; sistema que, para vergonha do espírito humano e da filosofia, é o mais difícil de combater, embora sendo o mais absurdo de todos¹¹.

E Diderot, quase atingindo a concepção do materialismo contemporâneo (segundo a qual silogismos não bastam para refutar o idealismo, porque não se trata, no caso, de argumentos teóricos), acentua a semelhança entre as premissas do idealista Berkeley e as do sensualista Condillac. Esse último deveria, na opinião de Diderot, propor-se a refutar Berkeley, a fim de abrigar-se de conclusões tão absurdas deduzidas da doutrina que vê nas sensações a fonte única de nossos conhecimentos.

Diderot expõe da seguinte maneira as suas opiniões filosóficas, em sua “Conversação com D'Alembert”:

Suponhamos que o piano tenha sensibilidade e memória e diga-me se ele não repetirá por si mesmo as arias que em suas teclas se tivessem executado. Somos instrumentos dotados de sensibilidade e memória: nossos sentidos são outras tantas teclas pressionadas pela natureza que nos cerca e que, muitas vezes, se pressionam por si mesmas; eis, a meu ver, tudo que se passa num plano organizado, como o seu e o meu.

D'Alembert responde que um piano assim construído deveria ter a faculdade de nutrir-se e engendrar pequenos pianos.

¹¹ Oeuvres Complètes, de Diderot, ed. Assézat. Paris, 1875, vol. I, pág. 304. — N. L.

Sem dúvida replica Diderot. Veja este ovo. É com isto que se transtornam todas as escolas de teologia e todos os templos da terra. Que é este ovo? Massa insensível, antes que o germe seja nele introduzido. E, depois que nele se introduz o germe, que é ainda? Massa insensível, porque esse germe não passa de um fluido inerte e grosseiro. Como semelhante massa passará a uma outra organização, à sensibilidade, à vida? Pelo calor. Que produzirá o calor? O movimento. O animal saído do ovo tem todas as suas funções; todos os seus atos, ele os realiza. Pretenderá, com Descartes, que se trata de pura máquina imitativa? Mas as crianças rir-se-ão do senhor e os filósofos lhe responderão que, se se trata realmente de máquina, a sua pessoa é outra. Se reconhece que entre o animal e o seu ser não há diferença senão na organização, demonstrará senso e raciocínio e revelará sinceridade; mas concluir-se-á contra a sua opinião que, com uma matéria inerte, disposta de certa maneira, impregnada de outra matéria inerte, de calor e de movimento, se tem sensibilidade, vida, memória, consciência, paixões, pensamento. Não lhe restam mais de dois partidos a tomar: ou imaginar, na própria massa inerte do ovo, um elemento dissimulado à espera do desenvolvimento para manifestar a sua presença ou supor que esse elemento imperceptível penetrou através da casca num instante determinado do desenvolvimento.

Mas que elemento é esse? Não se sabe se ocupa espaço, se é material ou se é constituído integralmente. Isso é contrário ao senso comum e nos conduz a contradições, ao absurdo. Resta-lhe, então, fazer uma suposição simples que explique tudo: a sensibilidade é uma propriedade geral da matéria ou um produto da organização.

E Diderot, respondendo à objeção de D'Alembert de que essa suposição admite uma propriedade que, no fundo, não é compatível com a matéria, pergunta então:

E de onde sabe que a sensibilidade é essencialmente incompatível com a matéria, uma vez que desconhece a essência do que quer que seja, tanto da matéria como da sensibilidade? Conhece melhor a natureza do movimento, sua existência num corpo, sua transmissão de um corpo para outro?

— D'Alembert:

Sem conceber a natureza da sensibilidade, nem a da matéria, vejo que a sensibilidade é uma qualidade simples, una, indivisível e incompatível com um objeto ou elemento divisível.

— Diderot:

Embrulhada metafísico-teológica! Que? Não vê, então, que todas as qualidades, todas as formas sensíveis, de que a matéria se reveste, são essencialmente indivisíveis? Não há nada mais nada menos que impenetrabilidade. Há a metade de um corpo redondo, mas não a metade da redondeza [...]. Seja físico e convença-se da produção de um efeito quando o vir produzido, embora não possa explicar a ligação da causa com o efeito. Seja lógico e não substitua uma causa que é e explica tudo por outra causa que não se concebe e cuja relação com o efeito se concebe ainda menos, outra causa que engendre uma infinita multidão de dificuldades e não resolve nenhuma.

— D'Alembert:

E se afasto essa causa?

— Diderot:

Não há mais de uma substância no universo, no homem, no animal. O realejo é de madeira, o homem é de carne. O canário é de carne, o músico é de carne diversamente organizada; mas um e outro tem o mesmo fim.

— D'Alembert:

E como se estabeleceu a convenção dos sons entre os seus dois pianos?

— Diderot:

O instrumento sensível ou o animal verificou que emitindo esse ou aquele som, se produzia tal efeito fora dele que outros instrumentos sensíveis e semelhantes ou outros mais semelhantes se aproximavam, se distanciavam, pediam, ofereciam, feriam, acariciavam, e tais efeitos se relacionam, em sua memória e na dos outros, com a emissão desses sons; e observe que não há, no intercâmbio dos homens, senão ruídos e ação. E para conferir ao meu sistema toda a sua força, observe ainda que está sujeito à mesma dificuldade insuperável que Berkeley colocou diante da existência dos seres. Houve um momento de delírio em que o piano sensível pensou que fosse o único piano que havia no mundo e que toda a harmonia do universo se passava nele¹².

Essas páginas foram escritas em 1769. Nossa breve referência histórica termina aqui. Voltaremos a encontrar muitas vezes, no decorrer de nossa análise do

¹² Obra cit., t. II, págs. 114-118. N. L.

“positivismo mais moderno”, esse “piano louco” e a “harmonia do universo que se passa no homem”.

Limitemo-nos, no momento, a esta simples conclusão: os discípulos “mais modernos” de Mach não produziram contra os materialistas nenhum, mas, literalmente, nenhum argumento que não possa ser encontrado no bispo Berkeley.

Observemos, a título de curiosidade, que um deles, Valentinov, sentindo confusamente a falsidade de sua posição, esforça-se por “apagar os traços” de seu parentesco com Berkeley e a ele se prende de maneira bem ridícula. Podemos ler na página 150 de seu livro:

Quando, falando de Mach, nos mostram Berkeley, perguntamos de qual Berkeley se trata. O que se convencionou, por tradição, classificar entre os solipsistas ou o que afirma a intervenção direta da Divindade e da Providência? Trata-se, de um modo geral, do bispo filósofo Berkeley, destrutor do ateísmo, ou do profundo analista Berkeley? O fato é que Mach nada tem em comum com o Berkeley solipsista e propagandista da metafísica religiosa.

Valentinov cria, aqui, a confusão e não verifica as razões pelas quais se viu obrigado a defender o idealista Berkeley, esse profundo analista”, contra o materialista Diderot. Diderot tomou nítida posição diante das principais correntes filosóficas; Valentinov as confunde e nos consola com um tom ridículo: “Não acreditamos que o parentesco de Mach com as concepções idealistas de Berkeley, mesmo que seja verdadeiro, constitua um crime filosófico” (p. 149).

Confundir duas correntes fundamentais, irreconciliáveis, da filosofia — que há nisso de “criminoso”? É precisamente a essa confusão que se reduz a profunda sabedoria de Mach e Avenarius. Passaremos, aliás, à sua análise

1 A TEORIA DO CONHECIMENTO DO EMPIRIOCRITICISMO E DO MATERIALISMO DIALÉTICO I

1.1 AS SENSações E OS COMPLEXOS DE SENSações

As premissas fundamentais da *teoria* de Mach e Avenarius são expostas com franqueza, simplicidade e clareza nas primeiras obras filosóficas desses autores. Procedamos, agora, à sua análise, deixando para mais tarde as correções e as depurações por eles efetuados posteriormente. Escrevia Mach em 1872:

A tarefa da ciência não pode consistir senão em:

- 1) investigar as leis das relações entre as representações (psicologia);
- 2) descobrir as leis das relações entre sensações (as percepções) (física);
- 3) explicar as leis da relação entre as sensações e as representações (psicofísica)¹.

Eis o que está bem claro.

As relações entre as sensações, e não entre os objetos ou os corpos de que nossas sensações são a imagem, constituem objeto da física. Mach repete o mesmo pensamento em 1883, em sua *Mecânica*:

As sensações não são os símbolos dos objetos; antes o objeto é que é um símbolo mental referente a um complexo de sensações relativamente estável. Não são os objetos [*os corpos*], mas as cores, os sons, as pressões, os espaços, os tempos, [*o que chamamos comumente de sensação*], que constituem os verdadeiros elementos do universo².

Voltaremos depois a esta pequena palavra, *elementos*, fruto de doze anos de *meditações*. Consideremos apenas, no momento, que Mach reconhece aqui, com todas as letras, que os objetos ou os corpos são complexos de sensações e opõe nitidamente

¹ E. Mach, *Die Geschichte und die Wurzel des Stazes von des Arbeit*. Conferência pronunciada na Associação de Ciências da Boêmia, a 15 de novembro de 1872, págs. 57-58. — N. L.

² E. Mach, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historischkritische dargestellt*, 3.^a ed., Leipzig, 1897, pág. 473. N. L.

seu ponto de vista filosófico à teoria contrária, segundo a qual as sensações são “*símbolos*” dos objetos (seria mais exato dizer: imagens ou reflexos dos objetos). Essa última teoria constitui o *materialismo filosófico*. O materialista Friedrich Engels, o bem conhecido colaborador de Marx e fundador do marxismo, fala invariavelmente, sem exceção, em suas obras, dos objetos e suas representações ou imagens mentais (*Gedanken-Abbilder*), imagens mentais essas que, aliás, não têm outra origem senão nas sensações. Pareceria que essa concepção fundamental da “filosofia marxista” deveria ser conhecida de todos quantos falam dessa filosofia e, com maior razão, dos que a proclamam pela imprensa. Mas, em virtude da extrema confusão criada pelos nossos discípulos de Mach, vemo-nos forçados a repetir truísmos. Tomemos a introdução do *Anti-Dühring* e vejamos a passagem que começa assim: “Para o metafísico, as coisas [...]”³. Ou, então, a primeira parte do capítulo filosófico dessa obra:

De onde o pensamento pode deduzir tais princípios? [*Trata-se dos primeiros princípios de todo conhecimento*]. De si mesmo? Não [...]. Não se trata aqui senão das formas de ser do mundo exterior, e essas formas, o pensamento nunca as pode criar ou tirar de si mesmo, mas, antes, do mundo exterior [...]. Os princípios não são o ponto de partida da pesquisa [*como pretende Dühring, que queria ser materialista, mas não chegou a aplicar o materialismo com espírito consequente*], mas, antes, o seu resultado final; não são aplicados à natureza e à história da humanidade, mas delas derivam; não é a humanidade ou a natureza que se regem e se modelam de acordo com tais princípios, mas os princípios não são verdadeiros senão na medida em que concordam com a natureza e a história. Tal é a concepção materialista: a que o Sr. Dühring lhe opõe é idealista, subverte todas as relações, tudo põe em desordem e constrói o mundo real segundo a ideia [...]. (Ibid., p. 21).

E essa única concepção materialista, Engels a aplica repetidamente invariavelmente, sem exceção, denunciando, em Dühring, sem compaixão, o menor desvio do materialismo para o idealismo. Todo leitor, mesmo o menos atento, do *Anti-Dühring* e do *Ludwig Feuerbach*, encontrará dezenas de passagens em que Engels fala dos objetos

³ F. Engels, *Herrn Eugen Dühring Umwälzung der Wissenschaft*. N. L. (Trata-se da obra geralmente conhecida como *Anti-Dühring*. N. do T.)

ou de suas representações no cérebro humano, na consciência, no pensamento etc. Engels não diz que as sensações ou as representações são "símbolos" dos objetos ou que o materialismo consequente deve substituir, aqui, as imagens", as figuras ou as representações por "símbolos", como o demonstraremos detalhadamente mais adiante. Trata-se, caso, não dessa ou daquela definição do materialismo, mas a antinomia entre o materialismo e o idealismo, da diferença entre as duas correntes fundamentais da filosofia. Cumpre ir dos objetos para a sensação e para o pensamento? Ou, antes, pensamento e da sensação para os objetos? Engels segue o primeiro lineamento, o do materialismo. O segundo, do idealismo, é o seguido por Mach. Nenhum subterfúgio, nenhum sofisma (e encontraremos muitos) poderão dissimular o fato indiscutível e evidente de que a doutrina de Ernst Mach, segundo a qual os objetos são complexos de sensações, não passa de idealismo subjetivo, de fastidiosa repetição da teoria de Berkeley. Se os objetos são "complexos de sensações", como diz Mach, ou "combinações de sensações", como quer Berkeley, conclui-se necessariamente o mundo não passa de minha representação. Partindo de tal premissa, não podemos admitir a existência de outros homens além de nós mesmos: solipsismo do mais puro. Mach, Avenarius, Petzoldt e *tutti quanti*, por mais que o neguem, não podem, na realidade, anulá-lo sem recorrer a gritantes absurdos lógicos. Para melhor evidenciar esse elemento fundamental da filosofia de Mach, citemos, ainda, a título complementar, algumas passagens das obras desse autor. Eis um trecho escolhido, tomado da *Análise das sensações*:

Temos diante de nós um corpo pontudo S. Quando o tocamos, pondo-o em contacto com nosso corpo, sentimos uma picada. Podemos ver esse corpo sem sentir a picada. Mas, quando a sentimos, encontramos a ponta. Desse modo, a ponta visível é o elemento constante e a picada um elemento accidental, que pode, conforme as circunstâncias, ser ou não relacionado com o elemento constante. A repetição frequente de fenômenos análogos nos habitua, enfim, a considerar todas as propriedades dos corpos como ações partindo de tais elementos constantes e atingindo nosso eu por intermédio do nosso corpo, ações essas que chamamos de sensações (pp. 9 e 10).

Por outras palavras, os homens “costumam” colocar-se, do ponto de vista do materialismo e ver nas sensações os resultados da ação dos corpos, dos objetos, da natureza, sobre os nossos órgãos dos sentidos. Esse “costume”, perigoso para os filósofos idealistas (embora adotado pela humanidade inteira por todas as ciências naturais!), muito entristece Mach, que se propõe a destruí-lo: “[...], mas, por isso mesmo, os elementos constantes perdem todo o seu conteúdo sensível e tornam-se puros símbolos do pensamento”.

Velha mania, senhor professor! Repetição textual das afirmações de Berkeley, segundo o qual a matéria é puro símbolo abstrato. Antes, na verdade, é Ernst Mach que sai vagando pela abstração pura, porque, se ele não reconhece que a realidade objetiva, que existe independentemente de nós, constitui simplesmente nosso “conteúdo sensível”, não lhe resta senão o puramente abstrato (o *Eu* em letras maiúsculas e em itálico, outro!) [...]. e “o piano louco que pensou que fosse o único piano que havia no mundo”. Se o “conteúdo sensível de nossas sensações” não é o mundo exterior, conclui-se que nada existe fora desse *Eu* inteiramente dedicado a ociosos raciocínios “filosóficos”. Estúpido e estéril mister.

É certo, portanto, que o mundo não é feito senão de nossas sensações. Mas, nesse caso, conhecemos tão somente as nossas sensações, e a hipótese da existência dos elementos constantes, bem como a de suas ações recíprocas engendrando as nossas sensações, torna-se inteiramente ociosa e supérflua. Tal ponto de vista não pode convir senão a um semirrealíssimo ou a um semicriticismo bem hesitantes.

Citamos todo o parágrafo 6 das *Observações antimetafísicas*, de Mach. Nada se vê, de ponta a ponta, senão um plágio de Berkeley. Nenhum argumento. Nenhum vislumbre de pensamento, a não ser que o seja que “não percebemos senão as nossas sensações”. Daí não decorre senão uma conclusão, a saber: “o mundo é feito apenas de minhas sensações”. Mach não tem o direito de escrever, como o fez, *nossas* em lugar de *minhas*. Somente essa palavra atesta, nele, a tendência ao compromisso que acusa nos outros. Porque, se a “hipótese” da existência do mundo exterior, da existência da agulha independentemente de mim e de uma ação recíproca entre o meu corpo

e a ponta da agulha é "ociosa", se essa hipótese é verdadeiramente "ociosa e supérflua", é sobretudo ocioso e supérfluo "admitir" a existência dos outros homens. Apenas o *eu* existe: os homens e todo o mundo exterior caem na categoria dos supérfluos "elementos constantes". Desse ponto de vista, não é permitido falar de nossas "sensações", e Mach, fazendo-o, demonstra à evidência que não compreende as coisas senão "pela metade". Isso prova que sua filosofia se reduz a uma fraseologia oca e inútil, na qual o próprio autor não tem a menor fé.

Mas vejamos nele um exemplo flagrante da confusão e do equívoco. Podemos ler no parágrafo 6 do capítulo XI da *Análise das sensações*:

Se eu pudesse ou se alguém pudesse, com o auxílio de diversos processos físicos e químicos, observar o meu cérebro quando sinto uma sensação, seria possível determinar qual o processo em vias de ultimate no organismo estão ligadas essas ou aquelas sensações (p. 198).

Muito bem! Quer dizer que nossas sensações estão ligadas a determinados processos que se desenvolvem em nosso organismo em geral e em nosso cérebro em particular? Sim, Mach formula muito claramente essa "hipótese" e seria difícil não a formular do ponto de vista das ciências naturais. Mas, permitam-me, trata-se da mesma "hipótese dos elementos constantes e sua ação recíproca" que o nosso filósofo acaba de proclamar ociosa e supérflua! Os corpos, diz-nos, são complexos de sensações; ir mais além assegura-nos Mach, considerar as sensações como produtos da ação dos corpos sobre os nossos órgãos dos sentidos, é cair na metafísica, é cultivar, à Berkeley, uma hipótese ociosa e supérflua etc. Ora, o cérebro é um corpo. Ele também não passa, portanto, de um complexo de sensações. Nesse caso, eu constato os complexos de sensações por intermédio de outro complexo de sensações (mesmo porque o *eu* também não é mais do que um complexo de sensações). Excelente essa filosofia, que começa por decretar que as sensações são os "verdadeiros elementos do mundo" e constrói sobre essa base um *berkeleyismo* "original", introduzindo sorrateiramente opiniões diametralmente opostas, segundo as quais as sensações estão ligadas a determinados processos que se desenvolvem no organismo! Mas tais "processos" não estão

relacionados com a troca de matérias entre o “organismo” e o mundo exterior? Poderia verificar-se essa troca de matérias se as sensações do organismo não lhe dessem uma ideia objetivamente exata desse mundo exterior?

Mach não formula questões tão embaraçantes; reúne mecanicamente fragmentos da doutrina de Berkeley e concepções tiradas das ciências naturais, inspiradas espontaneamente na teoria materialista do conhecimento. “Surge, às vezes, esta questão (escreve no mesmo ponto): a matéria (inorgânica) não tem, igualmente, a faculdade de sentir?” Quer dizer que não se pode formular a questão da sensibilidade da matéria *orgânica*? Então, as sensações não são primordiais e representam apenas uma das propriedades da matéria? Neste ponto, Mach salta por cima de todos os absurdos do berkeleyismo! “Essa questão” — diz ele — “é absolutamente natural se se adotam como ponto de partida as concepções físicas comuns, segundo as quais a matéria constitui um elemento real, imediato, constante, servindo de base para todo o orgânico e todo o inorgânico.” Guardemos bem essa confissão verdadeiramente preciosa de Mach, de que, segundo as noções físicas comuns, geralmente aceitas, a matéria é considerada como a realidade imediata, de que apenas uma variedade (a matéria orgânica) é dotada da faculdade, claramente expressa, de sentir. Continua Mach:

Mas se é assim, a sensação deve aparecer inesperadamente no edifício construído de matéria ou deve existir, por assim dizer, nos próprios alicerces desse edifício. Do nosso ponto de vista, essa questão está errada. Para nós, a matéria não é o elemento primário. Esse dado primário é, antes, representado pelos elementos [*que se chamam sensações, num certo sentido bem determinado*].

As sensações constituem, portanto, os elementos primários, embora não estejam “ligadas” senão a determinados processos na matéria orgânica! E, enunciando tamanho absurdo, Mach acredita crítica o materialismo (as “concepções físicas comuns”) por não resolver a questão da “origem” das sensações. Belo exemplo de “refutação” do materialismo pelos fideístas e seus adutores! Que outra doutrina filosófica “resolve” um problema para a solução do qual ainda não se reuniram dados em quantidade suficiente? O próprio Mach não diz, na mesma alínea, que enquanto esse

problema (o de saber “até que ponto as *sensações* se estendem no mundo orgânico”) não for resolvido em algum caso especial, será impossível responder a essa questão?”

A diferença entre o materialismo e a doutrina de Mach reduz-se, portanto, pelo menos no que diz respeito a esta questão, seguinte; o materialismo, de pleno acordo com as ciências naturais, considera a matéria como o elemento primário, e a consciência, o pensamento, a sensação, como o elemento secundário, porque a sensibilidade não se relaciona, em sua forma mais acabada, senão com as formas superiores da matéria (com a matéria orgânica), e não se pode senão admitir, “nos alicerces do próprio edifício da matéria”, a existência de uma propriedade análoga à sensibilidade. Tal é, a título de exemplo, a hipótese do celebre naturalista alemão Ernst Haeckel, do biólogo inglês Lloyd Morgan e de muitos outros, sem falar na intuição de Diderot citada linhas atrás. A doutrina de Mach coloca-se de um ponto de vista oposto, do ponto de vista idealista e logo conduz ao absurdo, porque, em primeiro lugar, a seu ver a sensação é o elemento primário, embora se relacione com certos processos se desenvolvendo no seio de uma matéria organizada de um modo determinado; e, em segundo lugar, porque o seu postulado fundamental — de acordo com o qual os corpos são complexos de sensações — é prejudicado pela hipótese da existência de outros seres vivos e, em geral, de “complexos” outros como o mencionado grande *Eu*.

A palavra *elemento*, que não poucos ingênuos tomam (como veremos) por uma espécie de inovação ou de descoberta, resulta, na realidade, tão somente em complicar a questão, acrescentando-lhe um termo que nada quer dizer e não faz senão criar a enganadora aparência de uma solução ou de um progresso. Enganadora aparência, porque ainda resta estudar e estudar o processo graças ao qual a matéria, que parece não ser dotada de nenhuma sensibilidade, se liga a outra matéria composta dos mesmos átomos (ou elétrons), mas provida da faculdade, muito nítida, de sentir. O materialismo formula claramente essa questão ainda não solucionada, incitando, por isso mesmo, à sua solução e a novas pesquisas experimentais. A doutrina de Mach, variedade de confuso idealismo, obstrui o problema e desvia o estudo do seu bom caminho, por intermédio do subterfúgio puramente verbal da palavra *elemento*.

Citemos um trecho do trabalho filosófico de Mach que é o seu livro final, a suma de sua obra; nele veremos tudo quanto há de falso nesse subterfúgio idealista. Podemos ler em *Conhecimento e erro*:

Quando não há a menor dificuldade para construir [*aufzubauen*] com sensações, isto é, com elementos psíquicos, qualquer elemento físico, é absolutamente impossível figurar-se [*ist keine Möglichkeit abzusehen*] a possibilidade de se representar [*darstellen*] um estado psíquico por meio dos elementos massas e movimentos, em uso na física moderna [*tomando-se tais elementos em toda a sua rigidez — Starrheit —, isto é, no estado que é próprio apenas dessa ciência especial*]⁴.

Engels fala frequentemente, com clareza, das rígidas concepções de um grande número de naturalistas contemporâneos e de suas ideias metafísicas (no sentido marxista do termo; isto é: de suas ideias antidialéticas). Veremos, mais adiante, que é precisamente nesse ponto que Mach se desorienta por falta de compreensão ou de conhecimento das relações entre o relativismo e a dialética. Mas não é esse o caso, agora. Basta observar aqui o "idealismo" de Mach, que aparece com evidência, apesar de uma terminologia confusa que se pretende nova. Não há, parece-lhe, a menor dificuldade para construir com sensações, isto é, com elementos psíquicos, qualquer elemento físico. Notável! Construções certamente cômodas, porque são puramente verbais e não passam da oca escolástica servindo para introduzir sub-repticiamente o fideísmo. Depois disso, não é de estranhar, portanto, que Mach dedique suas obras aos imanentes e esses últimos, adeptos do idealismo filosófico mais reacionário, se lhe lancem nos braços. O "positivismo moderno" de Ernst Mach está atrasado apenas de cerca de dois séculos. Berkeley demonstrou, suficientemente, em seu tempo, que, "com sensações, isto é, com elementos psíquicos", nada se pode construir, senão o *solipsismo*. Quanto ao materialismo, ao qual Mach ainda opõe aqui suas concepções, sem, entretanto, nomear francamente o "inimigo" com todas as letras, já vimos, com o exemplo de Diderot, qual é sua verdadeira maneira de ver. Consiste, não em tirar a sensação de

⁴ E. Mach, *Erkenntnis und Irrtum*, 2.^a ed., 1906, pág. 12, em nota. N. L

movimentos da matéria ou de relacioná-la a esses movimentos, mas em considerá-la como uma das propriedades da matéria em movimento. Engels colocava-se, no caso, do ponto de vista de Diderot. Ele se diferenciava dos materialistas “vulgares”, tais como Vogt, Büchner e Moleschott, inclinados a admitir que o cérebro secreta o pensamento *como o fígado secreta a bile*. Mach, entretanto, opondo continuamente suas concepções ao materialismo, ignora, sem dúvida, todos os grandes materialistas, tanto em Diderot como Feuerbach e Marx e Engels. Assim são, aliás, todos os professores oficiais da filosofia oficial.

Para caracterizar as opiniões primordiais, fundamentais, de Avenarius, tomemos sua primeira obra filosófica pessoal, editada em 1876: *A filosofia, concepção do mundo segundo o princípio do menor esforço. Prolegômenos à crítica da experiência pura*, Bogdanov diz em seu *Empiriomonismo*⁵: “O idealismo filosófico serviu de ponto de partida para o desenvolvimento das concepções de Mach, enquanto uma tendencia realista caracteriza, à primeira vista, Avenarius”. Bogdanov diz isso porque acreditou na palavra de Mach (ver *Análise das sensações*, p. 295), mas bem sem razão e sua asserção é diametralmente oposta à verdade. O idealismo de Avenarius, ao contrário, aparece com tanta evidência na obra citada, publicada em 1876, que o próprio Avenarius o reconheceu em 1891. Ele escreveu em seu prefácio para *A concepção humana do universo*: “O leitor do meu primeiro trabalho sistemático, *A filosofia, concepção do mundo segundo o princípio do menor esforço*, pensará, com razão, que vou tentar resolver os problemas que comporta uma crítica da experiência pura, partindo do ponto de vista idealista [...]. Mas a esterilidade do idealismo filosófico teórico fez-me duvidar de que meu primeiro rumo fosse o certo”⁶. Esse ponto de partida idealista de Avenarius é comumente admitido na literatura filosófica; recorro a Couwelaert, que qualifica o ponto de vista de Avenarius, tal como foi exposto nos *Prolegômenos*, de “idealismo monista”⁷;

⁵ Livro I, segunda ed., 1905, p. 12. N. L.

⁶ *Der menschliche Welbegriff*, 1891, prefácio, pág. XI. N. L.

⁷ F. van Couwelaert, L'Empiriocriticisme, na Revue Neoscolastique, 1907, fevereiro, pág. 51. N. L.

entre os autores alemães, cito o discípulo de Avenarius, Rudolf Willy, que disse que, “em sua juventude e, sobretudo, em seu primeiro trabalho de 1876, Avenarius estava inteiramente fascinado pelo que se chama idealismo gnosiológico”⁸.

Seria, aliás, ridículo negar o idealismo dos *Prolegômenos*, de Avenarius, onde ele mesmo diz, sem rodeios, que “*somente a sensação pode ser admitida como existente*”⁹ pp. 10 e 65 da segunda edição alemã). É assim que Avenarius expõe o conteúdo do parágrafo 116 de sua obra. Eis o parágrafo em sua integridade:

Reconhecemos que o ser (*das Seiende*) é uma substância dotada de sensibilidade; abstraída a substância (admitir que não há nem substância e nem mundo exterior é, parece-lhe, mais econômico, demanda menos esforço), resta a sensação: o ser será, então, concebido como uma sensação desprovida de qualquer substrato estranho à sensação (*nichts Empfindungsloses*).

Nesse caso, a sensação existe sem a “substância”, o pensamento existe sem o cérebro! Existem realmente filósofos capazes de defender essa filosofia desmiolada? Sim, existem. O professor Richard Avenarius é um deles. E força é deter-nos tão pouco nessa defesa, por difícil que seja, para um homem são de espírito, tomá-la a sério. Citemos as reflexões de Avenarius nos §§ 89-90 do mencionado trabalho:

O postulado segundo o qual o movimento engendra a sensação não repousa senão sobre uma experiência aparente. Tal experiência, isto é, a percepção considerada como um ato, consistiria em suscitar a sensação numa substância determinada [*cérebro*] graças a um movimento [*excitações*] transmitido a essa última e com o concurso de outras condições materiais [*do sangue, por exemplo*]. Ora, além desse fato nunca ter sido observado de modo direto (*selbst*), para que tal experiência hipotética fosse, em todos os seus pormenores, uma experiência verdadeira, seria necessário, pelo menos, ter a prova empírica de que a sensação pretensamente suscitada no seio de determinada substância pelo movimento comunicado não existisse anteriormente nessa mesma substância sob qualquer forma, de modo que a sensação não pudesse ser explicada senão por uma ação criadora do movimento comunicado. Somente a prova de que não existia anteriormente nenhuma sensação, por mínima que fosse, lá onde a

⁸ Rudolf Willy, *Gegen die Schulweisheit, eine Kritik der Philosophie* (Contra a sapiência de escola [...]. Uma crítica da filosofia), Munique, 1905, pág. 170. N. L.

⁹ Grifado por nós. N. L.

sensação aparecia agora, pode estabelecer um fato que, significando certa ação criadora, estaria em contradição com todas as outras experiências e transformaria, de ponta a ponta, toda nossa concepção da natureza (*Naturanschauung*). Mas nenhuma fornece e nem pode fornecer tal prova. Ao contrário, a existência de uma substância absolutamente desprovida de sensibilidade e que adquire, sendo o caso, tal faculdade, não passa de uma hipótese. E semelhante hipótese complica e obscurece nosso conhecimento, em vez de simplificá-lo e esclarecê-lo.

Se a pretendida experiência, segundo a qual o movimento comunicado engendra a sensação no seio de uma substância, que, desde esse momento, começa a sentir, revela-se, com profundos estudos, não passar de uma aparência, contém por outro lado, pode-se dizer, tantos dados que isso permitiria constatar a origem, pelo menos relativa, da sensação no movimento, bem como constatar principalmente que a sensação existente, mas latente, ínfima, ou inacessível por qualquer motivo à nossa consciência, é liberada, ou aumentada, ou elevada à consciência pela ação do movimento transmitido. Mas esse diminuto vestígio do conteúdo da experiência não passa, igualmente, da aparência. Se, por uma observação ideal, analisamos um movimento que, emanando de uma substância em movimento A e transmitido por diversos centros intermediários, atinge a substância B, dotada de sensibilidade, quando muito verificaremos que a sensibilidade da substância B se eleva ou se desenvolve à proporção que o movimento é comunicado a essa última, mas não constataremos que tal se passa por causa do movimento.

Citamos propositadamente, em sua integridade, essa refutação do materialismo por Avenarius, a fim de que o leitor possa ver a que verdadeiramente mesquinhos sofismas recorre a filosofia empiriocriticista “mais moderna”. Confrontemos, agora, as reflexões do idealista Avenarius e as do materialista [...]. Bogdanov, tão somente para punir esse último por ter traído o materialismo!

Tempo atrás há cerca de nove anos, Bogdanov, então meio chegado ao “materialismo das ciências naturais” (adepto, em outros termos, da teoria materialista do conhecimento adotada instintivamente pela grande maioria dos naturalistas contemporâneos), Bogdanov, que o confuso Ostwald ainda não havia desencaminhado senão pela metade, escrevia:

Desde a antiguidade até os nossos dias, o costume, em psicologia descritiva, consiste em dividir os fatos de consciência em três grupos: as sensações e as ideias, os sentimentos e os impulsos [...]. Ao primeiro grupo pertencem as

imagens dos fenômenos do mundo exterior ou do mundo interior, tomadas em si mesmas pela consciência [...]. Tais imagens são chamadas sensações quando são diretamente suscitadas, através dos órgãos dos sentidos, por fenômenos exteriores correspondentes¹⁰.

Podemos ler um pouco mais adiante: “A sensação [...] surge na consciência por um impulso proveniente do meio exterior e transmitido pelos órgãos dos sentidos” (p. 222). Ou ainda: “As sensações constituem a base da vida da consciência, a ligação direta dessa última com o universo exterior” (p. 240). “A cada momento do processo da sensação, há transformação da energia da excitação exterior em fato de consciência” (p. 133). Mesmo em 1905, Bogdanov, tendo resolvido, com o auxílio benevolente de Ostwald e Mach, abandonar a concepção materialista em filosofia e adotar o idealismo, escreve ainda (por esquecimento?) no *Empiriomonismo*:

Sabe-se que a energia da excitação exterior, após a sua transformação, na parte terminal do nervo, numa forma telegráfica de corrente nervosa ainda pouco estudada, mas que nada tem de mística, atinge primeiramente os neurônios dispostos nos centros ganglionares, medulares e subcorticais chamados inferiores¹¹

Para todo naturalista, que não é desviado pela filosofia professoral, do mesmo modo que para todo materialista, a sensação constitui, realmente, a ligação direta da consciência com o mundo exterior, a transformação da energia da excitação exterior num fato de consciência. Essa transformação, todo homem a observou milhões de vezes e continua a observá-la na realidade. O sofisma da filosofia idealista consiste em considerar a sensação não como uma relação entre a consciência e o mundo exterior, mas como um anteparo, uma parede separando a consciência do mundo exterior; não como a imagem de um fenômeno exterior que lhe seja correspondente, mas como “o único elemento existente”. Avenarius não faz mais que modificar levemente a fórmula do bispo Berkeley. Não conhecendo ainda todas as condições das relações, observadas

¹⁰ A. Bogdanov, *Os elementos fundamentais da concepção histórica da natureza*. São Petersburgo, 1899, pág. 216. N. L.

¹¹ A. Bogdanov, *Empiriomonismo*, t. I, 2.a ed., 1905, página 118. - N. L.

a todo momento, entre as sensações e a matéria organizada de modo determinado, não admitamos senão a existência da sensação: eis a que conduz o sofisma de Avenarius.

Mencionemos rapidamente, para concluir a caracterização das proposições idealistas fundamentais do empiriocriticismo, alguns representantes ingleses e franceses dessa corrente filosófica. Mach declara, sem rodeios, “subscrever, em todos os pontos essenciais, as concepções gnosiológicas” (*erkenntniskritischen*) do inglês Pearson (*Mecânica*, ed. cit., p. IX). Pearson exprime, por sua vez, a sua concordância com Mach¹². Para Pearson, os “objetos reais” são “percepções dos sentidos” [*sense impressions*). A admissão da existência das coisas mais além das percepções dos sentidos não passa de metafísica. Pearson combate resolutamente o materialismo (sem conhecer Feuerbach e nem Marx e Engels) e seus argumentos não se distinguem em nada dos que analisamos linhas atrás. Ele está, entretanto, longe de querer simular materialismo (o que constitui a especialidade dos discípulos russos de Mach) que, desdenhando imaginar novos nomes para sua filosofia, dá, com naturalidade, às suas próprias concepções, bem como às de Mach, o qualificativo de “idealistas” (p. 362, loc. cit.). A genealogia de Pearson remonta, em linha direta; a Hume e Berkeley. A filosofia de Pearson — e o veremos mais de uma vez, doravante — distingue-se da de Mach por mais inteireza e maior profundidade.

Mach tem o cuidado de afirmar sua solidariedade aos físicos franceses P. Duhem e Henri Poincaré¹³. Nos capítulos do presente livro consagrados à nova física, trataremos das opiniões filosóficas desses escritores, opiniões singularmente contraditórias e inconsequentes. Basta-nos observar aqui que, para H. Poincaré, as coisas são “grupos de sensações”¹⁴, e que Duhem¹⁵ emite, incidentalmente, opinião análoga.

¹² Karl Pearson, *The Grammar of Science*, 2.a ed., Londres 1900. N. L.

¹³ *Análise das sensações*, pág. 4, cf. prefácio à *Erkenntnis und Irrtum* (Conhecimento e erro). N. L.

¹⁴ Henri Poincaré, *La valeur de la science*, Paris, 1905. - N. L.

¹⁵ P. Duhem *La théorie physique, son objet et sa structure*, 1906, págs. 6 e 10. - N. L.

Vejamos agora de que maneira Mach e Avenarius, reconhecendo o caráter idealista de suas concepções primitivas, as corrigiram em suas obras posteriores.

1.2 “A DESCOBERTA DOS ELEMENTOS DO MUNDO”

Tal é o título que, para sua obra sobre Mach, escolheu Friedrich Adler, *Privatdozent* da Universidade de Zurich, talvez o único escritor alemão sério, desejoso de completar Marx com auxílio de Mach¹⁶. Sejam justos para com esse ingênuo professor: em sua ingenuidade, presta desconcertante serviço à doutrina de Mach. Ele, pelo menos, coloca a questão com clareza, sem rebuscos. Mach realmente “descobriu os elementos de mundo”? Se é assim, somente os ignorantes e os retardatários podem continuar materialistas. Ou essa descoberta de Mach não passa de uma volta aos velhos erros da filosofia?

Vimos Mach e Avenarius colocarem-se, em 1872 e 1876, em um ponto de vista puramente idealista; o mundo, para eles, não era senão a nossa sensação. Em 1883, apareceu a *Mecânica*, de Mach; o autor nela se referia, principalmente no prefácio à primeira edição, aos *Prolegômenos*, de Avenarius, elogiando seus conceitos filosóficos, “muito próximos” [*sehr venvandte*] dos seus. Citemos as reflexões sobre os elementos expostos na *Mecânica*:

As ciências naturais não podem senão representar (*nachbilden und vorbilden*) os complexos dos elementos a que chamamos ordinariamente de sensações. Trata-se das relações existentes entre esses elementos. As relações entre A [*calor*] e B [*chama*] pertencem ao domínio da física; as relações entre A e N [*nervos*] pertencem ao domínio da fisiologia. Nem uma e nem outra dessas relações existem separadamente, encontram-se sempre em conjunto. Não podemos abstrair uma da outra senão momentaneamente. Nesse caso, parece mesmo que os processos mecânicos sejam sempre, por sua vez, processos fisiológicos (p. 498 da 3.ª ed.).

As mesmas teses em *Análise das sensações*:

¹⁶ Friedrich Adler, *Die Entdeckung der Weltelemente (Zu E. Mach 70. Geburtstag)*, *Der Kampf*, 1908, n. 5 (fevereiro). Traduzido em *The International Socialist Review*, 1908, n. 10, (abril). — N. L.

... Quando se empregam, ao lado das expressões elemento *e* complexos de elementos, ou, em seu lugar, as expressões sensações e complexos de sensações, é necessário ter sempre em vista que os elementos não são sensações senão dentro de tais relações [*isto é, dentro das relações de A, B e C com K, L e M, ou, seja, nas relações dos complexos que chamamos de corpos com o complexo que chamamos de nosso corpo*]. Eles são, ao mesmo tempo, sob outra dependência funcional, objetos físicos (p. 13).

A cor é um objeto físico quando, por exemplo, a estudamos do ponto de vista de sua dependência em relação à fonte luminosa que a ilumina [*outras cores, calor, espaço etc.*]. Mas se a estudamos do ponto de vista de sua dependência em relação à retina [*elementos K, L, M...*], estamos em presença de um objeto psíquico, de uma sensação (p. 14).

Nessas circunstâncias, a descoberta dos elementos do universo consiste em:

1. proclamar *sensação* tudo quanto existe;
2. chamar as sensações de *elementos*;
3. dividir os elementos em *físicos* e *psíquicos* sendo esses últimos os que dependem dos nervos do homem e, em geral do organismo humano e os primeiros os que deles absolutamente não dependem;
4. afirmar que não podem existir as relações dos elementos físicos e psíquicos, se separados os primeiros dos segundos e que só podem existir em conjunto;
5. afirmar que não se pode fazer abstração de qualquer dessas relações senão momentaneamente;
6. proclamar a "nova" teoria isenta de "exclusivismo"¹⁷.

Essa teoria está, realmente, isenta de exclusivismo, mas constitui um magma de concepções filosóficas opostas. Se se consideram as sensações de um ponto de partida *único*, absolutamente não se corrige, com o auxílio da palavra *elemento*, o "exclusivismo" de seu idealismo, como não se faz senão aumentar a confusão e esquivar-se covardemente a sua própria teoria. Elimina-se verbalmente a contradição entre o físico e o psíquico¹⁸, entre o materialismo (para o qual a matéria, a natureza constituem

¹⁷ Mach diz em sua *Análise das sensações*: "Os elementos são comumente chamados de sensações. Como essa denominação serve para designar uma teoria exclusiva bem determinada, preferimos não falar senão sucintamente dos elementos" (págs. 27-28). — N. L.

¹⁸ "A contradição entre o eu e o mundo, entre a sensação ou o fenômeno e o objeto, desaparece então

o primário) e o idealismo (para o qual o espírito, a consciência, a sensação constituem o primário), mas para logo restabelecê-la na realidade, renunciando sub-repticiamente à premissa fundamental! Porque, se os elementos são sensações, não se tem o direito de admitir, por um só instante, sua existência *fora de sua dependência* em relação aos meus nervos, à minha consciência. Mas, desde o momento em que se admitem objetos físicos independentes de meus nervos ou de minhas sensações, não suscitando a sensação senão por sua ação sobre a minha retina, troca-se vergonhosamente o idealismo “exclusivo” por um materialismo “incompleto”! Se a cor não é uma sensação senão em virtude de sua dependência em relação à retina (como as ciências naturais o forçam a admitir) conclui-se que os raios luminosos atingem, alcançando a retina a sensação da cor. Vale dizer que existem, fora de nós, independentemente de nós e de nossa consciência, movimentos da matéria, digamos, ondas do éter de uma amplitude e de uma celeridade tais que, atuando sobre a retina, resultam, no homem, na sensação de uma cor definida. Tal é o ponto de vista das ciências naturais. Elas explicam as sensações das cores pela amplitude diferente das ondas luminosas existentes fora da retina humana, fora do Homem, independentemente dele. Tal é a concepção materialista: a matéria suscita a sensação atuando sobre os nossos órgãos dos sentidos. A sensação depende do cérebro, dos nervos, da retina etc., isto é, da matéria organizada de maneira determinada. A existência da matéria não depende das sensações. A matéria é o primordial. A sensibilidade, o pensamento, a consciência são os produtos mais elevados da matéria organizada de um modo determinado. Tal é a concepção do materialismo em geral e de Marx e Engels em particular. Apoiando-se na palavra *elemento* que, parece-lhes, liberta sua teoria do “exclusivismo” do idealismo subjetivo e lhes permite admitir a dependência do psíquico em relação à retina, aos nervos etc., bem como a independência do físico em relação ao organismo humano, Mach e Avenarius introduzem sorratamente o materialismo. Esse artifício verbal do “elemento” não passa, em definitivo, de um mesquinho sofisma! Na verdade, o leitor materialista de Mach e

Avenarius não deixará de se perguntar: mas que são os “elementos”? seria pueril acreditar-se possível frustrar, graças à invenção de um termo novo, as principais correntes da filosofia. Ou o “elemento” é uma *sensação*, como sustentam todos os empiriocritistas Mach, Avenarius, Petzoldt¹⁹ e outros e vossa filosofia, senhores, não passa do *idealismo* que se esforça, em vão, por encobrir a nudez de seu solipsismo com uma terminologia mais “objetiva”; ou o “elemento” não é uma sensação, e, nesse caso, o vosso termo “novo” não tem o menor sentido e estais fazendo muito barulho com coisa nenhuma.

Tomemos, por exemplo, Petzoldt, essa última palavra do empiriocriticismo, a crer, pelo menos, no primeiro e maior dos empiriocriticistas russos, V. Lessevitch²⁰. Depois de ter proclamado que os elementos são sensações, Petzoldt afirma, no tomo II da sua obra já citada:

Deve-se evitar tomar, na proposição “*As sensações são elementos do universo*”, a palavra *sensação* como tendo uma significação puramente subjetiva, e, portanto, etérea, e transformando o quadro habitual do mundo numa ligação (*verflüchtigendes*)²¹.

A língua bate no dente que dói. Petzoldt sente que o mundo “se desvanece” [*verflüchtigt sich*] ou se reduz a uma ilusão, desde que se considerem as sensações como seus elementos. E o excelente Petzoldt acreditando safar-se mediante esta restrição: seria errôneo considerar a sensação como puramente subjetiva! Ora! não é esse um sofisma ridículo? Que terá mudado quando “tomamos” as sensações por sensações ou quando nos esforçamos por compreender o sentido desse termo? Isso impedirá que as sensações continuem ligadas, no homem, ao funcionamento normal dos nervos, da retina, do cérebro etc., ou que o universo exterior exista independentemente de

¹⁹ Joseph Petzoldt, *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung* (Introdução à filosofia da experiência pura), t. I, 1900, Leipzig, pág. 113. “Chamam-se elementos as sensações, isto é, no sentido ordinário da palavra, as percepções simples irreduzíveis [*Wahrnehmungen*]”. — N. L.

²⁰ V. Lessevitch, *Que é a filosofia científica ?* (entenda-se isso a filosofia em moda, a filosofia professoral, eclética). São Petersburgo, 1891, págs. 229 e 247. — N. L.

²¹ Petzoldt, t. II, Leipzig, 1904, pág. 329. — N. L.

nossa sensação? Se não quiserdes contentar-vos com subterfúgios, se pretendeis verdadeiramente “livrar-vos” do subjetivismo e do solipsismo, libertai-vos primeiro das premissas idealistas fundamentais da vossa filosofia; substitui vossa tendencia idealista (das sensações para o universo exterior) pela tendencia materialista (do universo exterior para as sensações); repeli esse ornamento verbal, confuso e desprovido de sentido, que é a palavra elemento, e dizei seriamente: a cor é o resultado da ação de um objeto físico sobre a retina, ou, o que dá no mesmo, a sensação é o resultado da ação da matéria sobre os nossos órgãos dos sentidos.

Vejamos ainda Avenarius. Sua última obra (a mais importante, pode-se dizer, para a inteligência de sua filosofia), as *Observações sobre o objeto da psicologia*²², proporciona as mais preciosas indicações sobre a questão dos “elementos”. O autor nela apresenta, com evidência, um pequeno quadro “notável” (t. XVIII, p. 410), do qual reproduzimos o essencial:

Objetos ou materialidade	Elementos, complexos de elementos: Objetos materiais
Pensamentos ou idealidade (<i>Gedankenhaftes</i>)	Objetos não materiais, memória e imaginação

Confrontemos com isso o que diz Mach, depois de todos os seus esclarecimentos sobre os “elementos” [*Análise das sensações*, p. 23]: “Não são os corpos que produzem as sensações, mas os complexos de elementos (complexos de sensações) É que formam os corpos. Eis aí a “descoberta dos elementos do mundo”, que ultrapassa o exclusivismo do idealista e o do materialista! Primeiro, é-nos assegurado que os “elementos”, ao mesmo tempo físicos e psíquicos, são qualquer coisa de novo, e, em seguida, introduz-se sorratamente uma ligeira correção a essa tese: em vez da grosseira distinção materialista da matéria (corpo, objetos) e do psíquico (sensações,

²² R. Avenarius, *Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie*, em *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*. — N. L.

memória, imaginação), é-nos apresentada a doutrina do “positivismo moderno” sobre os elementos materiais e os elementos mentais. Adler (Fritz) não ganhou grande coisa com a “descoberta dos elementos do mundo”!

Bogdanov, respondendo a Plerrânov, escrevia em 1906:

Não posso considerar-me discípulo de Mach em filosofia. No tocante à minha concepção filosófica em geral, não tomei de Mach senão uma noção, a da neutralidade dos elementos da experiência em relação ao físico e ao psíquico, cujas definições dependem apenas da experiência (Empiriomonismo, t. III, São Petersburgo, 1906, p. XLI).

É como se um crente vos dissesse: “Não posso considerar-me religioso, porque não tomei aos crentes senão a fé em Deus”. A “única noção” tomada por Bogdanov a Mach constitui precisamente o erro fundamental de Mach, o erro fundamental de toda essa filosofia. As restrições que Bogdanov faz ao empiriocriticismo, às quais ele mesmo dá considerável importância, são, na verdade, secundárias e não vão além de algumas discriminações circunstanciais, parciais, individuais, entre os empiriocriticistas que aprovam Mach e os que são por ele aprovados (nós o veremos ainda, mais adiante). Assim, quando se ofendia por ser confundido com os discípulos de Mach, Bogdanov atestava tão somente sua ignorância das divergências *fundamentais* entre o materialismo e o que ele, Bogdanov, tem em comum com os outros discípulos de Mach. Não era o caso de se saber o quanto Bogdanov havia desenvolvido, aperfeiçoado ou “pio-rado a filosofia de Mach. O importante era que ele se tinha afastado do ponto de vista materialista, caindo, desse modo, nos desvios idealistas e na confusão.

Bogdanov tinha razão, como já vimos, ao escrever em 1899: “A imagem do homem que está diante de mim, imagem que me é diretamente transmitida pela vista, chama-se sensação”²³. Bogdanov não se deu ao trabalho de uma crítica de seu antigo ponto de vista. Acreditou cegamente em Mach, sob palavra, e pôs-se a repetir, acompanhando-o, que os “elementos” da experiência são neutros em relação ao físico e ao

²³ Os *elementos fundamentais da* concepção histórica da natureza, pág. 216. Compare-se com os trechos citados anteriormente. — N. L.

psíquico. “Como o demonstrou a mais moderna filosofia positiva — escrevia Bogdanov no tomo I do *Empiriomonismo* (2.a ed., p. 90) —, os elementos da experiência psíquica são idênticos aos de toda experiência em geral, como são idênticos aos da experiência física.” Escrevia ainda em 1906 (t. III, p. XX): “Quanto ao idealismo, pode, por assim dizer, basear-se unicamente no fato, evidentemente indubitável, de que os elementos da experiência física são reconhecidamente idênticos aos da experiência psíquica ou às sensações elementares?”

Eis a verdadeira fonte de todas as desventuras filosóficas de Bogdanov, bem como de outros discípulos de Mach. Pode-se e deve-se falar de idealismo quando se reconhece a identidade das sensações e dos “elementos da experiência física” (o físico, o mundo exterior, a matéria), o que, aliás, não é outra coisa senão a filosofia de Berkeley. Nesse particular, não há vestígio de filosofia moderna, nem de filosofia positiva, nem de nenhum fato real; há simplesmente um bem velho sofisma idealista. E se se pedisse a Bogdanov para provar o “fato indubitável” de que as sensações são idênticas ao físico, não se arrancaria dele um só argumento, a não ser o perpetuo refrão dos idealistas: “Eu não constato senão minhas sensações, a testemunha de minha consciência” [*die Aussage des Selbstbewusstseins*, nos *Prolegômenos*, de Avenarius, p. 56 da 2ª edição alemã, § 93]; ou então: “Em nossa experiência” — que nos ensina que “somos substâncias dotadas de sensibilidade” —, “a sensação nos é dada com mais certeza do que a substancialidade” (loc. cit., p. 55, § 91) etc. Bogdanov (acreditando em Mach, sob palavra) toma um subterfúgio filosófico reacionário por um “fato indubitável”, porque a verdade é que não se trouxe e não se pode trazer nenhum fato suscetível de refutar a concepção segundo a qual a sensação é uma imagem do mundo exterior, concepção partilhada por Bogdanov em 1899 e que as ciências naturais admitem até hoje. O físico Mach, em suas divagações filosóficas, coloca-se completamente à margem das “ciências naturais contemporâneas”. Teremos de repisar exaustivamente esse fato importante, passado despercebido por Bogdanov.

A doutrina de Avenarius sobre as séries dependentes e independentes da experiência é (abstração feita da influência de Ostwald) um dos fatores que facilitaram a

Bogdanov sua brusca transição do materialismo dos naturalistas para o confuso idealismo de Mach. Bogdanov exprime-se, a esse respeito, nos termos seguintes (tomo I do *Empiriomonismo*):

Os dados da experiência criam, na medida em que dependem do estado de determinado sistema nervoso, o mundo psíquico de certa personalidade e ficamos, na medida em que tornamos os dados da experiência fora dessa dependência, na presença do mundo físico. Avenarius também designa esses dois domínios da experiência como as séries dependentes e independentes da experiência (p. 18).

O pior é, precisamente, que essa doutrina da "série" *independente* (independente das sensações humanas) aí introduz o materialismo e de um modo sub-reptício, ilegítimo, arbitrário, eclético do ponto de vista da filosofia para a qual os objetos são complexos de sensações, as próprias sensações sendo "idênticas" aos "elementos" do físico. Realmente, desde que admitistes a existência das fontes luminosas e das ondas luminosas *independentemente* do homem e da consciência humana, a cor sendo, desse modo, condicionada pela ação dessas ondas sobre a retina, adotastes de fato a concepção materialista, *destruindo até os alicerces* todos os "fatos indubitáveis" do idealismo, com seu cortejo de "complexos de sensações", de elementos descobertos pelo mais moderno positivismo e por frioleiras análogas.

O pior ainda é que Bogdanov (como todos os discípulos russos Mach) não penetrou as primeiras concepções idealistas de Mach e Avenarius, não verificou suas premissas idealistas e, em consequência, não percebeu tudo quanto havia de ilegítimo e de eclético em sua tentativa ulterior de introduzir, sub-repticiamente, o materialismo. O primitivo idealismo de Mach e Avenarius é reconhecido pela literatura filosófica; mas também se reconhece que o empiriocriticismo se esforçou, posteriormente, por se orientar para o materialismo. O autor francês Couwelaert, que já citamos, vê, nos *Prolegômenos* de Avenarius, o "idealismo monista"; na *Crítica da experiência futura* (1888-1890), o "realismo absoluto", e, na *Concepção humana do mundo* (1892), uma tentativa de "explicar" essa marcha à ré. Observemos que o termo *realismo* é empregado aqui como antônimo do termo *idealismo*. Mas seguindo, neste ponto, o exemplo de Engels,

não uso nesse sentido senão a palavra materialismo. Considero essa terminologia como a única exata, tanto mais que o termo *realismo* é adotado pelos positivistas, bem como por outros desorientados que oscilam entre o materialismo e o idealismo. Basta, no momento, guardar na memória que Couwelaert constata esse inegável fato de que, nos *Prolegômenos* (1876) de Avenarius, a sensação é considerada como a única realidade, que a substância é “eliminada” (conforme o princípio da “economia do pensamento”) e que, na *Crítica da experiência pura*, o físico é tido como a *série independente* e o psíquico, e, portanto, as sensações, como a *série dependente*.

Discípulo de Avenarius, Rudolf Willy reconhece, igualmente, que seu mestre, “completamente idealista” em 1876, trabalhou mais tarde para a “reconciliação” (*Ausgleich*) dessa doutrina e do “realismo cândido” (loc. cit.), isto é, do materialismo inconsciente da humanidade, que admite a existência, independentemente de nossa consciência, do mundo exterior.

Oskar Ewald, autor de um livro intitulado *Avenarius, fundador do empiriocriticismo*, escreve que essa filosofia “alia os elementos (no sentido comum da palavra e não no sentido que lhe empresta Mach) contraditórios do idealismo e do realismo” (seria melhor dizer “do materialismo”). Assim, “uma indagação absoluta entronizaria o realismo cândido e uma indagação conduzida no relativo entronizaria, para sempre, um idealismo exclusivo”²⁴. Avenarius chama de “indagação absoluta” o que corresponde, em Mach, às relações dos “elementos” fora do nosso corpo e de “indagação relativa” o que, em Mach, corresponde às relações dos elementos dependentes do nosso corpo.

A opinião de Wundt, que também se coloca, do mesmo modo que a maior parte dos mencionados escritores, do ponto de vista do idealismo confuso e que talvez tenha analisado o empiriocriticismo com mais atenção, parece-nos apresentar interesse especial. Eis o que dela diz P. Yuchkévitich: “É curioso que Wundt veja no

²⁴ Oskar Ewald, *Richard Avenarius als Begründer des Empiriorkritizismus*, Berlim, 1905, pág. 66. N. L.

empiriocriticismo a forma mais científica do último tipo do materialismo²⁵, isto é, desse tipo de materialismo que tem o psíquico como uma função de processos materiais”, e Wundt considera acrescentemos como intermediário entre o espinosismo e o materialismo absoluto²⁶.

A opinião de W. Wundt é extremamente curiosa, naturalmente. Mas o que há de mais curioso no caso é a maneira pela qual Yuchkévitich estuda os livros e os trabalhos de filosofia de que fala. Sua maneira de fazê-lo caracteriza a de todos os nossos discípulos de Mach. O Petrushka, de Gogol²⁷, sempre achava engraçado que as letras formassem palavras. Yuchkévitich leu Wundt e achou “curioso” que esse último acusasse Avenarius de materialismo. Se Wundt está errado, por que não o refutar? Se tem razão, por que não explicar a incompatibilidade entre o materialismo e o empiriocriticismo? Yuchkévitich acha “curiosa” a opinião do idealista Wundt, mas, como discípulo de Mach, considera (sem dúvida, em virtude do princípio da “economia do pensamento”) trabalho inútil elucidar semelhante questão.

Com efeito, informando o leitor da acusação de materialismo lançada por Wundt contra Avenarius, mas deixando de dizer que Wundt qualifica de materialistas certos aspectos do empiriocriticismo, chama outros de idealistas e acha artificiais as relações entre esses e aqueles, Yuchkévitich *deforma completamente os fatos*. Ou o nosso cavalheiro não compreende uma palavra do que lê ou cede ao desejo de se fazer elogiar, embora sem motivo, por Wundt: Vejam! os professores oficiais tratam-nos, também a nós, não como tolos vulgares, mas como materialistas!

O estudo de Wundt constitui volumoso livro (mais de 300 páginas) dedicado à análise minuciosa da escola imanente, em primeiro lugar, e do empiriocriticismo, a seguir. Por que Wundt reuniu essas duas escolas num único estudo? Porque ele as

²⁵ P. Yuchkévitich, *Materialismo e realismo crítico*, São Petersburgo, 1908, pág. 15. — N. L.

²⁶ W. Wundt, *Über naiven und kritischen Realismus [Sobre o realismo ingênuo e crítico]*, nos *Philosophische Studien*, t. XXIII, 1898, pág. 334. — N. L.

²⁷ Personagem do romance de Gogol, *Almas mortas*. Tipo simples de espírito, sua paixão consistia em ler continuamente livros de que nada entendia. — N. do T.

acredita ligadas por um “*próximo parentesco*” — e essa opinião é de uma justeza absoluta, como veremos mais adiante. Wundt demonstra, na primeira parte de seu trabalho, que os imanentes são idealistas, subjetivistas, fideístas. Essa ainda é, como veremos mais longe, opinião absolutamente justa, embora sobrecarregada, em Wundt, por sua erudição professoral e adornada de sutilezas e reservas supérfluas, tanto mais explicáveis quanto o próprio Wundt é idealista e deísta. O que ele reprova nos imanentes não é a qualidade de idealistas e fideístas, mas o fato de (a seu ver) deduzirem mal esses grandes princípios. A segunda e a terceira parte do trabalho de Wundt são consagradas ao empiriocriticismo. O autor indica, muito claramente, que certos postulados teóricos dos mais importantes do empiriocriticismo (sua maneira de compreender a “experiência” e sua “coordenação de princípio” de que falaremos mais tarde) são idênticos aos da filosofia imanente [*die empiriokritische in Übereinstimmung mit der immanenten Philosophie annimmt*, p. 382]. Os outros postulados teóricos de Avenarius são tomados ao materialismo e o empiriocriticismo em seu conjunto é uma “estranha mistura (*bunte Mischung*)” (loc. cit., p. 57) em que as diversas partes constitutivas “são absolutamente heterogêneas [*an sich einander völlig heterogen sind*, p. 56].

A essas parcelas de materialismo da mistura de Avenarius e Mach, Wundt relaciona, antes de tudo, a doutrina do primeiro sobre a “série vital independente”. Se tomais como ponto de partida o “sistema C” (Avenarius, grande *aficionado* do jogo científico de expressões novas, designa desse modo o cérebro do homem ou o sistema nervoso geral), se o psíquico é, para vós, uma função do cérebro, esse “sistema C”, diz Wundt (loc. cit., p. 64), é uma “substância metafísica” e vossa doutrina não passa de materialismo. É necessário dizer que bom número de idealistas e todos os agnósticos (inclusive os discípulos de Kant e de Hume) qualificam os materialistas de metafísicos, porque reconhecer a existência do universo exterior independentemente da consciência do homem é ultrapassar, parece-lhes, os limites da experiência. Voltaremos a essa terminologia e veremos que é absolutamente errônea do ponto de vista do marxismo. Consideramos importante observar, no momento, que a hipótese da série “independente” constitui, em Avenarius (do mesmo modo que em Mach, que exprime o mesmo

pensamento noutros termos), *um empréstimo tomado ao materialismo*, como bem o reconhecem os filósofos pertencentes a diversos partidos, isto é, a diversas correntes filosóficas. Se tomais como ponto de partida que tudo quanto existe é sensação ou que os objetos são complexos de sensações, não podeis, sem negar todas as vossas premissas, toda a “vossa” filosofia, chegar à conclusão de que *o físico existe independentemente* de nossa consciência e de que as sensações constituem uma *junção* da matéria organizada de certo modo. Mach e Avenarius reúnem, em sua filosofia, os postulados fundamentais do idealismo e algumas conclusões materialistas, precisamente porque sua teoria é uma amostra dessa “miserável sopa eclética” tratada por Engels²⁸ com o desprezo que merece.

Tal ecletismo salta aos olhos na última obra filosófica de Mach, *Conhecimento e erro* (2.^a edição, 1906). Mach nela diz, e já o vimos, que: “não há nenhuma dificuldade para construir qualquer elemento físico partindo das sensações, isto é, dos elementos psíquicos”. Podemos ler ainda: “As relações situadas além do U (além do *Umgrenzung*, isto é, dos limites físicos do nosso corpo, p. 8) constituem o físico, no sentido mais amplo da palavra” (p. 323, § 4). “Para obter essas relações em toda sua pureza (*rein erhalten*) é necessário excluir, tanto quanto possível, a influência do observador, isto é, dos elementos situados aquém do U” (Ibid.). Muito bem, muito bem. O melharuco ilude-se pretendendo incendiar o mar, isto é, construir “com elementos psíquicos os elementos físicos”: ora, os elementos físicos encontram-se fora dos limites dos elementos *psíquicos situados dentro de nosso corpo!*” Bela filosofia, não há dúvida!

Outro exemplo:

²⁸ Prefácio a *Ludwig Feuerbach*, datado de fevereiro de 1888. Essas Palavras de Engels referem-se à filosofia universitária alemã em geral. Os discípulos de Mach, desejosos de serem marxistas, mas incapazes de compreensão do sentido e da penetração desse pensamento de Engels, esquivam-se às vezes, com auxílio dessa desprezível reserva: “Engels ainda não conhecia Mach” (Fritz Adler no *Materialismo histórico*, pág. 370). Sobre que se baseia essa desculpa? Por Que Engels não cita Mach e Avenarius? Essa desculpa não tem qualquer fundamento, e isso é mau, Engels não citar *nenhum* autor eclético. Quanto a Avenarius, que, desde 1876, publicava sua revista trimestral de filosofia científica, é duvidoso que Engels o tenha ignorado. — N. L.

Não há gás perfeito (*vollkommenes*), líquido perfeito, corpo perfeitamente elástico; o físico sabe que suas ficções não correspondem, senão aproximadamente, aos fatos, sabe que elas os simplificam arbitrariamente; conhece essa discrepância, que não pode ser evitada (p. 418, § 30).

De que discrepância (*Abweichung*) se trata? Da discrepância de que, relativa a que? Da referente ao pensamento (teoria física) e os fatos. Que são os pensamentos, as ideias? As ideias são os “vestígios das sensações” (p. 9). Que são os fatos? Os fatos são “complexos de sensações”. Conclui-se que a discrepância entre os vestígios das sensações e os complexos das sensações não pode ser evitada.

Que significa isso? Que Mach, tratando dos problemas da física, se esquece da própria teoria, raciocina com simplicidade, sem sutilezas idealistas, isto é, como materialista. Então, todos os seus “complexos de sensações” e seus requintes à Berkeley se desvanecem. A teoria dos físicos torna-se uma representação dos sólidos, líquidos e gases existentes fora de nós e essa representação tem, certamente, um valor aproximado, sem que, entretanto, se possa qualificar de “arbitrária” semelhante representação ou simplificação. Na verdade, a sensação é aqui considerada por Mach tal como o é em ciências naturais, isto é, como uma “imagem do mundo exterior” e não como a apresentara os discípulos de Berkeley e Hume: “purificada”. A própria teoria de Mach é um idealismo subjetivo, mas, desde que Mach precisa de objetividade, introduz nos raciocínios, sem o aparentar, postulados da teoria do conhecimento adversária, ou, noutros termos, da teoria materialista. Eduard von Hartmann, idealista consequente e reacionário consequente em filosofia, *que vê com um ar benévolo a luta dos discípulos de Mach contra o materialismo*, muito se aproxima da verdade quando diz que a filosofia de Mach representa: “uma confusão (*nicht Unterscheidung*; literalmente: uma falta de diferenciação) do realismo ingênuo e do ilusionismo absoluto”²⁹. É verdade. A doutrina para a qual os corpos são complexos de sensações etc., é ilusionismo absoluto, isto é, solipsismo, porquanto o universo não é mais, desse ponto de vista, do que a

²⁹ Eduard von Hartmann, *Die Weltanschauung der modernen Physik* (O mundo segundo a física moderna), Leipzig, 1902, pág. 219 — N. L.

minha ilusão. Quanto ao raciocínio de Mach, que acabamos de citar, e a tantos outros raciocínios esparsos desse autor, constituem apenas vestígios do chamado “realismo ingênuo”, isto é, da teoria materialista do conhecimento inconscientemente tomada aos naturalistas.

Avenarius e os professores que seguem suas pegadas esforçam-se por velar essa promiscuidade com auxílio da teoria da “coordenação de princípio”. Vamos analisar essa teoria, mas terminemos primeiramente, com a acusação de materialismo formulada contra Avenarius. Yuchkévitich, a quem a apreciação de Wundt, que ele não compreendeu, pareceu curiosa, não teve sequer o cuidado de se informar ou não se dignou informar o leitor da maneira pela qual os discípulos e os continuadores imediatos de Avenarius reagiram a semelhante acusação. Por conseguinte, precisamos de tal coisa nos informar, se nos interessamos pela atitude da filosofia de Marx, do materialismo, em relação ao empiriocriticismo. Nessas circunstâncias, se a doutrina de Mach confunde, mistura o materialismo e o idealismo, cumpre saber em que sentido ela se orienta, se se pode dizê-lo, quando os idealistas oficiais começaram a repeli-la em virtude de suas concessões ao materialismo.

J. Petzoldt e Fr. Carstanjen, dois dentre os mais puros e ortodoxos discípulos de Avenarius, responderam principalmente a Wundt. Repelindo, com nobre indignação, a acusação de materialismo, deprimente para todo professor alemão, Petzoldt apela (acreditais?) para os *Prolegômenos* de Avenarius, em que a própria noção de substância está, a seu ver, refutada! Cômoda teoria, à qual se podem relacionar, tanto as obras puramente idealistas, como os postulados materialistas arbitrariamente admitidos! “A Crítica da experiência pura, de Avenarius, — escreve Petzoldt — não está, certamente, em contradição com essa doutrina — isto é, com o materialismo —, mas não está tão pouco em contradição com a doutrina espiritualista diametralmente oposta”³⁰. Excelente defesa! Engels qualificava tais defesas de “miserável sopa eclética”. Bogdanov, que não se quer reconhecer discípulo de Mach e pretende passar por

³⁰ J. Petzoldt, *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, t. I, págs. 351 e 352.— N. L.

marxista (em filosofia), segue Petzoldt. A seu ver: “o empiriocriticismo [...]. não se deve preocupar nem com o materialismo, nem com o espiritualismo ou qualquer outra metafísica em geral”³¹, e “a verdade. não se encontra no “justo meio” entre as correntes antagônicas” (materialismo e espiritualismo), mas “fora delas”³². O que Bogdanov toma como verdade não passa de confusão, de oscilações entre o materialismo e o idealismo.

Respondendo a Wundt, Carstanjen escreveu que repudia: “toda introdução sub-reptícia” (*Unterschiebung*) do princípio materialista “absolutamente estranho à crítica da experiência pura”³³ “O empiriocriticismo não é senão o ceticismo, principalmente no que diz respeito ao conteúdo das noções”. Essa tendência a frisar com exagero a neutralidade da doutrina de Mach tem certa razão de ser: as correções feitas por Mach e Avenarius em seu idealismo primitivo significam nada mais nada menos que concessões parciais ao materialismo. Em vez do pensamento consequente de Berkeley, que afirma que o mundo exterior não é outra coisa senão minha sensação, chega-se à concepção de Hume, que se recusa a indagar se há alguma coisa mais além de minhas sensações. E essa concepção agnóstica condena-nos inevitavelmente a errar entre o materialismo e o idealismo.

1.3 A COORDENAÇÃO DE PRINCÍPIO E O “REALISMO INGÊNUO”

A doutrina de Avenarius sobre a coordenação de princípio é exposta em sua *Concepção humana do mundo* e em suas *Observações*. Essas últimas são posteriores, mas Avenarius acentua que expõe nelas de maneira um pouco diferente *as mesmas ideias* que na *Crítica da experiência pura* e na *Concepção humana do mundo* e nada mais do que isso. A essência dessa doutrina está na tese sobre a “coordenação (isto é,

³¹ *Empiriomonismo*, t. I, 2.^a edição, pág. 21. — N. L.

³² Loc. cit., pag. 93. — N. L.

³³ F. Carstanjen, *Der Empiriokritizismus zugleich eine Erwiderung auf W. Wundt's Aufsätze*, na *Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos.*, ano XXII, 1898, págs. 73 e 214. - N. L.

a conexão) indissolúvel (*unalflösliche*) do nosso *eu* (*des Ich*) e do meio" (§ 146). "Em termos filosóficos — diz ainda Avenarius —, pode-se dizer: o *eu* e o *não-eu*". "O *eu* e o meio estão sempre associados (*immer ein Zusammen-Vorgefundenes*). Nenhuma descrição completa do que é dado (*des Vorgefundenen*) não pode conter o meio sem um *eu* ao qual esse meio seja próprio — pelo menos sem o *eu* que descreve o elemento dado"³⁴. O *eu* é chamado de *termo central* da coordenação e o meio *contra termo* (*Gegenglied*)³⁵.

Avenarius pretende que essa doutrina lhe permite reconhecer todo o valor do chamado *realismo ingênuo*, isto é, da concepção habitual, não-filosófica, ingênua, de pessoas que não se dão ao trabalho de indagar se elas mesmas existem e se existe o meio, o mundo exterior. Solidarizando-se com Avenarius, Mach esforça-se, igualmente, por parecer um defensor do "realismo ingênuo" (*Análise das sensações*, p. 30). E todos os discípulos de Mach, sem exceção, acreditaram na palavra de Mach e Avenarius de que se tratava verdadeiramente de uma defesa do "realismo ingênuo": o *eu* é admitido, o meio também, que querem mais?

Reportemo-nos a linhas anteriores, a fim de esclarecer de qual lado se encontra, no caso, a *ingenuidade real*, elevada ao mais alto grau. Eis uma conversação popular entre um filósofo e o leitor:

Leitor: Deve haver um sistema das coisas [*como o admite a filosofia usual*] e é dessas coisas que se deve deduzir a consciência.

Filósofo: Segues, no momento, os filósofos profissionais [...]. em vez de te colocares do ponto de vista do bom senso e da verdadeira consciência [...]. Reflete bem, antes de me responderes, e dize-me: uma coisa aparece em ti ou diante de ti diferentemente da consciência que dela tens ou através dessa consciência.

Leitor: Refletindo, devo colocar-me de teu ponto de vista.

Filósofo: Fala agora de ti, de tua alma, com tua alma. Não te esforces por sair de ti e abarcar [*ou agarrar*] mais do que podes, isto é, a consciência e a coisa, a

³⁴ R. Avenarius, *Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie*, pág. 24. — N. L.

³⁵ Ver *Der menschliche Weltbegriff*, 2.a edição, 1905 § 149. — N. L.

coisa e a consciência, ou mais exatamente, nem isso e nem aquilo separadamente, mas unicamente o que logo se decompõe nisso e naquilo, ou, noutros termos, o que é absolutamente subjetivo-objetivo e objetivo-subjetivo.

Toda a essência da coordenação de princípio do empiriocriticismo, defesa moderna do “realismo ingênuo” pelo mais moderno positivismo, aí está! A ideia da coordenação “indissolúvel” está aí exposta em toda a sua nitidez, partindo-se da concepção de que tal é a verdadeira opinião comum da humanidade, não deformada pela alta sabedoria dos “filósofos profissionais”. Ora, o diálogo, que acabamos de transcrever, é tirado de *uma obra editada em 1801*, devida ao representante clássico do *idealismo subjetivo*, Johann Gottlieb Fichte³⁶.

Não há, na doutrina de Mach e Avenarius, mais do que uma paráfrase do idealismo subjetivo. As pretensões desses autores, quando afirmam ter-se elevado acima do materialismo e do idealismo e ter resolvido a contradição entre a concepção que parte do objeto para a consciência e a concepção oposta não passam de ocas pretensões da doutrina de Fichte modernizada. Fichte também supõe ter ligado “indissolúvelmente” o eu e o “meio”, a consciência e o objeto e ter “resolvido” o problema lembrando que o homem não pode apartar-se de si mesmo. O argumento de Berkeley de que “não constato senão minhas sensações; não tenho, portanto, o direito de supor a existência de *objetos em si* independentemente de minha sensação” é assim repetido em termos um pouco diferentes. As diversas maneiras com que se exprimem Berkeley em 1710, Fichte em 1801 e Avenarius em 1892-1894 nada mudam no fundo, isto é, na tendência essencial do idealismo filosófico. O mundo é minha sensação o não-eu é “suposto” (criado, produzido) pelo nosso eu; o objeto está indissolúvelmente ligado à consciência; a coordenação indissolúvel entre o nosso eu e o meio é a coordenação de

³⁶ Johann Gottlieb Fichte, *Sonneklarer Bericht an das grössere Publicum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie – Ein Versuch den Leser zum Verstehen zu zwingen* (Exposição luminosa, à intenção do grande público, da essência da mais moderna filosofia - Ensaio de obrigar o leitor a compreender), Berlim, 1801, págs. 178-179. — N. L.

princípio do empiriocriticismo; sempre o mesmo postulado, sempre a mesma anacrônica confusão apresentada sob rótulos mais ou menos renovados.

O apelo ao “realismo ingênuo”, que se pretende defender com auxílio dessa filosofia, não passa de um “sofisma” dos mais medíocres. O “realismo ingênuo” de todo homem são de espírito, que não passou por um hospital de alienados ou pela escola dos filósofos idealistas, consiste em admitir a existência das coisas, do meio, do universo, independentemente de nossa sensação, de nossa consciência, do nosso eu e do homem em geral. A própria *experiência* (no sentido humano da palavra e não no sentido que lhe atribuem os discípulos de Mach), que cria em nós a convicção inabalável de que existe, independentemente de nós, dos outros homens e não de simples complexos de nossas sensações de alto, baixo, amarelo, solido etc., essa *experiência*, dizemos, cria em nós a convicção da existência dos objetos, do universo, do meio, independentemente de nós. Nossas sensações, nossa consciência não são mais do que a *imagem* do mundo exterior; ora, conclui-se daí que a imagem não pode existir sem o objeto que representa, enquanto o objeto pode existir independentemente de sua imagem. O materialismo coloca conscientemente na base de sua teoria do conhecimento a convicção “ingênua” da humanidade.

Essa apreciação da “coordenação de princípio” não é o resultado do partido tomado pelos materialistas contra a doutrina de Mach? Não, absolutamente. Os filósofos especialistas, que não podem ser acusados de simpatia para com o materialismo, que até o detestam e adotam diversos sistemas idealistas, são unânimes em reconhecer que a coordenação de princípio de Avenarius & Cia. não passa de idealismo subjetivo. Wundt, por exemplo, cuja curiosa apreciação não foi compreendida por Yuchkévitich, diz muito claramente que a teoria de Avenarius, segundo a qual seria impossível fazer, sem um *eu*, sem um observador ou um narrador, uma descrição completa do que nos é dado observar ou do que descobrimos, constitui “equivoca confusão do conteúdo real da experiência e dos raciocínios desenvolvidos sobre essa experiência”. As ciências naturais, diz Wundt, fazem abstração de qualquer observador.

E essa abstração não é possível senão porque a necessidade, admitida pela filosofia empiriocriticismo, e nisso estando de acordo com a filosofia imanente, de ver [*hinzudenker: literalmente: associar pelo pensamento*] o indivíduo que experimenta no conteúdo de cada experiência é, em geral, uma hipótese destituída de base empírica e resultante da equivocada confusão do conteúdo real da experiência e dos raciocínios desenvolvidos sobre essa experiência (obra cit., p. 382).

Os imanentes (Schuppe, Rehmke, Leclair, Schubert-Soldern), que, como veremos mais adiante, frisam sua viva simpatia para com Avenarius, tomam justamente por ponto de partida a ideia das relações “indissolúveis” entre o sujeito e o objeto. Mas, antes de analisar Avenarius, W. Wundt demonstra pormenorizadamente que a filosofia imanente não é senão uma “modificação” da de Berkeley e, por mais energia com que os imanentes neguem suas relações com Berkeley, as divergências verbais não devem dissimular aos nossos olhos “o conteúdo mais profundo das doutrinas filosóficas”, e, principalmente, das de Berkeley ou Fichte³⁷.

O escritor inglês Norman Smith expõe, em sua análise da *filosofia da experiência pura*, essa conclusão em termos ainda mais nítidos e categóricos:

A maior parte dos que conhecem a *Concepção humana do mundo*, de Avenarius, concordarão provavelmente que, por mais convincente que seja sua crítica [*do idealismo*], seus resultados são absolutamente ilusórios. Se quisermos comentar sua teoria da experiência tal como ele nos quer apresentar, isto é, como uma teoria verdadeiramente realista (*genuinely realistic*), escapa a qualquer exposição: sua penetração não ultrapassa a negação do subjetivismo, que ela tem a pretensão de refutar. Mas, se traduzirmos os termos técnicos de Avenarius em linguagem mais comum, perceberemos a fonte verdadeira de tal mistificação. Avenarius desviou nossa atenção de seus pontos fracos, dirigia do seu ataque principal contra o ponto fraco [*trata-se do idealismo*] fatal à sua própria teoria [...]

O caráter vago da expressão *experiência* presta grande serviço a Avenarius no decorrer de todos os seus raciocínios. Essa palavra (experiência) relaciona-se, ora a quem experimenta, ora ao que é experimentado; essa última significação é acentuada quando se trata da natureza do nosso *eu* (*of the self*). Essas duas

³⁷ *Obra citada*, § C — *A filosofia imanente e o idealismo de Berkeley*, págs. 373 e 375. Comparar págs. 386 e 407. Sobre a inevitabilidade do solipsismo desse ponto de vista, ver pág. 381. — N. L.

significações da palavra experiência coincidem, na prática, com sua importante divisão em análise absoluta e análise relativa [*já indiquei a importância dessa divisão, em Avenarius*], e esses dois pontos de vista não são, na realidade, conciliados em sua filosofia. Porque, se ele considera como legítimo o postulado de que a experiência é idealmente completada pelo pensamento (a descrição completa do meio é idealmente completado pelo pensamento do eu observador), emite, assim, uma hipótese que não está em condições de concordar com a asserção de que nada existe fora das relações com o nosso *eu* (*to the self*). O complemento ideal da realidade dada, que se obtém decompondo os corpos materiais em elementos inacessíveis à nossa sensibilidade [*trata-se, aqui, dos elementos materiais descobertos pelas ciências naturais, isto é, os átomos, os elétrons etc. E não dos elementos inventados por Mach e Avenarius*] ou descrevendo a terra tal como era nos períodos em que o ser humano ainda não existia, esse complemento ideal não é, a bem dizer um complemento da experiência, mas um complemento do que experimentamos. Não faz senão completar um dos anéis da coordenação, que Avenarius considerava inseparáveis. Somos assim levados, não somente ao que nunca foi experimentado (*has not been experienced*), mas ao que nunca pôde, de maneira alguma, ser experimentado por seres semelhantes a nós. É precisamente aqui que a palavra de duplo sentido, experiência, vem em auxílio de Avenarius. Avenarius escreve que o pensamento é uma forma tão verdadeira (*genuíno*) da experiência quanto a percepção dos sentidos e retorna, desse modo ao velho argumento caduco (*timeworn*) do idealismo subjetivo: o pensamento e a realidade são indissolúveis, essa última não podendo ser percebida senão pelo pensamento, que supõe a existência do ser pensante. Os raciocínios positivos de Avenarius não nos oferecem, portanto, uma reconstituição profunda e original do realismo, mas, muito simplesmente, a do idealismo subjetivo em sua forma mais rudimentar (*crudest*)³⁸.

A mistificação de Avenarius, repetindo o erro de Fichte, é, aqui, revelada perfeitamente bem. A famosa eliminação da antinomia entre o materialismo (Smith diz, erroneamente, o realismo) e o idealismo com auxílio de uma só palavra, *experiência*, evidencia um mito, quando passamos a questões concretas bem determinadas. Tal é, por exemplo, a da existência da terra antes do homem e antes de qualquer ser sensível. Logo voltaremos ao assunto mais pormenorizadamente. Limitemo-nos a observar, por um instante, que a máscara de Avenarius e seu realismo fictício são arrancados não somente por N. Smith, adversário de sua teoria, mas também por W. Schuppe, filósofo

³⁸ Norman Smith, *Avenarius' Philosophy of pure Experience, em Mind*, vol. XV, 1906, pág. 28. — N. L.

da imanência, que saudou a publicação da *Concepção humana do mundo* como uma *confirmação do realismo ingênuo*³⁹. Esse “realismo”, essa mistificação do materialismo apresentada por Avenarius, W. Schuppe a aceita *sem reservas*”. Sempre pretendi, com tanto direito quanto vós, *hochverehrter Herr College* (muito respeitável colega), um “realismo” semelhante escreve a Avenarius — e caluniaram-me, a mim, filósofo da imanência, qualificando-me de idealista subjetivo [...]. “Minha concepção do pensamento [...]. concorda admiravelmente (*verträgi sich vortrefflich*), muito respeitável colega, com a vossa teoria da *experiência pura*” (p. 384). Na realidade, somente nosso *eu [das Ich, isto é, a abstrata* consciência de si, de Fichte ou o pensamento destacado do cérebro) confere “a relação e a indissolubilidade aos dois termos da coordenação”. “O que quisesstes eliminar, vós o supusestes implicitamente”, escrevia ainda Schuppe a Avenarius (p. 388). Aliás, é difícil dizer-se qual dos dois desmascara mais impiedosamente o mistificador Avenarius, se Smith com sua refutação nítida e direta, se Schuppe com seu elogio entusiasta da obra final de Avenarius. O ósculo de Wilhelm Schuppe não vale mais, em filosofia, do que o de Piotr Struve ou de M. Menchikov em política.

Assim também Oskar Ewald, que elogia Mach por não ter sofrido a influência do materialismo, diz da coordenação de princípio:

Se é necessário erigir a correlação entre o termo central e o contra termo em necessidade gnosiológica, da qual não se possam excluir algumas gritantes maiúsculas de que se componha a senha Empiriocriticismo, fica-se colocado de um ponto de vista que em nada difere do idealismo absoluto. (A expressão idealismo absoluto é aqui empregada erroneamente; devia ser dito idealismo subjetivo, porque o idealismo absoluto de Hegel admite a existência da terra, da natureza, do mundo físico, sem o homem, considerando a natureza como um modo particular da ideia absoluta). Se, ao contrário, não se atinge logicamente essa coordenação e se se deixa aos contra termos a independência completa; veem-se renascer todas as possibilidades metafísicas e, sobretudo, a do realismo transcendental (loc. cit. pp. 56-57).

³⁹ Ver carta aberta de W. Schuppe a R. Avenarius, na *Vierteljahrsschrift f. wissenschaftliche Philosophie*, t. XVII, 1893, págs. 364-388. — N. L.

O Sr. Friedländer, que se dissimula sob o pseudônimo de Ewald, qualifica o *materialismo* de metafísico e de realismo transcendental. Defendendo também uma das variedades de idealismo, concorda inteiramente com os discípulos de Mach e para os quais o materialismo é uma metafísica, “a metafísica mais primitiva, do começo ao fim” (p. 134). Nesse particular, autor participa das opiniões de Bazarov e de todos nossos adeptos russos de Mach, que falam, igualmente, da essência “transcendental” e metafísica do materialismo. Voltaremos ao assunto. Importa-nos, no momento, mostrar, uma vez mais, tensão erudita e oca de ultrapassar o idealismo e o materialismo logo se desvanece, quando a questão é formulada com inflexível intransigência. “Deixar aos contra termos a independência completa” é admitir (se se traduz o estilo pretensioso do hipócrita Avenarius em linguagem humana simples) que a natureza, o universo exterior são independentes da consciência e das sensações do homem; e precisamente isso é o que o materialismo sustenta. Erigir a teoria do conhecimento sobre o postulado da ligação indissolúvel entre o objeto e as sensações do homem (“complexos de sensações” = corpos; identidade dos elementos do mundo no psíquico e no físico; coordenação de Avenarius etc.) é cair infalivelmente no idealismo. Tal é a simples, a inevitável verdade, que facilmente se descobre, por pouco que se lhe dê atenção, sob o montão, penosamente acumulado, da terminologia com pretensões científicas de Avenarius, Schuppe, Ewald e tantos outros, terminologia que obscurece propositadamente a questão e distancia da filosofia o grande público.

A “reconciliação” da teoria de Avenarius com o “realismo ingênuo” acabou por lançar a dúvida entre os próprios discípulos do mestre. Rudolf Willy diz, por exemplo, que a usual asserção de que Avenarius teria chegado ao “realismo ingênuo” deve ser aceita *cum grano salis*. “O realismo ingênuo não seria outra coisa, como dogma, senão a fé nas coisas em si, existentes independentemente do homem [*ausserpersönliche*], sob sua forma sensível-palpável”⁴⁰. Por outras palavras, o materialismo é, segundo Willy, a única teoria do conhecimento que se harmoniza realmente e não ficticiamente

⁴⁰ R. Willy, *Geg. d. Schulweisheit*, pág. 170. — N. L.

com o “realismo ingênuo”. Willy naturalmente o repudia. Mas é obrigado a reconhecer que Avenarius reconstitui, em sua *Concepção humana do mundo*, a unidade da “experiência”, do “eu” do meio, apoiando-se em diversas concepções auxiliares e intermediárias complexas e, às vezes, bem artificiais (p. 171). A *Concepção humana do mundo*, sendo uma reação contra o primitivo idealismo de Avenarius, “traz nitidamente a marca de uma *conciliação* (*eines Ausgleichs*) entre o realismo ingênuo do senso comum e o idealismo gnosiológico da filosofia escolar. Mas não ousarei afirmar que semelhante conciliação possa restabelecer a unidade e a integridade da experiência”. (Willy diz *Grunderfahrung*, isto é, experiência fundamental; mais uma nova expressão!).

Valiosa confissão! A “experiência” de Avenarius não conseguiu conciliar o idealismo e o materialismo. Parece que Willy renuncia à *filosofia escolar* da experiência, para substituí-la pela filosofia triplamente confusa da experiência “fundamental” [...]

1.4 EXISTIA A NATUREZA ANTES DO HOMEM?

Essa questão, como já vimos, é sobremaneira perigosa para a filosofia de Mach e Avenarius. As ciências naturais afirmam categoricamente que a terra atravessou estados tais que, nem o homem e nenhum outro ser vivo, a habitavam e nem podiam habitá-la. A matéria orgânica é um fenômeno tardio, o produto de uma muito longa evolução. Não havia, pois, em tais épocas, nem matéria dotada de sensibilidade, nem “complexos de sensações”, nem *eus* de qualquer espécie “indissolúvelmente” ligados ao meio, de acordo com a doutrina de Avenarius. A matéria é o que há de primordial; o pensamento, a consciência, a sensibilidade não constituem senão os produtos de uma evolução muito avançada. Tal é a teoria materialista do conhecimento, instintivamente adotada pelas ciências naturais.

Os mais ilustres representantes do empiriocriticismo perceberam essa contradição entre sua teoria e as ciências naturais? Sim e empenharam-se em descobrir com auxílio de quais raciocínios tal contradição poderia ser evitada. Do ponto de vista materialista, três maneiras de tratar a questão a de Avenarius e as de seus discípulos J. Petzoldt e R. Willy - merecem atenção especial.

Avenarius tenta libertar-se dessa contradição com as ciências naturais, através da teoria do fator central “potencial” da coordenação. A coordenação consiste, como já sabemos, relação “indissolúvel” entre o eu e o meio. Para afastar-se o evidente absurdo dessa teoria, introduziu-se a ideia de um central “potencial”. Como explicar, por exemplo, que o homem é o produto do desenvolvimento de um embrião? O meio (“contra termo”) existe, se o “fator central” é representado por um embrião? O sistema embrionário C, responde Avenarius, é o “fator central potencial correspondente ao meio individual futuro” (*Observações*, § 184). O fator central potencial nunca é igual a zero, mesmo quando os pais ainda não existem [*elterliche Bestandteile*] e quando ainda não existem “as partes constitutivas do meio [...]. suscetíveis de se tornarem pais” (§ 185).

Nessas circunstâncias, a coordenação é indissolúvel. O empiriocriticista é obrigado a afirmá-lo para salvar as bases de sua filosofia, as sensações e seus complexos. O homem é o fator central dessa coordenação. E, quando o homem ainda não existe, quando ainda não nasceu, o fator central nem assim é igual a zero: é um fator central *potencial!* Só pode causar assombro a existência de pessoas capazes de tomar a sério um filósofo que proporciona raciocínios de tal ordem! O próprio Wundt, que diz não ser, absolutamente, inimigo de toda metafísica (isto é, de todo fideísmo), vê-se obrigado a reconhecer que há, aqui, um “obscurcimento místico da concepção do termo experiência” pela palavra “potencial”, que anula toda espécie de coordenação (obra cit., p. 379).

Pode-se, de fato, falar seriamente numa coordenação cuja indissolubilidade consista em que um de seus fatores seja potencial?

Não se trata de uma mística, não se trata do próprio umbral do fideísmo? Se se pode representar um fator central potencial relativo ao meio futuro, por que não se pode representá-lo em relação ao *meio passado*, isto é, *após a morte* do homem? Avenarius, poderão dizer, não deduziu essa conclusão de sua teoria. Sim, mas sua absurda e reacionária teoria não ganhou com isso, muito ao contrário; apenas se tornou mais fraca, nada melhor. Em 1894, Avenarius não expunha a fundo sua teoria ou temia expô-

la a fundo, temia levá-la até as últimas consequências. Ora, como veremos mais adiante, era *precisamente a essa teoria* que von Schubert-Soldern se referia em 1896 e isso para justificar conclusões teológicas. Mach, em 1906, aprovou Schubert-Soldern, que, dizia, seguia “um caminho muito próximo” do seu (Análise das sensações, p. 4). Engels tinha bastante razão em atacar Dühring, que, apesar de seu ateísmo categórico, deixava a porta aberta ao fideísmo. Em diversas oportunidades, e muito justamente, Engels criticava, a esse respeito, o materialista Dühring, que, entretanto, não formulava, pelo menos em 1860-1870, deduções teológicas. E há entre nós pessoas que, desejosas de passar por marxistas, propagam uma filosofia que se confina com o fideísmo!

Pergunta Avenarius na mesma página

Poder-se-ia acreditar que, precisamente do ponto de vista do empiriocriticismo, as ciências naturais não tenham o direito de focalizar os períodos de nosso meio atual, que precederam a existência do homem? (p. 273).

E ele mesmo responde:

Quem formula essa pergunta não pode evitar de aí, se incluir o *eu* [*sic hinzudenken; literalmente: se representar presente*]. Realmente, o que o naturalista pesquisa [*mesmo que não o perceba muito claramente*] é, no fundo, a maneira pela qual deve representar a terra ou o mundo antes da aparição dos seres vivos ou do homem, considerando-se na qualidade de espectador, isto é, na posição de um homem que, de nossa terra, observasse, com auxílio de instrumentos aperfeiçoados, a história de um outro planeta ou mesmo de um outro sistema solar.

O objeto não pode existir independentemente de nossa consciência; “sempre nos acrescentamos a nós mesmos, como espírito tentando penetrar a natureza do objeto”.

A teoria da necessidade de “acrescentar mentalmente” a consciência humana a toda coisa, a toda a natureza anterior ao homem, é aqui exposta em duas alíneas, a primeira das quais é tomada ao “mais moderno positivista”, R. Avenarius, e a segunda, ao idealista subjetivo J. G. Fichte.⁴¹ A sofistica dessa teoria é de tal modo evidente, que

⁴¹ J. G. Fichte, *Die Recension über “idemus”, 1794, Obras Completas, t. I, pág. 19* – N. L.

qualquer tentativa nesse sentido pode comprová-la. Desde que “nos acrescentemos mentalmente” nossa presença é *imaginaria* e a existência da terra antes do homem é real. Na *realidade*, o homem não pôde, por exemplo, observar, como espectador, a terra incandescente; “conceber” sua presença diante da terra ígnea é fazer *obscurantismo* do mesmo modo que, se se usasse a seguinte argumentação, para demonstrar a existência do inferno: se “me acrescento mentalmente”, na qualidade de observador, poderia observar o inferno. A “conciliação” do empiriocriticismo com as ciências naturais consiste, em Avenarius, no “acréscimo mental”, obsequiosamente, do que as ciências naturais *excluem* completamente. Nenhum homem instruído, mesmo pouco são de espírito, dúvida de que a terra tenha existido, mesmo quando toda vida, toda sensação e todo “fator central” eram *impossíveis*. Toda a teoria de Mach e Avenarius, segundo a qual a terra é um complexo de sensações (“os corpos são complexos de sensações”) ou “um complexo de elementos no qual o psíquico é idêntico ao físico” ou “um contra termo cujo fator central nunca pode ser igual a zero”, constitui um *obscurantismo filosófico*, um desenvolvimento do idealismo subjetivo levado ao absurdo.

J. Petzoldt percebeu o absurdo da posição de Avenarius e enrubesceu-se. Ele consagra, em sua *Introdução à filosofia da experiência pura*, t. II, todo um texto (§ 65) à “questão da realidade dos períodos anteriores (*frühere*) da terra”.

Na doutrina de Avenarius — diz Petzoldt —, o *eu [das Ich]* desempenha papel diferente em relação a Schuppe [*lembremo-nos de que Petzoldt afirma categoricamente, em diversas oportunidades: Nossa filosofia é obra de três homens: Avenarius, Mach e Schuppe*], mas ainda bem considerável para sua teoria [*Petzoldt quer fazer aí uma correção*]. Avenarius disse uma vez: Certamente, podemos representar um lugar onde o homem nunca pôs os pés, mas, para que possa pensá-lo, É preciso que haja o que designamos por eu [*Ich-Bezeichnetes*], um eu ao qual pertença esse pensamento (V. f. *wiss. Ph.*, t. XVIII, p. 146, notas).

Petzoldt acrescenta:

O importante, do ponto de vista da teoria do conhecimento, não é perguntar-nos se podemos, de modo geral, conceber semelhante lugar, mas se temos o direito de concebê-lo como existente ou tendo existido independentemente de um pensamento individual qualquer.

O que é verdadeiro é verdadeiro! Os homens podem conceber e “acrescentar mentalmente” toda espécie de infernos, toda espécie de lobisomens; Lunatcharski chegou a “acrescentar mentalmente” – digamos, por eufemismo – ideias religiosas. Mas a teoria do conhecimento tem precisamente por objetivo demonstrar a irrealidade, a fantasia e o caráter reacionário de tais acréscimos mentais.

Que o sistema C [*o cérebro*] seja necessário ao pensamento é a evidência para Avenarius e para a filosofia que defendo [...]

Não é verdade. A teoria de Avenarius de 1876 é uma teoria do pensamento sem cérebro. E sua teoria de 1892-1894 não está, absolutamente, como iremos ver, isenta do mesmo elemento de aberração idealista.

Ora, esse sistema C representa, por exemplo, uma condição *necessária no período secundário da terra?*

Citando o já mencionado raciocínio de Avenarius sobre as tendências das ciências naturais e sobre a possibilidade de “acrescentar mentalmente” o observador, Petzoldt diz ainda:

Não; queremos saber se temos o direito de pensar que a terra existia, tanto nessa época longínqua, como ontem ou há um instante. Ou, então, é preciso de fato não afirmar a existência da terra senão sob a condição (como o queria Willy) de que tenhamos pelo menos o direito de pensar que existe, ao mesmo tempo que a terra, um sistema C por pouco desenvolvida que seja?

Voltaremos, por um momento, a essa ideia de Willy.

Avenarius evita essa estranha conclusão de Willy através da ideia de que a pessoa que se interroga não pode libertar-se a si mesma mentalmente [*sich wegdenken: acreditar-se ausente*] ou não pode evitar acrescentar-se mentalmente (*sich hinzudenken*; v. *Concepção humana do mundo*, p. 130, 1.ª edição alemã). Mas Avenarius faz, desse modo, do eu individual, da pessoa que formula a questão ou pensa nesse eu, uma condição, necessária, não do ato simples de pensar na terra inabitável, mas do nosso direito de pensar que a terra existiu nesses tempos longínquos.

É fácil evitar esses falsos caminhos não se conferindo a esse eu um tão grande valor teórico. A única coisa que a teoria do conhecimento deve exigir, tendo

em conta as diferentes noções do que está distanciado de nós no espaço e no tempo, é que se possa concebê-lo e sua significação seja bem determinada (*eindeutig*); tudo o mais é objeto de ciências especiais (t. II, p. 325).

Petzoldt rebatizou a lei da causalidade como lei da *determinação* no sentido único e estabeleceu, em sua teoria, como o veremos mais adiante, a *aprioricidade* dessa lei. Isto é: ele escapa ao idealismo subjetivo e ao solipsismo de Avenarius (que “confere importância exagerada ao nosso eu”, como o disse em seu tom professoral!), graças às ideias *kantianas*. A insuficiência do fator objetivo na doutrina de Avenarius, a impossibilidade de conciliá-la com as ciências naturais que proclamam que a terra (o objeto) existiu bem antes da aparição dos seres vivos (o sujeito), tudo isso obriga Petzoldt a agarrar-se à causalidade (determinação no sentido único). A terra existiu, porque sua existência anterior ao homem está causalmente ligada à sua existência atual. Mas, primeiramente, de onde veio a causalidade? Existe *a priori*, responde Petzoldt. Ademais, as ideias do inferno e dos lobisomens e os “acréscimos mentais” de Lunatcharski não estão ligados pela causalidade? Em terceiro lugar, a teoria dos “complexos de sensações” é, em todo caso, destruída por Petzoldt. Esse autor não eliminou a contradição que constatou em Avenarius e caiu numa grande confusão, porque o mundo exterior, refletido em nossa consciência, existe independentemente dela. Somente essa solução materialista coincide efetivamente com os elementos das ciências naturais e afasta a solução idealista da questão da causalidade, proposta por Petzoldt e Mach, de que falaremos mais especialmente.

Num artigo intitulado *Der Empiriokritizismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt* (O Empiriocriticismo, único ponto de vista científico), outro empiriocriticista. R. Willy, foi o primeiro a formular, em 1896, essa pergunta embaraçante para a filosofia de Avenarius. Que atitude adotar diante do universo anterior ao homem? perguntou Willy⁴². E começa a responder ao exemplo de Avenarius: “Nós nos transportamos *mentalmente* ao passado”. Mas diz mais adiante que absolutamente não se é obrigado a

⁴² *Vierteljahrsch. für wiss. Philos.*, t. XX, 1896, pág. 72. — N. L.

entender por *experiência* a experiência humana. “Porque, desde que tomamos a vida dos animais em suas relações com a experiência geral, devemos considerar o mundo animal, fosse mesmo o caso do verme mais miserável, como constituído de homens (*Mitmenschen*) primitivos” (pp. 73-74). Desse modo, a terra era, antes do homem, a “experiência” do verme, que, para salvar a “coordenação” e a filosofia de Avenarius, atuava como “fator central”! Nada de assombroso que, depois disso, Petzoldt tenha tentado dessolidarizar-se de semelhante raciocínio, que é uma perola de absurdo (uma concepção da terra segundo as teorias dos geólogos é atribuída ao verme) e, aliás, não oferece nenhum recurso à nossa filosofia, porque a terra existia, não somente antes do homem, mas antes de todos os seres vivos.

Willy voltou a esse assunto uma vez mais, em 1905. Dessa vez, o verme desapareceu⁴³. A “lei do sentido único” de Petzoldt naturalmente não satisfazia Willy, que não via nela senão “formalismo logico”. A questão da existência do mundo antes do homem, colocada à maneira de Petzoldt, “nos conduz, afinal, diz ele, aos objetos em si, tais como os concebe o senso comum” (isto é, ao materialismo! Que horror realmente!). Que significam os milhões de anos em que não houve vida?

Não é já a coisa em si? Certamente, não⁴⁴. Mas, então, os objetos existentes fora do homem não passam de representações, de parcelas de fantasias humanas criadas com auxílio de elementos que encontramos em torno de nós. E por que não? O filósofo deve temer a torrente da vida? [...]. Joga fora, digo a mim mesmo, os sistemas filosóficos e aproveita o momento [*ergreife den Augenblick*] que vive e procura tão só a felicidade (p. 178).

Muito bem, muito bem. Das duas coisas uma: ou o materialismo, ou o solipsismo. Eis a que ponto chega R. Willy, apesar de suas frases vociferantes, na análise do problema da existência da natureza antes do homem.

Façamos um balanço. Acabamos de ver três augures do empiriocriticismo, que, com o suor de suas fronteiras, se esforçaram por conciliar sua filosofia com as ciências

⁴³ R. Willy, *Gegen die Schulweisheit*, 1905, págs. 173-178. — N. L.

⁴⁴ Voltaremos ao assunto mais adiante, com os discípulos de Mach.

naturais e por preencher as lacunas do solipsismo. Avenarius retomou o argumento de Fichte e substituiu o mundo imaginário pelo mundo real. Petzoldt distanciou-se um pouco do idealismo de Fichte para se aproximar do de Kant. Willy, tendo fracassado com o seu “verme”, pôs tudo a perder e deixou, sem o querer, escapar a verdade das duas coisas uma: ou o materialismo ou o solipsismo e até mesmo a confissão de que nada existe fora do momento presente.

Resta-nos mostrar ao leitor como nossos discípulos russos de Mach compreenderam e expuseram essa questão. Eis o que diz Bazarov nos *Ensaio de filosofia marxista* (p. 11):

Resta-nos, agora, descer com nosso fiel *vade-mécum* [Plerrânov] ao último círculo, o mais terrível, do inferno solipsista, ao círculo onde todo idealismo subjetivo, segundo Plerrânov, está a pique de representar necessariamente o mundo tal como o contemplaram os ictiossauros e os arqueópterix. Transporte-nos mentalmente, escreve [Plerrânov], à época em que a terra era habitada apenas pelos longínquos ancestrais do homem, à época secundária. Por exemplo. Que eram, então do espaço, do tempo e da causalidade? Para que seres constituíam noções subjetivas? Eram noções subjetivas dos ictiossauros? Que espírito ditava, então, suas leis à natureza? O do arqueópterix? A filosofia de Kant não pode responder a essas perguntas. E deve ser afastada como irreconciliável com a ciência contemporânea. (L. Feuerbach, p. 117).

Bazarov interrompe, neste ponto, sua citação de Plerrânov, muito justa diante da frase seguinte, muito importante, como podemos ver:

O idealismo diz: nada de objeto sem sujeito. A história da terra demonstra que o objeto existiu bem antes da aparição do sujeito, isto é, bem antes da aparição dos organismos, dotados, por pouco que fosse, de consciência [...]. A história da evolução demonstra a verdade do materialismo.

Continuemos com a citação de Bazarov:

A coisa em si, de Plerrânov, dá-nos a resposta satisfatória? Lembremo-nos que não podemos, segundo o próprio Plerrânov, ter nenhuma ideia dos objetos tais como são em si; não conhecemos deles mais do que as manifestações, conhecemos tão só os resultados de sua ação sobre nossos órgãos dos sentidos. além dessa ação, nenhum outro aspecto (L. Feuerbach, p. 112).

[...]. Que órgãos dos sentidos existiam, então, na época dos ictiossauros? Evidentemente, os dos ictiossauros e seus contemporâneos. Apenas as representações mentais dos ictiossauros eram, nessa época, as manifestações reais das coisas em si. Desse modo, o paleontologista que não quer abandonar o terreno da realidade deveria, segundo Plerrânov, escrever a história da era secundária sob a forma da contemplação do mundo pelos ictiossauros. Ainda aqui, não damos um passo à frente, em relação ao solipsismo.

Tal é, em sua integridade (pedimos desculpas ao leitor por tão longa citação, que não era possível encurtar), o raciocínio de um discípulo de Mach, raciocínio que se devia immortalizar como o *nec plus ultra* da confusão.

Bazarov acredita ter tomado Plerrânov ao pé da letra. Se, diz ele, os objetos não apresentam nenhum aspecto além de sua ação sobre nossos órgãos dos sentidos, não existiam, na era secundária, senão sob os "aspectos" percebidos pelos órgãos dos sentidos dos ictiossauros. Seria esse o raciocínio de um materialista? Sendo o "aspecto" o resultado da ação das "coisas em si" sobre os órgãos dos sentidos, concluir-se-ia que os objetos (as coisas) *não existiriam independentemente* de qualquer órgão dos sentidos?

Admitamos, por um momento, (por incrível que seja), que Bazarov não tenha verdadeiramente compreendido Plerrânov; admitamos que a linguagem de Plerrânov não lhe tenha parecido suficientemente clara. Seja! Mas, perguntamos, Bazarov quer divertir-se às expensas de Plerrânov (que, para os discípulos russos de Mach, é o único representante do materialismo!) ou pretende esgotar a questão do *materialismo*? Se Plerrânov não é, em vossa opinião, suficientemente claro ou bastante consequente, por que não recorreis a outros materialistas? Será que não os conheceis? Ignorância não é argumento.

Se, realmente, Bazarov ignora que a admissão do mundo exterior, da existência dos *objetos* fora de nossa consciência e independentemente dela, constitui o postulado fundamental do materialismo, estamos diante de um caso de crassa ignorância verdadeiramente excepcional. Lembraremos ao leitor que Berkeley, em 1710, reprovava nos materialistas a admissão da existência dos "objetos em si" independentemente de nossa consciência, que os reflete. Certamente, cada um é livre de tomar o partido de

Berkeley ou de não importa quem seja contra o materialismo. Isso é incontestável. Mas também é incontestável que talar dos materialistas mutilando ou ignorando o postulado fundamental de *todo* o materialismo é introduzir na questão uma imperdoável confusão.

É verdade, como disse Plerrânov, que não há, para o idealismo, objeto sem sujeito e o objeto existe, para o materialismo, independentemente do sujeito, sendo mais ou menos exatamente representado na consciência desse último? Se isso não é verdade, toda pessoa, tanto mais se pouco respeitosa do marxismo, deveria indicar esse erro de Plerrânov e, no que diz respeito ao materialismo e à existência da natureza anteriormente ao homem, contar, não com Plerrânov, mas com algum outro: Marx, Engels ou Feuerbach. E, se é verdade, ou se, pelo menos, não estais em condições de descobrir aqui um erro, cometeis, do ponto do ponto de vista literário, uma incoerência, tentando misturar tudo e obscurecer na mente do leitor, a noção mais elementar do materialismo e o que o distingue do idealismo.

Citaremos para os marxistas que se interessam por essa questão *independentemente* das menores palavras de Plerrânov, a opinião de L. Feuerbach, que, como se sabe (como sabem outros que não Bazarov, foi materialista, e graças ao qual Marx e Engels, abandonando o idealismo de Hegel, evoluíram até a sua filosofia materialista. Feuerbach escrevia em sua replica a R. Haym:

A natureza, que não é o objeto do homem ou da consciência, constitui, para a filosofia especulativa, ou, pelo menos, para o idealismo, uma coisa em si, no sentido desse termo segundo Kant [*voltaremos a falar na confusão estabelecida pelos nossos discípulos de Mach entre a coisa em si dos materialistas e a de Kant*], uma abstração desprovida de toda realidade; mas é precisamente a natureza que acarreta a falência do idealismo. As ciências naturais, pelo menos em seu estado atual, conduzem-nos fatalmente a um ponto em que as condições necessárias à existência humana ainda não existiam, em que a natureza, a terra, ainda não era objeto de observação por parte da visão e da consciência humana, em que a natureza era, portanto, um ser absolutamente estranho ao humano (*absolut un menschliche Wesen*). A isso, o idealismo pode replicar: Mas essa natureza é uma natureza concebida por ti (*von Dir bedachte*)!

Certamente, mas daí não se conclui que ela não tenha existido no tempo, como não se conclui que Sócrates e Platão, porque não existem para mim e apenas posso pensar neles, não tenham tido uma existência real em seu tempo, em mim⁴⁵.

Tais são as reflexões de Feuerbach sobre o materialismo e o idealismo, colocando-se do ponto de vista da natureza anterior ao homem. Sem conhecer o “mais moderno positivismo” Feuerbach, que conhecia muito bem os velhos sofismas idealistas, refutou o sofisma de Avenarius (“acrescentar mentalmente um observador”). Ora, Bazarov não criou absolutamente nada, o que se chama nada; apenas repetiu sofismas idealistas: “Se eu estivesse presente (na terra anterior ao homem), é assim que eu teria visto o mundo” [*Ensaio de filosofia marxista*, p. 29]. p outras palavras: Se eu fizesse essa suposição manifestamente absurda e contrária às ciências naturais (de que o homem pudesse observar o universo anterior a ele), eu uniria as duas extremidades de minha filosofia!

Pode-se, desde então, julgar a informação ou os processos literários de Bazarov, que não se deixa levar pela “dificuldade” em que Avenarius, Petzoldt e Willy se atrapalharam e, trocando os pés pelas mãos, apresenta ao leitor um tal *imbróglia*, que não se vê mais diferença entre o materialismo e o solipsismo. O idealismo é apresentado como “realismo” e o materialismo passa a negar a existência das coisas fora de sua ação sobre os órgãos dos sentidos! Sim, sim: ou Feuerbach ignorava as diferenças elementares entre o materialismo e o idealismo ou Bazarov & Cia. subvertem a seu modo as verdades elementares da filosofia.

Vejamos ainda Valentinov. Vejamos esse filósofo, naturalmente entusiasta de Bazarov:

1. “Berkeley é o antepassado da teoria correlativista da *liberalidade* relativa do sujeito do objeto” (p. 148). Isso, aliás, não é, absolutamente, o idealismo de Berkeley, pois sim! Trata-se de uma “profunda análise”!

⁴⁵ L. Feuerbach, *Sämtliche Werke* (Obras Completas), ed. Bolin & Jodl, t. VII, Stuttgart, 1903, pág. 510; ou Karl Grün, *L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*, t. I, Leipzig, 1874, páginas 423-435. — N. L.

2. "Os postulados fundamentais da teoria são formulados por Avenarius pela maneira mais realista, independentemente das formas [!] de sua interpretação [nada além de sua interpretação!] idealista costumeira". A mistificação, vê-se, chega a ser infantil!
3. "A concepção de Avenarius sobre o ponto de partida do conhecimento é a seguinte: cada indivíduo encontra-se num meio determinado; noutros termos, o indivíduo e o meio são dados como dois fatores inseparáveis e associados (!) de uma só coordenação" (p. 148). Admirável! Isso não é idealismo — Valentinov e Bazarov elevaram-se acima do materialismo e do idealismo —, é a "indissolubilidade" mais "realista" do objeto e do sujeito.
4. "A afirmação contrária — não há contra termo sem um termo central correspondente, o indivíduo é legítima? Evidentemente [?], não o é [...]. Sabe-se que, na era arqueana, as florestas vicejavam. O homem, entretanto, ainda não existia", (p. 148). A indissolubilidade é, então, a natureza do que *não se pode comparar!* Não é "evidente"?
5. "Do ponto de vista da teoria do conhecimento, a questão do objeto em si resulta, portanto, absurda" (p. 148). Pois sim! Quando ainda não havia organismos dotados de sensibilidade, os objetos eram nada mais nada menos do que "complexos de elementos" *idênticos* às sensações!
6. "A escola imanente, representada por Schubert-Soldern e Schuppe, expressiu essas (!) ideias sob uma forma imprópria e caiu no impasse do solipsismo" (p. 149). "Essas ideias", elas mesmas, não contêm solipsismo e o empiriocriticismo não é, absolutamente, uma variante da teoria reacionária dos imanentes, que mentem proclamando sua simpatia por Avenarius.

Isso não é uma filosofia, senhores discípulos de Mach, é um amontoado incoerente de palavras.

1.5 O HOMEM PENSA COM O CÉREBRO?

A essa pergunta Bazarov responde categoricamente:

Se a tese de Plerrânov segundo a qual a consciência é um estado interno da matéria, fosse expressa de maneira um pouco diferente, nestes termos, por exemplo: todo processo psíquico é função de um processo cerebral, nem Mach e nem Avenarius a contestariam (Ensaio de filosofia marxista. pág. 29).

O rato não conhece animal mais terrível do que o gato. Os discípulos russos de Mach não conhecem materialista mais vigoroso do que Plerrânov. Plerrânov teria

sido, então, o *único* ou o primeiro a formular essa tese materialista de que “a consciência é um estado interno da matéria”? E se essa fórmula materialista enunciada por Plerrânov desagradava Bazarov, por que se refere expressamente a Plerrânov e não a Engels ou Feuerbach?

Porque os discípulos de Mach temem reconhecer a verdade. Fazem a guerra ao materialismo, simulando combater Plerrânov: covardia e falta de princípios!

Mas passemos ao empiriocriticismo. Avenarius “não contestaria” que o pensamento é uma função do cérebro, palavras de Bazarov dizem o contrário da verdade. Avenarius não faz outra coisa senão *contestar* a tese materialista, tendo construído toda uma “teoria” para refutá-la. “Nosso cérebro”, diz Avenarius na *Concepção humana do mundo*, “não é o habitat, a sede, o criador, o instrumento ou o órgão, o portador ou o substrato do pensamento” (p. 76; citada, com aprovação, por Mach, na *Análise das sensações*, página 22). “O pensamento não é o habitante ou o soberano do cérebro, não é sua metade ou um de seus aspectos etc.; não é nem um produto ou mesmo uma função fisiológica ou ainda um estado qualquer do cérebro” (Ibid.). Avenarius não é menos claro em suas *Observações*: “As representações não são funções (fisiológicas, psíquicas, psicológicas) do cérebro” (§ 115). “As sensações não são funções psíquicas do cérebro” (parágrafo 116).

Desse modo, para Avenarius, o cérebro não é o órgão do pensamento, o pensamento não é a função do cérebro. Consultemos Engels e logo encontraremos fórmulas nitidamente materialistas, diametralmente opostas a essas. “O pensamento e a consciência”, diz Engels no *Anti-Dühring*, “são produtos do cérebro humano” (p. 22 da 5.^a edição alemã). Essa concepção é repetida, em diversas oportunidades, no mesmo livro. Encontramos no *Ludwig Feuerbach [e o fim da filosofia alemã]* a seguinte exposição das ideias de Feuerbach e Engels: “O mundo material (*stofflich*), que percebemos pelos nossos sentidos e ao qual também nós pertencemos, é o único mundo real [...]. Nossa consciência e nosso pensamento, por ultrasensíveis que pareçam, são os produtos (*Erzeugnisse*) de um órgão material, corporal: o cérebro. A matéria não é o produto do espírito; o espírito não é senão o produto supremo da matéria. Isso é sem

dúvida, puro materialismo" (4.^a edição alemã, p. 18.) Ou ainda, na página 4: o reflexo dos processos da natureza, "no cérebro pensante" etc. etc.

É esse ponto de vista materialista que Avenarius condena, qualificando "o pensamento do cérebro" de *fetichismo das ciências naturais* [*Concepção humana do mundo*, 2.a edição alemã, p. 70). Avenarius não tem, portanto, nenhuma ilusão sobre a contradição formal em que se encontra com as ciências naturais. Admite, como Mach e todos os imanentes, que as ciências naturais se baseiam na concepção materialista intuitiva, espontânea. Afirma francamente achar-se em *absoluto desacordo com a "psicologia dominante"* (*Observações*, §39 e outros). Essa psicologia dominante opera uma inadmissível "introjeção" (mais uma nova expressão criada na dor pelo nosso filósofo!); noutros termos, essa psicologia inclui o pensamento no cérebro ou as sensações em nós. Essas "duas palavras" (em nós, *in uns*], continua Avenarius, contêm a premissa (*Annahme*) que o empiriocriticismo contesta. "É essa introdução (*Hineinverlegung*) das coisas vistas etc. no homem que chamamos de *introjeção*" (§45).

"Em princípio", a introjeção afasta a "concepção natural do mundo" (*natürliche Weltbegriff*] dizendo "em mim" ao invés de dizer "diante de mim" (*vor mir*, §46) e "fazendo da parte integrante (real) do meio parte integrante (ideal) do pensamento" (*ibid.*). "Do amecânico [*nova maneira de dizer psíquico*], que se manifesta clara e livremente no elemento [*ou no que descobrimos, im Vorgefundenen*], a introjeção faz qualquer coisa de misteriosamente oculto [*uma coisa ocultativa, para empregar um neologismo à Avenarius*] no sistema nervoso central" [*ibid.*].

Eis-nos em presença da mesma *mistificação* que percebemos na memorável defesa do "realismo ingênuo" pelos empiriocriticistas e imanentes. Avenarius segue aqui o conselho do gatuno de Turguenev: "Reage com a maior energia contra os vícios que reconheces". Avenarius esforça-se por parecer que combate o idealismo. Deduz-se habitualmente da introjeção o idealismo filosófico, diz ele em suma, transforma-se o mundo exterior em sensação, em representação etc.; mas, quanto a mim, defendo o "materialismo ingênuo", a realidade adequada de tudo quanto é dado, do *eu* e do meio, sem introduzir o mundo exterior no cérebro do homem.

A mesma sofística que nos foi revelada pelo exemplo da famosa coordenação. Desviando a atenção do leitor por intermédio de ataques parciais contra o idealismo, Avenarius defende, na realidade, sob uma terminologia apenas modificada, esse mesmo idealismo: o pensamento não é uma função do cérebro, o cérebro não é o órgão do pensamento; as sensações não são função do sistema nervoso, são “elementos” psíquicos numa combinação determinada e “elementos” físicos numa outra (embora “idênticos” nos dois casos). Com sua nova terminologia confusa, com novas pequenas palavras alambicadas, pretendendo exprimir uma “teoria” nova, Avenarius não faz outra coisa senão marcar passo para logo voltar ao seu postulado idealista fundamental.

E se os nossos discípulos russos de Mach, Bogdanov, por exemplo, não perceberam a “mistificação” e viram na “nova” defesa do idealismo uma refutação desse último, os filósofos profissionais proporcionaram, em sua análise do empiriocriticismo, uma esclarecida apreciação das ideias essenciais de Avenarius tais como são, afastada a terminologia requintada.

Bogdanov escrevia em 1903 (*O pensamento autoritário*, artigo publicado na coleção *Psicologia da sociedade*, pp. 119 e seguintes):

Richard Avenarius deu o quadro filosófico mais completo e mais harmonioso do desenvolvimento do dualismo do espírito e do corpo. A essência de sua teoria da introjeção é que *[observamos diretamente apenas os corpos físicos e não podemos mais do que aventar hipóteses sobre as emoções do próximo, isto é, sobre o psíquico de outrem]* [...]. Essa hipótese complica-se com o fato de que as emoções de um outro homem estão situadas em seu corpo, introduzidas, introjetadas em seu organismo. Trata-se de uma hipótese supérflua que conduz a uma de contradições. Avenarius anula sistematicamente essas contradições, desenrolando sob nossos olhos a série consequente das etapas históricas do desenvolvimento do dualismo, do idealismo filosófico logo depois, mas não temos necessidade de segui-lo aqui [...]. A introjeção serve de explicação ao dualismo do espírito e do corpo.

Bogdanov, supondo a “introjeção” dirigida contra o dualismo, mordeu o anzol da filosofia professoral. Admitiu a apreciação da introjeção dada pelo próprio Avenarius, sem perceber a ponta dirigida contra o materialismo. A introjeção nega que o

pensamento seja uma função do cérebro, que a sensibilidade seja uma função do sistema nervoso central do homem; em suma, nega, para refutar o materialismo, a verdade mais elementar da fisiologia. O "dualismo" é assim refutado com auxílio dos argumentos "idealistas" (apesar de toda a cólera diplomática de Avenarius contra o idealismo), porque a sensibilidade e o pensamento nos aparecem aqui, não como fatores secundários, derivados da matéria, mas como fatores *primários*. Avenarius não refutou o dualismo senão na medida em que "refutou" a existência do objeto sem sujeito, da matéria sem pensamento, do mundo exterior independentemente de nossas sensações; noutros termos, ele o refutou *à moda idealista*. Foi-lhe necessária a absurda negação do fato de que a imagem visual da árvore é uma função de minha retina, de meus nervos e de meu cérebro, para que se reforçasse a sua teoria das relações "indissolúveis" da experiência "completa", abrangendo, desse modo, tanto o nosso *eu* como a árvore, isto é, o meio.

A teoria da introjeção não passa de confusão introduzindo no espírito toda espécie de tolices idealistas, contrárias às ciências naturais, que afirmam invariavelmente que o pensamento é uma função do cérebro e as sensações, isto é, as imagens do mundo *exterior*, existem, *em nós*, suscitadas pela ação dos objetos sobre os nossos órgãos dos sentidos. A eliminação do "dualismo do espírito e do corpo" pelo materialismo (o monismo materialista, noutras palavras) consiste em professar que o espírito não tem existência independente do corpo, que o espírito não passa de um fator secundário, uma função do cérebro, a imagem do mundo exterior. A eliminação idealista do "dualismo do espírito e do corpo" (o monismo idealista, noutras palavras) consiste em considerar o espírito não como uma função do corpo, mas como o fator primordial, não existindo o "meio" e o eu senão relação indissolúvel dos próprios "complexos de elementos". Fora desses dois modos diametralmente opostos de eliminar o ecletismo do "dualismo do espírito e do corpo", só pode haver o ecletismo, essa confusão incoerente do materialismo e do idealismo. Precisamente essa confusão é que pareceu a Bogdanov & Cia. ser, em Avenarius, uma "verdade estranha ao materialismo e ao idealismo".

Ora, os filósofos profissionais não são assim tão ingênuos e confiantes como os discípulos russos de Mach. Cada um desses professores comuns, é certo, defende “seu” sistema de refutação do materialismo, ou, pelo menos, “seu” sistema de “conclinação” do materialismo e do idealismo — não sem revelar impiedosamente em seus concorrentes os incoerentes elementos de materialismo e de idealismo, esparsos em todos os “mais modernos” sistemas “originais”. Se alguns jovens intelectuais morderam o anzol de Avenarius, não foi possível dar o troco ao velho Wundt, que o viu sob todas as cores. O idealista Wundt, muito incivilmente, arrancou a máscara do hipócrita Avenarius, *“elogiando a tendência antimaterialista da teoria da introjeção”*. “Se o empiriocriticismo”, escreve Wundt,

reprova ao materialismo vulgar a expressão com auxílio de fórmulas tais como o cérebro é dotado de pensamento, ou segrega o pensamento — de uma relação que não pode, em geral, ser constatada pela observação e pela descrição dos fatos [*para Wundt, deve ser provavelmente um fato que o homem pense sem o cérebro!*] [...]. a reprovação é fundada, sem dúvida (artigo citado, pp. 47-48).

Certamente! Os idealistas sempre marcharão contra o materialismo, com os seus Avenarius e Mach equívocos! Resta apenas lamentar, acrescenta Wundt, que essa teoria da introjeção absolutamente não esteja ligada à doutrina da série vital independente, à qual foi evidentemente acrescentada mais tarde de modo tão artificial” (p. 365).

A introjeção, diz O. Ewald, “não é outra coisa senão uma ficção necessária ao empiriocriticismo para encobrir suas falhas” (l. c., p. 44).

Observamos uma singular contradição: de um lado, a eliminação da introjeção e a reconstituição da concepção natural do mundo devem restituir ao mundo sua realidade viva; do outro, o Empiriocriticismo, admitindo a coordenação de princípio, conduz à teoria puramente idealista da correlatividade absoluta do contra termo e do fator central. Avenarius entra, desse modo, num círculo vicioso. Partiu para a guerra contra o idealismo, mas, na véspera de cruzar fogo com o inimigo, depôs as armas diante dele. Pretendia libertar o mundo dos objetos do jugo do sujeito e de novo submeteu-o ao sujeito. O que sua crítica na realidade negava era a caricatura do idealismo e não sua verdadeira expressão gnosiológica (l. c., pp. 64 e 65).

“O axioma de Avenarius, tantas vezes citado”, diz Norman Smith, “segundo o qual o cérebro não é nem a sede, nem o órgão e nem o portador do pensamento é uma negação dos únicos termos de que dispomos para determinar as relações de tais elementos entre si” (1. c., p. 30).

Não nos assombra que a teoria da introjeção, aprovada por Wundt, agrade igualmente ao espiritualista declarado James Ward⁴⁶, que combate sistematicamente “o naturalismo e o agnosticismo” e sobretudo Huxley (não porque o materialismo desse último careça de resolução e nitidez, o que Engels lhe reprova, mas porque seu agnosticismo dissimula, a bem dizer, o materialismo).

Observemos que Karl Pearson, discípulo inglês de Mach, chega, sem ter recorrido a subterfúgios filosóficos, sem admitir a introjeção, a coordenação ou a “descoberta dos elementos do mundo”, às inevitáveis deduções da doutrina de Mach, despojada de todos esses “invólucros”, isto é, ao idealismo subjetivo puro. Pearson não conhece “elementos”. As “impressões dos sentidos” [*sense impressions*], eis suas primeiras e últimas palavras. Ele não põe em dúvida que o homem pense por intermédio do cérebro. E a contradição entre essa tese (única de acordo com a ciência) e o ponto de partida de sua filosofia permanece intacta, perturbadora. Combatendo a tese da existência da matéria independentemente de nossas impressões dos sentidos (cap. VII) de sua obra *The Grammar of Science*, Pearson perde seu sangue frio. Reproduzindo todos os argumentos de Berkeley, afirma que a matéria nada é. Mas, reportando-se às relações do cérebro e do pensamento, diz em tom categórico: “Da vontade e da consciência, ligadas a um mecanismo material, nada podemos concluir que se relacione com a vontade e a consciência, sem esse mecanismo”⁴⁷. Pearson formula mesmo uma tese que resume essa parte de suas investigações:

A consciência não tem nenhum sentido fora de um sistema nervoso semelhante ao nosso; é lógico afirmar que toda matéria é consciente [*ao contrário, é*

⁴⁶ James Ward, *Naturalism and Agnosticism*, 3.^a ed., Londres, 1906, vol. II, págs. 171-172. — N. L.

⁴⁷ *The Grammar of Science*, 2.a edição, Londres, 1900, página 58. — N. L.

logico supor que toda matéria tem a faculdade de refletir as coisas exteriores, faculdade que, no fundo, pouco se distingue da sensibilidade]; não é menos logico afirmar ainda que a consciência ou a vontade existem independentemente da matéria (ibid., p. 75, tese 2).

Pearson chega a uma tremenda contusão. A matéria não é constituída senão por grupos de impressões dos sentidos: eis seu postulado, sua filosofia. Conclui-se, nesse caso, que a sensação e o pensamento são os fatores primários e a matéria é o fator secundário? Não, nada de consciência sem matéria e ainda, parece, sem sistema nervoso! Por outras palavras, a consciência e a sensação são fatores secundários. A terra sustenta o mar, a baleia sustenta a terra, o mar sustenta a baleia. Nem os “elementos” de Mach e nem a coordenação e a introjeção de Avenarius podem eliminar essa confusão; ainda a obscurecem, apagam os contornos nítidos sob uma complicação filosófico-científica.

A terminologia especial de Avenarius, que criou uma quantidade de “nodais”, “segurais”, “confidenciais” etc. etc., não passa de confusão. Os nossos discípulos russos de Mach atravessam, muitas vezes sob um silêncio pudico, esse emaranhado professoral; apenas de tempos em tempos acenam ao leitor (para melhor aturdi-lo) com algum “existencial” etc. Mas se os ingênuos vêm nessa fraseologia uma biomecânica especial, os filósofos alemães, amigos, portanto, das expressões requintadas, zombam de Avenarius. Dizer nodal (*notus*), ou sei essa ou aquela coisa, é dizer absolutamente a mesma coisa, diz Wundt no título do *Caráter escolástico do sistema empiriocriticista*. Trata-se, realmente, de uma autêntica escolástica que não deixa passar nenhum raio de luz. Um dos mais dedicados discípulos de Avenarius, R. Willy, teve a coragem de confessá-lo francamente. “Avenarius sonhou”, disse ele,

uma biomecânica, mas só se pode chegar a compreender a vida do cérebro pela descoberta de fatos e não por processos tais como os de Avenarius. A biomecânica de Avenarius não se baseia em nenhuma observação nova; caracteriza-se pela estrutura esquemática das concepções; acrescentemos ainda que as construções não têm sequer o caráter de hipóteses abrindo certas

perspectivas; não passam de simples clichês especulativos (*bloose spekulierschablonen*) que nos fecham, como se fossem um muro, o horizonte longínquo⁴⁸.

Os discípulos russos de Mach logo se assemelharão a esses corifeus da moda, que um chapéu há muito abandonado pelos filósofos burgueses da Europa basta para fazer cair no êxtase.

1.6 DO SOLIPSISMO DE MACH E AVENARIUS

Já vimos que o idealismo subjetivo é o ponto de partida e o postulado fundamental da filosofia empiriocriticista. O mundo é nossa sensação: tal é esse postulado fundamental, que se tem procurado atenuar, sem nele nada poder mudar, por meio de palavras tais como “elemento” e teorias como as da “série independente”, da “coordenação” ou da “introjeção”. O absurdo dessa filosofia é que conduz ao solipsismo, é que leva a reconhecer apenas a existência do indivíduo que filosofa. Mas nossos discípulos russos de Mach afirmam ao leitor que “a acusação de idealismo e mesmo de solipsismo” feita contra Mach é produto de um “subjetivismo extremo”. É o que Bogdanov diz em seu Prefácio à *Análise das sensações*, p. XI, e o que, depois dele, repetem em todos os tons toda a confraria de Mach.

Depois de termos examinado os anteparos sob os quais Mach e Avenarius se ocultam, para se subtrair ao solipsismo somos obrigados a acrescentar: o “subjetivismo extremo” das asserções é inteiramente o fato de Bogdanov & Cia., os escritores filosóficos das mais diferentes escolas, terem descoberto, já há muito tempo, com todos os seus disfarces, o pecado da doutrina de Mach. Limitemo-nos a enumerar as opiniões que demonstram suficientemente o “subjetivismo” da *ignorância* dos nossos discípulos de Mach. Observemos também que os filósofos profissionais simpatizam quase todos com as diversas variedades do idealismo: o idealismo não é, para seus olhos, como é, para nós, marxistas, um mal; mas, verificando que, na realidade, tal é a corrente

⁴⁸ R. Willy, *Gegen die Schulweisheit*. O pedante Petzoldt certamente não fará semelhante confissão. Ele ruma a escolástica “biológica” de Avenarius com a impertinência de um filisteu. (t. I, cap. II). N. L.

filosófica de Mach, opõem a um sistema idealista outro sistema não menos idealista que lhes pareça mais lógico.

Oskar Ewald escreve em seu livro dedicado à análise da doutrina de Avenarius:

o criador do empiriocriticismo se condena, *volens nolens*, ao solipsismo (1. c., pp. 61-62).

Hans Kleinpeter, discípulo de Mach, que, em seu Prefácio a *Erkenntnis und Irrtum*, frisa particularmente a solidariedade que lhe deve, diz:

Mach proporciona-nos precisamente um exemplo da compatibilidade do idealismo gnosiológico com as exigências das ciências naturais (tudo é compatível com tudo, para os ecléticos!), exemplo que demonstra que essas últimas podem muito bem ter o solipsismo por ponto de partida, sem a ele se limitar (*archiv für systematische Philosophie*, t. VI, 1900, p. 87).

E. Lucka, a propósito da *Análise das sensações*, de Mach, escreve:

Abstração feita desse mal-entendido (*Missverständnis*), Mach coloca-se no terreno do idealismo puro [...]. Não se chega a compreender por que Mach se defende de ser discípulo de Berkeley (Kant-Studien, t. VIII, 1903, pp. 416-417).

W. Jerusalém, kantista dos mais reacionários, com quem Mach se solidariza no mesmo Prefácio ("mais próximo parentesco de ideias" — em que ele antes não acreditava; p. X do prefácio a *Erkenntnis und Irrtum*, 1906): "O fenomenalismo consequente conduz ao solipsismo" (também é preciso tomar qualquer coisa a Kant! Ver *Der kritische Idealismus und die reine Logik*, 1905, p. 26).

R. Hönigswald: "A alternativa é, para os imanentes e os empiriocriticistas: ou o solipismo ou a metafísica à Fichte, Schelling ou Hegel" (*Über die Lehre Humes von der Realität der Aussendinge* 1904, p. 68).

O físico inglês Oliver Lodge, na obra em que ataca fortemente o materialista Haeckel, menciona ocasionalmente, como bem conhecidos, "os solipsistas tais como Mach e Pearson" (Sir Oliver Lodge, *A vida e a matéria*, 1907, p. 15).

A revista *Nature*, órgão dos naturalistas ingleses, exprimiu, por intermédio do geômetra E. T. Dickson, opinião bem definida sobre o discípulo de Mach, Pearson,

opinião que vale a pena ser citada, não por sua novidade, mas porque os partidários russos de Mach tomaram ingenuamente a confusão de Mach pela “filosofia do naturalismo” (Bogdanov, pp. XII e outras do Prefácio à *Análise das sensações*). Escreve Dickson

Todo o livro de Pearson se baseia na tese de que nada podemos conhecer diretamente, independentemente das nossas impressões dos sentidos (*sense impressions*), não passando as coisas de que falamos habitualmente como coisas objetivas ou exteriores de grupos de impressões dos sentidos. O professor Pearson, admite, portanto, a existência de outras consciências além da sua, não somente de maneira tácita, dedicando-lhes o livro, mas ainda de maneira direta, através de passagens desse mesmo livro.

Da observação dos movimentos dos corpos dos outros homens, Pearson conclui, por analogia, a existência da consciência de outrem, e, uma vez que existe a consciência de outrem, existe igualmente a de outros homens além de mim!

Certamente, não poderíamos refutar, desse modo, o idealista conseqüente que afirmaria a irrealidade, a existência tão só na imaginação, tanto das consciências de outras pessoas como dos objetos exteriores: mas admitir a realidade das consciências das outras pessoas é admitir a realidade dos meios graças aos quais concluímos a existência dessas consciências, isto é, a realidade do aspecto exterior dos corpos humanos.

A única saída desse impasse é a “hipótese” de que uma realidade objetiva, exterior a nós, corresponde às nossas impressões dos sentidos. Essa hipótese proporciona-nos uma explicação satisfatória de nossas impressões dos sentidos. “Não posso duvidar seriamente de que o professor Pearson o admita, como todo o mundo. Mas se ele fosse reconhecê-lo de modo categórico, seria obrigado a escrever novamente quase todas as páginas da sua *The Grammar of Science*”⁴⁹.

A filosofia idealista admirada por Mach não significa, para os naturalistas, mais do que o ridículo.

⁴⁹ Nature, 1892, 21 de julho, págs. 268-269. — N. L.

Citemos, finalmente, a apreciação do físico alemão L. Boltzmann. Os discípulos de Mach dirão, talvez, e como já o disse Friedrich Adler, que esse físico pertence à velha escola. *Trata-se*, porém, não das teorias da física, mas de uma questão capital da filosofia. Boltzmann escreveu contra as pessoas “seduzidas pelos novos dogmas gnosiológicos”:

A falta de confiança nas noções que não podemos deduzir unicamente das percepções diretas dos sentidos levou a um extremo diametralmente oposto ao da antiga fé ingênua. Diz-se: existem apenas as percepções dos sentidos e não temos o direito de dar um passo a mais. Mas se os que usam essa linguagem fossem consequentes, deveriam formular a pergunta que logo se impõe: nossas próprias percepções dos sentidos de ontem também nos são atribuídas? Nada nos é mais proporcionado do que a percepção dos sentidos ou apenas o pensamento, precisamente o pensamento que temos no momento determinado. Também ser-lhes-ia necessário, para serem consequentes, negar não somente a existência de toda a humanidade, com exceção de seu próprio eu, mas também a existência de todas as ideias passadas.⁵⁰

Esse físico trata, acertadamente, o “novo” ponto de vista “fenomenológico” de Mach & Cia. como um velho absurdo produzido, em filosofia, pelo idealismo subjetivo.

E a cegueira “subjetiva” é o resultado dos que “não observaram” o solipsismo, erro capital de Mach.

⁵⁰ Ludwig Boltzmann, *Populäre Schriften* (Escritos populares), Leipzig, 1905, pág. 132. Consultar págs. 168, 177, 187 etc. — N. L.

2 A TEORIA DO CONHECIMENTO DO EMPIRIOCRITICISMO E DO MATERIALISMO DIALÉTICO II

2.1 A "COISA EM SI", OU V. TCHERNOV REFUTA FRIEDRICH ENGELS

Os nossos discípulos de Mach tanto escreveram sobre a "coisa em si" que a reunião de seus escritos daria um montão de papel impresso. A "coisa em si" é o verdadeiro *tormento* de Bazarov e de Tchernov, de Bermann e de Yuchkévitich. Não há epíteto enérgico que não lhe confirmem, não há ridículo que nela não vejam. Mas contra quem guerreiam a propósito dessa desventurada "coisa em si"? É aqui que os filósofos russos seguidores da doutrina de Mach se dividem segundo os partidos políticos. Os discípulos de Mach que desejam ser marxistas combatem todos a "coisa em si" de Plerrânov, que eles acusam de errar, de cair no kantismo e de se afastar de Engels. (Trataremos da primeira dessas acusações no cap. IV; aqui, trataremos apenas da segunda.) O sr. V. Tchernov, discípulo de Mach, socialista populista, feroz inimigo do marxismo, parte para a guerra da "coisa em si", *contra Engels*.

É de enrubescer confessá-lo, mas seria pior calar: desta vez, a franca hostilidade do sr. V. Tchernov para com o marxismo que o tornou um adversário literário mais aferrado aos princípios do que todos os nossos contraditores em filosofia. Por que unicamente por *má fé* (ou por ignorância do materialismo?) é que os discípulos de Mach, que desejam ser marxistas, afastaram Engels diplomaticamente e ignoraram inteiramente Feuerbach, para assediá-lo apenas Plerrânov. Na realidade, não fazem mais do que marcar passo do que provocar com um discípulo de Engels uma querela triste e mesquinha, esquivando-se covardemente da análise direta das ideias do mestre. Sendo o objetivo destas breves notas mostrar o caráter reacionário da doutrina de Mach e a justeza do materialismo de Marx e Engels, refutado pelo empiriocriticista sr. V. Tchernov, não nos preocuparemos com o barulho feito em torno de Plerrânov pelos discípulos russos de Mach, desejosos de ser marxistas. O artigo intitulado *Marxismo e filosofia transcendental*, nos *Estudos de filosofia e sociologia*, de V. Tchernov, (Moscou, 1907; o livro reúne artigos escritos na maioria antes de 1900), começa, sem rodeios,

por uma tentativa de opor Marx a Engels, sendo esse último acusado de professar um “materialismo ingenuamente dogmático” e o “mais grosseiro dogmatismo materialista” (pp. 29 e 32). De acordo com o sr. V. Tchernov, as reflexões de Engels sobre a “coisa em si” de Kant e a filosofia de Hume são disso provas “suficientes”. Começemos, então, por essas reflexões.

Engels afirma, em seu *Ludwig Feuerbach*, que o materialismo e o idealismo constituem as correntes filosóficas fundamentais. O materialismo considera a natureza o fator primário e o espírito o fator secundário; o ser está no primeiro plano e o pensamento no segundo. O idealismo faz exatamente o contrário. Engels atribui a maior importância a essa distinção radical dos “dois grandes campos” entre os filósofos das “diversas escolas” do idealismo e do materialismo e acusa claramente de “tolice” os que empregam essas duas expressões em sentido diferente.

“A questão suprema de toda a filosofia”, “a questão primeira de toda filosofia”, sobretudo da filosofia moderna, diz Engels, é a das relações entre o pensamento e o ser, entre o espírito e a natureza. Depois de ter dividido os filósofos, do ponto de vista desse problema fundamental, em “dois grandes campos”, Engels observa que essa questão filosófica primordial “tem ainda outro aspecto”: “Qual é a relação entre as nossas ideias a respeito do mundo ambiente e esse mesmo mundo? Nosso pensamento pode conhecer o mundo real e podemos, em nossas ideias e nossas concepções do mundo real. formar uma imagem exata da realidade!”¹

“A grande maioria dos filósofos responde pela afirmativa”, diz Engels, que coloca nessa maioria, além da totalidade dos materialistas, os idealistas mais consequentes, como o idealista absoluto Hegel, para quem o mundo real era a concretização de

¹ F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, 4.ª edição alemã, pág. 15; tradução russa, Genebra, 1905, pág. 13. Tchernov traduziu, aqui, a palavra *Spiegelbild* por “reflexo de espelho” e acusa Plerrânov de ter, em sua exposição, “amenizado sensivelmente” a teoria de Engels, empregando em russo tão só a palavra “imagem”, em vez da expressão “reflexo de espelho”. Pura chicana: o termo *Spiegelbild* também se emprega em alemão no sentido de *Abbild*. — N. L.

uma eterna “ideia absoluta” que o espírito humano concebe no mundo real e por intermédio desse mundo, do qual adquire exatamente uma consciência.

Mas, ao lado desses últimos [*materialistas e idealistas consequentes*], muitos filósofos negam a possibilidade de conhecer o mundo, ou, pelo menos, de conhecê-lo a fundo. Hume e Kant, que desempenharam importante papel no desenvolvimento da filosofia, estão entre os mais modernos.

Citadas essas palavras de Engels o sr. V. Tchernov lança-se à ofensiva. Faz acompanhar da nota seguinte o nome de Kant:

Era bem singular classificar, em 1888, entre os mais modernos, filósofos como Kant e, sobretudo, Hume. Nessa época, era mais natural citar Cohen, Lange, Riehl, Loas, Liebmann, Hering e outros. Engels visivelmente não era forte em bateria de filosofia moderna (p. 33, nota 2).

O sr. Tchernov é fiel a si mesmo. Em economia, como em filosofia, guarda sua semelhança com o Vorochilov², de Turguenev, e pulveriza, alternativamente, por simples referências a “autoridades”, o ignorante Kautski³ e o ignorante Engels! O pior é que todas as autoridades invocadas pelo sr. Tchernov são as dos neokantistas qualificados por Engels, na mesma página do seu *Ludwig Feuerbach*, de teóricos *reacionários* movidos pelo desejo de reviver as doutrinas, há muito refutadas, de Kant e Hume. Esse bravo sr. Tchernov não compreendeu que Engels refuta precisamente esses projetos de professores que parecem autoridades (aos discípulos de Mach)!

Tendo mencionado a argumentação “decisiva” produzida por Hegel contra Hume e Kant e completada por Feuerbach com mais espírito do que profundeza Engels continua:

A mais radical refutação desses subterfúgios filosóficos [*ou dessas imaginações, Schrullen*], como de todas as outras, é proporcionada pela prática, precisamente pela experimentação e pela indústria. Se nos é possível demonstrar a

² Personagem criada por Turguenev em seu romance *Fumaça*. Gostava, nas palestras, de citar o maior número possível de sábios e escritores. — N. do T.

³ A *questão agrária*, por V. Ilin, São Petersburgo, 1908, 1.^a parte, pág. 195. N. L. (V. Ilin: um dos pseudônimos usados por Lênin. N. do T.)

justeza da nossa concepção de um fenômeno da natureza produzindo-o à vontade, fazendo-o servir nossos fins, a incognoscível [ou inconcebível, *unfassbaren*; essa importante palavra foi omitida tanto na tradução de Plerrânov como na do sr. Tchernov] coisa em si de Kant desaparece. As substâncias químicas produzidas nos organismos animais e vegetais foram coisas em si enquanto a química orgânica não conseguiu produzi-las umas após outras; assim, a coisa em si tornou-se, por isso mesmo, uma coisa para nós, como, por exemplo, alizarina, substância corante da garança, que obtemos agora, não somente tratando raízes da garança, mas, mais em conta e por um processo mais simples, tratando o alcatrão da hulha (1. c., p. 16).

Citado esse raciocínio, o sr. V. Tchernov, decididamente fora de si, pulveriza o pobre Engels. Vejam:

Nenhum neokantista certamente se surpreenderá ao aprender que se pode obter a alizarina do alcatrão da hulha, mais em conta e por um processo mais simples. Mas que também se possa tirar desse alcatrão, e ainda mais em conta, a refutação da "coisa em si, eis o que parecerá, sem dúvida, — e não somente aos neokantistas —, uma descoberta notável, sem precedentes [...]

Engels, que provavelmente aprendeu que a coisa em si é segundo Kant, incognoscível, transformou esse teorema em seu contrário e concluiu que todo desconhecido é coisa em si (p. 33).

Sim, senhor discípulo de Mach, minta, mas saiba fazê-lo! Com efeito, truncou, aos olhos do próprio público, a citação de Engels, que pretende "destruir" sem ao menos ter compreendido em que está o problema!

Em primeiro lugar, não é verdade que Engels tenha feito uma refutação da "coisa em si". Engels diz, clara e nitidamente, que refuta a coisa em si *inaccessível* (ou incognoscível) de Kant. O sr. Tchernov obscurece a concepção materialista de Engels da existência das coisas independentemente da nossa consciência. Em segundo lugar, se o teorema de Kant afirma que a coisa em si é incognoscível, o teorema *contrário* será: o *incognoscível* é a coisa em si. O sr. Tchernov substituiu a palavra *incognoscível* pela palavra *desconhecido*, sem verificar que essa substituição obscurecia e ainda adulterava a concepção materialista de Engels.

O sr. V. Tchernov é de tal modo transtornado pelos reacionários da filosofia oficial, dos quais fizera seus guias, que se põe a fazer rumor e a clamar contra Engels,

sem nada, mas nada ter compreendido do exemplo mencionado. Busquemos explicar a esse representante da doutrina de Mach contra que ele se volta.

Engels diz, clara e nitidamente, que ele replica, ao mesmo tempo, a Hume e Kant. Ora, não há mesmo, em Hume, a questão da "coisa em si *incognoscível*". Que de comum existe, entre esses dois filósofos? Isto: eles separam, em *princípio*, os "fenômenos" e as coisas representadas pelos fenômenos, a sensação e a coisa sentida, a "coisa para nós" e a "coisa em si". Aliás, Hume nada quer saber da "coisa em si", cuja ideia, inadmissível em filosofia, não passa, a seus olhos, de "metafísica" (como dizem os discípulos de Hume e de Kant). Kant, ao contrário, admite a existência da "coisa em si", mas proclama-a "incognoscível", diferente, em princípio, do fenômeno, pertencendo a outro domínio, ao domínio do "além" [*Jenseits*], inacessível ao saber, mas revelado pela fé.

Qual é o fundo da objeção de Engels? Não sabíamos ontem que do alcatrão se podia fazer alizarina. Sabemo-lo hoje. A questão que se fórmula é a seguinte: a alizarina existia, ontem, no alcatrão da hulha?

Certamente, sim. Emitir, a esse respeito, a menor dúvida seria desafiar as ciências naturais contemporâneas. Ora, se assim for, três importantes conclusões gnosiológicas daí decorrem:

1. as coisas existem independentemente de nossa consciência, independentemente de nossas sensações, fora de nós, e, por isso, é indubitável que a alizarina já existia no alcatrão da hulha, embora não o soubéssemos, embora essa alizarina não nos provocasse nenhuma sensação;
2. não existe e não pode existir nenhuma diferença de princípio entre o fenômeno e a coisa em si. Há diferença apenas entre o que é conhecido e o que ainda não o é. Quanto às imaginações filosóficas sobre a existência de um limite especial entre essas duas categorias, sobre uma coisa em si situada "além" dos fenômenos (Kant), sobre a possibilidade ou a necessidade de erigir uma barreira filosófica entre nós e o problema do mundo ainda desconhecido nessa ou naquela de suas partes, mas existente fora de nós (Hume) — tudo isso não passa de inépcia, expedientes, invenções (Schrullen);
3. a respeito da teoria do conhecimento, como de todos os outros setores da ciência, importa sempre raciocinar dialeticamente, isto é, nunca considerar

invariável e completa nossa consciência, mas analisar o processo em virtude do qual o *conhecimento* nasce da *ignorância* ou em virtude do qual o conhecimento vago e incompleto se torna conhecimento mais adequado e mais preciso.

Admitindo-se que o desenvolvimento do conhecimento humano tem seu ponto de partida na ignorância, logo se poderão ver milhões de exemplos tão simples como a descoberta da alizarina no alcatrão da hulha, milhões de observações tiradas, não somente da história da ciência e da técnica, mas também da vida cotidiana de cada um de nós, mostrar-nos a transformação das "coisas em si" em "coisas para nós", a aparição dos "fenômenos" no momento em que nossos órgãos dos sentidos recebem uma impressão proveniente de um objeto exterior e o desaparecimento dos "fenômenos" no momento em que esse ou aquele obstáculo impede a ação dos objetos, manifestamente existentes, sobre nossos órgãos dos sentidos. A única conclusão que daí se deve tirar necessariamente conclusão naturalmente deduzida por todos os homens na vida cotidiana e colocada conscientemente pelo materialismo na base de sua teoria do conhecimento é a de que há, fora de nós e independentemente de nós, coisas, objetos, corpos, e que nossas sensações são imagens do mundo exterior. A teoria inversa de Mach (os corpos são complexos de sensações) não é mais do que mesquinha confusão idealista. Quanto ao sr. Tchernov, uma vez mais se igualou, por sua "análise" de Engels, a Vorochílov: o exemplo simples citado por Engels pareceu-lhe "ingênuo e singular"! Não sabendo distinguir entre o ecletismo professoral e a teoria materialista consequente do conhecimento, só admite filosofia nas sutilezas dos sábios.

Não é necessário e nem possível analisar todas as outras reflexões do sr. Tchernov: sempre a mesma pretenciosa confusão (indiquemos, por exemplo, a asserção segundo a qual o átomo é, para os materialistas, uma coisa em si!). Vejamos somente uma observação sobre Marx que se relaciona com nosso assunto (e parece ter desorientado algumas pessoas): Marx se teria separado de Engels. Trata-se da *segunda* tese de Marx sobre Feuerbach e da tradução por Plerrânov da palavra *Diesseitigkeit* (citerior)

Eis essa segunda tese:

A questão de saber se o pensamento humano é objetivamente verdadeiro é uma gestão prática e não teórica. É na prática que o homem deve demonstrar a veracidade, isto é, a realidade, o poder, o ceterior do seu pensamento. Toda discussão sobre a realidade ou a irrealidade do pensamento, isolada da prática, é puramente escolástica.

Em vez de escrever “demonstrar o ceterior do pensamento” (tradução literal), Plerrânov escreveu: “demonstrar que o pensamento não se detém aquém dos fenômenos”. E o sr. V. Tchernov proclamou: “A contradição entre Engels e Marx é assim afastada com extrema simplicidade [...]. Deduz-se, então, que Marx teria admitido, do mesmo modo que Engels, a possibilidade do conhecimento da coisa em si e o mais além do pensamento” (loc. cit., nota 34).

Entenda-se esse Vorochílov, de quem cada frase é uma embrulhada incrível! É ignorância, sr. V. Tchernov, não saber que todos os materialistas admitem a possibilidade de conhecer a coisa em si. É revelar ignorância, sr. Viktor Tchernov, ou negligência sem limites, correr os olhos pela *primeira* frase da tese, sem verificar que a expressão “verdade objetiva” (*gegenständliche Wahrheit*) do pensamento não significa *outra coisa senão a existência dos objetos* (ou seja, “coisas em si”) refletidos, *tais como são*, pelo pensamento. É ignorância crassa, sr. Viktor Tchernov, afirmar que da exposição de Plerrânov (Plerrânov fez uma exposição e não uma tradução) “se conclui” que Marx defende o mais-além do pensamento. Realmente, os discípulos de Hume e de Kant estão sozinhos ao conter o pensamento “aquém dos fenômenos”. Para todos os materialistas, inclusive os do século XVII, que o bispo Berkeley exterminou (ver a introdução deste livro), os “fenômenos” são “coisas para nós” ou *cópias* dos “objetos em si”. Os que querem conhecer o pensamento de Marx certamente não precisam recorrer à livre transposição de Plerrânov, mas, em compensação, precisam assimilar Marx, em vez de se dedicarem, como Vorochílov, a rodeios fantasistas.

Fato curioso: se, entre pessoas que se intitulem socialistas, há os que não querem (ou não podem) assimilar as “teses” de Marx, existem, de outro lado, filósofos burgueses que revelam boa fé. Conheço um escritor que estudou a filosofia de Feuerbach e analisou, relacionando com ela, as “teses” de Marx. Esse escritor, Albert Lévy,

consagrou o terceiro capítulo da segunda parte do seu livro sobre Feuerbach ao estudo da influência desse filósofo sobre Marx.⁴ Sem indagar se Lévy interpreta sempre justamente Feuerbach e sem apreciar sua maneira de criticar Marx do ponto de vista burguês comum, citaremos sua apreciação do conteúdo filosófico das famosas “teses” de Marx. A respeito da primeira tese, diz Lévy: “Marx admite, de um lado, com todo o materialismo anterior e com Feuerbach, que às nossas representações das coisas correspondem objetos reais e distintos, fora de nós” [...].

Vê-se que Albert Lévy assimilou bem a tese fundamental do materialismo, e não somente do materialismo marxista, mas de todo materialismo, de “todo o materialismo anterior”: admissão dos objetos reais existentes fora de nós, aos quais correspondem as nossas ideias. Esse ABC do materialismo em geral só é ignorado pelos discípulos russos de Mach. Lévy continua:

Ele [*Marx*] lamenta, de outro lado, que o materialismo tenha deixado ao idealismo o cuidado de apreciar a importância das forças ativas, que, conforme Marx, precisam ser arrebatadas ao idealismo e reintegradas no sistema materialista; mas naturalmente será necessário restituir a essas forças ativas o caráter real e sensível que o idealismo não lhes pôde reconhecer. A ideia de Marx é, portanto, a seguinte: do mesmo modo que às nossas representações correspondem objetos reais independentes de nós, assim também à nossa atividade fenomenal corresponde uma atividade real independente de nós, uma atividade das coisas; nesse sentido, a humanidade não participa apenas do absoluto pelo conhecimento teórico, mas ainda pela atividade prática; e toda a atividade humana adquire desse modo, uma dignidade, uma nobreza, que lhe permite caminhar lado a lado com a teoria: a atividade revolucionária tem, desde então, uma contribuição metafísica [...]

Albert Lévy é professor. Nenhum professor que se preza consente em privar-se do prazer de tratar os materialistas de metafísicos. Para os professores idealistas, discípulos de Hume e de Kant, o materialismo, qualquer que seja, é uma “metafísica” uma vez que, além do fenômeno (da “coisa para nós”), vê o real independente de nós.

⁴ Albert Lévy, *La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande*, Paris, 1904, págs. 249-338, Influência de Feuerbach sobre Marx; págs. 290-298, análise das “teses”. — N. L.

Lévy, portanto, tem razão, no fundo, ao dizer: a “atividade das coisas” corresponde, para Marx, à “atividade *fenomenal*” da humanidade; noutros termos: a prática da humanidade tem um valor não somente fenomenal (no sentido de Hume e de Kant), mas ainda objetivo e real. O critério da prática, como mostraremos mais adiante (§ 6), tem, em Mach, um valor diferente do de Marx. “A humanidade participa do absoluto”, isto é, o conhecimento humano reflete a verdade absoluta (ver, mais adiante, o § 5), e a prática da humanidade, controlando as nossas ideias, nelas confirma o que corresponde à verdade absoluta. Lévy continua:

Atingindo esse ponto, Marx naturalmente vai ao encontro das precauções da crítica. Admitiu a existência das coisas em si, das quais nossa teoria é a tradução humana; mas não lhe é possível escapar à objeção comum: que é que vos garante a fidelidade da tradução? Que é que vos prova que o pensamento humano vos proporciona uma verdade objetiva? É a essa objeção que Marx responde em sua segunda tese (p. 291).

O leitor conclui: Albert Lévy não dúvida, por um só instante, que Marx admite a existência das coisas em si!

2.2 DA “TRANSCENDÊNCIA”, OU COMO V. BAZAROV “ACOMODA” ENGELS

Mas se os discípulos russos de Mach, que pretendem ser marxistas, silenciaram diplomaticamente sobre uma das mais decisivas e categóricas afirmações de Engels, “engendraram”, por outro lado, uma outra afirmação do mesmo autor, inteiramente à maneira de Tchernov. Por aborrecida que seja a tarefa de corrigir as mutilações e as deformações dos textos citados, por isso mesmo é necessário levá-la adiante, se se quer falar dos discípulos russos de Mach.

Eis como Bazarov acomoda Engels. No artigo “*Sobre o materialismo histórico*”⁵, Engels diz o seguinte, sobre os agnósticos ingleses (filósofos que seguem as pegadas

⁵ A evolução *do socialismo da utopia à ciência*, prefácio à tradução inglesa. Traduzido para o alemão pelo próprio Engels, na *Neue Zeit*, vol. XI, 1 (1892-1893, n. 1), págs. 15 e segs. A tradução russa, a única se não me engano, faz parte da coletânea *O materialismo histórico*, págs. 162 e seguintes. A passagem que reproduzimos é citada por Bazarov nos *Ensaios de filosofia marxista*, pág. 64. - N. L. (O artigo em questão, bem como a brochura a qual serve de prefácio, foram traduzidos para o francês por Paul e

de Hume): “Nosso agnóstico admite que todo o nosso conhecimento se baseia nas informações (*Mitteilungen*) que recebemos por intermédio dos nossos sentidos”.

Observemos, para esclarecer nossos discípulos de Mach, que o agnóstico (discípulo de Hume) também adota por ponto de partida as *sensações* e não reconhece nenhuma outra fonte de conhecimento. O agnóstico é um “positivista” autêntico — que os partidários do “positivismo moderno” o tenham por dito!

Mas, acrescenta [*o agnóstico*], que é que nos diz que nossos sentidos nos proporcionam imagens (*Abbilder*) exatas dos objetos que percebem? E, mais adiante, ele afirma que, falando dos objetos ou de suas propriedades, tem em vista não esses objetos ou suas propriedades, dos quais nada pode saber ao certo, mas somente as impressões produzidas nos sentidos.

Quais são as duas correntes filosóficas que Engels opõe aqui uma à outra? Em primeiro lugar, a que diz que os sentidos nos dão uma imagem exata dos objetos, que conhecemos *os próprios objetos*, que o mundo exterior atua sobre nossos órgãos dos sentidos. Assim é o materialismo, que o agnóstico repudia. Qual é o fundamento da outra corrente? É que *não vai além das sensações e se detém diante dos fenômenos*, recusando-se a ver o que quer que seja de “certo”, mais além das sensações. Nada podemos saber de certo das *próprias coisas* (das coisas em si, dos “objetos tais como são”, como diziam os materialistas contra os quais se levantou Berkeley) tal é a afirmação mais precisa do agnóstico. Nessas circunstâncias, o materialismo afirma, na discussão de que fala Engels, a existência das coisas em si e a possibilidade de as conhecer. O agnóstico *não admitindo mesmo a ideia* das coisas em si, afirma que delas nada podemos conhecer de “certo”.

Qual é, então, a diferença entre o ponto de vista do agnóstico, tal como o expõe Engels, e o de Mach? Seria a da “nova” palavrinha “elemento”? Mas é pura infantilidade admitir que um nome possa modificar a corrente filosófica e as sensações deixam de ser sensações quando qualificadas de “elementos”! Será que, nessa ideia

“nova”, os próprios elementos constituem o físico numa de suas conexões e o psíquico na outra? Mas não observaram que, em Engels, o agnóstico também substitui as “impressões” pelas “próprias coisas”? O *fato*, portanto, é que esse agnóstico igualmente distingue as “impressões” físicas e psíquicas! E sempre ficamos diante de uma diferença que gira apenas em torno da terminologia. Quando Mach diz que os corpos são complexos de sensações, está seguindo Berkeley. Mas, quando “retifica” dizendo que os elementos (as sensações) podem ser físicos numa conexão e psíquicos noutra, é agnóstico, segue Hume. Em sua filosofia, Mach não sai dessas duas *correntes* e é preciso ser-se excessivamente ingênuo para acreditar nos propósitos desse tolo que afirma que, na realidade, “ultrapassou” o materialismo e o idealismo.

É propositadamente que Engels não cita nomes em sua exposição, porque pretende criticar, não esse ou aquele representante da doutrina de Hume (os filósofos profissionais inclinam-se a considerar como sistemas originais as minúsculas modificações que introduzem na terminologia ou na argumentação), mas toda a corrente de Hume. Engels crítica os fundamentos e não os pormenores; analisa os *pontos fundamentais* em que *todos* os partidários de Hume se afastam do materialismo, e, por esse motivo, sua crítica tanto se aplica a Mill como a Huxley ou a Mach. Se afirmamos que a matéria constitui uma possibilidade permanente de sensação (segundo John Stuart Mill) ou representa complexos mais ou menos estáveis de “elementos”, isto é, de sensações (segundo E. Mach), ficamos dentro dos *limites* do agnosticismo, ou, seja, da doutrina de Hume; essas duas concepções, ou, antes, essas duas fórmulas *estão compreendidas* na exposição do agnosticismo feita por Engels: o agnóstico não vai além das sensações, declarando que nada pode saber de certo sobre sua origem ou sua verdadeira natureza etc. E, se Mach atribui grande importância à sua divergência com Mill sobre essa questão, é porque é um “catador de pulgas” [*Flohknacker*], como esses professores comuns de que fala Engels. Em vez de renunciar ao vosso equívoco fundamental estais catando pulgas, senhores, com vossas mínimas correções e vossas mudanças de terminologia!

Como o materialista Engels (no início de seu estudo, Engels opõe clara e resolutamente o seu materialismo ao agnosticismo) refuta semelhantes argumentos? Ele afirma:

Não há dúvida, trata-se de uma concepção que, visivelmente, é difícil de ser refutada pela simples argumentação. Mas, antes de argumentar, os homens começaram por agir. A princípio, foi a ação. E a atividade humana superou essa dificuldade; muito antes que o raciocínio a tivesse criado. *The proof of the pudding is in the eating. [Prova-se o pudim comendo-o]*. Quando dela fazemos uso, de acordo com as qualidades percebidas de uma coisa, verificamos, sem erro possível, a veracidade ou a falsidade das percepções nossos sentidos. Se essas percepções são falsas, nossos raciocínios sobre a possibilidade de utilizar a coisa em questão também são necessariamente falsos e toda tentativa de utilização dessa coisa conduzirá inevitavelmente a um fracasso. Mas se atingimos nosso objetivo, se verificamos que o objeto corresponde à ideia que dele fazíamos, se esse objeto nos proporciona o resultado esperado de seu uso, uma prova positiva nos é, então, dada de que, nesses limites, nossas ideias sobre esse objeto e sobre suas propriedades correspondem à realidade exterior a nós.

A teoria materialista, a teoria da reflexão dos objetos no pensamento, é aqui exposta com absoluta clareza: as coisas existem independentemente de nós. Nossas percepções e nossas ideias são suas imagens. O controle dessas imagens, a discriminação entre as imagens exatas e as imagens inexatas, pela prática. Mas sigamos Engels até um pouco mais adiante (Bazarov termina neste ponto sua citação de Engels ou de Plerrânov, considerando visivelmente supérfluo contar com Engels):

Se, ao contrário, constatamos que seguimos caminho errado, logo podemos, na maior parte dos casos, descobrir a causa do nosso erro; verificamos que a percepção em que nossa prova se baseava era incompleta ou superficial ou ligada aos resultados de outras percepções de um modo que o estado de coisas não justifica [*a tradução russa em O materialismo histórico é inexata*]. Mas, se desenvolvemos nossos sentidos e deles nos servimos adequadamente, se, em nossa atividade, mantemo-nos dentro dos limites das percepções corretamente recebidas e empregadas, sempre obtemos, pelo resultado da nossa ação, a prova da correspondência (*Ubereinstimmung*) entre nossas percepções e a natureza objetiva (*gegenständlich*) das coisas percebidas. Tanto quanto sabemos, não houve, até o presente, um só caso em que tenhamos sido forçados a concluir que as percepções dos nossos sentidos, cientificamente controladas, fizessem nascer em nosso cérebro, e referentes ao mundo exterior, ideias que, por

sua natureza, se afastassem da realidade ou demonstrassem uma descoordenação natural entre o mundo exterior e as percepções dos nossos sentidos.

Mas eis que o agnóstico neokantista vem dizendo [...]

Voltemos, uma vez mais, à análise dos argumentos dos neokantistas. Quem quer que, mesmo pouco, esteja a par da questão, ou seja simplesmente atencioso, não pode senão compreender que Engels expõe aqui o materialismo, sempre e em toda parte combatido por todos os discípulos de Mach. Vejam agora os processos por intermédio dos quais Bazarov acomoda Engels: "Engels opõe-se, realmente, nesse ponto, ao idealismo de Kant", escreve Bazarov a propósito do trecho de citação que acabamos de reproduzir.

Não é verdade. Bazarov confunde. Na passagem que ele cita e nós completamos, *não há uma sílaba* referente ao kantismo ou ao idealismo. Se Bazarov leu na íntegra o estudo de Engels, foi-lhe impossível não ver que Engels apenas fala do neokantismo e de toda a corrente de Kant *na segunda parte* do texto, no ponto em que o interrompemos. E, se Bazarov leu atenção o trecho que ele mesmo cita, se refletiu sobre seu foi-lhe impossível não ver que *não há nada, absolutamente* de idealista e nem de kantista nos argumentos do agnóstico refutados por Engels, começando o idealismo apenas quando o filósofo afirma que os objetos são nossas sensações, e o kantismo quando o filósofo diz: a coisa em si existe, mas é incognoscível. Bazarov confundiu o kantismo com a doutrina de Hume e o fez porque, em sua qualidade de semidiscípulo de Berkeley e de semidiscípulo de Hume e pertencendo à seita de Mach, não compreende a diferença entre a oposição de Hume e a oposição do materialismo diante do kantismo.

Bazarov continua:

Mas, sim! sua argumentação tanto visa a filosofia de Plerrânov como a de Kant. Na escola de Plerrânov — Orthodoxe, como Bogdanov já o assinalou, reina um mal-entendido fatal sobre a questão da consciência. Plerrânov supõe, como, aliás, todos os idealistas, que tudo quanto é proporcionado pelos sentidos, tudo quanto concebemos, é subjetivo; supõe que tomar como ponto de partida

o que nos é realmente dado significa cair no solipsismo, e que a existência real só pode ser descoberta mais além do que nos é imediatamente proporcionado.

Eis uma coisa que está inteiramente à moda de Tchernov e daquela certeza que nos deu Liebknecht era um autêntico populista russo. Se Plerrânov, idealista, se afastou de Engels, por que não sois materialista, vós, pretendo discípulo de Engels? Tudo isso não passa, camarada Bazarov, de sórdida mistificação! Com a expressão de Mach, o "dado imediato", obscureceis a diferença entre o agnosticismo, o idealismo e o materialismo. Aprendeí, então, que o "dado imediato", o "dado efetivo" etc., que nada disso passa de confusão imaginada pelos discípulos de Mach, imanes e todos os outros filósofos reacionários, que tudo isso se reduz a um baile de máscaras em que o agnóstico (e, às vezes, também Mach, o idealista) se fantasia de materialista. O "dado efetivo" do materialista é o mundo exterior, do qual nossas sensações são as imagens. Para o idealista, a sensação é o "dado efetivo"; quanto ao mundo exterior, considera-o "complexo de sensações". Para o agnóstico, a sensação também é o "dado-imediato", mas *ele não vai além disso*, nem em direção à teoria materialista da realidade do mundo exterior, nem em direção à teoria idealista que considera esse mundo como nossa representação. Por isso, vossa expressão "A existência real [segundo Plerrânov] só pode ser descoberta mais além do que nos é imediatamente proporcionado" é um disparate e esse disparate é a consequência obrigatória do vosso ponto de vista de discípulo de Mach. E, se tendes o direito de assumir a atitude que vos convém, inclusive a de um discípulo de Mach, não vos assiste o direito de adulterar Engels, quando a ele vos referis. Ora, Engels leva à conclusão, com clareza exemplar, que a existência real está, para o materialista, *mais além* da "percepção dos sentidos", das impressões e das representações humanas, enquanto não é possível ao agnóstico ultrapassar essas percepções. Tendo acreditado na palavra de Mach, Avenarius e Schuppe, quando sustentam que o dado "imediato" (ou efetivo) "abrange", ao mesmo tempo, o *eu* sensível e o meio percebido, Bazarov, sacando contra a ignorância do leitor, esforça-se por atribuir essa confusão ao materialista Engels.

O citado trecho de Engels parece ter sido escrito especialmente para dissipar, da maneira mais popular, mais acessível; esse mal-entendido idealista.

Não é por nada que Bazarov esteve na escola de Avenarius. Continua a mistificação desse último: introduzir como contrabando, simulando combater o idealismo (e não é o caso, nesse texto de Engels), a “coordenação” *idealista*. Basta, camarada Bazarov!

O agnóstico pergunta: Como sabemos que nossas sensações subjetivas nos fornecem uma imagem exata das coisas?

Estais confundindo, camarada Bazarov! O próprio Engels não fórmula e não pretende atribuir ao seu adversário agnóstico uma asneira do calibre das “sensações *subjetivas*”. Não há outras sensações além das sensações humanas, isto é, “subjetivas”, porque raciocinamos do ponto de vista do homem e não do lobisomem. Recomeçais a atribuir, sorratamente, a Engels a doutrina de Mach: para o agnóstico, deixais transparecer, as sensações ou antes, as percepções dos sentidos, são apenas subjetivas (essa não é a opinião do agnóstico), mas a questão é que nós, de concerto com Avenarius, “coordenamos” indissolivelmente o objeto e o sujeito. Basta, camarada Bazarov! Engels retruca:

Mas que chamais de exato? O que nossa prática confirma; nesse caso, se nossas percepções dos sentidos são confirmadas pela experiência, são exatas, reais, e nada subjetivas, nada arbitrárias ou ilusórias.

Estais confundindo, camarada Bazarov! Substituístes o problema da existência das coisas independentemente das nossas sensações, das nossas percepções, ou das nossas representações, pelo do critério da exatidão das nossas ideias referentes a “essas mesmas” coisas; mais precisamente: *afastastes* o primeiro problema com o segundo. Ora, Engels diz, clara e nitidamente, que o que o separa do agnóstico não é somente a dúvida desse último relativamente à exatidão das imagens, mas igualmente a dúvida agnóstica da própria possibilidade de se falar das coisas tais como são, da possibilidade de se conhecer “autenticamente” sua existência. Para que Bazarov se viu na necessidade de utilizar esse subterfúgio? A fim de obscurecer, de complicar a

questão fundamental para o materialismo (e para o materialista Engels) da existência, independentemente da nossa consciência, das coisas cuja atuação sobre nossos órgãos dos sentidos suscita nossas sensações. Não se pode ser materialista sem responder afirmativamente a essa questão. Mas é lícito aos materialistas admitir nossas opiniões diferentes sobre o critério da exatidão das imagens que órgãos dos sentidos nos proporcionam.

Bazarov aumenta ainda a confusão, quando atribuí a Engels, na discussão desse último com o agnóstico, a absurda e ignorante fórmula segundo a qual nossas percepções dos sentidos seriam confirmadas pela "experiência". Engels não empregou e nem podia, no caso, empregar essa expressão, sabendo que o idealista Berkeley, o agnóstico Hume e o materialista Diderot apelam, todos três, para a experiência.

Nos limites em que entramos em contacto com as coisas na prática, as ideias a respeito dessas últimas e suas propriedades coincidem com a realidade exterior. Coincidir: *isso significa que as representações dos sentidos não são outra coisa nos limites dados, senão a realidade exterior a nós [...]*

O fim coroa a obra! Engels, acomodado ao arbítrio de Mach servido com o molho dos discípulos de Mach. Possam nossos honrados cozinheiros não engolir essa atrapalhada iguaria!

"As representações dos sentidos *"não são outra coisa"* senão a realidade exterior". Mas é *precisamente* do absurdo fundamental, da confusão fundamental e da hipocrisia da doutrina de Mach que resulta toda a complicação subsequente dessa filosofia, que vale a Mach e a Avenarius o apoio dos imanentes, esses consumados reacionários, esses pregadores de clericalismo. V. Bazarov, depois de se contorcer, manobrado e diplomatzado, para contornar os pontos delicados, acabou traindo-se e revelando sua qualidade de discípulo de Mach! Dizer que *"as representações dos sentidos não são outra coisa senão a realidade exterior"*, é voltar a Hume ou mesmo a Berkeley, mas nas trevas da *"coordenação"*. Embuste idealista ou estratégia agnóstica, camarada Bazarov, uma vez que a representação dos sentidos, sendo apenas a *imagem* da realidade exterior, não é essa mesma realidade. Vós vos aferrastes ao duplo sentido da

palavra russa *soglassovat*, em tradução: coincidir. Pretendeis fazer crer ao leitor mal informado que a palavra *soglassovat* (coincidir) significa, no caso, *identidade* e não *correspondência*? Isto é, quereis basear toda vossa falsificação de Engels, ao arbítrio de Mach, na deformação do sentido do texto citado, nada mais.

Tomai o original alemão e nele vereis a expressão *stimmen mit*, que se deve traduzir por *corresponder* ou *concordar*, sendo literal essa última tradução porque *Stimme* significa "voz". A expressão *stimmen mit* não pode significar aqui "ser idêntico". É claro e não pode ser de outra forma, mesmo aos olhos do leitor que, sem conhecer alemão, lê Engels com um pouco mais de atenção — que Engels não deixa de considerar, em todo seu arrazoado, a "representação dos sentidos" como *uma imagem (Abbild)* da realidade exterior e que, por conseguinte, a palavra *soglassovat* não pode ser empregada em russo senão no sentido de "corresponder", "concordar" etc. Atribuir a Engels a ideia de que "as representações dos sentidos não são outra coisa senão a realidade exterior" é uma tal obra prima de deformação à Mach, de introdução de agnosticismo e idealismo no materialismo, que Bazarov, cumpre reconhecê-lo, bateu todos os recordes!

Pergunta-se como pessoas que não perderam a razão podem afirmar, sãs de espírito e firmes de memória, que "a representação dos sentidos" (pouco importa em que limites) "não é outra coisa senão a realidade exterior". A terra é uma realidade exterior. Ela não pode "coincidir" (no sentido de "identidade") com nossas representações dos sentidos, nem se encontrar com essas últimas em coordenação indissolúvel, nem ser um "complexo de elementos" idênticos, sob outra conexão, à sensação, porque ela já existia em épocas em que não havia nem homens, nem órgãos dos sentidos e nem matéria organizada sob uma forma superior tal, que nela se pudessem encontrar características de sensibilidade, por pouco visíveis que fossem.

É justamente para dissimular o absurdo idealista dessa asserção que se empregam as teorias, custosamente elaboradas, da coordenação, da "introjeção", dos "elementos do mundo" novamente descobertos etc., analisadas em nosso primeiro capítulo. A fórmula indiscreta, que Bazarov emite inadvertidamente, é excelente, porque

revela, com clareza, um clamoroso absurdo, que seria incomodo exumar-se de maneira diferente de um montão de pedantes futilidades profissionais com pretensões científicas.

Nós o homenageamos, camarada Bazarov! Vamos erguer um monumento a você durante nossa vida. Nele inscreveremos, de um lado, vosso axioma e, do outro, estas palavras: "Ao machista que destilou o machismo entre os marxistas russos"!

* * *

Trataremos ainda dos dois pontos abordados por Bazarov no texto citado: dos critérios da prática entre os agnósticos (inclusive os discípulos de Mach) e entre os materialistas, e da diferença entre a teoria das imagens (ou da reflexão) e a dos símbolos (ou dos hieroglifos). No momento, continuemos ainda a citar Bazarov:

Ora, que existe além desses limites? Engels nada diz. Em parte alguma ele manifesta o desejo de concretizar essa "transcendência", essa saída que, em Pler-rânov, está na base da teoria do conhecimento.

Quais são "esses" limites? São os da "coordenação" de Mach e Avenarius, que tem a pretensão de ligar indissolavelmente o eu e o meio, o sujeito e o objeto? A pergunta formulada por Bazarov é, em si mesma, destituída de sentido. Se ele a tivesse formulado em termos simples, ficaria bem compreendido que o mundo exterior se encontra "além dos limites" das sensações, das percepções e das representações humanas. Mas a palavra "transcendência" o traiu uma e outra vez. Escapatória especificamente kantiana, própria também dos discípulos de Hume, consiste, em princípio, em traçar uma linha de demarcação entre o *fenômeno* e a *coisa em si*. Deduzir do fenômeno, ou, se o quiserdes, da nossa sensação, da nossa percepção etc., a coisa existente fora da percepção é, diz Kant, uma *transcendência* admissível pela fé, não pela ciência. A *transcendência* não é admissível absolutamente, intervém Hume. E os kantistas, do mesmo modo que os discípulos de Hume, qualificam os materialistas de realistas *transcendentais*, de "metafísicos", porque admitem a *passagem* (em latim, *transeensus*) de um domínio para o outro, diferentes em princípio. Podeis encontrar, entre os

professores contemporâneos de filosofia, filiados à corrente reacionária de Kant e de Hume (por exemplo: os nomes citados por Vorochilov—Tchernov), a repetição a não mais acabar das acusações de “espírito metafísico” e de *transcendência* dirigidas contra o materialismo. Bazarov toma essa palavra, bem como toda a marcha das ideias, aos professores reacionários e tudo rotula como o mais moderno positivismo"! O pior é que a própria ideia de “*transcendência*”, isto é, da diferenciação de *princípio* entre o fenômeno e a coisa em si, é uma ideia absurda, peculiar aos agnósticos (discípulos de Hume e, inclusive, de Kant) e aos idealistas. O exemplo da alizarina mencionado por Engels já nos permitiu demonstrá-lo; demonstrá-lo-emos, ainda uma vez, apelando para Feuerbach e J. Dietzgen. Mas, primeiramente, limitemo-nos à acomodação de Engels por Bazarov.

Engels diz, numa das passagens do seu *Anti-Dühring*, que o problema da existência do mundo sensível é uma questão aberta (*offene Frage*), ou, noutros termos, uma questão que não podemos nem resolver e nem mesmo formular, uma vez que nos faltam os elementos necessários.

Bazarov repete esse argumento, a exemplo do discípulo alemão de Mach, Friedrich Adler. E semelhante argumento parece ser pior ainda do que a famosa “representação dos sentidos”, que não seria “outra coisa senão a realidade exterior”. Engels escreveu na página 31 (5.^a edição alemã) do *Anti-Dühring*:

A unidade do mundo não está em sua existência, embora essa existência seja, no caso, um postulado necessário, devendo o mundo existir antes de ser uno. Ademais, o ser é, em si mesmo, um problema (*offene Frage*), a partir do limite real onde termina nosso campo visual (*Gesichtskreis*). A unidade real do mundo está em sua materialidade e essa materialidade não se prova por meio de algumas fórmulas casuísticas, mas por longa e laboriosa evolução da filosofia e das ciências da natureza.

Saboreai, então, essa nova iguaria, obra do nosso cozinheiro: Engels fala da existência além dos limites do nosso campo visual; por exemplo, da existência de habitantes no planeta Marte etc. É claro que tal existência constitui, realmente, uma questão aberta. E Bazarov, abstendo-se, como se fosse propositadamente, de citar esse trecho em sua integridade, expõe o pensamento de Engels de tal maneira que a

“existência fora do mundo sensível” é que se torna uma questão em aberto! O cumulo do absurdo. Significa atribuir a Engels as opiniões dos professores de filosofia, em cuja palavra Bazarov acostumou-se a acreditar e que Dietzgen qualificava, muito justamente, de laçaios diplomados da “padralhada” e do fideísmo. Na realidade, o fideísmo afirma categoricamente a existência de certas coisas “fora do mundo sensível”. Mas, solidários com as ciências naturais, os materialistas a negam definitivamente. Os professores, os kantistas, os discípulos de Hume (os de Mach inclusive) e outros, que “encontraram a verdade fora do materialismo” e do idealismo e exercem sua função de “conciliar” um e outro, colocam-se no justo meio: a questão, dizem, está aberta. Se Engels nada tivesse dito de semelhante, seria uma vergonha e uma desonra qualificar-se de marxista.

Mas já é o bastante! Meia página de citações de Bazarov constitui uma complicação tal que nos vemos obrigados a conter-nos, deixando de seguir até mais adiante os ziguezagues do pensamento de Mach e seus discípulos.

2.3 L. FEUERBACH E J. DIETZGEN SOBRE A “COISA EM SI”

Para mostrarmos o quanto são absurdas as afirmações dos nossos discípulos de Mach, segundo as quais os materialistas Marx e Engels teriam negado a existência das “coisas em si” (isto é, das coisas existentes independentemente das nossas sensações, das nossas representações etc.) e a possibilidade de serem conhecidas e teriam admitido uma demarcação de princípio entre o fenômeno e a coisa em si, faremos ainda algumas citações tomadas a Feuerbach. Toda a infelicidade dos nossos partidários de Mach vem do fato de que se puseram a tratar do materialismo dialético, fiados nos professores reacionários, sem o menor conhecimento do materialismo e da dialética

Diz Feuerbach:

O espiritualismo filosófico contemporâneo, que se qualifica de idealismo dirige contra o materialismo a seguinte replica, decisiva a seu ver: o materialismo não é mais do que um dogmatismo, uma vez que procede do mundo sensível (*sinnlichen*) como de uma verdade objetiva indubitável (*ausgemacht*) e

o considera como um mundo em si (*an sich*), isto é, como existindo independentemente de nós, enquanto que o mundo, na realidade, não passa do produto do espírito (*Sämmtliche Werke*, t. X, 1866, p. 185).

Não está bem claro? O mundo em si é um mundo existente *sem nós*. Tal é o materialismo de Feuerbach, bem como o do século XVII, que o bispo Berkeley refutava e consistia na admissão dos "objetos em si" existentes independentemente da nossa consciência. O "*an sich*" (o "em si" ou a coisa tal como é) de Feuerbach, constitui precisamente o contrário do "*an sich*" de Kant: lembrai-vos do trecho de Feuerbach, citado anteriormente, em que Kant é acusado de conceber a "coisa em si" como "abstração destituída de realidade". Para Feuerbach, a "coisa em si" é a "abstração de uma realidade"; é, por outras palavras, o mundo existente independentemente de nós, perfeitamente cognoscível e não diferindo, de maneira nenhuma, em princípio, do "fenômeno".

Feuerbach explica luminosamente, com muito espírito, o quanto é absurdo admitir um "transcendente" do mundo dos fenômenos para o mundo em si, uma espécie de abismo intransponível, imaginado pelos padres e tomado a esses últimos pelos professores de filosofia. Eis um desses esclarecimentos:

Certamente, os produtos da fantasia são também os da natureza. Porque o poder de imaginação, do mesmo modo que as outras forças do homem, é, em última análise (*zulezt*), por seu próprio caráter e por suas origens, uma força da natureza; o homem é, entretanto, um ser diferente do sol, da lua, das estrelas, das pedras, dos animais e das plantas, diferente, enfim, de tudo que existe (*Wesen*), a que ele dá o nome geral de natureza. As imagens (*Bilder*) que o homem faz do sol da lua, das estrelas e, em geral do que é a natureza (*Naturwesen*⁶) são, por conseguinte, também produtos da natureza, mas produtos que diferem daquilo que representam (*Obras*, t. VII, Stuttgart, 1903, p. 516).

⁶ As palavras alemãs *Wesen* e *Naturwesen* designam o ser em si, o existente, tudo o que tem a faculdade de existir; só se traduz em francês, muito impropriamente, pela palavra *ser*, abrangendo também, nessa significação, as *coisas* ou, como o fazemos aqui, pela perífrase, *o que existe, o que é*. (Nota do Tradutor).

Os objetos das nossas representações são diferentes dessas representações, a coisa em si é diferente da coisa para nós, essa última não sendo senão uma parte ou um aspecto da primeira, do mesmo modo que o próprio homem não é mais que uma parcela da natureza refletida nas representações do seu espírito.

Meu nervo gustativo é, tanto quanto o sal, um produto da natureza, mas não se conclui daí que o gosto do sal seja a propriedade desse último e nem que o sal, tal como aparece (*ist*) na *qualidade* de objeto da sensação salgada sobre a língua, seja uma propriedade desse mesmo sal em que pensamos, sem lhe comprovar a sensação (*des ohne Empfindung gedachten Salzes*).

E nalgumas páginas atrás: “A salgadura é, como sabor, uma expressão subjetiva da propriedade objetiva do sal” (p. 514).

A sensação é o resultado da ação que exercem sobre os órgãos dos nossos sentidos as coisas existentes objetivamente fora de nós eis a teoria de Feuerbach. A sensação é uma imagem subjetiva do mundo objetivo, do mundo tal como é (*an und für sich*).

O homem é também um ser da natureza (*Naturwesen*), como o sol, a estrela, a planta, o animal, a pedra; entretanto, difere da natureza; a natureza, na cabeça e no coração do homem, é, por conseguinte, diferente da natureza existente fora da sua cabeça e do seu coração [...]

O homem é o único ser em que se realiza, segundo os próprios idealistas, a identidade do sujeito e do objeto; porque o homem é precisamente o objeto cuja igualdade e unidade com o meu ser não suscitam qualquer dúvida. Ora, um homem não é para o outro, mesmo para o que lhe está mais próximo, um objeto de imaginação, um objeto de representação mental? Todo homem não compreende o seu próximo à sua maneira, de acordo com o seu próprio espírito (*in und nach seinem Sinne*)? [...]. Se existem mesmo entre um homem e outro, entre um pensamento e outro, diferenças tais que não podem ser ignoradas, quão grande deve ser a diferença entre o que existe em si (*Wesen an sich*), o não-pensante, o não-humano, o não-idêntico a nós e a ideia, a noção, a inteligência que temos disso tudo? (p. 518, loc. Cit.).

Toda diferenciação misteriosa, engenhosa, sutil, entre o fenômeno e a coisa em si não é mais do que uma trapaça filosófica. Realmente, todo homem já observou milhões de vezes a transformação evidente e simples da “coisa em si” em fenômeno,

em “coisa para nós”. Essa transformação é, precisamente, o conhecimento. A “doutrina” de Mach, de acordo com a qual, não conhecendo senão nossas sensações, não podemos saber se existe o que quer que seja além dos limites dessas últimas, apresenta-nos, com outro molho, um velho sofisma da filosofia idealista e agnóstica.

Joseph Dietzgen é um materialista dialético. Demonstraremos, a seguir, que ele tem uma maneira de se exprimir muitas vezes pouco precisa, que ele cai frequentemente na confusão, numa confusão na qual se envolvem certas pessoas de espírito apoucado (entre elas, Eugen Dietzgen) e, naturalmente, os nossos discípulos de Mach. Mas não se deram ao trabalho de analisar a tendência dominante de sua filosofia e de nela dissociar nitidamente do materialismo os elementos estranhos ou não souberam fazer.

Consideremos o mundo como a coisa em si — escreve Dietzgen em *A essência do trabalho cerebral do homem* (*Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit*, 1903, p. 65) —, compreende-se facilmente que o mundo em si’ e o mundo tal como se nos apresenta - por outras palavras, as imagens do mundo - não se distinguem mais um do outro do que do todo uma de suas partes [...]. Nossa representação não difere mais daquilo que representa do que dez léguas de estrada da estrada inteira (páginas 71-72) [...].

Não há e nem pode haver aqui nenhuma diferença de princípio, nenhum “transcendente”, nenhum “defeito inato de coordenação”. Mas, naturalmente, existe uma diferença e consiste na transição, para *além dos limites* das percepções dos sentidos, da *existência* das coisas independentemente de nós.

Aprendemos (*erfahren*) — escreve Dietzgen em suas *Excursões de um socialista no domínio da teoria do conhecimento* (*Kleine philosophische Schriften*, edição de 1903, p. 199) — que toda experiência é uma parte do que, para falarmos como Kant, sai dos limites de toda experiência. Para a consciência que concebe sua própria natureza, toda partícula, seja de poeira, de pó ou de madeira, é uma coisa que não podemos conhecer a fundo (*Unauskenntliches*); noutros termos, toda partícula constitui, para nossa faculdade de conhecer, uma fonte inesgotável, uma coisa, portanto, que ultrapassa os limites da experiência (página 199).

“Para falarmos como Kant”, isto é, aceitando, para fins exclusivamente de vulgarização, a terminologia errônea e confusa de Kant, Dietzgen, já se vê, admite a transposição dos “limites da experiência”. Belo exemplo daquilo a que se aferram os discípulos de Mach para sua transição do materialismo para o agnosticismo; não queremos, dizem eles, ultrapassar os “limites da experiência”, “não sendo a representação dos sentidos, aos nossos olhos, outra coisa senão a realidade exterior”.

Certa mística malsã [*replica Dietzgen com justeza a essa filosofia*] distingue a verdade absoluta não-científica da verdade relativa. Faz da coisa percebida e da coisa em si, isto é, do fenômeno e da verdade, duas categorias distintas *toto coelo* [*inteiramente diversas, diferentes em princípio*] e que não pertencem a nenhuma categoria comum (p. 200).

Julguem, agora, o pleno conhecimento e o espírito do discípulo russo de Mach, Bogdanov, que não se quer reconhecer como tal e pretende passar por marxista em filosofia!

O justo meio [...] entre o pampsiquismo e o pan-materialismo — Empiriomnismo, t. II, 2.a edição, 1907, p. 40 — é ocupado pelos materialistas de feição mais crítica, que, recusando-se a admitir a incognoscibilidade absoluta da coisa em si, consideram que essa última difere, em princípio, do fenômeno e portanto, nunca pode ser conhecida senão confusamente através do fenômeno, e, afinal, que ela está situada, por sua própria essência [*sem dúvida, por elementos outros que não os da experiência*], fora do domínio da experiência, mas aquém dos limites das chamadas formas da experiência, a saber: a duração, a extensão e a causalidade. Eis, pouco mais ou menos, a opinião dos materialistas franceses do século XVII e, entre os filósofos modernos, a de Engels e seu discípulo russo Beltov.

Isso não passa, de ponta a ponta, de uma gama de confusões.

1. Os materialistas do século XVII, combatidos por Berkeley, consideram os “objetos tais como são” como absolutamente cognoscíveis, não sendo nossas representações, nossas ideias, outra coisa senão cópias ou reflexos desses objetos, existentes “independentemente do espírito” (ver nossa *Introdução*).
2. Feuerbach e, depois, Dietzgen contestam resolutamente que uma diferença “de princípio” entre a coisa em si e o fenômeno; Engels, por sua vez, refuta

essa concepção, dando um exemplo da transformação das “coisas em si” em “coisas para nós”.

3. É inteiramente absurdo, como já vimos na refutação do agnosticismo por Engels, afirmar que os materialistas consideram as coisas em si como “nunca podendo ser conhecidas senão confusamente através dos fenômenos”.

A causa da deformação do materialismo reside, em Bogdanov, na incompreensão das relações entre a verdade absoluta e a verdade relativa (de que falaremos mais adiante). No que diz respeito à coisa em si “extra experimental” e aos “elementos da experiência” é aí que começa o tolice de Mach, a que nos referimos linhas atrás.

A repetição, da incrível embrulhada atribuída aos materialistas pelos professores reacionários, o repúdio de Engels em 1907, a tentativa de “acomodar” Engels ao agnosticismo em 1908 — aí está a filosofia do “mais moderno positivismo” dos partidários russos de Mach!

2.4 EXISTE UMA VERDADE OBJETIVA?

Bogdanov afirma: “O marxismo implica, para mim, na negação da objetividade absoluta de toda verdade, qualquer que seja, na negação de todas as verdades eternas” (*Empiriomonismo*, t. III, pp. IV e V). Que significa objetividade *absoluta*? A “verdade eterna” é uma “verdade objetiva no sentido absoluto da expressão”, diz ainda Bogdanov, que consente em admitir “verdade objetiva apenas nos limites de uma época determinada”.

Há duas questões evidentemente confundidas: (1) Existe uma verdade objetiva, ou, noutros termos, as representações mentais podem ter um conteúdo independente do sujeito, do homem e da humanidade? (2) No caso afirmativo, as representações humanas que exprimem a verdade objetiva podem logo exprimi-la integralmente, incondicionalmente, absolutamente, ou não a podem exprimir senão de maneira aproximativa, relativa? Essa última questão é a da correlação entre a verdade absoluta e a verdade relativa. Bogdanov responde com clareza, franqueza e resolução, rejeitando a menor admissão de verdade absoluta e acusando Engels de *ecletismo* por tê-la admitido. Voltaremos a falar do ecletismo de Engels, essa descoberta de Bogdanov.

Limitemo-nos, por ora, à primeira questão, a que Bogdanov também responde pela negativa, sem, entretanto, dizer claramente por que se pode negar a existência de um elemento de relatividade nessa ou naquela representação humana, sem negar a verdade objetiva, e nem porque não se pode negar a verdade absoluta, sem negar a existência da verdade objetiva. “Não existe critério da verdade objetiva, no sentido em que Beltov o entende”, escreve Bogdanov um pouco mais adiante, p. IX, “a verdade é uma forma ideológica, uma forma organizadora da experiência humana”. O “sentido em que Beltov o entende” não vem ao caso, uma vez que se trata, na ocorrência, de um dos problemas fundamentais da filosofia, e não de Beltov, o mesmo se verificando com o *critério* da verdade, que cumpre tratar em separado, sem se confundir essa questão com a da *existência* da verdade objetiva. A resposta negativa de Bogdanov a essa última questão é bem clara: se a verdade é tão somente uma forma ideológica, não pode haver verdade independente do sujeito ou da humanidade, porque, não mais do que Bogdanov, não conhecemos outra ideologia senão a ideologia humana. A resposta negativa de Bogdanov depende, ainda mais marcadamente, da segunda parte da sua frase: se a verdade é uma forma da experiência humana, não pode haver verdade independente da humanidade mais do que não pode haver verdade objetiva.

A negação da verdade objetiva vem do agnosticismo e o subjetivismo. O absurdo dessa negação por parte de Bogdanov, de que o exemplo citado não é o único, relaciona-se nitidamente com as ciências naturais. A história natural não admite dúvida de que sua afirmação da existência da terra antes da humanidade seja uma verdade. Do ponto de vista da teoria materialista do conhecimento, é absolutamente admissível: a existência do que é refletido independentemente de quem reflete (a existência do mundo exterior independentemente da consciência) constitui o postulado fundamental do materialismo. Afirmada pelas ciências naturais, a anterioridade da terra em relação ao homem é uma verdade objetiva. E essa afirmação das ciências naturais é incompatível com a filosofia dos discípulos de Mach e com sua teoria da verdade: se a verdade é uma forma organizadora da experiência humana, a asserção da existência da terra independentemente de toda experiência humana não pode ser verdadeira.

Isso não é tudo. Se a verdade não é mais do que uma forma organizadora da experiência humana, a doutrina do catolicismo, por exemplo, seria também uma verdade. Mesmo porque está fora de dúvida que o catolicismo seja, igualmente, “uma forma organizadora da experiência humana”. O próprio Bogdanov verificou esse erro flagrante de sua teoria e é muito interessante ver-se como tentou desembaraçar-se dele. “A base da objetividade”, podemos ler no primeiro tomo do seu *Empiriomonismo*,

deve encontrar-se na esfera da experiência coletiva. Qualificamos de objetivos os dados da experiência cuja significação vital seja igual para nós e para os outros homens, dados sobre os quais nossa atividade se possa basear sem contradição e nos quais os outros homens também devem, é nossa convicção, apoiar-se para não cair na contradição. O caráter objetivo do mundo físico procede do fato de que existe, não para nós apenas, mas para todos [*falso: existe independentemente de “todos”*], e que tem para todos, disso estamos convictos, a mesma significação que para nós. A objetividade da série física constitui o seu *valor geral* (p. 25, grifo de Bogdanov).

A objetividade dos corpos físicos, com os quais temos contacto em nossa experiência, baseia-se, em última análise, no controle mútuo e na concordância do julgamento de homens diferentes. De um modo geral, o mundo físico é a experiência socialmente ajustada, socialmente harmonizada, ou, numa palavra, a *experiência socialmente organizada* (p. 36, grifo de Bogdanov).

Não repetiremos que se trata de uma afirmação idealista, radicalmente falsa; nem que o mundo físico existe independentemente da humanidade e da experiência humana e já existia em épocas em que ainda não havia nenhuma “sociabilidade”, em que não podia haver nenhuma “organização” da experiência humana etc. Empreendemos, agora, o desmascaramento da filosofia de Mach, sob outro aspecto: a objetividade é definida por essa filosofia em termos tais que admite a introdução da doutrina religiosa, que também tem, sem dúvida, “uma significação geral” etc. Ouçamos ainda Bogdanov:

Lembremos ao leitor que a experiência objetiva absolutamente não é a mesma coisa que a experiência social [...]. A experiência social está longe de ser toda ela socialmente organizada e sempre implica contradições, não estando certas de suas partes em concordância com as outras; os lobisomens e os fantasmas podem existir na experiência social de determinado povo ou de certo grupo

de um povo — no campesinato, por exemplo, mas isso não constitui motivo para integrá-los na experiência socialmente organizada ou objetiva, porque não se harmonizam com a experiência coletiva em geral e não podem entrar em suas formas organizadoras — na cadeia da causalidade, por exemplo” (p. 45).

Certamente, é-nos agradável saber que o próprio Bogdanov “não integra” na experiência objetiva a experiência social relativa aos lobisomens, fantasmas etc. Mas essa ligeira correção, bem intencionada, em concordância com a negação do fideísmo, em nada corrige o erro fundamental de todo o pensamento de Bogdanov. A definição da objetividade e do mundo físico, feita por Bogdanov, cai indubitavelmente, porque o ensino religioso tem uma “significação geral” mais vasta do que a ciência: a maior parte da humanidade ainda se submete ao primeiro. O catolicismo é “socialmente organizado, harmonizado, ajustado” por sua evolução secular; “encontra”, inegavelmente, um “lugar” na “cadeia da causalidade”, mesmo porque as religiões não surgiram sem causas, não se mantêm, absolutamente, entre as massas populares por efeito do acaso e os nossos professores de filosofia têm razões muito “legítimas” para se acomodarem a esse fato. Se essa experiência social-religiosa, altamente organizada, de inegável significação geral, “não se harmoniza com a “experiência” científica, é porque existe entre elas uma fundamental diferença de princípio, que Bogdanov obscureceu negando a verdade objetiva. E Bogdanov tão bem “se corrigiu”, dizendo que o fideísmo ou a doutrina dos clericais não se harmonizava com a ciência, que lhe resta — a ele, Bogdanov, — nada menos do que isto: sua negação da verdade objetiva “se harmoniza” inteiramente com o fideísmo. O fideísmo contemporâneo não repudia a ciência, absolutamente; repudia somente as “prestações excessivas”, principalmente a de atingir a posse da verdade objetiva. Se existe a verdade objetiva (como afirmam os materialistas), se as ciências naturais, refletindo o mundo exterior na “experiência” humana, são as únicas condições de nos dar a verdade objetiva — todo fideísmo tem de ser rejeitado sem reservas. Mas, se não existe a verdade objetiva, se a verdade (inclusive a verdade científica) constitui apenas uma forma organizadora da experiência humana — o postulado fundamental do clericalismo é admitido, a porta está amplamente

aberta a esse último, está reservado o lugar para as “formas organizadoras” da experiência religiosa.

É o caso de se perguntar se esse repúdio da verdade objetiva é um fato pessoal de Bogdanov, que não se quer reconhecer discípulo de Mach e Avenarius, ou se decorre dos próprios fundamentos da doutrina de Mach e Avenarius. Só se pode solucionar esse problema nesse último sentido. Se não há senão sensações (Avenarius, 1876), se os corpos são complexos de sensações (Mach, *Análise das sensações*), está bem claro que estamos diante de um subjetivismo filosófico que conduz infalivelmente ao repúdio da verdade objetiva. E, se as sensações passam a ser chamadas de “elementos”, que apresentam o físico numa conexão e o psíquico noutra, a confusão inicial, fundamental, do empiriocriticismo fica obscurecida, mas não eliminada. Avenarius e Mach reconhecem as sensações como a fonte dos nossos conhecimentos. Colocam-se, portanto, do ponto de vista do empirismo (todo conhecimento procede das sensações). Mas essa concepção, longe de eliminar a diferença entre as duas correntes filosóficas fundamentais, idealismo e materialismo, leva-a em sentido contrário, qualquer que seja o novo invólucro verbal (“elemento”) de que se revista. O solipsista, ou seja, o idealista subjetivo pode, tanto quanto o materialista, reconhecer nas sensações a fonte dos nossos conhecimentos. Berkeley e Diderot procedem, ambos, de Locke. Sem dúvida, o primeiro postulado da teoria do conhecimento é que as sensações constituem a única fonte dos nossos conhecimentos. Admitido esse primeiro postulado, Mach obscurece o segundo importante postulado: o da realidade objetiva, proporcionada ao homem através de suas sensações ou constituindo a fonte das sensações humanas. Partindo-se das sensações, pode-se orientar para o subjetivismo que conduz ao solipsismo (“os corpos são complexos ou conjuntos de sensações”) ou para o objetivismo que conduz ao materialismo (as sensações são as imagens dos corpos, do mundo exterior). Do primeiro ponto de vista o do agnosticismo, ou, indo um pouco mais longe o do idealismo subjetivo não pode haver verdade objetiva. O segundo ponto de vista, isto é, o do materialismo, admite essencialmente a verdade objetiva. Essa velha questão filosófica das duas correntes, ou, antes, das duas conclusões autorizadas pelos postulados

do empirismo e do sensualismo, não é nem resolvida, nem afastada e nem superada por Mach: é tão só *complicada* por seus malabarismos com as palavras “elemento” e outras. O repúdio da verdade objetiva por Bogdanov não constitui um desvio da doutrina de Mach: é sua consequência inelutável.

Engels, em seu *Feuerbach*, qualifica Hume e Kant de filósofos “que contestam a possibilidade de conhecer o mundo, ou, pelo menos, de conhecê-lo a fundo”. Desse modo, Engels coloca em primeiro plano o que une Hume e Kant e não o que os separa. Observa ainda que “o que se pode dizer de concludente para refutar essa concepção (a de Hume e Kant) já foi dito por Hegel” (p. 14 da 4.a edição alemã). Não me parece desprovido de interesse lembrar, a esse respeito, que, depois de ter qualificado o *materialismo* de “sistema consequente do empirismo”, Hegel escrevia: “Para o empirismo, em geral, o exterior (*das Ausserliche*) é o verdadeiro; se o empirismo admite, em seguida, o suprassensível, é recusando-lhe a possibilidade de ser conhecido (*soll doch eine Erkenntnis desselben, d. h. des Übersinnlichen, nicht stattfinden können*) e considerando necessário ater-se exclusivamente ao que se relaciona com a percepção (*das der Wahrnehmung Angehörige*). Esse postulado fundamental, em suas aplicações sucessivas (*Durchführung*), conduziu, nada mais nada menos, ao que se veio a chamar mais tarde de materialismo. Para esse último, a matéria é, como tal, a única realidade objetiva (*das wahrhaft Objektive*)”⁷.

Todos os conhecimentos procedem da experiência, das sensações, das percepções. Bem. Mas é o caso de se perguntar se a *realidade objetiva* “pertence ao domínio da percepção”, ou, noutras palavras, se constitui a sua fonte. Se vossa resposta a essa questão é pela afirmativa, sois materialista. Se é pela negativa não sois consequente e chegareis inelutavelmente ao subjetivismo, ao agnosticismo, e negareis o conhecimento da coisa em si, a objetividade do tempo, do espaço e da causalidade (com Kant), ou mesmo não admitireis a coisa em si (com Hume), pouco importa. A inconsequência

⁷ Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse*. Obras, t. IV, 1843, pág. 83. — N. L.

consistirá, nesse caso, em contestar o conteúdo objetivo da experiência, em contestar a verdade objetiva do conhecimento experimental.

Os partidários da tendência de Kant e de Hume (Mach e Avenarius inclusive, na medida em que não são puros discípulos de Berkeley) nos consideram, a nós, materialistas, "metafísicos", porque reconhecemos a realidade objetiva que nos é proporcionada pela experiência, porque reconhecemos a objetividade, a independência em relação ao homem, da fonte das nossas sensações. Materialistas, qualificamos, com Engels, de *agnósticos* os kantistas e discípulos de Hume, uma vez que negam a realidade objetiva como fonte das nossas sensações. A palavra agnóstico vem do grego: a, prefixo negativo, e *gnosis*, conhecimento. O agnóstico diz: Ignoro se existe uma realidade objetiva refletida por nossas sensações e afirmo ser impossível sabê-lo (ver mais adiante o que diz Engels, expondo esse ponto de vista). Daí a negação da verdade objetiva e a tolerância pequeno-burguesa, filisteia, pusilânime, em relação às crenças dos lobisomens, fantasmas, santos católicos e coisas semelhantes. Usando pretensiosamente uma nomenclatura "nova", Mach e Avenarius não fazem, na realidade, senão repetir, com muitas contradições e confusões, a resposta do agnóstico: de um lado, os corpos são complexos de sensações (puro subjetivismo, puro berkeleyismo); de outro, as sensações, rebatizadas como "elementos", podem ser concebidas como existindo independentemente dos nossos órgãos dos sentidos!

Os discípulos de Mach afirmam espontaneamente que eles, filósofos, depositam confiança absoluta no testemunho dos nossos sentidos e consideram o mundo como sendo realmente como se nos apresenta, cheio de sons, cores etc., enquanto para os materialistas, seria morto, desprovido de sons, de cores etc. J. Petzoldt, por exemplo, faz declamações desse gênero em sua *Introdução à filosofia da experiência pura* e em *O problema do mundo do ponto de vista positivista*, 1907. O sr. Viktor Tchernov, entusiasmado pela ideia "nova", analisa-a segundo Petzoldt. Os discípulos de Mach são, na realidade, subjetivistas e agnósticos, uma vez que não têm *suficiente* confiança no testemunho dos nossos órgãos dos sentidos e aplicam o sensualismo com in consequência. Não reconhecem a realidade objetiva, independente do homem,

como a fonte de nossas sensações. Não vêm nas sensações a reprodução exata dessa realidade objetiva, colocando-se, desse modo, em contradição com as ciências naturais e abrindo a porta ao fideísmo. Para o materialista, ao contrário, o mundo é mais rico, mais vivo e mais variado do que parece, descobrindo novos aspectos todo progresso da ciência. Para o materialista, nossas sensações são as imagens da única realidade objetiva, última, não porque seja conhecida a fundo, mas porque não pode haver e não há nenhuma outra realidade além dela. Essa concepção exclui definitivamente qualquer fideísmo, bem como a escolástica professoral que, não vendo na verdade objetiva a fonte de nossas sensações, “deduz” de laboriosas construções verbais o conceito do objetivo, conceito de um “valor geral”, “socialmente organizado” *et cetera*, sem poder e, muitas vezes, sem querer separar a verdade objetiva das crenças nos lobisomens e fantasmas.

Os discípulos de Mach dão de ombros desdenhosamente à evocação das ideias “antiquadas” dos materialistas “dogmáticos”, que se atêm à concepção da *matéria*, refutada, parece, pela “mais moderna ciência” e pelo “mais moderno positivismo”. Voltaremos a falar das novas teorias físicas sobre a estrutura da matéria. Mas não é possível confundir, como o fazem os discípulos de Mach, as teorias sobre a estrutura da matéria e as categorias gnosiológicas, e não é possível confundir, absolutamente, a questão das propriedades novas das novas variedades da matéria (dos elétrons, por exemplo) e a antiga questão da teoria do conhecimento, das fontes de nossos conhecimentos, da existência da verdade objetiva etc. Mach, dizem-nos, “descobriu os elementos do mundo”: o vermelho, o verde, o duro, o mole, o sonoro, o comprido etc. Perguntamos: A realidade objetiva é ou não dada ao homem, quando ele vê o vermelho ou comprova a dureza? Essa velha questão filosófica foi obscurecida por Mach. Se a realidade objetiva não nos é dada, derivais infalivelmente, com Mach, para o subjetivismo e o agnosticismo, caís nos braços dos imanentes, isto é, dos Menchikovs da filosofia, e bem o merecis. Mas, se a realidade objetiva nos é dada, cumpre atribuir-lhe um conceito filosófico; ora, esse conceito está de há muito estabelecido: é o da *matéria*. A matéria é uma categoria filosófica que serve para designar a realidade

objetiva proporcionada ao homem em suas sensações, que a copiam, fotografam-na, refletem-na, sem que sua existência lhes fique subordinada. Dizer que essa noção pode envelhecer é balbuciar puerilmente, é admitir os argumentos da filosofia reacionária em moda. O duelo do idealismo e do materialismo pôde envelhecer, em dois mil anos, o desenvolvimento da filosofia? A luta das tendências ou das linhas de desenvolvimento de Platão e de Demócrito envelheceu? E a luta da religião e da ciência? E a luta entre a religião e a admissão da verdade objetiva? Envelhecido o combate dos adeptos do conhecimento suprassensível e seus adversários?

A admissão ou o repúdio da noção de matéria é, para o homem, uma questão de confiança no testemunho dos seus sentidos, a questão das fontes do conhecimento, formulada e debatida desde as origens da filosofia, questão que pode ser fantasiada de mil maneiras pelos palhaços intitulados professores, mas que de nenhum modo pode envelhecer, como não pode envelhecer a questão de saber se a visão, o tacto, a audição, o paladar constituem a fonte do conhecimento humano. Considerar nossas sensações como imagens do mundo exterior, reconhecer a verdade objetiva, pronunciar-se pela teoria materialista do conhecimento, tudo isso dá no mesmo. A fim de ilustrar esta afirmação e para que o leitor possa ver o quanto essa questão é elementar, limitar-me-ei a uma citação de Feuerbach. Citações tomadas aos manuais de filosofia:

“Quem se rebaixa a negar”, escreve L. Feuerbach, “que a sensação seja o evangelho, o anunciador de um redentor objetivo?”⁸. Terminologia singular, pode-se dizer monstruosa mesmo, mas uma tendência filosófica bem clara: a sensação revela ao homem a verdade objetiva. “Minha sensação é subjetiva, mas sua base ou sua causa (*Grund*) é objetiva” (p. 195). Comparai essa passagem com a que citamos anteriormente, em que Feuerbach diz que o materialismo toma como ponto de partida o mundo sensível, que ele considera como a última [*ausgemachte*] verdade objetiva.

O sensualismo, podemos ler no *Dictionnaire des sciences philosophiques*, de Franck (Paris, 1874), é uma doutrina que deduz todas as nossas ideias da “experiência

⁸ Feuerbach, *Sämmtliche Werke*, t. X, 1866, pág. 194. — N. L.

dos órgãos dos sentidos e relaciona todo conhecimento com as sensações”. O sensualismo pode ser subjetivo (ceticismo, sensualismo de Berkeley), moral (epicurismo)⁹ ou objetivo. “O sensualismo objetivo não é outra coisa senão o materialismo, sendo que a matéria ou os corpos constituem, para os materialistas, os únicos objetos que podem atingir nossos sentidos”.

“Quando o sensualismo”, diz Schwegler em sua História da filosofia, “afirmou que a verdade ou o ser não podem ser conhecidos senão por intermédio dos sentidos, não lhe restou [*à filosofia francesa de fins do século XVIII*] senão formular essa

⁹ Ceticismo—uma tendência filosófica que lança dúvidas sobre a possibilidade de conhecer a realidade objetiva. Surgiu na Grécia antiga já no século IV a.C. (Pirro, Enesidemo, Sexto Empírico). Os adeptos do ceticismo antigo tiraram conclusões agnósticas das premissas do sensacionismo, fazendo da subjetividade da sensação um absoluto, os cétricos insistiam na necessidade de abster-se de quaisquer julgamentos definitivos sobre as coisas. Eles consideravam que o homem não pode ir além de suas sensações e determinar sua verdade.

Durante o Renascimento, os filósofos franceses Michel de Montaigne, Pierre Charron e Pierre Bayle utilizaram o ceticismo para combater o escolasticismo medieval e a Igreja.

No século XVIII, o ceticismo foi revivido no agnosticismo de Hume e Kant, e uma tentativa de modernizar o ceticismo antigo foi feita por Gottlieb Schulze (Enesideinus). Os argumentos do ceticismo foram utilizados pelos maquinistas, neokantianos e outras escolas filosóficas idealistas do meio do século XIX ao início do século XX.

Epicurismo é a doutrina do filósofo grego antigo Epicuro dos séculos IV a.C. e seus sucessores. O objetivo da filosofia, segundo essa doutrina, era a felicidade do homem; libertá-lo do sofrimento e permitir-lhe alcançar um estado de bem-aventurança. Ensinava que a filosofia era chamada a superar os obstáculos à felicidade: o medo da morte devido à ignorância das leis da natureza e, consequentemente, à crença em forças divinas sobrenaturais.

Quanto à teoria do conhecimento, Epicuro era um sensualista. Ele supunha que imagens muito sutis procedem das coisas e penetram na alma humana através dos órgãos sensoriais. As concepções das coisas são formadas com base nas percepções sensoriais da alma, nas quais a memória preserva apenas as características gerais das imagens. Epicuro considerava as percepções sensoriais em si mesmas como o critério da verdade, e considerava que a fonte dos erros estava no caráter acidental das sensações individuais ou na formação precipitada de julgamentos.

Os idealistas, que distorceram o ensino deste grande materialista da Grécia antiga, fizeram mais ataques ao epicurismo do que às outras teorias filosóficas da antiguidade.

Na definição de sensualismo citada por Lenin, Franck considera corretamente o epicurismo como uma variedade dele, mas faz uma distinção incorreta entre o epicurismo e o sensacionismo materialista objetivo.

proposição com objetividade, e chegamos à tese materialista: a coisa percebida existe independentemente, a existência material é a única”¹⁰.

Essas verdades elementares, que se encontram em todos os manuais, nossos discípulos de Mach as esqueceram.

2.5 DA VERDADE ABSOLUTA E RELATIVA, OU O ECLETISMO DE ENGELS DESCOBERTO POR A. BOGDANOV

Essa descoberta de Bogdanov foi feita em 1906 no Prefácio ao tomo III do Empiriomonismo: “No *Anti-Dühring*”, escreve Bogdanov, “Engels pronuncia-se quase no sentido em que acabo de definir a relatividade da verdade (p. V) (isto é, no sentido da negação de todas as verdades eternas, da “negação da objetividade absoluta de toda verdade”) [...]. Engels, em sua indecisão, comete o erro de reconhecer, através de toda sua ironia, não se sabe que verdades eternas, desprezíveis é certo (p. VIII) [...]. A inconseqüência apenas admite aqui, como em Engels, restrições ecléticas” (p. IX).

Vejam um exemplo da refutação do ecletismo de Engels por Bogdanov. “Napoleão morreu a 5 de maio de 1821”, diz Engels no *Anti-Dühring* (onde tratou das verdades eternas), explicando a Dühring com que “vulgaridades” [*Plattheiten*] devem contentar-se os que pretendem descobrir verdades eternas nas ciências históricas. Eis a réplica de Bogdanov a Engels: “Que verdade é essa? Que tem ela de eterno? É a constatação de uma correlação isolada que, provavelmente, não tem mais importância real para nossa geração e não pode servir nem de ponto de partida e nem de ponto de chegada de nenhuma atividade” (p. IX). E na página VIII: “Podem-se chamar de vulgaridades (*Plattheiten*) as verdades (*Wahrheiten*)? As vulgaridades são verdades? A verdade é uma forma viva organizadora da experiência, conduz-nos a alguma parte em nossa atividade e nos proporciona um ponto de apoio na luta pela vida”.

Esses dois trechos mostram-nos muito bem que Bogdanov faz *declamações* em vez de refutar Engels. Desde que não se possa afirmar a inexatidão ou o erro da

¹⁰ Dr. Albert Schweigler, *Geschichte der Philosophie im Umriss*, 15.a edição, pág. 194. — N. L.

proposição “Napoleão morreu a 5 de maio de 1821”, fica reconhecida como verdadeira. Desde que não se afirme que poderá ser refutada mais tarde, reconhece-se a eternidade dessa verdade. Ao contrário qualificar de objeções umas frases sobre a verdade “forma viva organizadora da experiência” é tentar fazer passar por filosofia uma simples *reunião de palavras*. A terra teve sua evolução como foi exposta pela geologia ou foi criada em sete dias? Pode-se afastar essa questão com frases sobre a verdade “viva” (que é que isso quer dizer?) que nos “conduz” a alguma parte etc.? O conhecimento da história da terra e da humanidade não possui um “valor real”? Vamos, pois! Bogdanov não faz mais do que cobrir sua retirada com auxílio dessa pretenciosa confusão. É realmente uma retirada: tendo pretendido demonstrar que a admissão das verdades eternas por Engels é eclética, esquiva-se do assunto com palavras sonoras, deixando irrefutada a proposição que diz que Napoleão morreu verdadeiramente a 5 de maio de 1821 e que é absurdo acreditar essa verdade suscetível de refutação.

O exemplo escolhido por Engels é de uma simplicidade elementar e qualquer um poderá encontrar facilmente muitas dessas *verdades* eternas e absolutas, das quais só os loucos podem duvidar (como diz Engels, citando ainda este exemplo: “Paris está na França”). Por que, então, Engels se refere a “vulgaridades”? Porque refuta e ridiculariza o materialista dogmático e metafísico Dühring, que é incapaz de aplicar a dialética às relações da verdade absoluta e da verdade relativa. Para ser materialista, é preciso admitir a verdade objetiva que nos é proporcionada pelos órgãos dos sentidos. É preciso admitir a verdade objetiva, isto é, independente do homem e da humanidade, e admitir, de um modo ou de outro, a verdade absoluta. Esse “de um modo ou de outro” separa o metafísico materialista Dühring do dialético materialista Engels. A propósito dos problemas mais complexos da ciência em geral ou da ciência histórica em particular, Dühring distribuía a torto e a direito as palavras: verdade acabada, definitiva, eterna. Engels motejava-o: Certamente, respondia-lhe, as verdades eternas existem, mas não é fazer prova de inteligência empregar grandes palavras [*gewaltige Worte*] em coisas muito simples. Para fazer progredir o materialismo, é necessário acabar com o jogo banal da verdade eterna, saber formular e resolver, em termos dialéticos, a

questão das relações entre a verdade absoluta e a verdade relativa. Tal foi, há trinta anos, o objeto da pendenga Dühring—Engels. E Bogdanov, que conseguiu não observar esses esclarecimentos dados por Engels no mesmo capítulo consagrado à verdade absoluta e à verdade relativa; Bogdanov, que chegou a acusar Engels de “ecletismo” por ter admitido uma tese elementar aos olhos de *todo* materialista; Bogdanov apenas revelou, uma vez mais, sua completa ignorância do materialismo e da dialética.

“Chegamos a perguntar-nos”, escreve Engels no princípio do capítulo indicado (1.a parte, capítulo IX, do *Anti-Dühring*], “se os produtos do conhecimento humano em geral podem ter — e se podem, quais? — uma importância soberana e um direito absoluto (*Anspruch*) sobre a verdade” (p. 79 da 5.a edição alemã). Essa questão, Engels resolve-a assim:

A soberania do pensamento concretiza-se em muitas pessoas cujo pensamento quase não tem soberania; o conhecimento que exerce um direito absoluto sobre a verdade se realiza em numerosos erros contingentes [*relativos*]; nem um e nem o outro [*nem o conhecimento autêntico e nem o pensamento soberano*] não se podem concretizar plenamente senão na duração infinita da vida humana [...]

Estamos aqui, mais uma vez, diante da contradição, já encontrada linhas atrás, entre o caráter do pensamento humano que nos parece necessariamente absoluto e sua realização em indivíduos cujo pensamento é limitado. Essa contradição não pode ser resolvida senão pela sucessão das gerações humanas, que nos parece infinita, pelo menos na prática. Nesse sentido, o pensamento é tão soberano quanto destituído de soberania e sua faculdade de conhecer é tão ilimitada quanto limitada. São soberanos e ilimitados por sua natureza ou por sua organização (*Anlage*), por sua vocação, suas possibilidades e seu fim histórico último; são limitados, privados de soberania, por sua realização diversa, pela realidade determinada no tempo, nesse ou naquele momento (p. 81)¹¹.

“Dá-se o mesmo”, continua Engels, “com as verdades eternas”.

¹¹ Comparar com V. Tchernov, loc. cit., págs. 64 e seguintes. Discípulo de Mach, o sr. Tchernov assume atitude idêntica à de Bogdanov, que não se quer reconhecer como tal. A diferença é que Bogdanov se esforça por *máscarar* sua divergência com Engels, apresentada como fortuita, enquanto o sr. Tchernov verifica que se trata de combater o materialismo e a dialética. — N. L.

Esse raciocínio é de extraordinária importância quanto ao *relativismo*, princípio da relatividade dos nossos conhecimentos frisado pelos discípulos de Mach. Todos se declaram, insistentemente, relativistas; mas os discípulos russos de Mach, repetindo as palavras dos alemães, temem formular ou não sabem formular, em termos claros e diretos, a questão das relações entre o relativismo e a dialética. Para Bogdanov (como para todos os adeptos de Mach), a confissão da relatividade dos nossos conhecimentos *exclui* toda admissão da verdade absoluta. Para Engels, a verdade absoluta resulta de verdades relativas. Bogdanov é relativista, Engels é dialético. Mas vejamos ainda outro raciocínio de Engels, menos importante, tirado do mesmo capítulo do *Anti-Dühring*:

Semelhantes a todas as categorias lógicas que se movem entre contradições polares, a verdade e o erro só têm valor absoluto nos limites de um campo extremamente restrito; já vimos, e o Sr. Dühring o saberia se estivesse, por pouco fosse, a par dos elementos da dialética, em seus primeiros princípios, que tratam precisamente da insuficiência de todas as contradições polares. Desde que aplicamos a contradição entre a verdade e o erro mais além dos limites do mencionado campo, ela se torna relativa e, portanto, inadmissível numa terminologia científica precisa. E, se tentamos aplicá-la, como contradição absoluta, mais além dos limites do campo indicado, enfrentamos antes um completo revés: os dois polos da contradição transformam-se no seu contrário — a verdade torna-se erro e o erro verdade (p. 86).

Engels menciona, a título de exemplo, a lei de Boyle (o volume de um gás é inversamente proporcional à pressão exercida sobre esse mesmo gás). A “parcela de verdade” contida nessa lei representa uma verdade absoluta apenas em certos limites. A lei de Boyle não é mais do que uma verdade “aproximada”.

Desse modo, o pensamento humano é, por sua natureza, capaz de dar-nos e nos dá efetivamente a verdade absoluta, que não é senão uma soma de verdades relativas. Cada etapa do desenvolvimento das ciências acrescenta novas parcelas a essa soma de verdade absoluta, mas os limites da verdade de toda tese científica são relativos, ora amplos, ora restritos, na proporção do progresso das ciências. Diz J. Dietzgen em suas *Excursões*:

Podemos ver, ouvir, sentir, tocar e, sem dúvida, mesmo conhecer a verdade absoluta, mas ela não se integra completamente (*geht nicht auf*) em nosso conhecimento (pp. 193-196).

É evidente que a imagem não esgota o objeto e o pintor está longe de reproduzir o modelo em sua integridade [...]. Como um quadro pode coincidir com o modelo? Por aproximação (p. 197).

Só podemos conhecer a natureza ou suas diversas partes de maneira relativa, porque cada uma dessas partes, embora não representando senão um fragmento relativo da natureza, tem a natureza do absoluto, tem em si a essência do conjunto da natureza (*des Naturganzen an sich*), que o conhecimento não esgota [...]. De onde sabemos, então, que existe, além das imagens da natureza, além das verdades relativas, uma verdade universal, ilimitada, absoluta, que não se revela inteiramente ao homem? [...]. De onde nos vem esse conhecimento? Ele nos é inato. Ele nos é dado ao mesmo tempo que a consciência (página 198).

Essa última asserção constitui uma das inexatidões que levaram Marx a observar, numa de suas cartas a Kugelmann, a confusão de opiniões de Dietzgen. E só se pode falar numa filosofia de Dietzgen diferente do materialismo dialético explorando passagens desse gênero. Mas o próprio Dietzgen faz uma correção nessa mesma página: "Se digo que o conhecimento da verdade infinita, absoluto nos é inato, que constitui um só e único conhecimento *a priori* que temos, não é menos verdade que a experiência confirma esse conhecimento humano" (p. 198).

Todas as afirmações de Engels e de Dietzgen demonstram muito bem que não há, para o materialismo dialético, uma linha de demarcação intransponível entre a verdade relativa e a verdade absoluta. Bogdanov nada entendeu, absolutamente, uma vez que pôde escrever: "Ela [*a concepção do antigo materialismo*] pretende ser o conhecimento **objetivo incondicional da natureza das coisas** e não é compatível com a relatividade histórica de toda ideologia" (tomo III do *Empiriomonismo*, p. IV, ênfase de Bogdanov). Do ponto de vista do materialismo moderno, isto é, do marxismo, os limites da aproximação dos nossos conhecimentos em relação à verdade objetiva absoluta são historicamente relativos, mas a própria existência dessa verdade não é contestável, como não é contestável que dela nos aproximamos. Os contornos do quadro são

historicamente relativos, mas não se pode contestar que esse quadro representa um modelo existente objetivamente. O fato de que nesse ou naquele momento, nessas ou naquelas condições, temos progredido em nosso conhecimento da natureza das coisas a ponto de descobrirmos a alizarina no alcatrão da hulha ou de descobrirmos os elétrons no átomo, é historicamente relativo, mas o que em absoluto não é relativo é que toda descoberta desse gênero constitui um progresso do “conhecimento objetivo absoluto”. Numa palavra, toda ideologia é historicamente relativa, mas é fato absoluto que a cada ideologia científica (contrariamente ao que acontece, por exemplo, com a ideologia religiosa) corresponde uma verdade objetiva, uma natureza absoluta. Essa distinção entre a verdade absoluta e a verdade relativa é vaga, dirão. Responderei: é precisamente bastante “vaga” para impedir a ciência de tornar-se um dogma no pior sentido dessa palavra, uma coisa morta, congelada, ossificada; mas também é bastante precisa para traçar entre nós e o fideísmo, o agnosticismo, o idealismo filosófico, a sofística dos discípulos de Hume e de Kant, uma linha de demarcação decisiva e indestrutível. Existe aqui um limite que não observastes, e, por não o terdes observado, caístes no pântano da filosofia reacionária. É o limite entre o materialismo dialético e o relativismo.

Somos relativistas, proclamam Mach, Avenarius e Petzoldt. Somos positivistas, ecoam o sr. Tchernov e alguns adeptos russos de Mach, que desejam ser marxistas. Sim, Sr. Tchernov, sim, camaradas discípulos de Mach, e aí está o vosso erro, porque basear a teoria do conhecimento no relativismo é condenar-se fatalmente ao ceticismo absoluto, ao agnosticismo e à sofística ou ao subjetivismo. Base da teoria do conhecimento, o relativismo não é apenas a confissão da relatividade dos nossos conhecimentos, é igualmente a negação de toda medida, de todo modelo objetivo existente independentemente do homem e do qual nosso conhecimento relativo se aproxima cada vez mais. Partindo-se do relativismo puro, pode-se justificar toda espécie de sofística e admitir, por exemplo, no “relativo”, que Napoleão morreu ou não a 5 de maio de 1821; pode-se afirmar que é “cômodo” (de certo ponto de vista) para o homem ou

para a humanidade admitir, ao lado da ideologia científica, a ideologia religiosa (das mais "cômodas", de um outro ponto de vista) etc.

A dialética, como já explicava Hegel, *compreende* os fatores do relativismo, da negação e do ceticismo, mas *não pode ser reduzida* ao relativismo. A dialética materialista de Marx e Engels abrange, sem dúvida, o relativismo, mas não lhe fica restrita; isto é, admite a relatividade de todos os nossos conhecimentos, não no sentido da negação da verdade objetiva, mas no sentido da relatividade histórica dos limites da aproximação nossos conhecimentos em relação a essa verdade.

Bogdanov escreve e sublinha: "O marxismo consequente não reconhece, nessa dogmática e nessa estática", verdades eternas (Empiriomonismo t. III, p. IX). Confusão. Se o mundo é como supõem os marxistas, matéria em movimento e em desenvolvimento perpétuo e se a consciência humana em desenvolvimento não faz senão refleti-lo, que vem fazer aqui a "estática"? Não se trata, absolutamente, da natureza imutável, mas da *concordância* entre a consciência que reflete a natureza e a natureza refletida pela consciência. É por isso, e exclusivamente por isso, que o termo "dogmática" tem um sabor filosófico todo particular; é a palavra que os idealistas e os agnósticos usam mais facilmente *contra* os materialistas, como já vimos no exemplo de Feuerbach, materialista bastante "antiquado".

Todas as objeções dirigidas contra o materialismo, do ponto de vista do famoso "mais moderno positivismo", não passam de velhas, muito velhas confusões.

2.6 O CRITÉRIO DA PRÁTICA NA TEORIA DO CONHECIMENTO

Vimos Marx, em 1845, e Engels, em 1888 e 1891, basear a teoria materialista do conhecimento no critério da prática. Colocar fora da prática a questão da "correspondência da verdade objetiva em relação ao pensamento humano" é entregar-se à escolástica, diz Marx em sua segunda tese sobre Feuerbach. A prática é a melhor refutação do agnosticismo de Kant e de Hume, como, aliás, de todos os outros subterfúgios (*Schrullen*) filosóficos, repete Engels. "O resultado da nossa ação demonstra a

correspondência (*Übcreinstimmung*) entre nossas percepções e a natureza objetiva das coisas percebidas”, replica Engels aos agnósticos.

Comparai a essas ideias a dissertação de Mach sobre o critério da prática:

Acostumou-se, no pensamento habitual e na linguagem comum, a opor o aparente à realidade. Elevando no ar, diante de nós, um lápis, vemo-lo retilíneo. Colocando-o obliquamente na água, vemo-lo quebrado, embora, na realidade, esteja direito. Diz-se, nesse último caso, que o lápis parece quebrado, mas direito na realidade. E sobre que nos baseamos para qualificar um fato de real e rebaixar outro ao nível da aparência? [...]. Quando cometemos o erro natural de esperar, em casos ordinários, fenômenos ordinários, nossas esperanças são, a bem dizer, ludibriadas. Mas os fatos não o são, em absoluto. Falar em aparência em semelhante caso é permitido do ponto de vista prático, mas absolutamente não o é do ponto de vista científico. Do mesmo modo, a questão tantas vezes levantada — o universo uma existência real ou não passa de nossa sonho? — não qualquer sentido do ponto de vista científico. O sonho mais absurdo é também um fato, pelo mesmo motivo que qualquer outro (Análise das sensações, pp. 18-19).

É certo que um sonho absurdo é um fato, tanto quanto um filósofo absurdo. Não se pode duvidar de tal coisa depois de se ter tomado conhecimento da filosofia de Ernst Mach. Esse autor confunde, como o último dos sofistas, o estudo histórico-científico e psicológico dos erros humanos, dos sonhos “absurdos” de toda espécie tidos pela humanidade, tais como a crença nos fantasmas, nos lobisomens etc. com a discriminação gnosiológica do verdadeiro e do “absurdo”. É como se um economista cuidasse de sustentar que a teoria de Senior, segundo a qual todo o lucro do capitalista é o produto da “última hora” do trabalho do operário, e a doutrina de Marx são, ambas, pelo mesmo motivo, fatos não tendo, portanto, nenhum valor científico saber qual dessas teorias exprime a verdade objetiva e qual delas traduz os preconceitos da burguesia e a corrupção de seus professores. O curtidor J. Dietzgen via, na teoria do conhecimento científico, isto é, materialista, uma “arma universal contra a fé religiosa” (*Kleinere philosophische Schriften*, p. 66); mas, para o professor chamado Ernst Mach, a distinção entre a teoria materialista e a do idealismo subjetivo “não tem qualquer sentido do ponto de vista científico”. A ciência não toma partido na batalha travada pelo materialismo contra o idealismo e a religião — eis a ideia mais querida de Mach e de

todos os professores universitários burgueses contemporâneos, esses “lacaio diplomados, cujo idealismo animalizou o povo”, segundo a expressão tão justa do próprio J. Dietzgen (p. 53, loc. cit.).

Quando nos referimos precisamente a esse idealismo laborioso dos professores, E. Mach descobre mais além da ciência, mais além da teoria do conhecimento, o critério da prática, que distingue, para todo o mundo, a ilusão da realidade. A prática humana demonstra a exatidão da teoria materialista do conhecimento, diziam Marx e Engels, qualificando de “escolástica” e de “subterfúgios filosóficos” as tentativas feitas para resolver a questão gnosiológica fundamental, sem recorrer à prática. Para Mach, ao contrário, a prática é uma coisa e a teoria do conhecimento é outra; pode-se considerá-las lado a lado, sem que uma condicione a outra. Em sua última obra, *Conhecimento e erro*, Mach escreve: “Um conhecimento é sempre uma coisa física, biologicamente útil” (p. 115 da 2.a edição alemã). “Somente o êxito distingue a verdade do erro” (p. 116). “A concepção (*Begriff*) é uma hipótese física útil para o trabalho” (p. 143).

Nossos discípulos russos de Mach, que pretendem ser marxistas, veem nessas frases de Mach, com notável ingenuidade a prova de que esse último se aproxima do marxismo. Mach aproxima-se aqui do marxismo como Bismarck se aproximava do movimento operário ou o bispo Eulogios¹² do democratismo. Tais proposições confinam, em Mach, com sua teoria idealista do conhecimento, mas sem influir na escolha de uma orientação gnosiológica determinada. O conhecimento não pode ser biologicamente útil, útil ao homem na prática, na conservação da vida, na conservação da espécie, se não reflete a verdade independente do homem. Para o materialista, o “êxito” da prática humana demonstra a concordância de nossas ideias com a natureza objetiva das coisas percebidas. Para o solipsista, o “êxito é tudo de que *tenho necessidade na prática*, que pode ser considerada independentemente da teoria do conhecimento. O critério da prática sendo colocado na base da teoria do conhecimento, chegamos

¹² Membro da Duma, monarquista e reacionário.

inevitavelmente ao materialismo, diz o marxista. A prática pode ser materialista, diz Mach, mas, quanto à sua teoria, trata-se de coisa muito diferente.

“Praticamente”, escreve Mach na *Análise das sensações*, “é-nos inteiramente impossível passar da noção do *eu* em ação para a do corpo, como no momento em que estendemos a mão para apreender um objeto. Ficamos fisiologicamente egoístas e materialistas com tanto mais constância quanto mais vejamos o sol se levantar. Mas não nos devemos, absolutamente, ater a essa concepção na teoria” (p. 291).

A expressão egoísmo é aqui inteiramente supérflua, uma vez que o egoísmo constitui uma categoria completamente estranha à gnosilogia. É também sem o menor motivo que Mach fala aqui do movimento aparente do sol em torno da terra, sendo que a prática, que nos serve de critério na teoria do conhecimento, deve abranger a das observações astronômicas descobertas etc. Não resta, portanto, desse pensamento de Mach mais do que a preciosa confissão de que os homens são inteiramente, exclusivamente guiados, em sua prática, pela teoria materialista do conhecimento. E a tentativa de contorná-la “teoricamente” não faz senão exprimir a pedante escolástica e o idealismo afanoso de Mach.

O quanto são velhos tais esforços para afastar a prática, como não dependendo do estudo gnosiológico, a fim de dar lugar ao agnosticismo e ao idealismo, mostrá-lo-á o exemplo seguinte, tomado à filosofia clássica alemã. G. E. Schulze (Schulze-Änesidemus, na história da filosofia) encontra-se no caminho que vai de Kant a Fichte. Defende abertamente a corrente cética em filosofia e declara-se discípulo de Hume (e, entre os antigos, de Pirro e de Sextus). Nega categoricamente toda coisa em si e a possibilidade do conhecimento objetivo, exigindo, não menos categoricamente, que não ultrapássemos a “experiência”, as sensações, o que não o impede de prever as objeções possíveis: “Como, na vida cotidiana, o cético reconhece a realidade das coisas objetivas, age em consequência e admite o critério da verdade, sua própria conduta constitui, nesse caso, a melhor e a evidente refutação do seu ceticismo”¹³. “Tais

¹³ G. E. Schulze, *Anesidemus oder über die Fundamente der von dem Prof. Reinhold in Jena gelieferten*

argumentos”, responde Schulze indignado, “não são bons sendo para a população (*Pöbel*) (p. 254). Porque o meu ceticismo não se estende à prática; fica nos limites da filosofia” (p. 255).

O idealista subjetivo Fichte também espera encontrar, no domínio da filosofia idealista, um lugar para o “realismo que se impõe (*sich aufdringf*) a todos nós, e mesmo ao idealista mais resoluto, quando recorremos à ação; para o realismo que admite a existência dos objetos fora e independentemente de nós”. (Obras, t. p. 445).

O positivismo mais moderno de Mach nada se distanciou de Schulze e de Fichte. Observemos, a título de curiosidade que, para Bogdanov, nada existe, nesse particular, fora de Plerrânov: o gato é para o rato o animal mais poderoso. Bazarov ridiculariza a “filosofia *salto vitale* de Plerrânov” (*Esboços* p. 69), que realmente escreveu — frase desastrada — que a “fé” na existência do mundo exterior é, em filosofia, um inevitável *salto vitale* [*Notas sobre L. Feuerbach*, p. 111]. A expressão “fé”, embora colocada entre aspas e repetida segundo Hume, revela certamente, em Plerrânov, uma confusão de termos. Mas que vem fazer aqui Plerrânov? Porque Bazarov não discute outro materialista, lançamos mão de Feuerbach? Seria unicamente falta de conhecê-lo? Ignorância não é argumento. Nas questões fundamentais da teoria do conhecimento, Feuerbach também dá, como Marx e Engels, um “salto” para a prática, salto inadmissível segundo o ponto de vista de Schulze, Fichte e Mach. Criticando o idealismo, Feuerbach definiu-o com auxílio de uma excelente citação de Fichte, que se aplica admiravelmente a toda a doutrina de Mach.: “‘Tu crês’, escrevia Fichte, ‘que as coisas são reais, que existem independentemente de ti, pela única razão que tu as vês, ouves e tocas. Mas a visão, o tacto e a audição não passam de sensações [...]. Não percebes as coisas, percebes apenas sensações’” (Feuerbach, Obras, t. X, p. 185).

E Feuerbach replica:

O ser humano não é um eu abstrato, é um homem ou uma mulher, e a questão de saber se o mundo é minha sensação reduz-se a esta outra: um outro homem

não é senão uma sensação ou as nossas relações práticas demonstram o contrário? O erro capital do idealismo consiste precisamente em formular e resolver os problemas da objetividade, da realidade ou da irrealidade do mundo somente do ponto de vista teórico (p. 189, loc. cit.).

Feuerbach baseia a teoria do conhecimento no conjunto da prática humana. Certamente, diz ele, os idealistas reconhecem, na prática, a realidade do nosso eu e a do vosso, a do eu de outrem. Para o idealista, “esse ponto de vista vale apenas para a vida e não para a especulação. Mas a especulação que entra em contradição com a vida e faz do ponto de vista da morte, da alma separada do corpo, o da verdade, é uma especulação morta, falsa” (p. 192). Respiramos antes de *sentir* e não podemos existir sem ar, sem comer e sem beber.

“Desse modo, trata-se de alimentação e de bebida no problema da idealidade ou da realidade do universo! exclama indignado o idealista. Que baixeza! Que ofensa ao bom costume de deblaterar, do alto das cátedras de filosofia e teologia, contra o materialismo nas ciências, para, em seguida, praticar na mesa de refeições o materialismo mais primitivo!” (p. 155). E Feuerbach afirma que situar, no mesmo plano, a sensação subjetiva e o mundo objetivo “é colocar o sinal de igualdade entre a fecundação e o parto” (p. 198).

A observação não é das mais polidas, mas atinge certamente os filósofos que ensinam que a realidade exterior não é outra coisa senão a representação dos nossos sentidos.

A concepção da prática, da vida, deve ser a concepção fundamental da teoria do conhecimento. Afastando do seu caminho as elucubrações intermináveis da escolástica professoral, conduz infalivelmente, em linha reta, ao materialismo. É certo que não se deve esquecer que o critério da prática nunca pode, no fundo, confirmar ou refutar completamente uma ideia humana; qualquer que seja. Esse critério é, igualmente, bastante para não permitir que os conhecimentos humanos se tornem “absolutos”; é, entretanto, suficientemente determinado para permitir uma luta implacável contra todas as variedades do idealismo e do agnosticismo. Se o que nossa prática confirma é a verdade objetiva única, final, conclui-se que o único rumo que conduz a

essa verdade é o da ciência baseada na concepção materialista. Bogdanov concorda, por exemplo, em reconhecer, na teoria da circulação do dinheiro de Marx, uma verdade objetiva, mas apenas “para nossa época”, e qualifica de “dogmatismo” o atribuir-se a essa teoria uma veracidade “objetiva supra histórica (Empiriomonismo, t. III, p. VII). Mais uma confusão. Nenhuma circunstância posterior poderá modificar a concordância dessa teoria com a prática, pela mesma razão que faz desta verdade — “Napoleão morreu a 5 de maio de 1821” — uma verdade eterna. Mas como o critério da prática — por outras palavras, o desenvolvimento de *todos* os países capitalistas durante as últimas décadas — demonstra a verdade objetiva de toda a teoria econômica e social de Marx em geral, e não dessa ou daquela de suas partes, dessa ou daquela de suas fórmulas etc., é claro que falar, aqui, do “dogmatismo” dos marxistas é fazer concessão imperdoável à economia burguesa. A única conclusão que se pode tirar da opinião, partilhada pelos marxistas, de que a teoria de Marx é uma verdade objetiva é a seguinte: *baseando-nos na teoria de Marx, cada vez mais nos aproximamos da verdade objetiva (sem, entretanto, nunca a esgotar); qualquer outro caminho que sigamos, nos conduzirá, ao contrário, tão somente ao erro e à confusão.*

3 A TEORIA DO CONHECIMENTO DO EMPIRIOCRITICISMO E DO MATERIALISMO DIALÉTICO III

3.1 QUE É A MATÉRIA E QUE É A EXPERIÊNCIA?

A primeira dessas questões é a que os idealistas e os agnósticos, inclusive os discípulos de Mach, colocam com mais insistência diante dos materialistas; a segunda é a que os materialistas dirigem aos partidários de Mach. Tentemos nelas nos definir.

Avenarius diz da matéria:

Não existe físico no seio da experiência completa, pura, mas matéria no sentido metafísico absoluto do termo, porque a matéria, nesse sentido, não passa de abstração: seria a soma dos contra termos, abstração feita de todo fator central. Do mesmo modo que, na coordenação de princípio, isto é, na experiência completa, o contra termo é inconcebível (*undenkbar*) sem o fator central, assim também a matéria é, na concepção metafísica absoluta, um completo contrasenso (*Unding*) (Bemerkungen, pp. 234 e 235, § 19).

O que se conclui dessa embrulhada é que Avenarius qualifica de absoluto ou de metafísico a matéria ou o físico, uma vez que sua teoria da coordenação de princípio (ou, ainda, em novas palavras: da "experiência completa") pretende que o contra termo seja inseparável do fator central, o meio inseparável do eu, o não-eu inseparável do eu (como dizia J. G. Fichte). Que essa teoria não passa de nova roupagem do idealismo subjetivo, já o dissemos, e a natureza dos ataques de Avenarius contra a "matéria" é bem clara: o idealista nega a existência do físico independentemente do psíquico e rejeita, por esse motivo a concepção elaborada pela filosofia para designar essa espécie de existência. Que aquela seja "física" (o que há de mais conhecido e mais diretamente ligado ao homem, de que ninguém dúvida, a não ser os beneficiários de fontes suspeitas), Avenarius não o nega; limita-se a exigir a adoção de "sua" teoria da relação indissolúvel entre o meio e o eu.

Mach exprime esse pensamento com um pouco mais de simplicidade, sem subterfúgios filosóficos: "O que chamamos de matéria não é senão certa relação regular entre os elementos [*sensações*]" (*Análise das sensações*, p. 270). Mach acredita

realizar, com essa afirmação, uma “revolução radical” nas concepções comuns. Na realidade, estamos diante de um idealismo subjetivo velho como o mundo, mas com sua nudez coberta pela palavra “elemento”.

Por fim, o discípulo inglês de Mach, Pearson, lutando encarniçadamente contra os materialistas, escreve: “Não pode haver objeção, do ponto de vista científico, a que certos grupos, mais ou menos constantes, de percepções dos sentidos sejam classificados numa categoria única chamada matéria; nós nos aproximamos estreitamente, nesse caso, da definição de J. St. Mill: ‘A matéria é uma possibilidade constante de sensações’; mas essa definição da matéria em nada parece com a que afirma que a matéria é uma coisa em movimento” (*The Grammar of Science*, 1900, 2.a edição, p.249). O idealista não se cobre aqui de “elementos” como de uma folha de parreira e estende decididamente a mão ao agnóstico.

Vê o leitor que todos esses raciocínios dos fundadores do empiriocriticismo gravitam inteira e exclusivamente em torno do velho problema gnosiológico das relações entre o pensamento e o ser, entre as sensações e o físico. Foi necessária a incommensurável ingenuidade dos discípulos russos de Mach para aí encontrar alguma coisa que se relacionasse, por pouco que fosse, com as “mais modernas ciências naturais” ou com o “mais moderno positivismo”. Todos os filósofos a que acabamos de nos referir substituem, uns decididamente, outros tortuosamente, a tendência fundamental do materialismo (do ser para o pensamento, da matéria para a sensação) pela tendência oposta do idealismo. Sua negação da matéria constitui apenas a mais antiga solução dos problemas da teoria do conhecimento pela negação da fonte exterior, objetiva, das nossas sensações. A admissão da tendência filosófica negada pelos idealistas e pelos agnósticos encontra sua expressão, ao contrário, nas definições: a matéria é o que, atuando sobre nossos órgãos dos sentidos, produz a sensação; a matéria é a realidade objetiva que nos é proporcionada através da sensação; etc.

Simulando criticar apenas Beltov e silenciando sobre Engels, Bogdanov indigna-se com essas definições, que não são parece-lhe, “mais do que repetições” (*Empiriomonismo*, t. III, p. XVI) da “fórmula” (de Engels: o nosso “marxista” esqueceu-se de

acrescentar) segundo a qual a matéria constitui o elemento primordial e o espírito o elemento secundário, para uma corrente filosófica, sendo que a outra corrente professa o contrário. E todos os partidários russos de Mach a repetir, extasiados, a "refutação" feita por Bogdanov! A menor reflexão provar-lhes-ia, entretanto, que só se pode definir as duas noções últimas da teoria do conhecimento indicando-se a que, dentre elas, se considera como o primário. Que é dar uma "definição"? É, antes de tudo, levar uma concepção dada a uma outra mais ampla. Quando formulo, por exemplo, esta definição: o asno é um animal, levo a concepção "asno" a uma concepção mais geral. Trata-se, agora, de saber se existem concepções mais amplas do que as do ser e do pensamento, da matéria e sensação, do físico e do psíquico, com as quais a teoria do conhecimento possa operar. Não. São concepções últimas, as mais gerais, que a gnosologia não ultrapassou até o presente (abstração feita das nossas modificações, sempre possíveis, da *terminologia*). Somente o charlatanismo ou a indigência intelectual podem exigir, para essas duas "séries" de concepções últimas, infinitamente amplas, definições que sejam outra coisa além de "simples repetições": ou uma ou a outra é considerada como o primário. Consideremos os três mencionados raciocínios a respeito da matéria. A que se referem? A que os filósofos procedem do psíquico ou do *eu* para o físico ou o meio como do fator central para o contra termo, ou da percepção dos sentidos para a matéria. Avenarius, Mach e Pearson poderiam, no fundo, "definir" as concepções fundamentais de outro modo senão indicando sua tendência filosófica? Puderam definir de outra maneira, de um modo novo, o eu, a sensação, a percepção dos sentidos? Basta colocar claramente a questão para compreender em que clamoroso absurdo caem os partidários de Mach, quando exigem dos materialistas uma definição da matéria que não se reduza a repetir que a matéria, a natureza, o ser, o físico constituem o fator primário e o espírito, a consciência, a sensação, o psíquico o fator secundário.

O gênio de Marx e Engels manifestou-se, entre outras coisas, pelo desdém para com o jogo pedante dos termos novos, dos termos complicados, dos "ismos" sutis, e pela linguagem simples e franca: há duas correntes em filosofia, a do

materialismo e a do idealismo; entre elas, estendem-se as nuances do agnosticismo. As afanosas tentativas feitas para se encontrar um “novo” ponto de vista em filosofia revelam a mesma indigência espiritual que a de criar uma “nova” teoria do valor, uma “nova” teoria da renda etc.

Carstanjen, aluno de Avenarius, relata que esse último disse, um dia, no decorrer de uma conversação particular: “Não conheço nem o físico e nem o psíquico; conheço apenas um terceiro elemento”. Respondendo a um escritor que havia observado que Avenarius não definia esse terceiro elemento, Petzoldt escreveu: “Sabemos por que ele não pôde formular essa concepção. Porque o terceiro elemento não tem contra termo (*Gegebegriff*, concepção antinômica) [...]. A pergunta “Qual é o terceiro elemento?” carece de lógica” [*Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, t. II, p. 329]. Que essa última concepção não possa ser definida, Petzoldt compreende. Mas não compreende que a referência ao “terceiro elemento” não passa de simples subterfúgio, quando cada um de nós sabe muito bem que é o físico e que é o psíquico, quando cada um de nós sabe ainda que é o “terceiro elemento”. Avenarius somente usa esse subterfúgio para ludibriar e, na realidade, afirma que o eu (fator central) é o primário diante da natureza (o meio: contra termo).

Certamente, a oposição entre a matéria e a consciência só tem significação absoluta em limites muito restritos; no caso, unicamente nos da questão gnosiológica fundamental: que é o primordial? que é o secundário? Fora desses limites, a relatividade dessa oposição não suscita qualquer dúvida.

Vejamos, agora, que uso a filosofia empiriocriticista faz da palavra “experiência”. A suposição seguinte é feita no primeiro parágrafo da *Crítica da experiência pura*: “Todo elemento do nosso meio está em relações tais com os indivíduos humanos que, quando o elemento é dado, o indivíduo afirma sua experiência: aprendo essa ou aquela coisa pela experiência; essa ou aquela coisa é minha experiência, ou vem da experiência, ou dela depende.” Desse modo, continua-se a definir a experiência com auxílio das mesmas concepções: o eu e o meio; e quanto à “doutrina de sua relação “indissolúvel”, fica obscurecida. Continuemos: “Concepção sintética da experiência pura”, precisa da

experiência “como asserção exclusivamente condicionada, em sua integridade, por partes do meio” (pp. 3 e 4). Se se admite a existência do meio independentemente das “asserções” e dos “julgamentos” do homem, torna-se possível a interpretação materialista da experiência! “Concepção analítica da experiência pura”, “precisamente como asserção purificada de toda mistura com tudo que não seja experiência, e não representando, portanto, senão a experiência” (p. 5). A experiência é a experiência. E existem pessoas que tomam essa embrulhada pretensamente científica por profundidade!

Cumpramos acrescentar que, no tomo II de sua “Crítica da experiência pura”, Avenarius considera a “experiência” como “um caso especial” do *psíquico* e a divide em valor material (*sachhafte Werke*) e valor mental [*gedankenhafte Werke*]; a “experiência completa” identifica-se com a coordenação de princípio (*Bemerkungen*). Numa palavra: “Se o queres, assim seja”. A “experiência” encobre, em filosofia, tanto a corrente materialista como a corrente idealista, e consagra sua confusão. Se os nossos discípulos de Mach aceitam, em confiança, a “experiência pura” por ouro puro, outros autores, pertencentes a diversas escolas filosóficas, revelam o abuso que Avenarius faz dessa concepção. “Avenarius não definiu de maneira precisa a experiência pura”, escreve A. Riehl, “e sua afirmação ‘A experiência pura é uma experiência purificada de toda mistura com tudo que não seja experiência’ cai evidentemente num círculo vicioso” (*Systematische Philosophie*, em *Die Kultur der Gegenwart*, Leipzig, 1907, p. 102).

Para Avenarius, escreve Wundt, a experiência pura significa, ora a fantasia que vos apraz, ora julgamentos que têm uma feição de “materialismo” (*Philosophische Studien*, t. XIII, pp. 92-93). Avenarius amplia a concepção da experiência (p. 382). “O sentido de toda essa filosofia depende da definição precisa dos termos experiência e experiência pura” escreve Couwelaert. “Avenarius não dá essas definições precisas” (*Revue néo-scholastique*, fevereiro de 1907, p. 61). “A indeterminação do termo experiência presta relevantes serviços a Avenarius, permitindo-lhe introduzir em sua filosofia o idealismo que simula combater” — diz Norman Smith [*Mind*, vol. XV, p. 29).

“Eu afirmo solenemente: o sentido profundo, a alma de minha filosofia é que o homem nada tem, em geral, fora da experiência; a nada chega senão pela

experiência". Que rigoroso zelador da experiência pura é esse filósofo não é verdade? Essas linhas são do idealista subjetivo J. G. Fichte (*Sonnenklarer Bericht usw.*, p. 15). A história da filosofia ensina-nos que a interpretação da noção de "experiência" divide os materialistas e os idealistas clássicos. A filosofia professoral de todas as nuances reveste, hoje, seu fundo reacionário de variadas declamações sobre a "experiência". É para a experiência que apelam os imanentes. No prefácio à 2.^a edição de "*Conhecimento e erro*", Mach elogia o livro do professor W. Jerusalem, onde podemos ler: "A admissão do ser primeiro, divino, não contradiz nenhuma experiência" (*Der kritische Idealismus usw.*, p. 222).

Não se pode senão lastimar que tenha havido pessoas que acreditaram, de acordo com Avenarius & Cia., na possibilidade de eliminar, com auxílio de palavra "experiência", a distinção "antiquada" entre materialismo e idealismo. Se Valentinov e Yuchkévitich acusam Bogdanov que se desviou ligeiramente da pura doutrina de Mach de abusar do termo "experiência", esses senhores apenas manifestam, no caso, sua ignorância. Bogdanov "não é culpado" nesse ponto. Ele não fez mais do que copiar servilmente a confusão de Mach e Avenarius. Quando ele diz: "A consciência e a experiência psíquicas diretas são concepções idênticas" (*Empiriomonismo*, t. II, p. 53), ou: a matéria "não é a experiência", mas "o desconhecido de que nasce tudo que é conhecido" (*Empiriomonismo*, t. III, p. VIII), considera a experiência, *como idealista*. Certamente, não é o primeiro¹ e não será o último a elaborar tais sistemas idealizados, especulando sobre o termo "experiência". Quando, respondendo aos filósofos reacionários, ele diz que as tentativas de transpor os limites da experiência conduzem somente "a abstrações ocas e a imagens contraditórias cujos elementos são, entretanto, esgotados na experiência" (t. I, p. 48), ele opõe às ocas abstrações da consciência humana o que existe fora do

¹ Exercícios desse tipo são, há muito, realizados na Inglaterra pelo camarada Belfort-Bax, de quem o crítico francês de seu livro *The Roots of Reality* dizia recentemente, não sem perfídia: "A experiência não passa de uma palavra substituindo outra palavra, *consciência*; sede, então, francamente idealista". (*Revue de Philosophie*, 1907, n. 10, pág. 399). — N. L.

homem e independentemente de sua consciência; noutros termos, considera a experiência, como materialista.

Mach também, tomando como ponto de partida o idealismo (os corpos são complexos de sensações ou de "elementos"), desvia-se muitas vezes para a interpretação materialista da palavra "experiência". "É preciso tirar a filosofia, não de nós mesmos (*nicht aus uns herausphilosophieren*)", diz em sua *Mecânica* (3.^a edição alemã, 1897, p. 14), "mas da experiência!" A experiência é aqui contraposta à oca filosofia tirada de nós mesmos; isso quer dizer que é considerada como alguma coisa de objetivo, de proporcionado ao homem de fora, que é considerada de maneira materialista.

Um exemplo ainda:

O que observamos na natureza grava-se em nossas representações mentais, mesmo que não o compreendamos ou não o analisemos, e essas representações logo imitam (*nachnahmen*), em suas características mais gerais e mais estáveis (*stärksten*), os processos da natureza. Possuímos nessa experiência um tesouro (*Schatz*) que sempre guardamos à nossa disposição (loc. cit., p. 27).

Aqui, a natureza é considerada como o primordial e a sensação e a experiência como o secundário. Se Mach, nas questões fundamentais de gnosiologia, se tivesse limitado, com espírito consequente, a essa concepção, muitos tolos "complexos" idealistas se teriam evitado à humanidade.

Um terceiro exemplo:

Da estreita relação entre o pensamento e a experiência nascem as com as ciências naturais contemporâneas. A experiência engendra o pensamento. Esse último desenvolve-se cada vez mais, confronta-se novamente com a experiência e modifica-se de acordo com ela" (*Conhecimento e erro*, p. 200).

A "filosofia" pessoal de Mach é colocada à margem e o autor adota, instintivamente, a maneira de pensar dos naturalistas, que consideram a experiência como materialistas.

Em suma: o termo "experiência", sobre o qual os discípulos de Mach há muito baseiam seu sistema, há tempos que vem servindo de roupagem aos sistemas idealistas; Avenarius & Cia. usam-no, agora, para passar, com ecletismo, do idealismo para o

materialismo e inversamente. As variadas “definições” dessa noção apenas traduzem as duas correntes fundamentais da filosofia, tão nitidamente reveladas por Engels.

3.2 O ERRO DE PLERRÂNNOV EM SUA CONCEPÇÃO DA “EXPERIÊNCIA”

Plerrânov escreve, nas páginas X e XI do seu Prefácio ao *Ludwig Feuerbach* (ed. de 1905):

Um escritor alemão observa que a *experiência* é, para o empiriocriticismo, um objeto de análise e não um meio de conhecimento. Se assim for, a oposição do empiriocriticismo ao materialismo perde toda sua razão de ser e as dissertações sobre o empiriocriticismo, chamado a substituir o materialismo, são, por conseguinte, vazias e ociosas!

Isso não é, de ponta a ponta, mais do que confusão.

Fr. Carstanjen, um dos mais “ortodoxos” discípulos de Avenarius, escreve, em seu artigo sobre o empiriocriticismo (resposta a Wundt), que a experiência é, para a *Crítica da experiência pura*, um objeto de estudo e não um meio de conhecimento.² Conclui-se, segundo Plerrânov, que a oposição das ideias de Fr. Carstanjen ao materialismo é destituída de sentido!

Fr. Carstanjen transcreve quase textualmente Avenarius, que, em suas *Observações*, opõe resolutamente a sua concepção da experiência como o que nos é dado, como o que descobrimos (*das Vorgefundene*), a essa outra concepção de acordo com a qual a experiência é um “meio de conhecimento”, “no sentido das teorias dominantes do conhecimento, teorias que, no fundo, são inteiramente metafísicas” (loc. cit., §§ 66 e 67). Petzoldt repete-o, após Avenarius, em sua *Introdução à filosofia da experiência pura* (t. I, p. 117). Daí se conclui, segundo Plerrânov, que não há nenhuma razão para que se oponham as ideias de Carstanjen, Avenarius e Petzoldt ao materialismo! Ou Plerrânov não leu até o fim Carstanjen & Cia. ou recebeu de terceira mão essa referência de “um escritor alemão”.

² *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, ano XXII, 1898, pág. 45. — N. L.

Que significa essa afirmação dos mais eminentes empiriocriticista, não compreendida por Plerrânov? Carstanjen pretende dizer que Avenarius toma, em sua *Crítica da experiência pura* a experiência, isto é, toda espécie de “expressões humanas”, como objeto de estudo e Avenarius não pergunta aqui, diz Carstanjen (loc. cit., p. 50), se essas expressões são reais ou não passam de visões; apenas agrupa, sistematiza e classifica formalmente as variedades das expressões humanas, tanto *idealistas* como *materialistas* (p. 53), sem abordar o fundo da questão. Carstanjen tem plena razão ao qualificar esse ponto de vista de “ceticismo por excelência” (p. 213). Carstanjen defende, nesse artigo, seu querido mestre contra a acusação humilhante (para um professor alemão) de materialismo, que Wundt lhe lança. Materialistas, nós? pois sim! replica, afinal, Carstanjen não tomamos a “experiência” no sentido habitual, comum, do termo, o que conduz ou pode conduzir ao materialismo; apenas *estudamos* como experiência tudo quanto os homens “exprimem”. Carstanjen e Avenarius consideram como materialista a concepção segundo a qual a experiência é um meio de conhecimento (talvez a concepção mais comum, entretanto falsa, como o vimos pelo exemplo de Fichte). Avenarius repudia a “metafísica dominante” que se obstina, sem querer concordar com as teorias da introjeção e da coordenação, a ver no cérebro o órgão do pensamento. Pelo elemento dado ou pelo descoberto [*das Vorgefundene*], entende precisamente a relação indissolúvel do *eu* e do meio, o que leva a uma interpretação confusamente idealista da “experiência”.

Desse modo, portanto, as correntes materialistas e idealistas da filosofia, bem como as de Hume e de Kant, podem, sem dúvida, abrigar-se sob o termo experiência, mas nem a definição da experiência como objeto de estudo³ e nem sua definição como meio de conhecimento não resolvem a questão. E as observações feitas por Carstanjen contra Wundt nada tem de ver com a oposição do empiriocriticismo ao materialismo.

³ Teria Plerrânov acreditado que Carstanjen tivesse dito: “O objeto do conhecimento independente do conhecimento” e não “um objeto de estudo”? Seria, nesse caso, verdadeiramente materialismo. Mas Carstanjen, não mais do que qualquer outra pessoa a par do empiriocriticismo, não disse e não poderia ter dito nada de semelhante. — N. L.

Vejamos um aspecto curioso que Bogdanov e Valentinov revelam em sua resposta a Plerrânov, uma informação inteiramente insuficiente. Bogdanov diz: “Isso não está bem claro” (III, p. XI) e “Cabe aos empiriocriticistas verificar o que há nessa fórmula e aceitar ou não a condição”. Posição cômoda: Não sou um discípulo de Mach e não me compete esclarecer em que sentido um Avenarius ou um Carstanjen consideram a experiência! Bogdanov quer servir-se da doutrina de Mach (e da confusão que ela engendra por intermédio da “experiência”), mas sem assumir a responsabilidade de tal coisa.

O empiriocriticista “puro” Valentinov citou a nota de Plerrânov e fez escândalo diante dos espectadores; acusou Plerrânov por não ter dito o nome do escritor a que se referiu e por não ter explicado de que se tratava (pp. 108-109, loc. cit.). Mas esse filósofo empiriocriticista, que confessa ter lido bem umas três vezes a nota de Plerrânov (mas sem nada entender, evidentemente), *não diz coisa alguma* sobre o fundo da questão! Como são notáveis os discípulos de Mach!

3.3 DA CAUSALIDADE E DA NECESSIDADE NA NATUREZA

A questão da causalidade é de particular importância na definição da tendência dos “ismos” mais recentes. Vejamo-la, pois.

Consideremos, primeiramente, a concepção da teoria materialista do conhecimento. Em sua já mencionada resposta a R. Haym, L. Feuerbach expõe, com notável clareza, suas opiniões a respeito.

“A natureza e o espírito humano”, diz Haym, “divorçam-se completamente, na sua opinião [*sua, de Feuerbach*]: um abismo intransponível para um e para o outro abre-se entre eles”. Haym baseia essa crítica no parágrafo 48 da minha Essência da religião, onde está escrito:

A natureza não pode ser compreendida senão por si mesma; sua necessidade não é uma necessidade humana ou lógica, metafísica; isolada, a natureza é o ser ao qual não se pode aplicar nenhuma medida humana, se bem que comparamos seus fenômenos a fenômenos humanos análogos e lhes aplicamos, a

fim de torná-la mais inteligível, expressões e concepções humanas, tais como ordem, fim, lei, forçados a isso que somos pela nossa própria linguagem.

Que significa isso? Quero dizer que não há nenhuma ordem na natureza, de modo que, por exemplo, o verão poderia seguir-se ao outono, o inverno à primavera ou o outono ao inverno? que não há fim da natureza, de maneira que, por exemplo, nenhuma coordenação exista entre os pulmões e o ar, entre a luz e a visão entre o som e o ouvido? que não há ordem na natureza, de modo que, por exemplo, a terra percorra ora uma órbita elíptica, ora uma órbita circular, completando sua revolução em torno do sol ora num ano, ora num quarto de hora? Que absurdo! Que queria eu dizer, então, no trecho citado? Pretendia apenas traçar uma linha de demarcação entre o que pertence à natureza e o que pertence ao homem. Eu não dizia que nada existe de real na natureza e que nada corresponde às palavras e às ideias sobre ordem, fim, lei; apenas negava a identidade do pensamento e do ser, negava que a ordem, o fim etc. fossem, na natureza, os mesmos que no cérebro ou na sensibilidade do homem. A ordem, o fim, a lei não passam de palavras com auxílio das quais o homem traduz, em sua língua, a fim de as compreender, as coisas da natureza; essas palavras não são destituídas nem de sentido e nem de conteúdo objetivo (*nicht sinn-, d. h. gegenstandlose Worte*); cumpre apenas distinguir o original da tradução. A ordem, o fim, a lei são expressões, no sentido humano.

O teísmo conclui diretamente do caráter fortuito da ordem do fim e das leis da natureza a sua origem arbitrária, a existência de um ser diferente da natureza, que traz a ordem, o fim e a lei à natureza caótica (*dissolute*) em si mesma (*an sich*), estranha a qualquer determinação. O espírito dos teístas [...] está em contradição com a natureza, de cuja essência nada, mas absolutamente nada, compreende. O espírito dos teístas divide a natureza em dois seres, um material e o outro formal, ou espiritual (Werke, t. VII, pp. 518-520).

Feuerbach admite, portanto, na natureza, as leis objetivas, não se refletindo a causalidade objetiva nas ideias humanas sobre a ordem, as leis etc. senão com uma exatidão aproximada. A admissão das leis objetivas na natureza está, para Feuerbach indissolúvelmente ligada à admissão da realidade objetiva do mundo exterior, das

coisas, dos corpos, dos objetos refletidos pela nossa consciência. As ideias de Feuerbach são as de um materialista consequente. E Feuerbach considera, com razão, como relacionadas com a corrente fideísta todas aquelas ideias, ou, mais exatamente, a corrente filosófica que, em matéria de causalidade, preconiza a negação das leis, da causalidade e da necessidade objetivas na natureza. Realmente, é claro que, em matéria de causalidade, a corrente subjetiva, que atribui a origem da ordem e das leis da natureza, não ao mundo exterior objetivo, mas à consciência, ao espírito, à lógica etc., destaca da natureza o espírito humano e, não se limitando a opor um ao outro, faz da natureza uma parte do espírito, em vez de considerar o espírito como uma parte da natureza. A tendência subjetiva reduz-se, na questão da causalidade, ao idealismo filosófico (de que as teorias da causalidade de Hume e de Kant não são senão variedades), isto é, a um fideísmo atenuado, diluído. O materialismo e a admissão das leis objetivas da natureza e da tradução aproximadamente exata dessas leis no cérebro humano.

Engels, se não me engano, não opôs particularmente sua concepção materialista da causalidade às outras correntes. Teria sido supérfluo, desde que se havia desolidarizado de todos os agnósticos na questão mais importante da realidade objetiva do mundo exterior. Mas, para quem tenha lido atentamente as obras filosóficas de Engels, deve ter ficado bem claro que ele não admitia a menor dúvida sobre a existência das leis da causalidade e da necessidade objetivas da natureza. Limitemo-nos a alguns exemplos. Engels escreve no primeiro parágrafo do *Anti-Dühring*:

Para conceber os aspectos parciais [ou as particularidades do quadro de conjunto dos fenômenos mundiais], devemos destacá-los de suas relações naturais ou históricas e estudá-los separadamente, de acordo com suas propriedades particulares, com as causas e os efeitos particulares de cada um deles (p. 6).

É evidente que essas relações naturais, essas relações entre os fenômenos da natureza têm uma existência objetiva. Engels acentua notadamente a concepção dialética de causa e efeito:

As noções de causa e efeito não têm valor, como tais, senão em sua aplicação a um caso particular; mas, desde que consideramos esse caso particular em suas relações gerais com o conjunto do universo, essas noções se concentram e se entrelaçam na interdependência universal, no seio da qual a causa e o efeito não param de variar de função: o que, aqui ou agora, é uma causa, torna-se, lá ou depois, um efeito, e inversamente (p. 8).

Desse modo, a concepção humana da causa e do efeito sempre simplifica um pouco as relações objetivas dos fenômenos da natureza, que ela reflete apenas por aproximação, isolando artificialmente esse ou aquele processo universal único. Se constatamos a correspondência do pensamento em relação às leis da natureza, isso se torna compreensível, diz Engels, desde que se tome em consideração que o pensamento e a consciência são "os produtos do cérebro humano, o próprio homem sendo um produto da natureza". Compreende-se que, "sendo os produtos do cérebro humano, eles mesmos, em última análise, produtos da natureza, longe de estarem em contradição com o conjunto da natureza (*Naturzusammenhang*), a ele correspondem" (p. 22). As relações naturais, objetivas, entre os fenômenos do universo estão fora de dúvida. Engels fala constantemente das "leis da natureza", da "necessidade da natureza" (*Naturnotwendigkeit*), e não considera indispensável esclarecer mais especialmente a teses geralmente conhecidas do materialismo.

Podemos ler em seu *Ludwig Feuerbach*:

As leis gerais do movimento do mundo exterior e do pensamento humano não são idênticas no fundo e não diferem, suas expressões, senão na medida em que o cérebro humano possa aplicar conscientemente; enquanto na natureza — e até agora, frequentemente na história humana —, elas abrem inconscientemente seu caminho, em meio de uma multidão de acasos aparentes, sob a forma de necessidades exteriores (p. 38).

Engels acusa a antiga filosofia por ter substituído a "relação real, que ela ainda não conhecia" (entre os fenômenos da natureza) pelas "relações ideais, fantasistas" (p. 42). A admissão das leis objetivas da causalidade e da necessidade na natureza é muito nitidamente expressa por Engels, que, aliás, frisa o caráter relativo de nossas transcrições humanas, aproximadas de tais leis, nessas ou naquelas noções.

Passando a J. Dietzgen, devemos observar, antes de tudo, uma das inumeráveis maneiras de deformar o problema, familiares aos nossos partidários de Mach. Um dos autores dos *Ensaio "de" filosofia marxista*, Hellfond, afirma: "Os pontos fundamentais da concepção de Dietzgen podem ser resumidos do seguinte modo: [...]. 9) as relações de causalidade que atribuímos às coisas não estão contidas nelas, na realidade" (p. 248). *Eis um absurdo, de um polo a outro*. O sr. Hellfond, cujas ideias representam uma salada de materialismo e agnosticismo, *falsificou despidoradamente* o pensamento de J. Dietzgen. Na verdade, podem-se encontrar, em J. Dietzgen, muitos erros, confusões e imprecisões, que alegam os discípulos de Mach e constroem todo materialista a ver em Dietzgen um filósofo às vezes inconsequente. Mas somente os Hellfonds, discípulos russos de Mach, são capazes de atribuir a Dietzgen a negação pura e simples da concepção materialista da causalidade. Escreve Dietzgen na *Essência do trabalho intelectual* (edição alemã de 1903):

O conhecimento científico objetivo investiga as causas, não na fé ou na especulação, mas na experiência, na indução; não a priori, mas a posteriori. As ciências naturais investigam as causas, não fora dos fenômenos e nem além dos fenômenos, mas dentro deles e em virtude deles (pp. 94-95).

As causas são produtos da faculdade de pensar. Mas não são produtos puros: nascem da união dessa faculdade com os dados dos sentidos. Os materiais fornecidos pela sensibilidade dão à causa assim engendrada uma existência objetiva. Do mesmo modo que exigimos que a verdade corresponda a um fenômeno objetivo, assim também exigimos que a causa seja real, que seja a causa do efeito objetivamente dado [...]. A causa de uma coisa é a sua relação" (p. 99-100).

Conclui-se daí que a afirmação do sr. Hellfond é *absolutamente contrária à realidade*. A concepção materialista, exposta por Dietzgen, afirma que "as relações de causalidade" *estão* "no seio das próprias coisas". Para preparar sua salada de discípulo de Mach, o sr. Hellfond teve de confundir, a propósito da causalidade, as concepções materialista e idealista.

Passemos à segunda teoria.

Avenarius proporciona-nos, em sua primeira obra, *A filosofia, concepção do mundo segundo o princípio do menor esforço*, uma clara exposição dos pontos de partida de sua filosofia da causalidade. Podemos ler no § 81: "Não conhecendo, pela experiência, a força como causa do movimento, ignoramos igualmente a necessidade do fenômeno movimento [...]. Tudo quanto sabemos é que um segue o outro."

Eis a concepção de Hume em sua forma mais pura: a sensação, a experiência nada nos ensinam sobre a necessidade. O filósofo que afirma (baseando-se no princípio da "economia do pensamento") que nada existe independentemente da sensação, não pode chegar a nenhuma conclusão. "Na medida em que a ideia de causalidade", podemos ler mais adiante, "supõe, para a definição do efeito, uma força e a necessidade ou a coerção como partes integrantes, ela se dissipa com essas últimas noções" (§ 82). "A necessidade permanece como um grau de probabilidade (*certeza*) na expectativa dos efeitos" (§ 83).

Eis, em matéria de causalidade, um subjetivismo bem determinado. E ninguém pode, sendo conseqüente, chegar a alguma conclusão se não vê na realidade objetiva a fonte das nossas sensações.

Vejam Mach. Lemos em sua obra, no capítulo sobre "a causalidade e a explicação" (*Wärmelehre*, 2.^a ed., 1900, pp. 432-439): "A crítica de Hume (sobre a concepção da causalidade) conserva todo seu vigor". Kant e Hume resolvem de maneira diferente o problema da causalidade (para Mach, os outros filósofos não existem); "nós nos colocamos" do lado de Hume. "Não existe necessidade física, por exemplo, que não seja a necessidade *lógica*" (grifado por Mach). É precisamente a concepção que Feuerbach combatia tão arduamente. Não vem sequer ao pensamento de Mach negar seu parentesco com Hume. Somente os discípulos russos de Mach chegaram a afirmar a "compatibilidade" do agnosticismo com o materialismo de Marx e Engels. Podemos ler na *Mecânica*, de Mach: "Não há, na natureza, nem causa e nem efeito" (p. 474, 3.^a edição, 1897). "Expliquei muitas vezes que todas as formas da lei da causalidade decorrem das tendências (*Trieben*) subjetivas; nenhuma necessidade obriga a natureza a corresponder-lhes" (p. 495).

É necessário observar aqui que nossos discípulos russos de Mach substituem, com notável ingenuidade, a questão do caráter materialista ou idealista dos raciocínios sobre a lei da causalidade pela da fórmula mais ou menos acertada dessa lei. O professor empiriocriticista alemão fê-los supor que dizer “correlação funcional” é fazer uma descoberta própria do “mais moderno positivismo” e desembaraçar-se do “fetichismo” das expressões “necessidade”, “lei” etc. São bagatelas, evidentemente, e Wundt tinha razão ao afirmar que essa *mudança de termos* (pp. 383 e 388 do trabalho mencionado, publicado nos *Philosophische Studien*) nada mudava no fundo. O próprio Mach considera “todas as formas” a lei da causalidade e faz, em *Conhecimento e erro* (2.^a edição, p. 278), a restrição, bem compreensível de que a concepção de função não pode exprimir melhor a “dependência dos elementos” do que quando se chega a exprimir os resultados das pesquisas em grandezas mensuráveis, o que uma ciência como a química ainda não atingiu senão parcialmente. Cumpre acreditar que, do ponto de vista dos nossos partidários de Mach, penetrados de tamanha confiança nas descobertas professorais, Feuerbach (para não se falar em Engels) não sabia que as concepções de ordem, lei etc. podiam, sob certas condições, ser matematicamente expressas pelas relações funcionalmente determinadas!

A questão, verdadeiramente importante, da teoria do conhecimento, que divide as correntes filosóficas, não é a *de saber* qual é o grau de precisão das nossas descrições das relações de causalidade e se essas descrições podem ser expressas em fórmulas matemáticas precisas, mas a de saber se a fonte do nosso conhecimento dessas relações está nas leis objetivas da natureza ou nas propriedades do nosso espírito, em sua faculdade de conhecer certas verdades *a priori* etc. Eis o que separa para sempre os materialistas Feuerbach, Marx e Engels dos agnósticos Avenarius e Mach (discípulos de Hume).

Mach, que seria injuriado com a acusação de ser conseqüente, “esquece-se” frequentemente, em certas passagens de suas obras, da aquiescência que deu a Hume e à sua teoria subjetivista da causalidade, para raciocinar, muito simplesmente, como um materialista, isto é, de um ponto de vista instintivamente materialista. É assim que

podemos ler na sua *Mecânica*: "A natureza ensina-nos a encontrar a uniformidade em seus fenômenos" (p. 194, 4.a edição). Se encontramos a uniformidade nos fenômenos da natureza, deve-se concluir que essa uniformidade tenha uma existência objetiva, independente do nosso espírito? Não. Mach exprime, a respeito dessa mesma questão da uniformidade da natureza, coisas como estas: "A força que nos incita a completar pelo pensamento que só pudemos observar pela metade é a associação. Ela se desenvolve pela repetição. Ela se nos apresenta como uma força independente da nossa vontade e dos fatos isolados, dirigindo o pensamento e os fatos, mantendo uns e outros de conformidade com uma lei que os domina. Acreditamo-nos capazes de distinções com auxílio dessa lei; mas isso prova somente (!) a uniformidade suficiente do nosso meio e não a necessidade do êxito das nossas previsões" (*Wärmelehre*, p. 383).

Conclui-se daí que se pode e se deve investigar não se sabe que outra necessidade *independente* da uniformidade do meio, isto é, da natureza! Aonde a buscar? Eis o segredo da filosofia idealista, que não ousa ver, na faculdade de compreensão do homem, o simples reflexo da natureza. Mach chegou mesmo a definir, em sua última obra, *Conhecimento e erro*, as leis da natureza como uma "limitação da expectativa" (2.^a edição, pp. 450 e seg.)! O solipsismo também faz suas dívidas.

Vejam qual é a posição de outros autores pertencentes a essa mesma corrente filosófica. O inglês Karl Pearson exprime-se com a clareza que lhe é peculiar: "As leis da ciência resultam mais do espírito humano do que dos fatos do mundo exterior" (*The Grammar of Science*, 2.a ed., p. 36). "Os poetas e os materialistas, que veem na natureza a soberana (*sovereign*) do homem, esquecem-se frequentemente que a ordem e a complexidade das coisas que admiram são tanto o produto da faculdade de compreensão do homem como suas próprias recordações e seus pensamentos" (p. 185). "O caráter tão amplo da lei da natureza é o produto da engenhosidade do espírito humano" (*ibid.*). "*O homem é o criador das leis da natureza*", está escrito no § 4 do capítulo II. "A afirmação de que o homem dita leis à natureza é muito mais sensata do que a afirmação contrária, de acordo com a qual a natureza dita suas leis ao homem, se bem que [*o respeitável professor confessa-o com amargura*] esse último ponto de

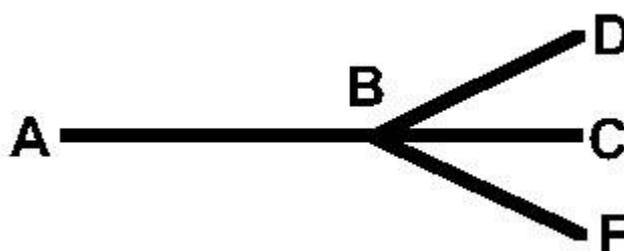
vista [o materialista] esteja, infelizmente, muito difundido em nossos dias" (p. 87). No capítulo IV, consagrado à causalidade, a tese de Pearson é assim formulada (§ 11): "A necessidade pertence ao mundo das ideias e não ao mundo das percepções". É necessário observar que as percepções ou as impressões dos sentidos "constituem precisamente", para Pearson, a realidade exterior. "Não existe nenhuma necessidade interior na uniformidade com a qual se repetem, nessa rotina de percepções, certas séries de percepções; mas a rotina das percepções é a condição indispensável da existência dos seres pensantes. A necessidade está, portanto, na natureza do ser pensante e não nas próprias percepções; é o produto da nossa faculdade de compreender" (p. 139).

O nosso discípulo de Mach, com quem o "próprio" Mach se solidariza muitas vezes, chega, desse modo, candidamente ao puro idealismo kantiano: o homem dita as leis à natureza e não a natureza ao homem! Não se trata de repetir, acompanhando Kant, a doutrina do caráter apriorístico do conhecimento, que caracteriza, não a corrente idealista da filosofia, mas uma fórmula particular dessa corrente; trata-se de reconhecer que o espírito, o pensamento, a consciência constituem o fator primário e a natureza o fator secundário. A razão não representa uma parcela da natureza, um de seus produtos, a imagem de seus processos; é a natureza que constitui uma parcela da razão, logo se tornando essa última, por extensão, procedendo da razão humana comum, familiar a todos, a razão misteriosa, divina, "excessiva", como dizia J. Dietzgen. A fórmula de Kant—Mach "O homem dita suas leis à natureza" é uma das fórmulas do fideísmo. Se os nossos discípulos de Mach arregalam os olhos ao ler que a admissão do caráter primário da natureza, e não do espírito, constitui, por excelência, o princípio definidor do materialismo, isso demonstra somente o quanto são *pouco* capazes de distinguir as correntes filosóficas, verdadeiramente importantes, do jogo professoral da erudição e das palavras sabias.

J. Petzoldt, que, em seus dois volumes, expõe e desenvolve Avenarius, pode proporcionar-nos uma bela demonstração da escolástica reacionária da doutrina de Mach. "Ainda em nossos dias", proclama, "cento e cinquenta anos depois de Hume, a substancialidade e a causalidade paralisam a coragem do pensamento" (*Introdução à*

filosofia da experiência pura, t. I, p. 31). Os solipsistas, que descobriram a sensação sem matéria orgânica, o pensamento sem cérebro, a natureza sem lei objetiva, são, certamente, os mais "corajosos"! "A última definição, ainda não mencionada por nós, de causalidade, necessidade ou *necessidade natural*, tem qualquer coisa de vago e de místico [...]. [como a ideia] do "fetichismo", do "antropomorfismo" etc." (pp. 32 e 34).

Pobres místicos Feuerbach, Marx e Engels! Falavam incessantemente da necessidade natural e consideravam os discípulos de Hume como teóricos reacionários. Petzoldt é, igualmente, superior a todo "antropomorfismo", descobriu a grande "lei da identidade", que põe fim a toda indecisão, elimina todo vestígio de "fetichismo" etc. Exemplo: o paralelogramo das forças. Não se pode "demonstrá-lo", cumpre admiti-lo como um "fato experimental". Não se pode admitir que um corpo se mova sob impulsos uniformes de maneiras variadas. "Não podemos admitir tanta indeterminação e tanta arbitrariedade na natureza. Devemos exigir-lhe determinação e leis" (p. 35). Muito bem, muito bem. Da natureza exigimos leis. A burguesia exige que os seus professores sejam reacionários. "Nosso pensamento exige a determinação da natureza e a natureza sempre se submete a essa exigência; veremos mesmo que ela é, em certo sentido, fácil de se submeter" (p. 36). Por que um corpo que recebe um impulso sobre a linha AB se move para C e não para D ou F etc.?



"Por que a natureza não adota outra direção entre as incontáveis direções possíveis?" (p. 37). Porque haveria, então, Pluralidade", enquanto a grande descoberta empiriocriticista de Joseph Petzoldt exige *identidade*.

E os "empiriocriticistas" enchem dezenas de páginas com tão indescritível confusão!

Observamos, muitas vezes, que nossa proposição não se baseia numa soma de experiências isoladas e nela exigimos, ao contrário, o reconhecimento (*seine Geltung*) pela natureza. Constitui realmente, para nós, antes de tornar-se lei, um princípio que aplicamos à realidade, isto é, um postulado. Seu valor é, por assim dizer, apriorístico, independente de toda experiência. Não é conveniente, à primeira vista, para a filosofia da experiência pura, preconizar verdades a priori e retornar desse modo, à metafísica mais estéril. Mas o nosso a priori é apenas um a priori lógico e não psicológico ou metafísico (p 40).

Evidentemente, basta qualificar o *a priori* de lógico para que essa ideia perca tudo o que tem de reacionário e se eleve ao “mais moderno positivismo”!

Não pode haver, ensina-nos ainda Petzoldt, determinação em sentido único dos fenômenos psíquicos: o papel da imaginação, a importância dos grandes inventores etc. fazem aqui exceção, enquanto a lei da natureza ou a lei do espírito não sofre “nenhuma exceção” (p. 65). Estamos diante do mais puro dos metafísicos, de um metafísico que não tem a menor ideia da relatividade da distinção entre o acidental e o necessário.

Invocarão talvez, continua Petzoldt, a explicação dos acontecimentos históricos ou os da evolução do caráter nas obras poéticas? “Vendo as coisas de mais perto, perceberemos uma falta completa de determinação única. Nada de acontecimentos históricos, nada de dramas, onde não possamos representar os atores atuando diversamente sob as condições psíquicas dadas” (p. 73). “Não apenas a determinação única faz falta ao psíquico, mas temos o direito de *exigir* que ela esteja ausente da realidade. Nesse doutrina eleva-se, desse modo, à categoria de um *postulado*, isto é, de uma condição necessária de cada experiência precedente de um *a priori logico*” (p. 73).

Petzoldt continua a operar com esse “*a priori lógico*” nos dois volumes de sua *Introdução* e no seu opúsculo *O problema do universo do ponto de vista positivista*⁴, publicado em 1906. Nele ainda encontramos o exemplo de um conhecido empiriocriticista, caído, sem que o tenha percebido, no kantismo e servindo, com um tempero

⁴ J. Petzoldt, *Das Weltproblem von positivistischen Standpunkte aus*, Leipzig, pág. 139: “Pode haver igualmente um *a priori* lógico do ponto de vista empírico: a causalidade constitui um a priori lógico para a constância experimental [*erfahrungsmässig*] do nosso meio”. — N. L.

apenas modificado, as doutrinas mais reacionárias. E isso não é obra do acaso, porque a doutrina da causalidade de Mach e Avenarius é, em sua própria base, um embuste idealista, quaisquer que sejam as frases sobre o “positivismo” de que se revista. A diferença entre a teoria da causalidade de Hume e a de Kant é uma diferença de segunda ordem entre os agnósticos, que estão de acordo quanto ao essencial: a negação das leis objetivas da natureza, negação que os conduz fatalmente a conclusões idealistas. Um empiriocriticista um pouco mais “consciencioso” do que Petzoldt e que se envergonha de seu parentesco com os imanentes, Rudolf Willy, rejeita, por exemplo, toda a teoria da “determinação única” de Petzoldt, porque somente nos proporciona, a seu ver, um “formalismo lógico”. Renegando Petzoldt, Willy consegue melhorar sua própria situação? De modo nenhum. Simplesmente porque não renega o agnosticismo de Kant senão em favor do de Hume: “Sabemos, já há muito tempo”, escreve, “sabemos desde Hume, que a necessidade é um caráter (*Merkmal*) puramente lógico, não transcendental, ou, como eu dizia antes e como já disse, puramente verbal” (R. Willy, *Gegen die Schulweisheit*, 905, p. 91; comparar pp. 173-175).

O agnóstico qualifica de “transcendental” nossa concepção materialista da necessidade, porque, do ponto de vista da sapiência escolar de Hume e de Kant, que Willy depura em vez de renegar, todo reconhecimento da realidade objetiva é um *transcensus* ilegítimo.

Entre os autores franceses filiados à corrente filosófica que estamos estudando, o sr. Henri Poincaré, grande físico e medíocre filósofo, cujos erros naturalmente representam para P. Yuchkévitich a última palavra do positivismo moderno — a tal ponto “moderno” que houve necessidade de ser designado por um “ismo”: empiriosimbolismo, também se desvia constantemente por esse caminho do agnosticismo. Para Poincaré (cujas ideias estudaremos no capítulo da física moderna), as leis da natureza são símbolos, convenções criadas pelo homem para sua “comodidade”. “É, portanto, essa harmonia (a harmonia universal) a única realidade objetiva.” É bom observar que, para Poincaré, o objetivo é que tem um valor geral, o que é admitido pela maioria

ou pela totalidade dos homens⁵; noutros termos, Poincaré suprime, de maneira puramente subjetivista, como todos os discípulos de Mach, a verdade objetiva, e à pergunta “A harmonia existe *fora de nós?*” ele responde que “não se pode duvidar do contrário”. É bem evidente que as palavras novas em nada mudam a velha, muito velha corrente filosófica do agnosticismo, estando a teoria “original” de Poincaré apesar de certas inconsequências relacionada, no fundo, com a negação da realidade objetiva e das leis objetivas na natureza. É também muito natural que os kantistas alemães, ao contrário dos partidários russos de Mach que tomam as novas fórmulas dos antigos erros por descobertas modernas, tenham acolhido com entusiasmo essas ideias, como uma adoção de suas concepções sobre a questão filosófica essencial.

“O matemático francês Henri Poincaré”, podemos ler no kantista Philipp Frank, “defende a opinião de que inúmeros postulados gerais das ciências naturais teóricas [*lei da inércia, conservação da energia etc.*], dos quais é muito difícil dizer se provém do empirismo ou do apriorismo, não tem, na realidade, nem uma e nem a outra dessas origens, uma vez que representam apenas premissas convencionais dependentes do arbítrio humano [...]. Desse modo [*extasia-se o kantista*], a filosofia contemporânea da natureza restaura, de maneira inesperada, a concepção fundamental do idealismo crítico, consistente em que a experiência não faz mais do que preencher os quadros que o homem proporciona ao mundo.”⁶

Citamos esse exemplo para mostrar ao leitor o grau de ingenuidade dos nossos Yuchkévitich e outros, que tomam uma “teoria do simbolismo” por uma novidade, enquanto os filósofos, por menos competentes que sejam, dizem clara e simplesmente: o autor passou-se para o idealismo crítico! Mesmo porque a essência dessa concepção não está na repetição obrigatória das fórmulas de Kant, mas na admissão de pensamento fundamental de Hume e de Kant, isto é, na negação das leis objetivas da natureza e na dedução dessas ou daquelas “condições da experiência”, princípios,

⁵ Henri Poincaré, *La valeur de la science*, Paris, 1905, páginas 7-9. — N. L.

⁶ *Annalen der Naturphilosophie*, t. VI, pags. 443 e 447. — N. L.

postulados ou premissas, do *sujeito*, da consciência humana e não da natureza. Engels tinha razão ao dizer que pouco importa que um filósofo se coloque nessa ou naquela das numerosas escolas do materialismo ou do idealismo; o importante é o que ele tenha por primordial: se a natureza, o mundo exterior, a matéria em movimento, ou, então, o espírito, a razão, a consciência etc.

Outra definição da doutrina de Mach é dada, em contraste com as outras correntes filosóficas, por E. Lucka, competente kantista. "Mach ajusta-se inteiramente a Hume"⁷, na questão da causalidade. "P. Volkmann deduz a necessidade do pensamento da necessidade dos processos da natureza", opinião que, contrariamente à de Mach e de acordo com a de Kant, admite a necessidade, "mas, diversamente de Kant, ele vê a origem da necessidade nos processos naturais e não no pensamento" (p. 424).

Físico, P. Volkmann muito escreve sobre a gnosiologia e tende, como a maior parte dos naturalistas, para o materialismo, mas para um materialismo tímido, inconsequente, inacabado. Admitir a necessidade da natureza e daí concluir a necessidade do pensamento é professar o materialismo. Dizer que a necessidade, a causalidade, as leis naturais têm sua origem no pensamento é professar o idealismo. A única inexatidão que existe no trecho citado é a atribuição a Mach na negação completa de toda necessidade. Já vimos que isso é inexato em relação a Mach, como em relação a toda a corrente empiriocriticista, que, tendo afastado resolutamente o materialismo, se encaminha fatalmente para o idealismo.

Resta-nos somente dizer algumas palavras sobre os discípulos russos de Mach. Eles pretendem ser marxistas. Todos eles leram em Engels a nítida discriminação do materialismo e da corrente de Hume; não puderam deixar de ouvir do próprio Mach e de toda pessoa, por pouco informada de sua filosofia estivesse, que Mach e Avenarius caminhavam nas pegadas Hume; mas todos eles se esforçam por não proferir uma sílaba sobre a concepção da causalidade professada pelos materialistas e sobre a

⁷ E. Lucka, *Das Erkenntnisproblem und Mach's Analyse der Empfindungen*, em *Kantstudien*, t. VIII, pág. 409.— N. L.

professada por Hume! A confusão mais completa reina entre eles. Vejamos alguns exemplos. O sr. P. Yuchkévitich prega o “novo” empiriossimbolismo. “As sensações de azul, de duro etc., esses pretensos dados da experiência pura [...] [e] as criações da razão chamada pura, tais como as quimeras e o jogo de xadrez [...] [tudo isso não é mais do que] empiriossimbolismo” (Ensaio, p. 179). “O conhecimento é empiriossimbolista e encaminha-se, desenvolvendo-se, para os empiriossímbolos de um grau cada vez mais elevado de simbolização [...]. As pretensas leis da natureza [...] não passam de empiriossímbolos” (loc. cit.). “A pretendida realidade autêntica, a existência em si, constitui o sistema infinito (esse sr. Yuchkévitich é terrivelmente sábio!) de empiriossímbolos a que aspira o nosso conhecimento” (p. 188). “A torrente do dado [que está na base do nosso conhecimento] é irracional [...]. ilógica” (pp. 187-194). A energia é não mais uma coisa, uma substância, do que o tempo, o espaço, a massa e as outras noções fundamentais das ciências naturais: a energia é uma constante, um empiriossímbolo como todos os outros empiriossímbolos que satisfazem, ainda melhor, a aspiração essencial do homem de introduzir o espírito, o *Logos*, na torrente irracional do elemento dado” (p. 209).

Estamos diante de um idealista subjetivo, para quem o mundo exterior, a natureza, suas leis não são senão símbolos do nosso conhecimento; ele vestiu-o com a fantasia de Arlequim de uma terminologia bizarra, gritante, “das mais novas”. A torrente do elemento dado é destituída de razão, de ordem, de leis: nosso conhecimento é que nele introduz a razão. Os corpos celestes, a terra inclusive, são símbolos do conhecimento humano. As ciências naturais têm-nos ensinado que a terra já existia bem antes que a matéria orgânica e o homem nela pudessem aparecer, e nós mudamos tudo isso! Nós é que pomos ordem no movimento dos planetas e essa ordem é o produto do nosso conhecimento. Mas, verificando que essa filosofia amplia a razão humana até torná-la o responsável, o criador da natureza, Yuchkévitich coloca ao lado da nossa razão o *Logos*, isto é, a razão abstrata: não a razão, mas a Razão; não a função do cérebro humano, mas qualquer coisa de anterior a todo cérebro, alguma coisa de

divino. A última palavra do “mais moderno positivismo” não é outra coisa senão a velha fórmula do fideísmo já refutada por Feuerbach.

Vejam os A. Bogdanov. Em 1899, ainda meio materialista e apenas abalado por Wilhelm Ostwald, tão confuso filósofo quanto grande químico, Bogdanov escrevia: “A universal relação de causalidade dos fenômenos é o mais recente, o melhor dos frutos do conhecimento humano; é uma lei geral, a mais sublime das leis, que, segundo a expressão de um filósofo, o espírito humano atribui à natureza” (Elementos fundamentais da concepção histórica da natureza, p. 41).

Alá sabe de que mãos Bogdanov tirou essa citação. Mas o fato é que essa “expressão de um filósofo”, repetida com desenvoltura por esse marxista, pertence a Kant. Desagradável ocorrência! Tanto mais desagradável uma vez que não pode ser explicada “simplesmente” pela influência de Ostwald.

Em 1904, já abandonados Ostwald e o materialismo das ciências naturais, Bogdanov escrevia: “O positivismo contemporâneo não vê na lei da causalidade senão um meio de encadear os fenômenos, no conhecimento, numa série ininterrupta; nela não vê senão uma forma da coordenação da experiência” (*Psicologia social*, p. 207). Que esse positivismo contemporâneo não era outra coisa senão o agnosticismo que nega a necessidade objetiva da natureza anterior e exterior a todo “conhecimento” e a todo homem, Bogdanov o ignorava ou fingia ignorá-lo. Ele tomava, em confiança, aos professores alemães o que chamavam de “positivismo contemporâneo”. Finalmente, em 1905, já atingida a etapa “empiriomonista”, depois de haver transposto todas as etapas precedentes, inclusive a empiriocriticista, Bogdanov escrevia: “As leis *não pertencem, absolutamente, à esfera da experiência* [...]. não lhe são próprias, são criadas pelo pensamento como um meio de organizar a experiência, de coordená-la harmoniosamente num conjunto arquitetural” (*Empiriomonismo*, t. I, p. 40). “As leis são abstrações do conhecimento; as leis físicas não têm mais propriedades físicas do que as leis psicológicas têm propriedades psíquicas” (loc. cit.).

Nesse caso, a lei segundo a qual o inverno segue o outono e a primavera segue o inverno não nos é proporcionada pela experiência, mas é criada pelo pensamento

como um meio de organizar, harmonizar, coordenar... o quê e com quê, camarada Bogdanov?

“O empiriomonismo não é possível senão porque o conhecimento harmoniza ativamente a experiência, eliminando-lhe as inúmeras contradições, criando-lhe formas organizadoras universais, substituindo o caótico mundo primitivo dos elementos pelo mundo derivado, ordenado, das relações” (p. 57). Isso não é verdade. A ideia de que o conhecimento pode “criar” formas universais, substituir o caos primitivo pela ordem etc. pertence à filosofia idealista. O universo é um movimento da matéria, regido por leis, e não passando o nosso conhecimento de um produto superior da natureza, não pode senão *refletir* essas leis.

Em suma, nossos discípulos de Mach, induzidos pela confiança cega que depositam nos “mais modernos” professores reacionários, repetem, relativamente ao problema da causalidade, os erros do agnosticismo de Kant e de Hume, sem perceber a contradição absoluta dessa concepção com o marxismo, isto é, com o materialismo, e nem mesmo o fato de que deslisam sobre o plano inclinado do idealismo.

3.4 O “PRINCÍPIO DA ECONOMIA DO PENSAMENTO” E O PROBLEMA DA “UNIDADE DO MUNDO”

O princípio do menor esforço, colocado por Mach, Avenarius e muitos outros na base da teoria do conhecimento, pertence, sem dúvida, a uma tendência *marxista* em gnosiologia.

Assim se exprime V. Bazarov nos *Ensaio*s (p. 69), fala em “economia”. Mach também. Mas existe realmente, “sem dúvidas”, sombra de relação entre uma e outra?

Em sua *A filosofia, concepção do mundo segundo o princípio do menor esforço*. (1876), Avenarius, como já vimos, aplica esse “princípio” de modo a poder afirmar, em nome da “economia do pensamento”, que sensação é tudo quanto existe. A causalidade e a “substância” (expressão que os professores empregam espontaneamente para “impor-se”, em vez da palavra “matéria”, mais clara e mais precisa) são declaradas “eliminadas”, em nome da mesma economia; isto é, noutros termos, obtêm-

se a sensação sem matéria, o pensamento sem cérebro. Essa legítima confusão não é mais do que uma tentativa de introduzir, sob novo disfarce, o *idealismo subjetivo*. Como já vimos, é justamente desse modo que essa obra fundamental, consagrada à famosa "economia do pensamento", é geralmente apreciada na literatura filosófica. Se os nossos discípulos de Mach não discerniram o idealismo subjetivo sob essa "nova" bandeira, ainda mais estranho é o fato.

Na *Análise das sensações*, Mach reporta-se (p. 40), entre outros, a seu trabalho de 1872 a respeito dessa mesma questão. E esse trabalho, como já vimos, constitui uma aplicação do ponto de vista do subjetivismo *puro*, uma tentativa de condicionar o mundo às sensações. As duas obras principais que introduziram na filosofia esse famoso "princípio" pertencem, portanto, à corrente idealista! Por quê? Porque o princípio da economia do pensamento, se colocado, realmente, "na base da teoria do conhecimento", *somente pode conduzir* ao idealismo subjetivo. Se introduzimos na teoria do conhecimento uma concepção tão absurda, é, certamente, mais "econômico" "pensar" que somente eu existo, eu e minhas sensações.

É mais "econômico" "pensar" que o átomo é indivisível ou que é composto de elétrons positivos e negativos? É mais "econômico" pensar que a revolução burguesa é realizada na Rússia pelos liberais ou que é feita contra os liberais? Basta formular a questão para ver até que ponto é absurdo e subjetivo aplicar *aqui* a categoria da "economia do pensamento". O pensamento do homem é "econômico" quando reflete *exatamente* a verdade objetiva; a prática, a experiência, a indústria fornecem, então, o critério de sua exatidão. Somente negando-se a realidade objetiva, isto é, os *próprios* fundamentos do marxismo, é que se pode tomar a sério essa economia do pensamento na teoria do conhecimento! Se percorremos os trabalhos posteriores de Mach, neles encontramos uma *interpretação* desse famoso princípio, que equivale à sua completa negação. É assim que, em sua *Teoria do calor*, Mach volta à sua ideia favorita do "caráter econômico" da ciência (p. 366 da 2.^a edição alemã). Mas, acrescenta logo, não cultivamos a economia por si mesma (p. 366; o mesmo pensamento é repetido na p. 391): "o objetivo da economia científica é proporcionar [...]. o quadro mais completo [...]."

mais sereno [...] do universo” (p. 366). Se assim for, o “princípio da economia” é afastado, não somente dos fundamentos da gnosiologia, mas ainda de toda a gnosiologia. Dizer que o objetivo da ciência é proporcionar um quadro exato do universo (a serenidade nada tem a fazer aqui) é repetir a tese materialista. Dizê-lo é reconhecer a realidade objetiva do mundo em relação ao nosso conhecimento, a realidade do modelo em relação à sua imagem. Diante desse *contexto*, a *economia* do pensamento não passa de um *termo* pomposo e ridículo que significa: exatidão. Mach, segundo seu costume, cria, neste ponto, a confusão e os seus discípulos contemplam e adoram essa confusão.

Podemos ler, em *Conhecimento e erro*, de Mach, no capítulo *Exemplos de meios de pesquisa*:

A descrição completa e muito simples (Kirchhoff, 1874), a representação econômica dos fatos (Mach, 1872), do mesmo modo que a coordenação do pensamento com o ser e a coordenação dos processos do pensamento uns com os outros (Grassmann, 1844) exprimem pouco mais ou menos o mesmo pensamento.

Isso não é um modelo de confusão? A “economia do pensamento”, de que Mach deduzia, em 1872, a *existência exclusiva das sensações* (ponto de vista que ele mesmo teve de reconhecer mais tarde como idealista) *está no mesmo plano* que o axioma puramente materialista do matemático Grassmann, relativo à necessidade de coordenar o pensamento com o ser, e no mesmo plano que a *descrição* mais simples (da *realidade objetiva*, cuja existência nunca foi posta em dúvida por Kirchhoff!).

Essa aplicação do princípio da “economia do pensamento” constitui apenas um exemplo das curiosas variações filosóficas de Mach. Mas, mesmo postos de lado tais exemplos, nos quais se pretendem ver lapsos ou extravagâncias, o caráter idealista do “princípio da economia do pensamento” continua inegável. O kantista Hönigswald, por exemplo, polemizando contra a filosofia de Mach, *admite* seu “princípio da economia” como uma *aproximação* do “círculo das ideias kantianas” (dr. Richard Hönigswald, *Zur Kritik der Machschen Philosophie*, Berlim, 1903, p. 27). Realmente, se não reconhecemos a realidade objetiva dada em nossas sensações, de onde podemos

tirar o “princípio da economia” senão *do sujeito*? As sensações não encerram, certamente, nenhuma “economia”. O pensamento proporciona-nos, então, um elemento que não existe na sensação! Por conseguinte, o “princípio da economia” não é tirado da experiência (das sensações), mas é anterior a toda experiência e constitui, como as categorias de Kant, a condição lógica de toda experiência. Hönigswald cita o seguinte trecho da *Análise das sensações*: “Podemos concluir do nosso equilíbrio corporal e moral o equilíbrio, a identidade de determinação e a homogeneidade dos processos em vias de concretização na natureza” (p. 287). O caráter subjetivo idealista dessas afirmações e a afinidade de Mach com Petzoldt, chegado ao apriorismo, estão fora de dúvida.

Tratando do “princípio da economia do pensamento”, o idealista Wundt qualifica Mach, muito espirituosamente, de “Kant às avessas” [*Systematische Philosophie*, Leipzig, 1907, p. 128]. Encontramos em Kant o *a priori* e a experiência. Encontramos em Mach a experiência e o *a priori*, constituindo o princípio da economia do pensamento, no fundo, um princípio apriorístico (p. 130). Ou as relações (*Verknüpfung*) são, nas próprias coisas, a lei objetiva da natureza” (que Mach nega categoricamente), ou representam um “princípio subjetivo de descrição” (p. 130). O princípio da economia é subjetivo em Mach: surge com a presteza de um tiro de pistola (*kommt wie aus der Pistole geschossen*), não se sabe de onde, como um princípio teleológico suscetível de ter diversas significações diferentes (p. 131). Vê-se que os especialistas da terminologia filosófica não são tão ingênuos como os nossos discípulos de Mach sempre prontos a acreditar piamente que um termo “novo” elimina a contradição do subjetivismo e do objetivismo, do idealismo e do materialismo.

Vejamos finalmente o filósofo inglês James Ward, que se qualifica a si mesmo, sem rodeios, de monista espiritualista. Longe de polemizar com Mach, tira partido, como veremos mais adiante, de toda a corrente de Mach em física, para sua campanha contra o materialismo, e afirma categoricamente que o “critério da simplicidade” é, em Mach, “sobretudo subjetivo e não-objetivo” (*Naturalism and Agnosticism*. 3.a edição, p. 82).

Que o princípio da economia do pensamento, considerado como o fundamento da gnosiologia, agrade aos kantistas alemães e aos espiritualistas ingleses, eis o que não pode parecer estranho depois de tudo o que vimos. Mas que pessoas que se pretendem marxistas aproximem a economia política do materialista Marx da economia gnosiológica de Mach, eis o que apenas pode causar riso.

Seria oportuno dizer aqui algumas palavras sobre a “unidade do mundo”. O sr. P. Yuchkévitich apresentou com evidência, nessa questão, pela centésima milésima vez, a indescritível confusão criada pelos nossos partidários de Mach. No *Anti-Dühring*, respondendo a Dühring, que deduzia a unidade do mundo da unidade do pensamento, Engels escreve: “A unidade real do universo consiste em sua materialidade e essa última demonstra-se não com auxílio de fórmulas ilusórias, mas por toda a evolução, longa e difícil, da filosofia e das ciências da natureza” (p. 31). Yuchkévitich cita esse trecho e “objeta”: “O que, antes de tudo, carece de clareza é a asserção de que a unidade do universo consiste em sua materialidade” (loc. cit., p. 52).

Isso não é delicioso? Esse senhor põe-se a dissertar em público sobre a filosofia do marxismo, dizendo que os postulados mais elementares do materialismo não lhe parecem claros! Engels demonstrou, com o exemplo de Dühring, que uma filosofia, por pouco conseqüente que seja, pode deduzir a unidade do universo, ou bem do pensamento e nesse caso revela-se incapaz diante do espiritualismo e do fideísmo (*Anti-Dühring*, p. 30) e seus argumentos logo se associam, fatalmente, a fórmulas ilusórias, ou, então, da realidade objetiva existente independentemente de nós, que há muito possui, em gnosiologia, o nome de matéria e constitui o objeto dos estudos das ciências naturais. Falar seriamente com um senhor, para quem isso “carece de clareza”, seria trabalho perdido, porque ele invoca aqui a falta de clareza apenas para desonestamente deixar de responder, no fundamental, à proposição nitidamente materialista de Engels e, desse modo, poder repetir futilidades idênticas às de Dühring a propósito do “postulado cardinal da homogeneidade de princípio e da unidade da existência” (Yuchkévitich, I, p. 51) e dos postulados “considerados como proposições”, a respeito das quais “não seria exato afirmar que sejam deduzidas experimentalmente, apenas sendo

possível a experiência científica porque elas estão colocadas na base da experimentação” (loc. cit.). Pura complicação, porque se esse senhor tivesse respeito, por menos que fosse, à palavra impressa, veria o caráter *idealista*, e em particular *kantiano*, da ideia de que pode haver proposições não deduzidas da experiência e sem as quais essa última é impossível. A filosofia do sr. Yuchkévitich e seus semelhantes não passa de um amontoado de palavras tiradas de medíocres tomos e relacionadas com os erros evidentes do materialista Dietzgen.

Vejamos, antes, os raciocínios de um empiriocriticista sério, Joseph Petzoldt, relativos à unidade do universo. O § 29 do tomo II de sua *Introdução* é intitulado: *A tendência à uniformidade (einheitlich) no domínio do conhecimento. O postulado da significação única de tudo que se concretiza*. Tomemos algumas mostras desses raciocínios: “Somente na unidade se alcança o objetivo natural, além do qual nada pode ser pensado e no qual o pensamento pode, por conseguinte, se domina todos os fatos do setor correspondente, atingir a serenidade” (p. 79).

Está fora de dúvida que a natureza nem sempre a exigência da unidade; mas está igualmente fora de dúvida que já agora, satisfaz, em muitos casos, a exigência da serenidade, e todas as nossas investigações anteriores nos levam a considerar como mais provável que a natureza satisfará, no futuro essa exigência, em todos os casos. Eis por que seria mais exato definir o estado de alma como uma tendência a estados estáveis do que defini-lo como uma tendência à unidade [...]. O princípio dos estados estáveis é mais profundo e mais amplo [...]. Propondo a admissão, ao lado dos reinos vegetal e animal, do dos protistas, Haeckel apenas apresenta uma solução defeituosa para a questão, uma vez que cria duas dificuldades onde não havia senão uma: antes, tínhamos uma fronteira duvidosa entre vegetais e animais e agora não podemos distinguir nitidamente os protistas nem dos vegetais e nem dos animais [...]. É evidente que esse estado de coisas não é definitivo (*endgültig*). Essa *ambiguidade* de concepções deve ser eliminada de um modo ou de outro e isso pode ser feito, na falta de outros meios, por uma convenção dos especialistas e por uma decisão tomada por maioria de votos (p. 81).

Já não é o bastante? É certo que o empiriocriticista Petzoldt não vale mais do que Dühring. Mas cumpre sermos justos mesmo para com o adversário: Petzoldt, pelo menos, demonstra boa-fé científica para repudiar, resoluta e definitivamente, em todas

as suas obras, o materialismo como corrente filosófica. Ele, pelo menos, não se rebaixa a fantasiar-se de materialista, para logo afirmar que a discriminação elementar das principais correntes da filosofia “carece de clareza”.

3.5 ESPAÇO E TEMPO

Reconhecendo a existência da realidade objetiva, isto é, da matéria em movimento, independentemente de nossa ciência, o materialismo é levado inevitavelmente a reconhecer, em consequência, a realidade objetiva do espaço e do tempo, diferindo, desse modo, em primeiro lugar, do kantismo, para o qual, como para o idealismo, o espaço e o tempo são formas da contemplação humana e não realidades objetivas. Os autores pertencentes às mais diversas correntes e os pensadores, por pouco consequentes que sejam, conhecem muito bem as divergências capitais existentes, a respeito dessa questão, entre as duas correntes principais da filosofia. Começemos pelos materialistas.

“O espaço e o tempo”, escreve Feuerbach, “não são simples formas dos fenômenos, mas condições essenciais (Wesensbedingungen) da existência” (Obras, t. II, p. 332). Reconhecendo a realidade objetiva do mundo sensível, que nos é dada em nossas sensações, Feuerbach rejeita naturalmente a concepção fenomenista (como diria Mach, em aparte) ou agnóstica (como se exprime Engels) do espaço e do tempo: do mesmo modo que as coisas ou os corpos não são simples fenômenos ou complexos de sensações, mas realidades objetivas atuando sobre nossos sentidos, assim também o espaço e o tempo são formas objetivas e reais da existência e não simples formas dos fenômenos. O universo não é senão matéria em movimento e essa matéria em movimento não se pode mover senão no espaço e no tempo. As ideias humanas sobre o espaço e o tempo são relativas, mas a soma dessas ideias relativas resulta na verdade absoluta e essas mesmas ideias relativas tendem, em seu desenvolvimento, para a verdade absoluta e dela se aproximam. A inconstância das ideias humanas sobre o espaço e o tempo não refuta a realidade objetiva de um e de outro mais do que a variabilidade

dos nossos conhecimentos científicos sobre a estrutura da matéria e as formas de seus movimentos não refuta a realidade objetiva do mundo exterior.

Engels, desmascarando o materialista inconsequente e confuso Dühring, surpreende-o a tratar precisamente das modificações do *conceito* do tempo (que não suscita nenhuma dúvida em nenhum dos mais conhecidos filósofos contemporâneos das *mais diferentes correntes filosóficas*), *sempre evitando dar uma resposta clara* à pergunta: o espaço e o tempo são reais ou ideais? As nossas concepções relativas do espaço e do tempo são *aproximações* das formas objetivamente reais da existência? Ou não passam de produtos do pensamento humano em vias de desenvolvimento, organização, harmonização etc.? Nisso, e somente nisso, consiste o problema fundamental da teoria do conhecimento, a propósito do qual se dividem as correntes verdadeiramente fundamentais da filosofia. "Pouco nos importa", escreve Engels, "quais as concepções que se modificam na cabeça do sr. Dühring. Não se trata do conceito do tempo, mas do tempo *efetivo*, do qual o sr. Dühring não se livrará, em nenhum caso, tão facilmente (isto é, com auxílio de frases sobre a variabilidade dos conceitos)" (*Anti-Dühring*, 5.a edição alemã, p. 41).

Eis o que está tão claro e os próprios Yuchkévitshs deveriam compreender. Engels opõe a Dühring a proposição geralmente admitida, obrigatória para todo materialista, da *efetividade*, ou, noutros termos, da realidade objetiva do tempo e do espaço. Não se trata de fazer negar a Engels a necessidade e o alcance científico das pesquisas sobre as transformações e a evolução das nossas concepções do tempo e do espaço; trata-se de resolver, com espírito consequente, o problema gnosiológico, ou, noutras palavras, o das fontes e do valor de todo conhecimento humano em geral. Todo filósofo idealista, por pouco sensato que seja — e Engels, falando dos idealistas, tinha em vista os idealistas genialmente lógicos da filosofia clássica — logo admitirá, sem renunciar ao idealismo, que nossas concepções do tempo e do espaço evoluem e que, por exemplo, essas concepções do tempo e do espaço se aproximam, em seu desenvolvimento, da ideia absoluta de um e de outro etc. Ninguém se pode ater, com fidelidade, em filosofia, ao ponto de vista hostil a todo fideísmo e a todo idealismo, se não

admite, clara e resolutamente, que nossas concepções do tempo e do espaço *refletem*, no curso de seu desenvolvimento, o tempo e o espaço objetivamente reais, aproximando-se aqui, como em geral, da verdade objetiva.

“O espaço e o tempo”, explica Engels a Dühring, “constituem as formas fundamentais de toda existência; a existência fora do tempo é um absurdo tão monstruoso como a existência fora do espaço” (loc. cit.).

Por que Engels teve de recorrer, na primeira parte desse trecho, à repetição quase literal de um texto de Feuerbach e, na segunda parte, à recordação da luta contra os maiores absurdos do teísmo, sustentada com tanto êxito por Feuerbach? Pois Dühring, como se pode ver no mesmo capítulo de Engels, não soube unir as duas extremidades de sua filosofia sem ir de encontro ora à “causa final” do mundo, ora ao “primeiro impulso” (outra expressão para designar a Divindade, diz Engels). Dühring pretendeu, provavelmente, ser materialista e ateu, não menos sinceramente do que os nossos discípulos pretendem ser marxistas, mas *não soube* aplicar, com espírito consequente, o método filosófico que arrebatava verdadeiramente toda base aos absurdos idealistas e teístas. Não admitindo a realidade objetiva do tempo e do espaço, ou, pelo menos, não o admitindo clara e nitidamente (Dühring errou e hesitou a esse respeito), esse autor deslisa fatalmente, e não casualmente, sobre o plano inclinado, até as “causas finais” e aos “primeiros impulsos”, estando ele próprio privado do critério objetivo, que impede que se transponham os limites do tempo e do espaço. Se o tempo e o espaço *não são mais do que conceitos*, a humanidade que os criou tem o direito de *transpor seus limites*, como os professores burgueses têm o direito de receber subsídios dos governos reacionários para a defesa da legitimidade dessa transposição ilimitada, para a defesa, direta ou não, do “absurdo” medieval.

Engels mostrou a Dühring que a negação da realidade objetiva do tempo e do espaço é, em teoria, uma confusão filosófica, e, na prática, uma capitulação ou uma confissão de fraqueza diante do fideísmo.

Vede, agora, a “doutrina” do “mais moderno positivismo sobre o assunto. Lemos em Mach: “O espaço e o tempo são sistemas ordenados (ou harmonizados,

*wohlgeordnete] das séries de sensações" (Mecânica, 3.a edição alemã, p, 498). Evidente absurdo idealista, que é a fatal consequência da doutrina segundo a qual os corpos são complexos de sensações. Para Mach, não é o homem, com suas sensações, que existe no espaço e no tempo; são o espaço e o tempo que existem no homem, que dependem do homem, que são criados pelo homem. Mach sente-se caminhar para o idealismo e "resiste", multiplicando as restrições e, como Dühring, mergulhando a questão em intermináveis dissertações (ver, sobretudo, *Conhecimento e erro*] sobre a variabilidade, a relatividade etc. das nossas concepções do tempo e do espaço. Isso não o salva e não o pode salvar, uma vez que não se pode superar verdadeiramente o idealismo, nessa questão, senão reconhecendo a realidade objetiva do espaço e do tempo. É precisamente o que Mach não deseja de modo algum. Ele edifica uma teoria gnosiológica do tempo e do espaço com base no princípio do relativismo e contenta-se com isso. Esse esforço só pode conduzi-lo ao idealismo subjetivo, como já o demonstramos relativamente à verdade absoluta e relativa.*

Resistindo às conclusões idealistas que suas premissas impõem, Mach ergue-se contra Kant e defende a origem experimental do conceito do espaço (*Conhecimento e erro*, 2.^a edição alemã, pp. 350 e 385). Mas, se a realidade objetiva não nos é dada na experiência (como quer Mach), essa objeção dirigida a Kant em nada muda o fundo de agnosticismo comum a Kant e a Mach. Se o conceito de espaço é tirado da experiência *sem refletir* a realidade objetiva exterior, a teoria de Mach é idealista. A existência da natureza *no tempo*, medida em milhões de anos, remontando a épocas anteriores ao homem e à experiência humana, demonstra o absurdo dessa teoria idealista.

"A fisiologia", escreve Mach, "vê, no tempo e no espaço, sensações de orientação que, com as sensações provenientes dos órgãos dos sentidos, determinam reações de adaptação biologicamente uteis. Para a física, o tempo e o espaço constituem relações de dependência entre os elementos físicos" (loc. cit., página 434).

O relativista Mach limita-se a estudar o conceito do tempo sob diversas relações! E marca passo, do mesmo modo que Dühring. Se os "elementos" são sensações, a dependência dos elementos físicos entre si não pode existir fora do homem,

anteriormente ao homem, anteriormente à matéria orgânica. Se as sensações de tempo e de espaço podem dar ao homem uma orientação biologicamente útil, tal se dá exclusivamente sob condição de refletirem a *realidade objetiva* exterior ao homem; o homem não poderia adaptar-se biologicamente ao meio, se suas sensações não lhe dessem uma ideia *objetivamente exata* desse meio. A teoria do espaço e do tempo está indissolúvelmente ligada à solução da questão gnosiológica. Nossas sensações constituem representações dos corpos e das coisas ou os corpos complexos de nossas sensações? Mach não faz outra coisa senão errar entre essas duas soluções.

A física contemporânea, diz ele, ainda conserva as ideias de Newton sobre o tempo e o espaço absolutos (pp. 442-444), sobre o tempo e o espaço como tais. Essas ideias “nos” parecem absurdas, continua Mach, sem que se duvide, evidentemente, da existência dos materialistas e da teoria materialista do conhecimento. Mas essas ideias eram inofensivas (*unschädlich*) na prática (p. 442), e, por isso, a crítica, durante muito tempo, absteve-se de tocar no assunto.

Como essa ingênua observação sobre a inocuidade do pensamento materialista traiu Mach! Em primeiro lugar, é inexato dizer que, “durante muito tempo”, os idealistas não criticaram essa concepção materialista. Mach finge simplesmente ignorar a luta que se desenvolveu entre as teorias idealista e materialista do conhecimento, a propósito dessa questão; ele evita expor, clara e nitidamente, os dois pontos de vista. Em segundo lugar, afirmando a “inocuidade” das concepções materialistas, que contesta, Mach não faz, no fundo, senão reconhecer, sua justeza. Como poderia um erro continuar inofensivo durante séculos? Que é feito do critério da prática, com o qual Mach pretendeu *flertar*? A concepção materialista da realidade objetiva do tempo e do espaço não é inofensiva senão porque as ciências naturais *não se aventuram a ultrapassar* os limites do tempo e do espaço, os limites do mundo material, deixando essa ocupação para os professores da filosofia reacionária. Essa “inocuidade” equivale à justeza.

O que é “nocivo” é o ponto de vista idealista de Mach a respeito do espaço e do tempo, porque, em primeiro lugar, abre amplamente as portas ao fideísmo e, em

segundo lugar, porque *induz o próprio Mach* a conclusões reacionárias. É assim que Mach escrevia, em 1872: "Não é obrigatório representar os elementos químicos num espaço de três dimensões" (*Erhaltung der Arbeit*, pp. 29 e 55).

[Fazê-lo] é impor uma restrição inútil. Nenhuma necessidade nos obriga a situar os conceitos puramente mentais (*das bloss Gedachte*) no espaço, isto é, em relação ao visível e ao tangível, do mesmo modo que não há nenhuma necessidade de se os conceber como tendo uma certa intensidade de som (p. 27).

O fato de que não se tenha conseguido, até aqui, formular uma teoria satisfatória da eletricidade talvez seja proveniente de que se pretendeu explicar, a todo custo, o fenômeno elétrico por processos moleculares no espaço de três dimensões (p. 30).

Raciocínio absolutamente justo, do ponto de vista da doutrina clara e nítida de Mach, defendida por esse último em 1872: se as moléculas, os átomos — numa palavra, os elementos químicos — não podem ser percebidos pelos sentidos, é porque não passam de "conceitos puramente mentais" (*das bloss Gedachte*). E, se assim é e se o espaço e o tempo não têm significação objetiva real, é evidente que nada nos obriga a representar os átomos *como situados no espaço!* Que a física e a química se circunscrevam ao espaço de três dimensões em que se situa a matéria, pouco nos importa! Os elementos da eletricidade podem ser investigados nada menos do que num *outro* espaço que *não* o de três dimensões!

Compreende-se que nossos discípulos de Mach tenham o cuidado de silenciar sobre tamanho absurdo, embora Mach o tenha repetido em 1906 (*Conhecimento e erro*, 2.^a ed., p. 418), mesmo porque deveriam, se a tal coisa se referissem, colocar nitidamente, sem subterfúgios e sem tentativas de conciliação dos contrários, a questão das concepções idealista e materialista do espaço. Compreende-se também por que, desde os anos de 1870-80, numa época em que Mach, totalmente desconhecido, chegava mesmo a ver seus artigos recusados pelos "físicos ortodoxos", um dos chefes da escola imanente, Anton von Leclair, assenhoreava-se *precisamente* desse raciocínio de Mach, para explorá-lo *a fundo* como um notável repúdio do materialismo e como um reconhecimento formal do idealismo! Nessa ocasião, Leclair ainda não havia

imaginado ou tomado a Schuppe, Schubert-Soldern ou a Rehmke a “nova” bandeira da “escola imanente” e qualificava-se, *sem rodeios*, de “*idealista crítico*”.⁸ Tais propósitos levaram esse franco defensor do fideísmo, que ele preconiza abertamente em todas as suas obras filosóficas, a logo erigir Mach em grande filósofo, “revolucionário no melhor sentido da palavra” (p. 252). Muito justamente. O mencionado raciocínio de Mach atesta a sua passagem do naturalismo para o fideísmo. Em 1872, como em 1906, as ciências naturais ainda investigam e descobrem, *ou estão a pique de descobrir*, o átomo da eletricidade, o elétron, no espaço de três dimensões. As ciências naturais não se restringem ao fato de que a matéria que estudam existe unicamente num espaço de três dimensões e que, portanto, as partículas dessa matéria, por ínfimas que fossem a ponto de ser invisíveis para nós, existem necessariamente no mesmo espaço de três dimensões. No decorrer das três décadas após 1872, marcadas pelos progressos prodigiosos, vertiginosos, da ciência no conhecimento da estrutura da matéria, a concepção materialista do espaço e do tempo permaneceu “inofensiva”, isto é, inteiramente de acordo, como anteriormente, com as ciências naturais, enquanto a concepção contrária de Mach & Cia. não fez mais do que uma “incômoda” capitulação diante do fideísmo.

Em sua *Mecânica*, Mach defende os matemáticos que estudam a questão dos espaços imagináveis a n dimensões contra a acusação de chegarem, no assunto, a conclusões “monstruosas”. Defesa das mais justas, é inegável; mas vejamos qual a posição gnosiológica é aí assumida por Mach. Os matemáticos modernos, diz ele, colocaram a questão, muito importante e muito útil, do espaço a n dimensões, espaço concebível, mas tendo nós, como “caso real” [*ein wirklicher Fall*], apenas o espaço de três dimensões (3.^a edição, pp. 483-485). Eis por que certos teólogos que não sabem onde colocar

⁸ Anton von Leclair, *Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik* (O realismo das ciências naturais modernas à luz da crítica preparada por Berkeley e Kant), Praga, 1879. — N. L.

o inferno” e certos espíritas erraram em pretender tirar partido da quarta-dimensão (loc. cit.).

Muito bem! Mach não deseja marchar ao lado dos teólogos e dos espíritas. Mas de que modo se separa deles em sua *teoria do conhecimento*? Fazendo observar que o espaço de três dimensões é o único espaço *real*! Mas, de que vale essa defesa contra os teólogos e outros, se não reconheceis no espaço e no tempo uma realidade objetiva? Em suma, empregais o método dos empréstimos discretos tomados ao materialismo, quando tendes necessidade de vos premunir contra os espíritas. Porque os materialistas, vendo no mundo real, na matéria que percebemos, uma realidade *objetiva*, têm o direito *de daí concluir* que as fantasias humanas que transpõem os limites do espaço e do tempo são irreais, quaisquer que sejam seus fins. E vós, senhores discípulos de Mach, em vossa luta contra o materialismo, negais “à realidade” a existência objetiva e a reintroduzis sorratamente, quando se trata de combater o idealismo conseqüente, franco e intrépido até o fim. Se, nas concepções *relativas* do tempo e do espaço, existe tão só relatividade, se aí não se encontra nenhuma realidade objetiva (independente do homem e da humanidade) refletida em concepções relativas, por que a humanidade, por que a maioria dos homens não têm o direito de conceber seres existentes fora do tempo e do espaço? Se Mach tem o direito de pesquisar os átomos da eletricidade ou os átomos em geral *fora* do espaço de três dimensões, por que a maioria da humanidade não tem o direito de estudar os átomos ou os fundamentos da moral *fora* do espaço de três dimensões?

“Ainda não se viu”, escreve Mach na mesma página, “parteiro que tenha operado através da quarta dimensão!”

Excelente argumento, mas somente para os que veem no critério da prática a confirmação da verdade *objetiva*, da realidade *objetiva* do mundo sensível. Se nossas sensações nos dão uma imagem objetivamente exata do mundo exterior existente independentemente de nós, esse argumento, inclusive a referência ao parteiro e a toda a prática humana, vale bem alguma coisa. Mas, nesse caso, é a doutrina de Mach que nada vale como corrente filosófica.

“Espero”, continua Mach, que reconduz o leitor ao seu trabalho de 1872, “que ninguém invoque a favor das histórias de almas do outro mundo o que eu disse no escrito a esse respeito”. Não é possível supor que Napoleão não tenha morrido a 5 de maio de 1821. Não é possível supor que a doutrina de Mach, que já serviu e continua a servir aos imanentes, não sirva às “histórias de almas do outro mundo”.

Aliás, não serviu somente aos imanentes, como veremos mais adiante. O idealismo filosófico não é mais do que uma história de almas do outro mundo dissimulada e fantasiada. Vê de, primeiramente, os representantes franceses e ingleses do empiriocriticismo, menos afetados do que os representantes alemães dessa corrente filosófica. Poincaré diz que os conceitos do espaço e do tempo são relativos e que, por conseguinte, (para os não-materialistas, aliás), “a natureza não nos impõe tais conceitos”, “mas nós é que os impomos à natureza, porque os achamos cômodos” (loc. cit., p. 6). O entusiasmo dos kantistas alemães não está, portanto, justificado? A asserção de Engels de que as doutrinas filosóficas consequentes devem ter por elemento primordial ou a natureza ou o pensamento humano não está confirmada?

As ideias do discípulo inglês de Mach, Karl Pearson, são bem definidas. “Não podemos afirmar”, diz ele, “que o espaço e o tempo tenham uma existência real; eles não estão nas coisas, mas em nossa maneira (*our mode*) de perceber as coisas” (loc. cit. página 184). Idealismo franco e nítido. “Como o espaço, o tempo é um dos modos [*textualmente, um dos planos*] de disposição utilizados pela faculdade humana de conhecer, essa grande máquina de classificar, a fim de pôr em ordem os seus materiais” (loc. cit.). A conclusão final de K. Pearson, exposta, como de costume, em teses precisas e claras, está assim formulada: “O espaço e o tempo não são realidades do mundo fenomenal (*phenomenal world*), mas modos (*modes*) de perceber as coisas. Não são nem infinitos e nem divisíveis ao infinito, estando, em sua própria essência (*essentially*), limitados pelo conteúdo das nossas percepções” (p. 191, conclusões do cap. 5, sobre “o espaço e o tempo”).

Inimigo probo e consciencioso do materialismo, Pearson, com quem, repetimos, Mach se solidarizou em diversas oportunidades, e que, por sua vez, se declara

plenamente de acordo com Mach, não confere à sua filosofia um rótulo especial, mas indica, sem rodeios, os filósofos clássicos cuja linhagem ela continua: Hume e Kant (p. 192)!

Se houve, na Rússia, ingênuos para acreditar que a doutrina de Mach contém uma “nova” solução para o problema do espaço e do tempo, na literatura inglesa, ao contrário, os naturalistas de um lado e os filósofos idealistas do outro tomaram posição imediata e nitidamente, em relação ao discípulo de Mach, K. Pearson. Eis, por exemplo, a apreciação do biólogo Lloyd Morgan: “As ciências naturais, como tais, consideram o mundo fenomenal como exterior ao espírito do observador e independente dele [...]. [enquanto o professor Pearson assume] uma atitude idealista.”⁹ “Minha opinião é que o naturalista tem, como ciência, todas as razões para considerar o espaço e o tempo como categorias puramente objetivas. O biólogo tem o direito, parece-me, de considerar a distribuição dos organismos no espaço e o geólogo sua distribuição no tempo, sem se demorar em explicar ao leitor que se trata apenas de percepções dos sentidos, de percepções acumuladas dos sentidos, de certas formas de percepções. Tudo isso talvez esteja certo, mas é indevido em física e em biologia” (p. 304). Lloyd Morgan é representante desse agnosticismo que Engels qualificou de “materialismo pudico”; e por “conciliadoras que sejam as tendências dessa filosofia, não lhes foi possível conciliar as opiniões de Pearson com as das ciências naturais. Em Pearson, diz outro crítico¹⁰, têm-se “primeiro, o espírito no espaço e, depois, o espaço no espírito”. Responde R. J. Ryle, defensor K. Pearson

“Está fora de dúvida que a teoria do espaço e do tempo ligada ao nome de Kant constitui a mais importante conquista positiva da teoria idealista do conhecimento humano, desde o bispo Berkeley. E uma das características mais notáveis de *The Grammar of Science*, de Pearson, é que nela encontramos, talvez

⁹ *Natural Science*, vol. I, 1892, pág. 300. — N. L.

¹⁰ J. M. Bentley, em *The Philosophical Review*, vol. VI, 5 de setembro de 1897, pág. 523. — N. L.

pela primeira vez da pena de um sábio inglês, o reconhecimento sem reservas da teoria de Kant e principalmente sua exposição clara e precisa”¹¹

Desse modo, nem os discípulos ingleses de Mach, nem seus adversários naturalistas e nem os filósofos especialistas seus partidários *não têm a menor dúvida* quanto ao caráter idealista da doutrina de Mach do tempo e do espaço. Alguns escritores russos, que se pretendem marxistas, são os únicos que “não o perceberam”.

“Certas opiniões de Engels”, escreve, por exemplo, V. Bazarov nos *Ensaios* (p. 67), “como sua concepção do tempo e do espaço *puros*, estão agora envelhecidas”

Pois sim! As concepções do materialista Engels teriam envelhecido, mas as do idealista Pearson ou do confuso idealista Mach seriam as mais novas! O mais curioso aqui é que Bazarov não dúvida, absolutamente, que se possam considerar as ideias sobre o espaço e o tempo, o reconhecimento ou a negação da sua realidade objetiva, como “opiniões particulares”, em oposição ao “*ponto de partida da concepção geral*” a que se refere a frase seguinte do mesmo autor. Notável exemplo da “miserável sopa eclética” a que Engels se referia, falando da filosofia alemã de 1880-90. Mesmo porque opor o “ponto de partida” da concepção materialista de Marx e Engels a “uma” de suas “opiniões” sobre a realidade objetiva do tempo e do espaço é enunciar um contrasenso tão gritante como se se pretendesse opor o “ponto de partida” da teoria econômica de Marx a “uma” de suas “opiniões” sobre a mais-valia. Dissociar a doutrina de Engels sobre a realidade objetiva do tempo e do espaço de sua teoria da transformação das “coisas em si” em “coisas para nós”, de sua admissão da verdade objetiva e absoluta, ou, mais precisamente, na realidade objetiva que nos é proporcionada na sensação, dissociá-la de sua admissão das leis naturais da causalidade e da necessidade é desintegrar uma filosofia que é toda uma só peça. Como todos os discípulos de Mach, Bazarov tomou caminho errado confundindo a variabilidade das concepções humanas do tempo e do espaço, seu caráter exclusivamente relativo, com a invariabilidade do fato de que o homem e a natureza não existem senão no tempo e no espaço;

¹¹ Apreciação de R. J. Ryle sobre Pearson em *Natural Science*, agosto de 1892, pág. 154. — N. L.

os seres fora do tempo e do espaço, seres criados pelo clero e alimentados pela imaginação das massas ignorantes e oprimidas, não passam de produtos de uma fantasia mórbida, de subterfúgios do idealismo filosófico, de maus produtos de um mau regime social. As concepções da ciência sobre a estrutura da matéria, sobre a composição química dos alimentos, sobre o átomo ou sobre o elétron, podem envelhecer e envelhecem cada dia; mas verdades tais como: o homem não pode nutrir-se de pensamento, o amor puramente platônico não pode ser fecundo — não envelhecem. Ora, a filosofia que nega a realidade objetiva do tempo e do espaço é tão absurda, tão falsa, tão intrinsecamente podre, como a negação de tais verdades. Os subterfúgios dos idealistas e dos agnósticos, em suma, são tão hipócritas como a propaganda do amor platônico pelos fariseus!

Para ilustrar essa distinção entre a relatividade de nessas concepções do tempo e do espaço e a oposição absoluta das correntes materialista e idealista nos limites da gnosiologia, citarei ainda algumas linhas de um “empiriocriticista” muito velho e muito puro, Schulze-Aenesidemus, discípulo de Hume, que escrevia em 1792:

Se se parte das ideias para os objetos exteriores o espaço e o tempo são bem exteriores e reais, porque os corpos somente se concebem num espaço preexistente (*vorhandenen*) e as transformações somente se concebem num tempo preexistente (loc. cit., p. 100).

Precisamente! Repudiando categoricamente o materialismo e a menor concessão ao materialismo, Schulze, discípulo de Hume, expunha, em 1792, as relações do problema do espaço e do tempo com o da realidade objetiva exterior, em termos idênticos, aos do materialista Engels em 1894 (o último Prefácio de Engels ao *Anti-Dühring* é datado de 23 de maio de 1894). Isso não significa que as nossas ideias sobre o espaço e o tempo não se tenham modificado em séculos, que não tenhamos acumulado uma quantidade enorme de fatos novos sobre o *desenvolvimento* dessas ideias (fatos a que se referem Vorochílov-Tchernov e Vorochílov-Valentinov em sua pretensa refutação de Engels). Isso apenas significa que as *correlações* do materialismo e do

agnosticismo, correntes filosóficas fundamentais, não puderam modificar-se, quaisquer que fossem os rótulos “novos” conferidos pelos nossos discípulos de Mach.

Bogdanov nada acrescenta, mas absolutamente nada, e ele muito menos, à antiga filosofia do idealismo e do agnosticismo, a não ser algumas denominações “novas”. Repetindo os raciocínios de Hering e Mach sobre a discriminação do espaço fisiológico e do espaço geométrico, ou do espaço da percepção dos sentidos e do espaço abstrato (*Empiriomonismo*, t. I, p. 26), ele não faz senão repetir inteiramente o erro de Dühring. Outra coisa é saber com auxílio de que órgãos dos sentidos o homem percebe o espaço e como, no curso de uma longa evolução histórica, se forma dessas percepções a ideia abstrata do espaço; outra coisa é saber se uma realidade objetiva, independente da humanidade, corresponde a essas percepções e a essas ideias humanas. Essa última questão, embora sendo a mais importante em filosofia, Bogdanov “não a observou” sob um montão de pesquisas experimentais pormenorizadas, relativas à primeira questão; e, por isso, não pode opor nitidamente o materialismo de Engels à confusa doutrina de Mach.

O tempo, como o espaço, é “uma forma de coordenação social da experiência de homens diferentes” (loc. cit., n. 34); a “objetividade” do tempo e do espaço é sua “significação comum a todos os homens” (loc. Cit.).

Isso é falso de ponta a ponta. A religião que exprime, igualmente uma coordenação social da experiência da maior parte da humanidade tem uma “significação comum a todos os homens”. Mas as ideias religiosas sobre o passado da terra ou sobre a criação do mundo, por exemplo, não correspondem a nenhuma verdade objetiva. Uma realidade objetiva *corresponde* à concepção científica da existência da terra, num espaço *determinado* em relação aos outros planetas, com uma duração *determinada*, *anterior* a toda sociabilidade, *anterior* à humanidade, *anterior* à matéria orgânica (embora essa concepção também seja relativa a cada grau do desenvolvimento da ciência, como o é a religião a cada uma das etapas da sua evolução). Para Bogdanov, as diferentes formas do espaço e do tempo adaptam-se à experiência dos homens e à sua faculdade de conhecer. Na realidade verifica-se precisamente o contrário: “nossa”

experiência e nosso conhecimento adaptam-se cada vez mais ao espaço e ao tempo objetivos, refletindo-os cada vez mais exata e mais profundamente.

3.6 LIBERDADE E NECESSIDADE

Nas páginas 140 e 141 dos *Ensaio*s, A. Lunatcharski cita os raciocínios de Engels no *Anti-Dühring* sobre essa questão e subscreve sem reservas a definição de “uma clareza e uma justeza impressionantes” que Engels apresenta numa “página admirável”.¹²

O fato é que muitas coisas são aqui admiráveis. E o mais “admirável” é que nem A. Lunatcharski e nem um bando de outros discípulos de Mach, que se pretendem marxistas, “não observaram” a contribuição teórica dos raciocínios de Engels sobre a liberdade e a necessidade. Eles leram, copiaram, tornaram a ler e a copiar, e nada entenderam.

Engels escreve:

Hegel foi o primeiro a expor com justeza as relações da liberdade e da necessidade. A liberdade é, para ele, o conhecimento da necessidade [...]. ‘A necessidade somente é cega enquanto não é compreendida’. A liberdade não está numa independência ilusória em relação às leis da natureza, mas no conhecimento dessas leis e na possibilidade, baseada nesse conhecimento, de fazê-los atuar com fins determinados. Isso diz respeito tanto às leis da natureza exterior como às que regem o ser material e moral do próprio homem, isto é, as suas categorias de leis que, quando muito, podemos separar em nossas ideias, mas não na realidade. A liberdade de querer consiste, portanto, tão somente na faculdade de decidir com conhecimento de causa. Desse modo, quanto mais o julgamento do homem sobre um ponto dado é livre, tanto mais seu conteúdo é determinado pela necessidade [...]. A liberdade consiste no domínio de nós mesmos e da natureza exterior, domínio baseado em nosso conhecimento das necessidades naturais (pp. 112 e 113 da 5.^a edição alemã).

Vejamos sobre quais premissas gnosiológicas esse raciocínio está baseado.

¹² Lunatcharski escreve [...]. “uma página admirável de economia religiosa, direi eu, sob o risco de fazer sorrir o leitor não religioso.” Quaisquer que sejam vossas boas intenções, camarada Lunatcharski, vosso namoro com a religião não faz sorrir: enrubesce. — N. L.

Em primeiro lugar, Engels reconhece, desde o princípio as leis da natureza exterior, a necessidade natural, ou, numa palavra, tudo quanto Mach, Avenarius, Petzoldt & Cia. qualificam de “metafísica”. Se Lunatcharski se tivesse dado ao trabalho de refletir seriamente sobre os “admiráveis” raciocínios de Engels, ele não teria podido deixar de ver a distinção fundamental entre a teoria materialista do conhecimento, de um lado, e, de outro, o agnosticismo e o idealismo, que negam as leis da natureza ou nelas não veem senão leis “lógicas” etc.

Em segundo lugar, Engels não quebra a cabeça em formular “definições” da liberdade e da necessidade, definições escolásticas que interessam sobretudo aos professores reacionários (Avenarius) ou a seus discípulos (Bogdanov). Engels considera simplesmente, de um lado, o conhecimento e a vontade do homem e, de outro, a necessidade natural, e, abstendo-se de qualquer definição, constata, sem retórica, que a necessidade natural é o elemento primordial e a vontade e o conhecimento humano o elemento secundário. A vontade e o conhecimento humanos devem, necessária e inevitavelmente, adaptar-se à necessidade natural, e isso é, para Engels, de tal evidência que ele não acha que deva explicá-lo. Os discípulos russos de Mach têm sido os únicos a *queixar-se* da definição geral do materialismo formulada por Engels (a natureza é o fator primário e o conhecimento o secundário; lembrem-se das “hesitações” de Bogdanov a esse respeito!), o que não os impediu de considerar “admirável”, “de uma justiça impressionante”, uma das aplicações particulares, feitas por Engels, dessa definição geral e fundamental!

Em terceiro lugar, Engels não dúvida da existência da “necessidade cega”. Admite a existência da necessidade *não conhecida* pelo homem. É o que se deduz da nossa citação, tão claramente quanto possível. Mas, do ponto de vista dos discípulos de Mach, pode o homem conhecer a existência do que *desconhece*, conhecer a existência de uma necessidade que não é do domínio de seu conhecimento? Isso não é “mística”, “metafísica”, adoração de “fetiches” e “ídolos”, isso não é a “incognoscível coisa em si de Kant”? Se os discípulos de Mach tivessem refletido sobre o assunto, não lhes seria possível não perceber a *identidade completa* dos raciocínios de Engels sobre

a cognoscibilidade da natureza objetiva das coisas e sobre a transformação da "coisa em si" em "coisa para nós", de um lado, e, de outro, de seus raciocínios sobre a necessidade cega, ainda não conhecida. O desenvolvimento de toda consciência individual e o dos conhecimentos coletivos de toda a humanidade mostram-nos, a cada passo, a "coisa em si", desconhecida, transformando-se em "coisa para nós", conhecida, e a necessidade cega, desconhecida, a "necessidade em si", transformando-se em "necessidade para nós", conhecida. Gnosiologicamente, não há nenhuma diferença entre essas duas transformações, porque o ponto de vista fundamental é o mesmo nos dois casos: é o materialismo, a admissão da realidade objetiva do mundo exterior e das leis da natureza exterior, sendo esse mundo e suas leis perfeitamente acessíveis ao conhecimento humano, mas nunca podendo ser conhecidos a fundo. Não conhecemos a necessidade natural nos fenômenos meteorológicos e, por isso, somos inevitavelmente escravos do tempo que faça. Mas, *não conhecendo* essa necessidade *sabemos* que ela existe. De onde vem esse conhecimento? Nós a deduzimos do fato de que as coisas existem fora de nosso conhecimento e independentemente dele, isto é, da evolução dos nossos conhecimentos, já tendo sido demonstrado milhões de vezes a todo homem que a ignorância dá lugar ao saber quando o objeto atua sobre nossos órgãos dos sentidos, enquanto, ao contrário, afastada a possibilidade dessa ação, a ciência se muda em ignorância.

Em quarto lugar, Engels aplica evidentemente à filosofia, no mencionado raciocínio, o método do "salto vital": o *salto* da teoria à prática. Nenhum dos sábios (e ineptos) professores de filosofia seguidos pelos nossos discípulos de Mach se digna a dar semelhantes saltos, absolutamente inconvenientes para os representantes da "ciência pura". Uma coisa é, para eles, a teoria do conhecimento em que elaboram sutilmente as "definições" verbais, e outra coisa, uma coisa muito diferente, é a prática. Para Engels, toda a vida prática humana irrompe na própria teoria do conhecimento, proporcionando um critério *objetivo* da verdade: tanto quanto ignoramos uma lei natural, essa lei, existindo e atuando fora do nosso conhecimento, faz de nós escravos da "necessidade cega". Mas, uma vez que a conhecemos, essa lei, atuando (como o

repetiu Marx milhares de vezes) *independentemente* da nossa vontade e da nossa consciência, faz-nos senhores da natureza. O domínio da natureza, concretizado na prática humana, é o resultado da representação objetivamente exata, na cabeça do homem, dos fenômenos e dos processos naturais e constitui a melhor prova de que essa representação (nos limites indicados pela prática) é uma verdade objetiva, absoluta, eterna.

A que chegamos, afinal? Cada etapa do raciocínio de Engels, quase cada uma de suas frases, cada uma de suas proposições, pode-se dizer, é inteiramente e exclusivamente baseada na gnosiologia do materialismo dialético, ou, noutros termos, em premissas que repelem todos os embustes de Mach e seus discípulos, a propósito dos corpos “complexos de sensações”, dos “elementos”, da “coincidência das nossas representações dos sentidos com a realidade exterior” etc. etc. Sem ao menos se embarçarem, os discípulos de Mach abandonam o materialismo e repetem (à Bermann) sobre a dialética as suas banalidades — não sem subscrever, por alto, aliás, mesmo aqui, *uma das aplicações* do materialismo dialético! Esgotaram sua filosofia na “miserável sopa eclética” e continuam a servir essa sopa ao leitor. Tomam a Mach um pouco de agnosticismo e outro tanto de idealismo, misturam tudo a algum materialismo dialético tomado a Marx e murmuram que esse molho é a *evolução* do marxismo! Eles acham que, se Mach, Avenarius, Petzoldt e todas suas outras autoridades não têm nenhuma ideia da solução dada ao problema (liberdade e necessidade) por Hegel e Marx, é por simples acaso: é que tais autoridades simplesmente não leram essa ou aquela página de tal livro — e não que tenham ficado e sejam ignorantes do progresso real da filosofia no século XIX, que tenham ficado e sejam obscurantistas em filosofia.

Eis o raciocínio de um desses obscurantistas, Ernst Mach. professor de filosofia na Universidade de Viena:

A justeza da posição do determinismo ou do indeterminismo não pode ser demonstrada. Somente uma perfeita ou demonstrada ciência, o que é impossível, poderia resolver sozinha esse problema. Trata-se aqui das premissas que se introduzem (*man heranbringt*) na análise das coisas, na medida em que se atribui aos êxitos ou fracassos anteriores um valor subjetivo mais ou menos

grande (*subjektives Gewicht*). Mas, na pesquisa, todo pensador é necessariamente determinista em teoria (*Conhecimento e erro*, 2.^a edição alemã, pp. 282 e 283).

Afastar cuidadosamente da prática a teoria pura não é revelar obscurantismo? Limitar o determinismo ao domínio das “pesquisas” e abandonar, em moral, na vida social, em todos os outros campos, a questão à apreciação “subjetiva” não é demonstrar obscurantismo? “Em meu gabinete, diz o sábio pedante, sou determinista”; mas não diz coisa alguma do dever do filósofo de erigir sobre o determinismo um sistema completo, abrangendo a teoria e a prática. Mach enuncia truísmos porque a teoria das relações da liberdade e da necessidade não oferece a seus olhos nenhuma clareza.

“Toda nova descoberta revela as insuficiências do nosso conhecimento e evidencia um resíduo de dependências até então despercebido” (p. 283). Muito bem! Esse “resíduo” não é a “coisa em si” que o nosso conhecimento reflete cada vez mais profundamente? Absolutamente não! “De modo que o que, em teoria, defende um determinismo extremo deve ser, na prática, um indeterminista” (p. 283). Eis uma distribuição entre amigos¹³: a teoria aos professores, a prática aos teólogos; em teoria, o objetivismo (isto é, o materialismo “pudico”), e, na prática, o “método subjetivo em sociologia”. Que os ideólogos da pequena burguesia russa, o *narodniki*, desde a nuance Lessevitch até a nuance Tchernov, simpatizem com essa filosofia banal, não há nada nisso de surpreendente. Mas, que pessoas, que se pretendem marxistas, se afoguem em semelhantes embustes e se esforcem por dissimular pudicamente as mais absurdas conclusões de Mach, eis o que é bastante triste.

Mach, aliás, não se contenta, no tocante à vontade, com essa confusão e um semiagnosticismo: vai muito mais longe. “Nossa sensação da fome”, podemos ler na *Mecânica*,

¹³ Mach escreve em sua *Mecânica*: “As opiniões religiosas do homem são *estritamente* privadas, enquanto não se esforça por impô-las a outrem ou por aplicá-las a questões que dizem respeito a outro domínio” (pág. 456). — N. L.

não difere, no fundo, da afinidade do ácido sulfúrico e do zinco; nossa vontade já não difere tanto quanto se acreditava da pressão exercida pela pedra sobre a superfície na qual repousa [...]. Nesse *caso [isto é, colocando-nos nesse ponto de vista]*, estaremos mais perto da natureza e não teremos necessidade de desagregar o homem num ajuntamento inconcebível de átomos nebulosos ou de transformar a natureza num sistema de seres imaginários (*Spukgestalten*)."

Desse modo, nada de materialismo ("átomos nebulosos" ou elétrons, isto é, a admissão da realidade objetiva do mundo material); nada de um idealismo que veria no mundo uma forma particular da existência do espírito; apenas a possibilidade de um idealismo concebendo a *vontade* como a essência do mundo. Eis-nos, pois, não somente acima do materialismo, mas, igualmente, do idealismo de um "certo" Hegel, o que não nos impede de estar de namoro com o idealismo do gosto de Schopenhauer! Nossos discípulos de Mach, que tomam ares de inocência ofendida a cada alusão a seu parentesco próximo com Mach e o idealismo filosófico, têm preferido, ainda aqui, silenciar sobre esse ponto delicado. É difícil, entretanto, encontrar-se, na literatura filosófica, uma exposição das ideias de Mach que não observe o seu fraco pela *Willensmetaphysik*¹⁴, isto é, pelo idealismo voluntário. Esse ponto foi evidenciado por Baumann¹⁵, e H. Kleinpeter, discípulo de Mach, que discutiu com o autor em questão, não o refutou, tendo-se limitado a dizer que Mach, sem dúvida, está "mais perto de Kant e de Berkeley do que do empirismo metafísico que domina nas ciências naturais" (isto é, espontâneo, *ibid.*, vol. VI, p. 87). E. Becher¹⁶ também o indica e diz que, se Mach professa a metafísica voluntarista em certas páginas, para renegá-la em outras, basta ver apenas a prova do caráter arbitrário de sua terminologia; na realidade o fato de que Mach se encontra próximo da metafísica voluntarista está fora de dúvida. Lucka¹⁷ igualmente reconhece na "fenomenologia" (agnosticismo) um sabor

¹⁴ Isto é: metafísica da vontade. — Nota do Tradutor

¹⁵ *Archiv für systematische Philosophie*, II, t. V, pág. 63, artigo sobre as concepções filosóficas de Mach. — N. L.

¹⁶ Erich Becher, *The philosophical views of E. Mach*, na *Philosophical Review*, vol. XIV, 5, 1905, págs. 536, 546, 547, 48. — N. L.

¹⁷ E. Lucka, *Das Erkenntnisproblem und Mach's Analyse der Empfindungen*, em *Kantstudien*, t. VIII, 1903,

dessa metafísica (o idealismo). W. Wundt¹⁸ indica-o, por sua vez. E o manual de história da filosofia moderna de Überweg—Heinze¹⁹ observa que Mach é um fenomenalista, “nada estranho ao idealismo voluntarista”.

Numa palavra, o ecletismo de Mach e sua tendência ao idealismo são evidentes aos olhos de todos, com exceção de seus discípulos russos.

pág. 400. — N. L.

¹⁸ *Systematische Philosophie*, em *Kultur der Gegenwart*, Leipzig, 1907, pág. 131. — N. L.

¹⁹ *Gundriss der Geschichte der Philosophie*, 9ª edição, Berlim, 1903, t. IV, pág. 250. — N. L.

4 OS FILÓSOFOS IDEALISTAS, IRMÃOS DE ARMAS E SUCESSORES DO EMPIRIOCRITICISMO

Analizamos, até aqui, o empiriocriticismo considerado isoladamente. Resta-nos observá-lo em seu desenvolvimento histórico, em sua ligação e suas relações com as outras correntes filosóficas. A questão das relações de Mach e Avenarius situa-se, aqui, no primeiro plano.

4.1 O KANTISMO CRITICADO DA DIREITA E DA ESQUERDA

Mach e Avenarius intervieram nos debates filosóficos entre 1870 e 1880, numa época em que a “volta a Kant” estava em moda nos meios universitários alemães. O desenvolvimento filosófico dos dois fundadores do empiriocriticismo remontava precisamente a Kant. “Devo reconhecer, com a maior gratidão”, escreve Mach, “que é precisamente seu idealismo crítico [*o de Kant*] que constituiu o ponto de partida de todo o meu pensamento crítico. Mas não me foi possível ficar-lhes fiel. Logo voltei às ideias de Berkeley [...]. [*apenas*] chegado a ideias vizinhas das de Hume [...]. Ainda considero Berkeley e Hume como pensadores muito mais consequentes do que Kant” (*Análise das sensações*, p. 299).

Desse modo, Mach reconhece, com rodeios, que começou por Kant para continuar por Berkeley e Hume. Vejamos Avenarius.

Avenarius observa, já no Prefácio a seus *Prolegômenos à crítica da experiência pura*, (1876), que a expressão “crítica da experiência pura” indica sua atitude para com a crítica da razão pura de Kant, atitude que é, “sem dúvida”, de “antagonismo” (p. IV, edição de 1876). Em que consiste esse antagonismo entre Avenarius e Kant? Vejamos: segundo Avenarius, Kant “depurou” insuficientemente a “experiência”. É dessa “depurção” da experiência que trata Avenarius em seus *Prolegômenos* (§§ 56, 72 e muitos outros). De que “depura” Avenarius a doutrina de Kant sobre a experiência? Em primeiro lugar do apriorismo. “A questão”, diz no § 56, “de saber se é necessário eliminar, como supérfluas, do conteúdo da experiência as “noções apriorísticas da razão” e de

criar, desse modo, uma *experiência pura* por excelência é formulada aqui, tanto quanto sabemos, pela primeira vez". Já vimos que Avenarius também "depurou" o kantismo da admissão da necessidade e da causalidade.

E logo depurou o kantismo da hipótese de substância (§ 95), isto é, da coisa em si, que, segundo Avenarius, "não é dada pelo substrato real da experiência, mas é aí introduzida pelo pensamento."

Logo veremos que essa definição, dada por Avenarius, de sua corrente filosófica coincide inteiramente com a definição de Mach, da qual não difere senão pelo estilo afetado. Mas, primeiramente, cumpre observar que Avenarius *mente simplesmente*, quando diz ter sido o *primeiro* a formular a questão da "depuração da experiência", isto é, da depuração da doutrina de Kant do apriorismo e da hipótese da coisa em si, o que teria leito em 1876. Na realidade, o desenvolvimento da filosofia clássica alemã, após Kant, logo suscitou uma crítica do kantismo orientada *precisamente* nesse sentido. Essa corrente da filosofia clássica alemã é representada por Schulze-Aenesidemus, que professa agnosticismo de Hume, e por J. G. Fichte, que professa o berkeleyismo, isto é, o idealismo subjetivo. Desde 1792, Schulze-Aenesidemus criticava *justamente* Kant por ter admitido o apriorismo (loc. cit., pp. 56, 141 e várias outras) e a coisa em si. Céticos ou discípulos de Hume, dizia Schulze, negamos coisa em si como "situada fora dos limites de toda experiência" (p. 57). Negamos o *conhecimento objetivo* (p. 25); negamos que o espaço e o tempo tenham uma existência real exterior a nós (p. 100); negamos que haja, na experiência, uma necessidade (p. 112), uma causalidade, uma força etc. (p. 113). Não se pode atribuir-nos uma "realidade independente de nossas ideias" (p. 114). Kant demonstra "dogmaticamente" o *a priori*, afirmando sua existência uma vez que não podemos pensar de outro modo. "Em filosofia, responde-lhe Schulze, esse argumento há muito que servia para demonstrar a natureza objetiva do que existe fora das nossas representações mentais" (p. 141). Raciocinando-se desse modo, pode-se atribuir a causalidade às coisas em si (p. 142). "A experiência nunca nos ensina [*wir erfahren niemals*] que a ação exercida sobre nós pelas coisas objetivas cria as representações." E Kant nunca demonstrou que "não se sabe que coisa exterior à

nossa razão deva ser considerada como a coisa em si diferente da nossa sensação [*Gemüth*]. A sensação não pode ser pensada senão como a fonte *única* de todo o nosso conhecimento" (p. 265). A *Crítica da razão pura*, de Kant, "baseia seus raciocínios na premissa de que todo conhecimento começa pela ação das coisas objetivas sobre nossos órgãos dos sentidos (*Gemüth*), e ela mesma logo contesta a verdade e a realidade dessa premissa" (p. 266). Kant em nada refutou o idealista Berkeley (pp. 268-272).

Vê-se que Schulze, discípulo de Hume, repele a doutrina de Kant sobre a coisa em si como uma concessão inconsequente ao materialismo, isto é, à asserção "dogmática" de que a realidade objetiva nos é proporcionada na sensação, ou, noutros termos, de que nossas representações são engendradas pela ação das coisas objetivas (independentes da nossa consciência) sobre nossos órgãos dos sentidos. O agnóstico Schulze reprova o agnóstico Kant por ter admitido a coisa em si, o que está em contradição com o agnosticismo e conduz ao materialismo. O idealista subjetivo Fichte também critica Kant e, ainda mais resolutamente, a admissão da coisa em si, independente do nosso eu, e do "realismo" [*Obras*, t. I, p. 483], dizendo que Kant "não distingue nitidamente" entre o "realismo" e o "idealismo". Fichte acha que, admitindo a coisa em si como "base da verdade objetiva" (p. 480), Kant e os kantistas cometem flagrante inconsequência, contraria ao idealismo crítico. "Para vós", exclamava Fichte, dirigindo-se aos comentadores realistas de Kant, "a baleia sustenta a terra e a terra sustenta a baleia. Vossa coisa em si, que não é mais do que um pensamento, atua sobre nosso eu!" (p. 483).

Avenarius engana-se, portanto, profundamente, supondo ser o "primeiro" a empreender a "depuração" da experiência kantiana do apriorismo e da coisa em si e a criar, desse modo, uma "nova" corrente em filosofia. Na realidade, não faz mais do que seguir a *velha* orientação de Hume e de Berkeley, de Schulze-Aenesidemus e de J. G. Fichte. Avenarius pretendia "depurar a experiência" em geral. Na realidade, apenas "depurava" o agnosticismo de Kant (o agnosticismo é a negação da realidade objetiva que nos é proporcionada na sensação), mas *para atingir um agnosticismo mais puro*, para eliminar o que Kant admitia contrariamente ao agnosticismo: a existência

de uma coisa em si, mesmo inconcebível, ininteligível, pertencente ao mais além, e de uma necessidade e uma causalidade, mesmo apriorísticas, proporcionadas no pensamento, ao invés de na realidade objetiva. Combateu Kant, não da *esquerda*, como os materialistas, mas da *direita*, como os céticos e os idealistas. Supunha avançar, mas, na realidade, recuava para um programa como o de um crítico de Kant, que Kuno Fischer, falando de Schulze-Aenesidemus, definia com espírito: “Uma crítica da razão pura sem a razão pura (*sem o apriorismo*) não passa de ceticismo. A crítica da razão pura sem a coisa em si não é mais do que o idealismo de Berkeley” (*História da nova filosofia*, edição alemã, 1869, t. V, p. 115).

Abordamos aqui o mais curioso episódio de toda nossa “machiada”, de toda a campanha dos discípulos russos de Mach contra Engels e Marx. A mais recente descoberta de Bogdanov e Bazarov, de Yuchkévitich e Valentínov, descoberta que eles apreçoam como podem, consiste em que Plerrânov “tenta, sem êxito, conciliar Engels e Kant, com auxílio do compromisso da coisa em si um tanto cognoscível” (*Ensaaios*, p. 67 e outras). Essa descoberta dos nossos discípulos de Mach evidencia um abismo, verdadeiramente insondável, de confusão e uma prodigiosa incompreensão de Kant, bem como de todo o desenvolvimento da filosofia clássica alemã.

O caráter essencial da filosofia de Kant é que concilia o materialismo e o idealismo, institui um compromisso entre um e outro, coordena num sistema único duas correntes diferentes e antagônicas da filosofia. Admitindo que uma coisa em si, exterior a nós, corresponde às nossas representações, Kant se exprime como materialista. Afirmando-a inconcebível, transcendente, situada no mais além, Kant exprime-se como idealista. Reconhecendo na experiência, nas sensações, a fonte única dos nossos conhecimentos, Kant orienta sua filosofia para o sensualismo e, através do sensualismo, em determinadas condições, para o materialismo. Reconhecendo a aprioricidade do espaço, do tempo, da causalidade etc., Kant orienta sua filosofia para o idealismo. Essa duplicidade valeu a Kant ser combatido sem tréguas, tanto pelos materialistas consequentes, como pelos idealistas consequentes (inclusive pelos agnósticos “puros” da nuance Hume). Os materialistas reprovaram seu idealismo, refutaram as características

idealistas do seu sistema, demonstraram a possibilidade de conhecer a coisa em si, a inexistência de uma diferença de princípio entre ela e os fenômenos, a necessidade de deduzir a causalidade etc., não das leis apriorísticas do pensamento, mas da realidade objetiva. Os agnósticos e os idealistas reprovaram-lhe a admissão da coisa em si como uma concessão ao materialismo, ao “realismo” e ao “realismo ingênuo”; os agnósticos repeliram não somente a coisa em si, mas igualmente o apriorismo; os idealistas exigiram que as formas apriorísticas da intuição não fossem apenas logicamente deduzidas do pensamento puro, mas também deduzidas do universo em geral (o pensamento do homem ampliando-se até o eu abstrato ou até a ideia absoluta” ou, ainda, até a *von-tade* universal etc. etc.). Ora, nossos discípulos de Mach, “não tendo consciência” de que tomaram por mestres os que criticaram Kant do ponto de vista do ceticismo e do idealismo, puseram-se a rasgar suas vestes e a cobrir a cabeça com cinza, quando viram surgir monstruosos críticos de Kant, que, colocando-se de *um ponto de vista diametralmente oposto*, repudiam no sistema kantiano todo elemento de agnosticismo (de ceticismo) e de idealismo, demonstram que a coisa em si tem uma realidade objetiva perfeitamente cognoscível, que ela se situa aquém dos limites do nosso conhecimento, que ela em nada difere do fenômeno e se torna um fenômeno a cada progresso do desenvolvimento da consciência individual do homem e da consciência coletiva da humanidade. Acudam-nos! gritam eles, aí está uma confusão ilícita do materialismo e do kantismo!

Quando leio as alegações dos nossos partidários de Mach que pretendem criticar Kant de maneira muito mais conseqüente e mais resoluta do que certos materialistas envelhecidos, parece-me sempre que Purichkévitich surge entre nós e exclama: “Critiquei os *kadetes*¹ com muito mais conseqüência e resolução do que vós, senhores

¹ Constitucional-Democratas (Kadetes)—membros do Partido Constitucional-Democrático, o principal partido da burguesia liberal-monarquista na Rússia. O Partido Kadete foi fundado em outubro de 1905; incluía representantes da burguesia, membros do Zemstvo dos proprietários de terras e intelectuais burgueses. Líderes proeminentes dos Kadetes foram P. N. Milyukov, S. A. Muromtsev, V.A. Moklakov, A. I. Shingarev, P. B. Struve, F. I. Bodichev e outros. Para enganar os trabalhadores, os Kadetes falsamente se intitulavam o “partido da liberdade do povo”, mas na verdade não iam além da demanda por uma monarquia constitucional. Os Kadetes fizeram da luta contra o movimento

marxistas!”. Sem dúvida, sr. Purichkévitch, os políticos consequentes podem criticar os *kadetes* e sempre os criticarão de pontos de vista opostos; mas seria bom não esquecer que criticastes os *kadetes* porque são *demasiado* democratas, enquanto nós os temos criticado porque não o são suficientemente. Os discípulos de Mach reprovam Kant por ser demasiado materialista; nós o reprovamos por não o ser suficientemente. Os discípulos de Mach criticam Kant da direita, e nós, da esquerda.

Schulze, discípulo de Hume, e o idealista subjetivo Fichte apresentam, na história da filosofia clássica alemã, exemplos da crítica do primeiro tipo. Como já vimos, esforçam-se por eliminar os elementos “realistas” do kantismo. E do mesmo modo que Kant foi criticado por Schulze e Fichte, também o foram os neokantistas alemães da segunda metade do século XIX por parte dos empiriocriticistas da corrente de Hume e dos idealistas imanentes subjetivos. Viu-se ressurgir a mesma corrente Hume—Berkeley com um vocabulário ligeiramente modificado. Mach e Avenarius atacaram Kant não por considerar a coisa em si com tanto realismo e materialidade, mas por *admitir* sua própria existência; não por deixar de deduzir a causalidade e a necessidade natural da realidade objetiva, mas por admitir a casualidade e uma necessidade quaisquer (excetuadas, talvez causalidade e a necessidade puramente “lógicas”). Os imanentes marcharam ao lado dos empiriocriticistas e também criticaram Kant do ponto de vista de Hume e Berkeley. Assim, Leclair, em 1879, na mesma obra em que fazia o elogio de Mach, notável filósofo, reprovava Kant por ter manifestado, em sua concepção da “*coisa em si*” esse “resíduo (*Residuum*) nominal do realismo vulgar”, sua “inconsequência e sua condescendência (*Connivenz*) em relação ao

revolucionário seu principal objetivo e se esforçaram para compartilhar o poder com o czar e os proprietários feudais. Durante a Primeira Guerra Mundial, os Kadetes apoiaram ativamente a política externa anexionista do governo czarista. Durante a revolução burguesa-democrática de fevereiro, eles tentaram salvar a monarquia. Ocupando uma posição de liderança no Governo Provisório burguês, os Kadetes seguiram uma política antipovo, contrarrevolucionária, conveniente para os imperialistas americano-anglo-franceses. Após a vitória da Revolução Socialista de Outubro, os Kadetes se tornaram inimigos irreconciliáveis do poder soviético e participaram ativamente de todas as ações armadas dos contrarrevolucionários e das campanhas dos intervencionistas. Após a derrota dos intervencionistas e dos guardas brancos, os Kadetes tornaram-se emigrados, mas não cessaram sua atividade contrarrevolucionária antissoviética.

realismo" (*Der Realismus der modernen Naturwissenschaft*] etc., p. 9). Para ser "mais contundente", Leclair chamava o materialismo de "realismo vulgar". "Em nossa opinião", escrevia, "todos os elementos da teoria de Kant que tendem para o realismo vulgar devem ser eliminados como inconseqüências e hibridismos em relação ao idealismo" (p. 41). "As inconseqüências e contradições da doutrina de Kant são provenientes da mistura do criticismo idealista e de resíduos da dogmática realista" (p. 170). É o materialismo que Leclair chama, aqui, de dogmática realista.

Outro imanente, Johann Rehmke, criticou Kant por ter-se afastado, como realista, de Berkeley, por intermédio da coisa em si (Johann Rehmke, *Die Welt als Wahrnehmung und Begriff*, Berlim, 1880, p. 9). "A atividade filosófica de Kant teve, no fundo, um caráter polêmico: com a coisa em si, dirigiu sua filosofia contra o racionalismo alemão (*isto é, contra o velho fideísmo do século XVIII*), e, com a razão pura, contra o empirismo inglês" (p. 25). "Compararei, naturalmente, a coisa em si de Kant com uma armadilha preparada sobre um fosso; a armadilha tem um arzinho inocente, simula segurança, mas, quando alguém a pisa, cai subitamente no abismo do mundo em si" (p. 27). Eis o motivo da aversão por Kant dos imanentes, companheiros de armas de Mach e Avenarius: Kant aproxima-se, aqui e ali do "abismo" do materialismo!

Vejam, agora, alguns exemplos das críticas dirigidas contra Kant pela esquerda. Feuerbach incrimina Kant, não de "realismo", mas de *idealismo*, e qualifica seu sistema de "idealismo baseado no empirismo" (*Obras*, t. II, p. 296).

O seguinte raciocínio de Feuerbach sobre Kant é particularmente interessante. Kant diz:

Se consideramos os objetos dos nossos sentimentos como simples fenômenos, isto é, tais como devem ser considerados reconhecemos, por isso mesmo, que a coisa em si está na base dos fenômenos, embora não saibamos o que ela é em si mesma e apenas conheçamos os fenômenos, isto é, o processo pelo qual essa coisa desconhecida afeta (*afficirt*) nossos órgãos dos sentidos. Desse modo, nossa razão, reconhecendo a existência dos fenômenos, reconhece, implicitamente, a existência das coisas em si; e podemos dizer, nesse caso, que é, não somente permitido, mas ainda necessário, representar substâncias, isto é, substâncias que não passam de pensamentos, na base dos fenômenos.

Tendo escolhido um texto de Kant no qual a coisa em si não é considerada senão como uma coisa pensada, como uma substância mental e não como uma realidade, Feuerbach concentra sobre esse texto toda a sua crítica. “Desse modo”, diz ele, “os objetos das sensações, os objetos da experiência são, para a razão, apenas fenômenos, e não a verdade.” As substâncias pensadas, observem, não constituem, para a razão, objetos reais! A filosofia de Kant é uma antinomia entre o sujeito e o objeto, entre a substância e a existência, entre o pensamento e o ser. Aqui, a substância é atribuída à razão, e a existência, às sensações. A existência desprovida de substância (a existência dos fenômenos sem a realidade objetiva) “não passa de fenômeno, de coisa dependente dos sentidos; a substância sem a existência é substância pensada, *noumeno*; pode-se e deve-se pensá-la, mas a existência, a objetividade, faz-lhe falta, pelo menos a nosso ver; as coisas em si são coisas verdadeiras, mas não são coisas reais [...]. Que contradição: separar a verdade da realidade e a realidade da verdade!” [Obras, t. II, p. 373]. Feuerbach critica Kant, não por ter admitido a coisa em si, mas por não ter admitido a realidade, a realidade objetiva, por não a considerar senão como um pensamento, como uma “substância pensada”, ao invés de como uma substância dotada de existência ou, noutros termos, existindo realmente, efetivamente. Feuerbach incrimina Kant por ter-se afastado do materialismo.

“A filosofia de Kant é uma contradição”, escrevia Feuerbach a Bolin, a 26 de março de 1858, “leva, com uma necessidade fatal, ao idealismo de Fichte ou ao sensualismo; a primeira conclusão pertence ao passado [...], a segunda, ao presente e ao futuro” (K. Grün, Ludwig Feuerbach, t. II, p. 49). Já vimos que Feuerbach defende o sensualismo objetivo, isto é, o materialismo. A nova evolução, que vai de Kant ao agnosticismo e ao idealismo, a Hume e a Berkeley, é, sem dúvida, *reacionária*, mesmo do ponto de vista de Feuerbach. E seu ardoroso discípulo Albrecht Rau, herdeiro dos méritos de Feuerbach ao mesmo tempo que de seus defeitos que Marx e Engels iriam superar, criticou Kant no espírito do mestre:

A filosofia de Kant é uma anfibologia (*um equívoco*); é, ao mesmo tempo, materialista e idealista: nessa sua duplicidade é onde está sua a chave.

Materialista ou empirista, Kant não pode fazer outra coisa senão reconhecer nos objetos uma existência (*Wesenheit*) exterior a nós. Idealista, não pode desfazer-se do preconceito de que a alma é qualquer coisa de diferente das coisas sentidas. Existem coisas reais do mesmo modo que o espírito humano que as concebe. De que maneira esse espírito se aproxima de coisas inteiramente diferentes dele? Kant usa o seguinte subterfúgio: o espírito possui certos conhecimentos, *a priori*, graças aos quais as coisas devem parecer-lhe tais como se apresentam. O fato de que concebemos as coisas tais como as concebemos constitui nossa própria obra. Porque o espírito que existe em nós não é outra coisa senão o espírito de Deus, e do mesmo modo que Deus tirou o mundo do nada, o espírito humano cria, atuando sobre as coisas, o que elas não são em si mesmas. Desse modo, Kant assegura às coisas reais a existência como “coisas em si”. A alma é-lhe indispensável, constituindo a imortalidade, para ele, um postulado moral. A “coisa em si”, senhores (Rau dirige-se aqui aos neokantistas em geral e, especialmente, ao tolo A. Lange, falsificador da “história do materialismo”) é o que separa o idealismo de Kant do idealismo de Berkeley: constitui a ponte entre o idealismo e o materialismo. Tal É minha crítica da filosofia de Kant; refute-a quem puder [...]. Aos olhos do materialista, a distinção dos conhecimentos *a priori* e da “coisa em si” é absolutamente supérflua; em nenhuma parte interrompe o encadeamento na natureza, não considera a matéria e o espírito como coisas diferentes em princípio; não vê, nesse caso, senão aspectos diferentes de uma só e mesma coisa e não tem, portanto, nenhuma necessidade de recorrer a grandes esforços para aproximar o espírito das coisas.²

Ademais, Engels reprova Kant, como já vimos, por ser agnóstico e não por desviar-se do agnosticismo consequente. Lafargue, discípulo de Engels, polemizava, em 1900, contra os kantistas (entre os quais se achava, então, Charles Rappoport):

No início do século, a burguesia, tendo terminado sua obra de demolição revolucionária, renegava sua filosofia voltairiana e livre-pensadora: punha novamente em moda o catolicismo, que o mestre decorador, Chateaubriand, ornava com imagens românticas, enquanto Sébastien Mercier importava o idealismo de Kant para dar o golpe de misericórdia no materialismo dos enciclopedistas, cujos propagandistas Robespierre havia guilhotinado.

No fim deste século, que trará na história o nome de século da burguesia, os intelectuais tentavam aniquilar, sob a filosofia kantiana, o materialismo

² Albrecht Rau, *Ludwig Feuerbach's Philosophie, die Naturforschung und die philosophische Kritik des Gegenwart*, Leipzig, 1882, págs. 87-89. — N. L.

de Marx e Engels. O movimento de reação começou na Alemanha e não desagrada os socialistas integralistas, que pretendiam conferir-lhe a honra ao seu chefe, Malon; entretanto, Malon havia estado na escola de Höchberg, Bernstein e outros discípulos de Dühring, que reformavam em Zurich o marxismo [Lafargue alude aqui a certo movimento de ideias que se produziu no seio do socialismo alemão por volta de 1875-80]; do mesmo modo, devia-se esperar ver Jaurès, Fournière e os nossos intelectuais servir-nos Kant, desde que estivessem familiarizados com sua terminologia [...]. Rappoport engana-se quando afirma que, para Marx, existe identidade da Ideia e da Realidade. Em primeiro lugar, nunca nos servimos dessa fraseologia metafísica. Uma ideia é tão real quanto o objeto do qual é o reflexo cerebral [...]. A fim de divertir um pouco os camaradas que devem pôr-se a par da filosofia burguesa, vou expor-lhes em que consiste esse famoso problema que tanto preocupou os cérebros espiritualistas.

Um operário que come uma salsicha e recebe cem *sous* por dia sabe muito bem que é roubado pelo patrão e é nutrido com carne de porco; que o patrão é um ladrão e a salsicha é agradável ao paladar e é nutritiva para o corpo. De modo algum, dizem os sofistas burgueses, quer invoquem Pirro, Hume ou Kant; sua opinião é pessoal e, portanto, subjetiva; ele poderia, com outro tanto de razão, acreditar que o patrão é seu benfeitor e que a salsicha é de couro picado, porque não pode conhecer as *coisas em si* [...]

O problema está mal formulado, o que lhe criou toda a dificuldade [...]. O homem, para conhecer um objeto, deve, em primeiro lugar, verificar se seus sentidos não o enganam [...]. Os químicos foram mais longe, penetraram os corpos, analisaram-nos, decompuseram-nos em seus elementos, e, depois, fizeram um trabalho inverso, recompuseram-nos com seus elementos; desde o momento em que o homem pode, com esses elementos, produzir corpos para seu uso, ele pode, e bem o disse Engels, pensar que conhece os corpos em si mesmos. O Deus dos cristãos, se existia e se havia criado o universo, não o saberia melhor³.

Permitimo-nos reproduzir aqui essa longa citação para demonstrar como Lafargue compreendia Engels e criticava Kant da esquerda, não em virtude das características pelas quais o kantismo se distingue da doutrina de Hume, mas em virtude das

³ Paul Lafargue, *Le matérialisme de Marx et l'idéalisme de Kant*, artigo publicado em *Le Socialiste* (25 de fevereiro de 1900). — N. L.

características comuns a Kant e a Hume; não pela admissão da coisa em si, mas em razão da concepção insuficientemente materialista dessa última.

K. Kautski, finalmente em sua *Ética*, crítica Kant de um ponto de vista diametralmente oposto ao de Hume e Berkeley. "O fato de que vejo o verde, o vermelho, o branco, explica-se pelas *particularidades de minha faculdade visual*", escreve ele er-
guendo-se contra a gnosiologia de Kant. "Mas a diferença do verde e do vermelho atesta uma diferença real entre as coisas exteriores [...]. As relações e as diferenças das próprias coisas, que representações mentais isoladas no espaço e no tempo me indicam [...]. constituem relações e diferenças reais do mundo exterior; não são determinadas pelas particularidades de minha faculdade de conhecer; nesse caso [*se a doutrina de Kant sobre a idealidade do tempo e do espaço fosse verdadeira*], nada poderíamos saber do mundo exterior, não poderíamos mesmo saber se ele existe" (pp. 25 e 26).

Desse modo, *toda a escola* de Feuerbach, Marx e Engels afastou-se de Kant, para sua esquerda, para a negação completa de todo idealismo e de todo agnosticismo. E nossos discípulos de Mach seguiram, em filosofia, a corrente *reacionária*; seguiram Mach e Avenarius, que criticaram Kant do ponto de vista de Hume e de Berkeley. Todo cidadão, e em primeiro lugar todo intelectual, tem, certamente, o sagrado direito de seguir os erros de não importa que ideólogo reacionário. Mas, se homens que romperam nitidamente com os próprios *princípios* do *marxismo* em filosofia, logo se põem a agitar-se, a criar confusões, assegurando que são "tão" marxistas em filosofia que estão "quase" de acordo com Marx e não fazem mais do que "completá-lo" um pouco tal espetáculo torna-se inteiramente desagradável.

Ver Suplemento ao § 1 do Capítulo IV, p. 351.

4.2 COMO O “EMPIRIOSSIMBOLISTA” YUCHKÉVITCH RIDICULARIZA O “EMPIRIOCRITICISTA” TCHERNOV

“Certamente”, escreve P. Yuchkévitch, “é ridículo ver-se o sr. Tchernov esforçar-se por fazer do positivista agnóstico, comtista e spenceriano, Mirrailóvski, o precursor de Mach e Avenarius” (loc. cit., p. 73).

O que é ridículo, aqui, é, antes de tudo, a prodigiosa ignorância de Yuchkévitch. Como todos os Vorochílovs, dissimula essa ignorância sob uma multidão de palavras sábias e de nomes. O trecho citado encontra-se no parágrafo dedicado às relações da doutrina de Mach e do marxismo. E o sr. Yuchkévitch, abordando esse assunto, ignora que, para Engels (como para todo o materialista), os discípulos de Hume e os de Kant são, pela mesma razão, agnósticos. Em consequência, opor à doutrina de Mach o agnosticismo em geral, quando o próprio Mach se aproxima de Hume, significa, pura e simplesmente, crassa ignorância em matéria de filosofia. As palavras “positivismo agnóstico” são igualmente absurdas, uma vez que os discípulos de Hume se qualificam precisamente de positivistas. Yuchkévitch, que tomou Petzoldt por mestre, deveria saber que esse autor relaciona o empiriocriticismo com o positivismo. E, finalmente, é ainda absurdo aproximar aqui os nomes de Auguste Comte e de Herbert Spencer, quando o marxismo repudia não o que distingue um positivista do outro, mas o que eles têm em comum, o que faz de um filósofo um positivista, diversamente do materialista.

Nosso Vorochílov necessita de todo esse montão de termos para “embasbacar” o leitor, para aturdi-lo sob um estrepito de palavras, para desviar sua atenção do *fundo* da questão e fixá-la em bagatelas. Ora, o fundo da questão é o desacordo radical do materialismo em relação à ampla corrente do positivismo, em que figuram Auguste Comte e H. Spencer, Mirrailóvski e diversos neokantistas, Mach e Avenarius. Esse fundo da questão que Engels expunha com a maior clareza em seu *Ludwig Feuerbach*, quando classificava *todos* os kantistas e os discípulos de Hume dessa época (1880-90) entre os mesquinhos ecléticos e os cortadores de cabelo em quatro (*Flohknacker*; literalmente, catadores de pulgas) etc. A quem podem e devem aplicar-

se essas definições? Nossos Vorochílovs não o quiseram saber. E como eles não sabem pensar, faremos uma aproximação edificante. Referindo-se aos kantistas e aos discípulos de Hume em geral, Engels não citava, em 1888 e em 1891, *nenhum nome*. A única referência que se encontra em seu livro se relaciona a uma obra de Starcke sobre Feuerbach. “Starcke”, diz Engels, “esforça-se zelosamente por defender Feuerbach contra os ataques e as doutrinas dos professores que, presentemente, com o nome de filósofos, provocam rumor na Alemanha. Isso é importante para as pessoas que se interessam pela descendência degenerada da filosofia clássica alemã. Isso podia parecer necessário a Starcke. Quanto a nós, disso livraremos o leitor” (*Ludwig Feuerbach*, p. 25).

Engels pretendia “poupar o leitor”, isto é, livrar os social-democratas do desprazer de conhecer os tagarelas degenerados que se intitulam filósofos. Mas quais são os representantes dessa “descendência degenerada”?

Vejam o livro de Starcke (C. N. Starcke, *Ludwig Feuerbach*, Stuttgart, 1885) e nele encontraremos frequentes referências aos partidários *de Hume e de Kant*. É contra as correntes desses dois filósofos que Starcke defende Feuerbach. Ele cita A. Riehl, Windelband, A. Lange (pp. 3, 18, 19, 127 e seguintes).

Vejam *A concepção humana do mundo*, de R. Avenarius, publicada em 1891, e nela podemos ler, na página 120 da primeira edição alemã: “O resultado da nossa análise concorda não absolutamente (*durchgehend*), é verdade, o que se explica pela diversidade dos pontos de vista com o resultado a que chegaram outros pesquisadores, E. Laas, E. Mach, A. Riehl, W. Wundt, por exemplo. Ver igualmente Schopenhauer.”

De que, se riu, então, o nosso Vorochílov—Yuchkévitch?

Avenarius não dúvida, absolutamente, da sua profunda afinidade com os kantistas Riehl e Laas e com o idealista Wundt, não num problema particular, mas na questão geral do “objetivo final” do empiriocriticismo. Ele menciona Mach entre dois kantistas. Não é, realmente, uma só e mesma companhia? Riehl e Laas acomodam Kant a Hume; Mach e Avenarius acomodam Hume e Berkeley.

Admirável que Engels tenha querido “poupar” os operários alemães e livrá-los de conhecer mais de perto todo esse bando de professores, de catadores de pulgas!

Engels sabia poupar os operários alemães; os Vorochílovs não poupam o leitor russo.

Deve-se observar que a associação, eclética no fundo, de Kant e Hume, ou de Hume e Berkeley, é possível em proporções diferentes, por assim dizer, podendo ser sublinhado de preferência esse ou aquele elemento. Vimos, por exemplo, que o discípulo de Mach, Kleinpeter, é o único a considerar-se e a considerar Mach solipsista (o que quer dizer discípulo consequente de Berkeley). Muitos discípulos e partidários de Mach e Avenarius, tais como Petzoldt, Willy, Pearson, o empiriocriticista russo Lessevitch, o francês Henri Delacroix⁴, ao contrário, sublinham o que toca a Hume nas concepções de Mach e Avenarius. Citemos ainda o exemplo de um sábio particularmente eminente, que também aliou, em filosofia, Hume e Berkeley, mas acentuando os elementos materialistas dessa união. Trata-se do célebre naturalista inglês T. Huxley, que lançou o termo “agnóstico” e em quem, sem dúvida, Engels pensava, em primeiro lugar e mais do que em qualquer outro, quando falava do agnosticismo inglês. Engels qualificou, em 1891, de “materialistas pudicos” esse tipo de agnóstico. Em seu livro intitulado *Naturalismo e agnosticismo*, em que ataca principalmente o “líder científico do agnosticismo”, Huxley (vol. II, p. 229), o espiritualista inglês James Ward confirma nesses termos a apreciação de Engels: “A tendência de Huxley para reconhecer o primado do físico [da “série de elementos”, segundo Mach] é muitas vezes expressa de maneira tão nítida que não é possível falar aqui em paralelismo. Embora Huxley rejeite vivamente o epíteto de materialista, comprometedor para seu agnosticismo sem mácula, não conheço autor que o mereça mais do que ele” (t. II, p. 30). E James Ward cita em apoio de sua tese afirmações de Huxley, do gênero das seguintes: “Todos os que

⁴ *Bibliothèque du Congrès International de Philosophie*, volume IV; Henri Delacroix, *David Hume et la philosophie critique*. O autor classifica entre os partidários de Hume: Avenarius e os imanentes na Alemanha, Ch. Renouvier e sua escola dos “neocríticos” na França. — N. L.

conhecem a história da ciência concordarão que seus progressos sempre significaram e ainda significam, mais do que nunca, a extensão do domínio do que chamamos matéria e causalidade a todos os domínios do pensamento humano e, pela mesma razão, a dissipação progressiva de tudo quanto chamamos de espírito e espontaneísmo”.

Ou então:

Pouco importa que exprimamos os fenômenos materiais nos termos do espírito ou os fenômenos do espírito nos termos da matéria: uma e outra formulações são verdadeiras em certo sentido relativo [*complexos de elementos relativamente estáveis, de Mach*]. Mas, do ponto de vista do progresso científico, a terminologia materialista é preferível sob todos os aspectos uma vez que relaciona o pensamento com os outros fenômenos do universo [...]. enquanto a terminologia contrária ou espiritualista é inteiramente estéril (*utterly barren*) e não conduz a nada, senão às trevas e à confusão [...]. Não se pode duvidar de que, quanto mais a ciência realize progressos, mais amplamente e mais rigorosamente os fenômenos naturais serão expressos em fórmulas ou em símbolos materialistas (t. I, pp. 17 e 19).

Assim raciocinava Huxley, “materialista pudico”, que não queria admitir por nenhum preço o materialismo, essa “metafísica” que ultrapassa ilegitimamente os “grupos de sensações”. Escrevia ainda: “Se eu tivesse de escolher entre o materialismo absoluto e o idealismo absoluto, ver-me-ia na contingência de optar por esse último. A única coisa que conhecemos com certeza é a existência do mundo espiritual” (J. Ward, II, p. 226 loc. cit.).

A filosofia de Huxley também é, como a de Mach, uma mistura de Hume e de Berkeley. Mas os ataques à maneira de Berkeley são ocasionados em Huxley e seu agnosticismo não passa do véu pudico do seu materialismo. A proporção da mistura é outra em Mach, e o espiritualista Ward, tão vigoroso no combate a Huxley, mostra-se, para com Avenarius e Mach, de uma comovedora cortesia.

4.3 OS IMANENTES, IRMÃOS DE ARMAS DE MACH E AVENARIUS

Não pudemos evitar, tratando do empiriocriticismo, referências aos filósofos da escola chamada imanente, da qual Schuppe, Leclair, Rehmke e Schubert-

Soldern são os principais representantes. Vamos analisar agora as relações entre o empiriocriticismo e os imanentes e a essência da filosofia pregada por esses últimos.

Mach escrevia em 1902:

Vejo, atualmente, diversos filósofos positivistas, empiriocriticistas, partidários da filosofia imanente e mesmo alguns raríssimos naturalistas começaram a tri-lhar, sem nada saberem uns dos outros, novos caminhos que, apesar de todas as divergências individuais, convergem quase que para um mesmo ponto (Análise das sensações, p. IX).

Em primeiro lugar, cumpre observar aqui a confissão tão franca de Mach de que raríssimos naturalistas professam a pretendida “nova” filosofia de Hume–Berkeley, que, na realidade, é uma filosofia muito velha. Em segundo lugar, a opinião de Mach, conforme a qual essa filosofia “nova” constitui uma ampla corrente em que os imanentes confinam com os empiriocriticistas e os positivistas, é da mais alta importância. “Desse modo”, continua Mach no Prefácio à tradução russa de *Análise das sensações* (1906), “um movimento geral se desenha” [...]. (p. 41). “Estou”, diz ele ainda, “muito perto da filosofia imanente [...]. Nada encontrei nesse livro [*em Esboço de uma teoria do conhecimento e de uma lógica, de Schuppe*] que não pudesse subscrever espontaneamente, fazendo-lhe, talvez, algumas correções insignificantes” (p. 46). Mach está de acordo que Schubert-Soldern igualmente segue por “caminhos muito próximos” dos seus (p. 4); e é a Wilhelm Schuppe que *dedica* sua última obra filosófica, sua suma, por assim dizer, *Conhecimento e erro*.

Avenarius, esse outro fundador do empiriocriticismo, escrevia, em 1894, que a simpatia manifestada por Schuppe para com o empiriocriticismo alegra-o e conforta-o e que a “diferença” (*Differenz*) entre ele e Schuppe “não é, talvez, mais do que temporária” [*vielleicht nur einstweilen noch bestehend*].⁵ Finalmente, J. Petzoldt, cuja doutrina é, para V. Lessevitich, a última palavra do empiriocriticismo, proclama sem rodeios que a trindade Schuppe—Mach—Avenarius se encontra à frente da nova corrente.

⁵ *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 1894, ano XVIII, fascículo I, pág. 29. — N. L.

(*Einführung in die Philosophie der reine Erfahrung*, t. II, p. 295, 1904, e *Das Weltproblem*, 1906 pp. V e 146). Petzoldt levanta-se categoricamente contra R. Willy (*Einführung*, II, p. 322), que é talvez, o único discípulo eminente de Mach que se envergonha de seu parentesco com um Schuppe e tenta dessolidarizar-se em princípio com esse último, o que lhe valeu uma reprimenda do seu querido mestre Avenarius. É numa nota ao artigo de Willy contra Schuppe, nota em que é ainda acrescentado que a crítica de Willy “é, talvez, mais áspera do que o necessário” (*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, ano XVIII, 1894, p. 29; o artigo de Willy contra Schuppe é publicado nesse mesmo número), que Avenarius usou em relação a Schuppe as expressões que acabamos de citar.

Conhecendo a apreciação formulada a respeito dos imanentes pelos empiriocriticistas, vejamos agora a apreciação a respeito dos empiriocriticistas formulada pelos imanentes. Já vimos a de Leclair, que data de 1879. Schubert-Soldern observa com clareza, em 1882, sua “concordância parcial com Fichte o Velho” (trata-se do célebre representante do idealismo subjetivo, Johann Gottlieb Fichte, cujo filho foi tão deplorável filósofo quanto o de Joseph Dietzgen) e “com Schuppe, Leclair, Avenarius e, em parte, com Rehmke”. Ele sente prazer especial quando cita Mach contra a “metafísica da história natural”⁶, expressão utilizada, na Alemanha, por todos os regentes e todos os catedráticos reacionários, para designar o materialismo da história natural. Em 1893, após a edição de *A concepção humana do mundo*, W. Schuppe felicitou Avenarius, em *carta aberta*, por ter publicado essa obra “confirmando o realismo ingênuo” que ele mesmo defendia. “Minha concepção do pensamento”, escrevia Schuppe a Avenarius, “concorda perfeitamente com a vossa experiência pura”.⁷

Mais tarde, em Schubert-Soldern, dando um balanço na “corrente metodológica da filosofia”, sobre a qual “se apoia”, fazia remontar sua genealogia a Berkeley e

⁶ Dr. Richard von Schubert-Soldern, *Über Transcendenz des Objekts und Subjekts [Sobre a transcendência do objeto e do sujeito]*, 1882, pág. 37 e § 5. Cf., do mesmo autor, *Grundlage einer Erkenntnistheorie [Primeiros princípios de uma teoria do conhecimento]*, 1884, pág. 3. — N. L.

⁷ *Vierteljahrsschr, f. w. Ph.*, ano XVII, 1893, pág. 384. —N. L.

a Hume, passando por F. A. Lange (“O início da nossa corrente na Alemanha data, verdadeiramente de Lange”), Laas, Schuppe & Cia., Avenarius e Mach, Riehl entre os neokantistas, Charles Renouvier entre os franceses etc.⁸ Finalmente, na *Introdução-programa*, publicada no primeiro número do órgão dos imanentes, ao lado de uma declaração de guerra ao materialismo e de testemunhos de simpatia para com Charles Renouvier, podemos ler o seguinte:

Entre os próprios naturalistas, ouvem-se vozes isoladas levantar-se contra a crescente presunção de seus colegas e contra o espírito antifilosófico que se apoderou das ciências naturais. Tal é, por exemplo, a voz do físico Mach [...]. Novas forças entram em movimento por toda parte, trabalham para destruir a cega fé na infalibilidade das ciências naturais; recomeçam a procurar novos caminhos em direção às profundezas do mistério, uma melhor entrada no santuário da verdade.⁹

Duas palavras sobre Charles Renouvier. Ele está à frente da escola chamada neocriticista, muito influente e muito difundida na França. Sua filosofia não passa, em teoria, de uma combinação do fenomenalismo de Hume e do apriorismo de Kant. A coisa em si é dela categoricamente eliminada. A lei, ligação, ordem dos fenômenos, é proclamada apriorística. A Lei, que se escreve com maiúscula, torna-se a base de uma religião. O clero católico é um entusiasta dessa filosofia. O discípulo de Mach, Willy, qualifica com indignação Renouvier como o “segundo Paulo”, “obscurantista do ensino superior”, “casuísta pregador da liberdade da vontade” (*Gegen d. Schulweisheit*], p. 129). E esses correligionários dos imanentes *acolhem com alegria* a filosofia de Mach. Quando se publicou a tradução francesa da *Mecânica*, o órgão dos “neocriticistas” franceses, o *Année Philosophique*, editado por um colaborador e discípulo de Renouvier Pillon, escreveu: “É inútil fazer observar o quanto, nessa crítica da substância, da

⁸ Dr. Richard von Schubert-Soldern, *Das menschliche Glück und die soziale Frage [A bondade humana e a questão social]*. — N. L

⁹ *Zeitschrift für immanente Philosophie* (Revista de filosofia imanente), t. I, Berlim, 1896, págs. 6-9. — N. L.

coisa, da coisa em si, a ciência positiva do sr. Mach concorda com o idealismo neocriticista" (t. XV, 1904, p. 179).

Quanto aos discípulos russos de Mach, envergonham-se todos de seu parentesco com os imanentes, e, naturalmente, não se podia esperar outra coisa da parte dos que não seguiram conscientemente o caminho de Struve, Menchikov e *tutti quanti* Bazarov somente chama de "realista"¹⁰ "certos representantes da escola imanente". Bogdanov afirma, em conclusão, que a escola imanente não é senão uma forma intermediária entre o kantismo e o empiriocriticismo" (o que é falso, aliás) (*Empiriomonismo*, III, p. XXII). V. Tchernov escreve: "Os imanentes não se aproximam em geral do positivismo senão por um aspecto de sua teoria; outros ultrapassam sensivelmente seus quadros" (*Ensaio de filosofia e de sociologia*, p. 37). Valentinov diz que "a escola imanente deu a essas concepções (*à de Mach*) uma forma não adequada e se enredou no impasse do solipsismo" (loc. cit., p. 194). Como visto, há de tudo: constituição, peixe com maionese, solipsismo. Mas nossos discípulos de Mach evitam dizer, clara e nitidamente, a verdade sobre os imanentes.

Na verdade, os imanentes, em seu obscurantismo, são inflexíveis reacionários e consequentes pregadores de fideísmo. Não se encontra um que não tenha consagrado *abertamente* à defesa da religião e à justificação dessa ou daquela sobrevivência medieval seus mais acabados trabalhos teóricos sobre a gnosiologia. Em 1879, Leclair defende sua filosofia como satisfazendo "todas as exigências do espírito religioso" (*Der Realismus etc.*, pg. 73). Em 1880, J. Rehmke dedica sua *Teoria do conhecimento* ao pastor protestante Biedermann e termina essa obra expondo a concepção não de um Deus suprassensível, mas de um Deus "conceito real" (eis, provavelmente, por que Bazarov classifica "certos" imanentes entre os "realistas"), "pretendendo dar a esse conceito real um caráter objetivo"; quanto à "dogmática cristã" de Biedermann, torna-se

¹⁰ "Os realistas da filosofia contemporânea principalmente certos representantes da escola imanente surgida do kantismo, a escola de Mach-Avenarius e diversas outras correntes afins a essas ratadas admitem que não há nenhuma razão de contestar o ponto de partida do realismo ingênuo" [*Ensaio*, pág. 26].

um modelo de “teologia científica” (J. Rehmke, *Die Welt als Wahrnehmung und Begriff*, [O mundo como percepção e noção], Berlim, 1880, p. 312). Schuppe afirma, na *Revista de Filosofia Imanente*, que, se os imanentes não reconhecem o transcendente, é que Deus e a vida futura não se incluem nessa categoria (*Zeitschrift für immanente philosophie*, t. II, p. 52). Em sua *Ética*, insiste sobre as relações da lei moral com a *concepção metafísica do mundo* e condena a “frase insensata” sobre a separação da Igreja e do Estado [Dr. W. Schuppe, *Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie*, [Características essenciais da ética e da filosofia do direito], Breslau, 1882, pp. 181 e 325]. Schubert-Soldern conclui em seus *Fundamentos da teoria do conhecimento*, pela “preexistência do nosso eu em relação ao nosso corpo e a sobrevivência do eu após a morte do corpo”, ou, em suma, pela imortalidade da alma etc. (loc. cit., p. 82). Em sua *Questão social*, ele defende, contra Bebel, além das “reformas sociais”, o censo eleitoral; acrescenta que “os social-democratas ignoram que, se não fosse o mal, dom divino, não haveria o bem” (p. 330) e deplora a “dominação” do materialismo (p. 242): “Quem acredita na sobrevivência no além-túmulo, e mesmo em sua possibilidade, passa, em nosso tempo, por um imbecil”.

E esses Menchikovs alemães, esses obscurantistas do tipo de Renouvier estão em duradoura concubinação com os empiriocriticistas. Seu parentesco teórico é inegável. Não existe mais kantismo nos imanentes do que em Petzoldt ou Pearson. Já vimos linhas atrás que eles mesmos se reconhecem como discípulos de Hume e de Berkeley e essa apreciação dos imanentes é geralmente admitida na literatura filosófica. Citemos, para revelar as premissas gnosiológicas que servem de ponto de partida a esses companheiros de luta de Mach e Avenarius, algumas proposições teóricas fundamentais tomadas às obras dos imanentes.

Em 1874, Leclair ainda não havia imaginado o termo “imaneente”, que, a bem dizer, significa “experimental”, “proporcionado pela experiência”, constituindo uma bandeira destinada a dissimular a putrefação, bandeira tão falsa quanto as dos partidos burgueses da Europa. Em seu primeiro trabalho, Leclair declara-se, aberta e nitidamente, “idealista crítico” [*Der Realismus* etc., pp. 11, 21, 206 e muitas outras]. Como já

vimos, ele combate Kant em virtude das concessões desse último ao materialismo e delimita o *seu próprio* caminho, que vai *de* Kant a Fichte e a Berkeley. Leclair combate o materialismo em geral e mais particularmente, a *tendência para o materialismo da maior parte das naturalistas*, com mais rigor do que o fazem Schuppe—Schubert-Soldern e Rehmke.

Diz Leclair:

Voltemos ao ponto de vista do idealismo crítico, não atribuamos à natureza em geral e aos processos naturais uma existência transcendente [*uma existência exterior à consciência humana*], e o sujeito verá tanto no conjunto dos corpos como em seu próprio corpo, na medida em que vê e percebe, com todas essas transformações, um fenômeno diretamente dado traduzindo coexistências ligadas pelo espaço e sucessões ligadas pelo tempo toda a explicação da natureza relacionando-se à constatação dessas coexistências e dessas sucessões” (p. 21).

Volta a Kant! diziam os neokantistas reacionários. Volta a Fichte e a Berkeley! dizem, em substância, os imanentes reacionários. Para Leclair, tudo quanto existe não é mais do que “complexos de sensações” (p. 38); certas categorias de propriedades [*Eigenschaften*) que atuam sobre nossos órgãos dos sentidos são designadas pela letra M, por exemplo, enquanto certas outras categorias, atuando sobre outros objetos da natureza, são designadas pela letra N (p. 150 e outras). Fazendo-o, Leclair fala da natureza como de um “fenômeno de consciência [*Bewusstseinsphänomen*], não do homem, mas do “gênero humano” (p. 55) Como Leclair publicou seu livro em Praga, onde Mach lecionava física e não cita com entusiasmo senão a *Conservação do trabalho*. (*Erhaltung der Arbeit*), de Mach, editada em 1872, é-se levado involuntariamente a perguntar se Leclair, fideísta e idealista não dissimulado, não é o verdadeiro, pai da filosofia “original” de Mach.

Quanto a Schuppe, que, a acreditar-se em Leclair¹¹, chegou “aos mesmos resultados”, pretende, na realidade, como já vimos, defender o “realismo ingênuo” e

¹¹ *Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie [Contribuição a uma teoria monista do conhecimento]*. Breslau, 1882, Pag. 10. — N. L.

lastima amargamente, em sua *Carta aberta ao professor Avenarius*, a “mutilação, tornada comum, da minha teoria do conhecimento, reduzindo-a ao idealismo subjetivo”. A escamoteação grosseira, que o imanente Schuppe chama de sua defesa do realismo, evidencia-se mais nitidamente destas palavras dirigidas contra Wundt, que não hesita em classificar os imanentes entre os discípulos de Fichte e entre os idealistas subjetivos (*Philosophische Studien*, loc. cit., pp. 386, 397, 407).

Respondia Schuppe a Wundt:

A proposição “a existência é a consciência” significa, para mim, que a consciência não pode ser concebida sem o mundo exterior e que, portanto, esse último lhe pertence, ou, noutras palavras, significa que existe uma interdependência absoluta (*Zusammengehörigkeit*), que muitas vezes observei e expliquei, entre a consciência e o mundo exterior, que, assim ligados, constituem o ser primordial íntegro.¹²

Faz-se necessária uma excessiva ingenuidade para não ver nesse “realismo” o mais puro idealismo subjetivo! Atentai bem: o mundo exterior “pertence à consciência”; existe, entre ambos, uma interdependência *absoluta*! Na verdade, caluniou-se esse pobre professor, classificando-o, “comumente”, entre os idealistas subjetivos. Essa filosofia coincide inteiramente com a “coordenação de princípio” de Avenarius: nem as restrições e nem os protestos de Tchernov e Valentinov destacarão essas duas filosofias uma da outra e elas tomarão lugar, lado a lado, no museu das produções reacionárias do professorado alemão. Observemos, a título de curiosidade, demonstrando mais uma vez a falta de inteligência de Valentinov, que ele qualifica Schuppe de solipsista (e Schuppe protesta, com tanta energia quanto Mach, Petzoldt & Cia., não ser solipsista, tendo escrito, como esses últimos, artigos especiais sobre o assunto) e mostra-se encantado com o artigo de Bazarov nos *Ensaio*! Gostaria de traduzir para o alemão o axioma de Bazarov, “a representação dos sentidos *constitui precisamente* a realidade exterior”, e enviá-lo a um imanente por pouco sensato que ele seja. Ele

¹² *Wilhelm Schuppe, Die immanente Philosophie und Wilhelm Wundt [A filosofia imanente e Wilhelm Wundt]*, em *Zeitschrift für immanente Philosophie*, vol. II, pág. 195. — N. L.

afogaria Bazarov em seus braços, como o fizeram Schuppe, Leclair e Schubert-Soldern em relação a Mach e Avenarius, uma vez que essa expressão de Bazarov constitui, na realidade o alfa e o ômega da doutrina da escola imanente.

Vejam, finalmente, Schubert-Soldern. O "materialismo das ciências naturais", a "metafísica" do reconhecimento da realidade objetiva do mundo exterior, tais são os principais inimigos desse filósofo (*Primeiros princípios da teoria do conhecimento*. 1884, p. 31, e todo capítulo II da *Metafísica do naturalismo*). "O naturalismo, por meio da abstração, deduz a consciência de todas as relações" (p. 52), e aí está o grande mal (ora, aí está, precisamente, a essência do materialismo!). Na verdade, o homem não pode escapar "das sensações e, portanto, dos estados de consciência" (pp. 3 e 4). Sem dúvida, reconhece Schubert-Soldern em 1896, minha concepção é solipsista *quanto à teoria do conhecimento* (*Questão social*, p. X), mas não o é nem na "metafísica" e nem na "prática". "As sensações, os complexos de sensações em perpetuas transformações eis o que nos é imediatamente dado" (*Über Transe*. etc., p. 73).

"Do mesmo modo que o naturalismo", diz Schubert-Soldern, "vê no universo exterior comum [*à humanidade*] a causa dos universos individuais interiores, Marx (aliás, erroneamente) tomou o processo material da produção como causa dos processos e motivos interiores" (*Questão social*, p. XVIII). Esse companheiro de lutas de Mach não põe em dúvida as relações do materialismo histórico de Marx, do materialismo das ciências naturais e do materialismo filosófico em geral.

Muitas pessoas, e talvez mesmo a maioria, serão de opinião de que a teoria solipsista do conhecimento não permite nenhuma metafísica, ou, noutras palavras, que toda metafísica é sempre transcendente. Dito isso, não posso concordar com essa opinião. Eis a minha argumentação [...]. A base imediata de tudo que é dado consiste numa ligação espiritual [*solipsista*], da qual o eu individual [*o mundo individual das ideias*], com seu corpo, é o ponto central. O resto do universo não se concebe sem esse eu, e esse eu não se concebe sem o resto do universo; a negação do eu individual negaria o universo, o que é impossível; a negação do resto do universo não mais daria lugar ao eu individual, uma vez que ele não pode ser separado do universo senão em lógica e não no espaço e no tempo. Assim também, a existência do meu eu individual deve

continuar, inevitavelmente, após minha morte, desde que o universo inteiro não é eliminado ao mesmo tempo que ele (ibid., p. XXIII).

A “coordenação de princípio”, os “complexos de sensações” e todos os outros truísmos de Mach servem bem a causa a que são chamados a servir!

Que é o além (*das Jenseits*), do ponto de vista solipsista? Não passa de uma experiência possível do meu futuro (loc. Cit.) [...]. Certamente, o espiritismo, por exemplo, não demonstrou o seu além, mas não se pode, em nenhum caso, opor-lhe o materialismo das ciências naturais, que, como já vimos, não é senão um dos aspectos do processo mundial interno [*da coordenação de princípio*] da ligação espiritual universal (p. XXIV).

Tais coisas são ditas na introdução filosófica à *Questão social*, (1896), onde Schubert-Soldern *não deixa* de fazer causa comum com Mach e Avenarius. A doutrina de Mach não é um pretexto para tagarelice de intelectuais senão para um punhado de discípulos russos de Mach; em seu país de origem, seu papel de servo do fideísmo é proclamado bem alto.

4.4 QUE VEM A SER O EMPIRIOCRITICISMO?

Passemos, agora, uma vista d’olhos no desenvolvimento da doutrina de Mach, depois de Mach e Avenarius. Vimos que sua filosofia é uma salada, uma mistura de proposições gnosiológicas incoerentes e contraditórias. Resta-nos examinar como e em que sentido essa filosofia se desenvolve, o que nos permitirá resolver certas questões “litigiosas” através da referência a fatos históricos incontestáveis. O ecletismo e a incoerência das premissas filosóficas dessa corrente tornam realmente inevitáveis interpretações diferentes e discussões estéreis em torno de detalhes e bagatelas. O empiriocriticismo é, portanto, como qualquer outra corrente ideológica, uma coisa viva, que sofre uma evolução, e o fato de seu desenvolvimento processar-se num sentido determinado permitirá, melhor do que longos raciocínios, elucidar a questão fundamental de sua verdadeira natureza. Julga-se um homem, não pelo que diz ou pensa de si mesmo, mas por seus atos. Os filósofos devem ser julgados, não pelas bandeiras que arvoram (“positivismo”, filosofia da “experiência pura”, “monismo” ou

"empiriomonismo", "filosofia do naturalismo" etc.), mas pela maneira com que realmente resolvem os problemas teóricos fundamentais, pelos autores com os quais concordam, pelo que ensinam e ensinaram a seus alunos e partidários.

É o que nos ocupa neste momento. Mach e Avenarius disseram o essencial há mais de vinte anos. Durante esse lapso de tempo, não foi possível verificar-se a maneira pela qual esses "chefes" foram compreendidos pelos que quiseram compreendê-los e como consideram a si mesmos (Mach, pelo menos, que sobreviveu a seu companheiro) os continuadores de sua obra. Para sermos precisos, apenas indicaremos os que se afirmam discípulos (ou partidários) de Mach e Avenarius e nos quais Mach reconhece essa qualidade. Teremos, desse modo, uma ideia nítida do empiriocriticismo como corrente filosófica e não como uma coleção de casos literários.

Hans Cornelius é recomendado, no Prefácio de Mach à tradução russa da *Análise das sensações*, como "um jovem pesquisador" "que segue se não nossos caminhos, pelo menos os caminhos mais próximos dos nossos" (p. 4). Mach "cita" ainda "com prazer", no texto da *Análise das sensações*, as "obras" de H. Cornelius e outros autores "que penetraram o sentido profundo das ideias de Avenarius e ainda as desenvolveram" (p. 48). Vejamos a *Introdução à filosofia*, de H. Cornelius, (edição alemã 1903): vemos aí o autor manifestar seu desejo de seguir as pegadas de Mach e Avenarius (p. VIII, 32). Estamos, pois diante de um *discípulo reconhecido por seu mestre*. Esse discípulo começa, igualmente, pelas sensações elementares (pp. 15 e 42), afirma categoricamente limitar-se à *experiência* (p. VI) qualifica suas concepções de "empirismo consequente ou gnosiológico" (p. 335), condensa tão vigorosamente quanto possível o "exclusivismo" dos idealistas e o "dogmatismo" tanto dos idealistas quanto dos materialistas (p. 129), afasta com a maior energia o possível "mal-entendido" (p. 123), que consistiria em deduzir de sua filosofia a admissão de um universo existente na cabeça do homem, e corteja o realismo ingênuo não menos habilmente do que Avenarius, Schuppe ou Bazarov (p. 125: "A percepção visual, ou qualquer outra percepção, tem sua sede onde a encontramos e tão somente aí, isto é, onde é localizada pela consciência ingênua ainda não tocada por uma falsa filosofia"). Esse discípulo

reconhecido pelo mestre conclui pela *imortalidade* e por *Deus*. *O materialismo* tropeja esse sub-catedrático [...]. esse discípulo dos “mais modernos positivistas”, queremos dizer — faz do homem um autômato. “É desnecessário dizer que ele destrói, ao mesmo tempo que nossa fé na liberdade das nossas decisões, toda apreciação moral dos nossos atos, bem como nossa responsabilidade. Assim também, não dá lugar à ideia da sobrevivência após a morte” (p. 116). O livro termina com estas conclusões: “A educação [sem dúvida, a da juventude embrutecida por esse homem de ciência] é necessária não tanto pela atividade, mas pelo respeito (Ehrfurcht), não aos valores transitórios de uma tradição fortuita, mas aos valores imperecíveis do dever e da beleza, pelo respeito ao princípio divino em nós e fora de nós” (p. 357).

Compare-se a isso a afirmação de A. Bogdanov de que não pode haver, *absolutamente*, lugar para as ideias de Deus, de liberdade, de vontade, de imortalidade da alma, na filosofia de Mach, em virtude de sua negação de toda “coisa em si” (*Análise das sensações*, p. XII). Ora, Mach afirma nessa mesma obra (p. 293) que “não existe filosofia de Mach” e recomenda, não apenas os imanentes, mas igualmente Cornelius, como tendo penetrado o próprio fundo das ideias de Avenarius! Conclui-se, portanto, em primeiro lugar que Bogdanov *ignora absolutamente* a “filosofia de Mach”, corrente que não se limita a abrigar-se sob as asas do fideísmo, mas vai até o fideísmo; em segundo lugar, que Bogdanov *ignora absolutamente* a história da filosofia, porque é ridículo confundir a negação dessas ideias com a negação de toda coisa em si. Bogdanov não irá contestar que os discípulos consequentes de Hume, negando toda coisa em si, deixam lugar precisamente a essas ideias? Bogdanov não ouviu falar dos idealistas subjetivos que, negando toda coisa em si, deixam lugar a tais ideias? A única filosofia em que não pode “haver lugar” para elas é a que ensina que nada existe fora do que pode ser percebido, que o universo é matéria em movimento, que o universo exterior, o mundo que todos conhecemos, o mundo físico, é a única realidade objetiva numa palavra, a filosofia materialista. É por isso precisamente por isso, que os imanentes recomendados por Mach e pelo discípulo de Mach, Cornelius fazem, juntamente com toda a filosofia professoral contemporânea, a guerra ao materialismo.

Desde que foi apontada sua desonestidade, nossos discípulos de Mach puseram-se a renegar Cornelius. Mas tais negativas não valem grande coisa. Friedrich Adler, que parece não ter sido avisado, recomenda esse Cornelius num órgão socialista [*Der Kampf*, 1908, 5, p. 235: “Uma obra que se lê facilmente e merece as melhores recomendações”). A doutrina de Mach introduz desse modo, sorrateiramente, entre os mestres ouvidos pelos operários, filósofos nitidamente reacionários e pregadores de fideísmo.

Petzoldt não teve necessidade de ser avisado para perceber o embuste de Cornelius, mas sua maneira de combatê-lo é mesmo uma perola! Veja:

A afirmação de que o mundo é representação mental [*a acreditar-se nos idealistas que combatemos, falando seriamente!*] não tem sentido senão quando se quer dizer que o universo é uma representação mental de quem fala ou mesmo dos que falam [*se exprimem*], isto é, que sua existência depende exclusivamente do pensamento dessa pessoa ou dessas pessoas: o universo não existe senão na medida em que tal pessoa o pensa, e quando ela não o pensa, ele não existe. Fazemos, ao contrário, depender o mundo, não do pensamento dessa ou daquela pessoa ou de um grupo de pessoas, ou, melhor ainda e mais claramente: não do ato do pensamento, não de um pensamento atual qualquer que seja, mas do pensamento em geral e de um pensamento exclusivamente lógico. O idealista confunde essas duas noções, dando em resultado o “semisolipsismo” agnóstico, tal como o vemos em Cornelius (Introdução, II, p. 317).

Stolipin desmentiu a existência das “centúrias negras”! Petzoldt pulveriza os idealistas, mas logo se vê que essa arrasadora refutação do idealismo se assemelha a um conselho, dado aos idealistas, para melhor dissimularem seu idealismo. Sustentar que o universo depende do pensamento em geral é do mais puro positivismo, é realismo crítico. Em suma: tudo isso não é miasis, de fora a fora, do que charlatanismo burguês! Se Cornelius é um semisolipsista agnóstico, Petzoldt é um semiagnóstico solipsista. Não estais fazendo outra coisa, senhores do que cortar cabelos a quatro!¹³

Continuemos. Mach diz, na segunda edição de *Conhecimento e erro*: “O professor Hans Kleinpeter [*Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart*, (A

¹³ Cortar cabelos a quatro: Expressão francesa que significa ser muito sutil ou muito meticuloso

teoria do conhecimento do naturalismo contemporâneo) Leipzig, 1905] faz uma exposição sistemática (das ideias de Mach) que posso subscrever no essencial!" Tomemos esse Hans nº 2. Esse professor é um propagandista juramentado da doutrina de Mach; autor de muitos artigos sobre as concepções de Mach, difundidos nas revistas filosóficas alemãs e inglesas, autor de traduções aprovadas e prefaciadas por Mach, ele é, numa palavra, o braço direito do "mestre".

Suas ideias, ei-las:

Toda minha experiência (exterior e interior), todo meu pensamento, todas as minhas aspirações me são dados sob a forma de um processo psíquico, como uma parte de minha consciência (p. 18, obra citada).

O que chamamos a física é construída de elementos psíquicos (p. 144). *A convicção subjetiva — e não a certeza (Gewissheit) objetiva — eis o fim único de toda ciência* (p. 9, grifado por Kleinpeter, que observa então: É pouco mais ou menos o que já dizia Kant na *Crítica da razão prática*).

A suposição da existência de consciências outras que não a nossa nunca pode ser confirmada pela experiência (p. 42).

De um modo geral, não sei se existem fora de mim outro 'eus' (p. 43).

No §5 — *Da atividade* (espontaneidade = arbítrio) na *consciência*, lemos que a sucessão das representações mentais para o animal-autômato verifica-se de maneira puramente mecânica. Dá-se o mesmo em nós quando sonhamos. No estado normal, nossa consciência é essencialmente diferente [*desse automatismo*]. Possui uma propriedade que lhes falta [*aos autômatos*] e que seria pelo menos árduo explicar pelo automatismo: a chamada espontaneidade do nosso eu. Todo homem pode opor-se a seus estados de consciência, pode dirigi-los, evidenciá-los ou relegá-los a segundo plano, analisá-los, com parar seus diversos elementos componentes etc. É um fato de experiência (direto). Nosso eu é, no fundo, diferente da soma dos estados de consciência e não pode ser igual a essa soma. O açúcar é composto de carbono, hidrogênio e oxigênio; se atribuíssemos uma alma ao açúcar, ela deveria ter, por analogia, a propriedade de modificar à vontade a disposição das moléculas do hidrogênio, do oxigênio e do carbono (p. 29 e 30).

No § 4 — *Da atividade* (espontaneidade = arbítrio) na *vontade*: Cumpre considerar como um fato adquirido a divisão de todas as minhas impressões psíquicas em duas grandes categorias fundamentais: em atos necessários e atos

voluntários. As impressões provenientes do mundo exterior pertencem à primeira dessas categorias (p. 47).

Que se possam elaborar muitas teorias de um só e mesmo domínio de fatos [...]. isso É um fato tão familiar ao físico quanto é incompatível com as premissas de não importa que teoria absoluta do conhecimento. Esse fato está ligado ao caráter voluntário do nosso pensamento; demonstra a independência da nossa vontade em relação às circunstâncias exteriores (p. 50).

Julgai agora a temeridade das asserções de Bazarov sobre a filosofia de Mach, de onde “a liberdade e a vontade seriam absolutamente banidas”, enquanto o próprio Mach recomenda um senhor como Kleinpeter! Já vimos que esse último não dissimula mais o seu idealismo do que o de Mach. Kleinpeter escrevia em 1898-99:

“Hertz manifesta as mesmas opiniões subjetivistas [*que Mach*] sobre a natureza das nossas concepções [...]. Se Mach e Hertz [*veremos mais tarde se Kleinpeter está certo quando faz intervir aqui o célebre físico*] têm, do ponto de vista do idealismo o mérito de frisar a origem subjetiva não de algumas mas de todas as nossas concepções e das relações existentes entre elas, também têm, do ponto de vista do empirismo, o mérito não menor de terem reconhecido que somente a experiência, instancia independente do pensamento, resolve o problema da exatidão das concepções” (*Archiv für systematische Philosophie*, II, t. V, 1898-1899, pp. 167-170).

Kleinpeter escrevia em 1900 que, apesar de tudo que os separa de Mach, “Kant e Berkeley [...] estão, em todo caso, mais próximos desse último do que o empirismo metafísico [*isto é, o materialismo! O sr. professor evita chamar o diabo pelo próprio nome!*] que domina nas ciências naturais e constitui o alvo principal dos ataques de Mach” (loc. cit., t. VI, p. 87). Ele escrevia em 1903: “O ponto de partida de Berkeley e de Mach é irrefutável” [*Kantstudien*, t. VIII, p. 274]. “Mach coroa a obra de Kant” [*ibid.*, p. 314).

Mach também cita, no prefácio à tradução russa da *Análise das sensações*, T. Ziehen, que, a seu ver, “segue, senão o mesmo caminho, pelo menos os caminhos mais próximos” do seu. Vejamos o livro de T. Ziehen, *Teoria psicofisiológica do conhecimento* (Theodor Ziehen, *Psychophysiologische Erkenntnistheorie*, Jena, 1898). Nele podemos ver, desde o prefácio, o autor invocando Mach, Avenarius, Schuppe e *tutti*

quanti. Outro discípulo reconhecido pelo mestre. A teoria “mais nova” de Ziehen é a de que somente a “multidão” é capaz de acreditar que “nossas sensações são determinadas por coisas reais” (p. 3). “Não pode haver, no umbral da teoria do conhecimento, outra inscrição senão as palavras de Berkeley: “Os objetos exteriores existem, não em si mesmos, mas em nosso espírito” (p. 5) [...]. “As sensações e as representações nos são dadas. Umas e outras constituem o psíquico. O não-psíquico é uma expressão destituída de sentido” (p. 100). As leis da natureza são relações, não entre os corpos materiais, mas “entre as sensações reduzidas” (p. 104; essa “nova” concepção das “sensações reduzidas” faz toda a originalidade do berkeleyismo de Ziehen!).

Em 1904, Petzoldt ainda renegava, no tomo II da sua *Introdução* (pp. 298-301), o idealista Ziehen. Em 1906, sua lista de *idealistas* ou *psicomonistas* traz os nomes de Cornelius, Kleinpeter, Ziehen, Verworn [*Das Weltproblem* etc., p. 137, nota). Esses respeitáveis professores conduzem, observai, a “mal-entendidos”, em suas interpretações das “concepções de Mach e Avenarius” (loc. cit.).

Pobres Mach e Avenarius! Seus inimigos caluniaram-nos acusando-os de idealismo e “mesmo” (como diz Bogdanov) de solipsismo; e seus amigos, seus discípulos, seus partidários, os professores especialistas compreenderam-nos mal, neles viram idealistas. Se o empiriocriticismo, desenvolvendo-se, torna-se idealismo, isso absolutamente não prova a falsidade dos seus confusos postulados tomados a Berkeley. Deus nos livre de semelhante conclusão! Não há senão um “mal-entendido” sem importância a gosto de Nozdrev¹⁴—Petzoldt.

O mais cômico é talvez que esse guardião da inocência e da pureza, Petzoldt, primeiro “completou” Mach e Avenarius com o “a priori lógico” e depois os associou ao guia do fideísmo, W. Schuppe.

Se Petzoldt tivesse conhecido os discípulos ingleses de Mach, teria podido aumentar muito sua lista dos discípulos de Mach caídos, “por mal-entendido”, no

¹⁴ *Nozdrev* Personagem do romance de Gogol, *Almas mortas*. Latifundiário linguarudo e devasso. Nota do Tradutor

idealismo. Já citamos Karl Pearson como o idealista conseqüente mais louvado por Mach. Mencionemos ainda as apreciações de dois “caluniadores” que se exprimem do mesmo modo em relação a Pearson: “A doutrina do professor K. Pearson não é senão um eco das doutrinas verdadeiramente grandes de Berkeley” (Howard V. Knox, em *Mind*, vol. VI, 1897, p. 205. “O sr. Pearson é, sem dúvida, um idealista, no sentido mais puro desse termo” (Georges Rodier, *Revue Philosophique*, 1888, II vol. 26, p. 200). O idealista inglês William Clifford, que Mach acreditava muito “próximo” de sua filosofia (*Análise das sensações*, p. 8), deve ser considerado como um mestre de Mach, mais do que como um de seus discípulos, tendo sido publicados seus trabalhos filosóficos entre 1870 e 1880. O “mal-entendido” é criado aqui por Mach, que “não percebeu”, em 1901, o idealismo na doutrina de Clifford, segundo a qual o universo “é uma substância mental” (*mindstuff*), um “objeto social”, uma “experiência organizada no mais alto grau” etc.¹⁵ A fim de caracterizarmos o charlatanismo dos discípulos alemães de Mach, observemos que Kleinpeter faz desse idealista um dos fundadores da “gnosologia do naturalismo moderno”.

Mach menciona, na página 291 da *Análise das sensações*, o filósofo americano P. Carus, “que se aproximou” (do budismo e da doutrina de Mach). Carus qualifica-se a si mesmo de “admirador e amigo pessoal” de Mach; redige em Chicago a revista filosófica *The Monist* e um pequeno jornal de propaganda religiosa, *The Open Court*, [A *Tribuna Livre*]. “A consciência é uma revelação divina diz a redação desse pequeno órgão popular. Achamos que a ciência pode reformar as Igrejas, de maneira a conservar tudo quanto a religião tem de certo, de são e de bom” Colaborador assíduo de *The Monist*, Mach nele publica capítulos de suas novas obras. Carus acomoda um pouco Mach a Kant, afirmando que Mach “é um idealista, ou, dizendo mais espontaneamente, um subjetivista”; Carus está também convicto, de que, apesar de

¹⁵ Ver William Kingdom Clifford, *Lectures and Essays*, 3ª edição, Londres, 1901, vol. II, págs. 55, 65, 69. Na pág. 58: “Estou com Berkeley contra Spencer.” Pág. 52: “O objeto é uma série de modificações em minha consciência e não qualquer coisa de exterior a elas.” — N. L.

divergências de ordem secundária, “nós pensamos, Mach e eu, da mesma forma”.¹⁶ “O nosso monismo”, afirma Carus, “não é nem materialista, nem espiritualista, nem agnóstico, mas, simples e exclusivamente, espírito consequente [...]. Tem a experiência por base e as formas sistematizadas das relações da experiência por método” (o Empiriomonismo de A. Bogdanov foi evidentemente plagiado nesse ponto). A divisa de Carus é a “Ciência positiva e não agnosticismo; pensamento claro e não misticismo; concepção monista do universo e não supernaturalismo; religião e não dogma; fé, não como doutrina, mas como estado de espírito (*not creed, but faith*)”.

Inspirando-se nessas ideias, Carus preconiza uma “nova teologia”, uma “teologia científica”, ou *teonomia*, que nega a letra da Bíblia, mas insiste sobre a “divindade de toda a verdade e a revelação de Deus nas ciências naturais, do mesmo modo que na história”.¹⁷ Deve-se observar que, no seu mencionado livro sobre a gnosiologia do naturalismo contemporâneo, Kleinpeter recomenda Carus ao lado de Ostwald, Avenarius e os imanentes (pp. 151-152) Quando Haeckel publicou suas teses sobre a união dos monistas, Carus pronunciou-se categoricamente contra essa união: em primeiro lugar, Haeckel cometia o erro de renegar o apriorismo “perfeitamente compatível com a filosofia científica”; em segundo lugar, Carus rebelava-se contra a doutrina determinista de Haeckel, que “exclui a liberdade da vontade”; em terceiro lugar, Haeckel cometia “o erro de acentuar o ponto de vista unilateral do naturalista contra o conservantismo tradicional das Igrejas. Desse modo, ele age como inimigo das Igrejas existentes em vez de trabalhar com prazer para o seu desenvolvimento superior em interpretações novas e mais justas dos dogmas” (loc. cit., vol. XVI, 1906, p. 122). O próprio Carus confessa: “Muitos livres-pensadores consideram-me reacionário e censuram-me por não me juntar a seus ataques unânimes contra toda religião considerada como um preconceito” (p. 355).

¹⁶ *The Monist*, vol. XVI, 1906, julho; P. Carus, *Pr. Mach's Philosophy*, págs. 320, 345, 333. Trata-se de uma resposta ao artigo de Kleinpeter, publicado na mesma revista. — N. L.

¹⁷ *The Monist*, t. XIII, pág. 24, artigo de Carus: *A teologia considerada como uma ciência*. N. L.

É absolutamente evidente que estamos em presença de um líder da confraria dos trapaceiros literários americanos que trabalham para narcotizar o povo com o ópio religioso. Sem dúvida também em consequência de um "mal-entendido" sem importância é que Mach e Kleinpeter foram admitidos nessa confraria.

4.5 O "EMPIRIOMONISMO" DE A. BOGDANOV

Escreve Bogdanov falando de si mesmo,

Pessoalmente não conheço, até o memento, em literatura, senão apenas um empiriomonista, e esse é um certo A. Bogdanov; mas, em compensação, eu o conheço muito bem e posso garantir que suas opiniões satisfazem inteiramente a fórmula sacramental do primado da natureza sobre o espírito. Ele vê, em tudo quanto existe, uma cadeia ininterrupta de desenvolvimentos cujos anéis inferiores se perdem no caos dos elementos, enquanto os anéis superiores, que conhecemos, representam a experiência dos homens, a experiência psíquica e, mais alto ainda, a experiência física, que, com a consciência que engendra, corresponde ao que se chama comumente de espírito (*Empiriomnismo*, III, p. XII).

Bogdanov ridiculariza aqui, chamando de fórmula "sacramental", a proposição de Engels, que já conhecemos e ele contorna diplomaticamente! Mas ele não está em desacordo com Engels, não, não!

Considerai, mais de perto, o resumo, dado pelo próprio Bogdanov, de seu famoso "empiriomonismo" e de sua "substituição". O mundo físico é chamado aqui de *experiência humana*; a experiência física é colocá-la "mais alto", na cadeia do desenvolvimento, do que a experiência psíquica. Gritante contrassenso inerente a toda filosofia idealista. É simplesmente ridículo ver Bogdanov esforçar-se por ligar ao materialismo um "sistema" desta espécie: a natureza é, para mim, observai, o elemento primordial, e o espírito o elemento secundário. Aplicada desse modo a definição de Engels, também Hegel é materialista, uma que, para ele, a experiência psíquica (chamada de ideia absoluta) vem igualmente em primeiro lugar, seguida do mundo físico da natureza, situada "mais alto", e seguida finalmente do conhecimento humano, que concebe, através da natureza, a ideias absoluta. Nenhum idealista negará, nesse sentido,

o primado da natureza, uma vez que não se trata na realidade de um primado e a natureza não é considerada aqui como um dado *imediat*o, como o ponto de partida da gnosiologia. Na verdade, uma longa transição nos conduz aqui até a natureza, *através das abstrações* do psíquico. Que essas abstrações sejam chamadas de ideia absoluta, eu universal, vontade universal etc. etc., pouco importa. Assim se distinguem as *variedades* de idealismo e o seu número é infinito. A essência do idealismo consiste em tomar o psíquico como ponto de partida: a natureza dela se deduz; e a comum consciência humana não é deduzida senão *após* a natureza. Esse “psíquico” primordial é sempre uma abstração *morta* dissimulando uma teologia dulcificada. Cada um sabe, por exemplo, em que a *ideia* humana — mas a ideia sem o homem ou anterior ao homem, a ideia no abstrato, a ideia absoluta — é uma invenção teológica do idealista Hegel. Cada um sabe o quanto a sensação humana — mas a sensação sem o homem ou anterior ao homem — é um absurdo, uma abstração morta, um subterfúgio idealista. E é precisamente a um subterfúgio idealista que recorre Bogdanov quando estabelece a escala seguinte:

1. o caos dos “elementos” (já sabemos que essa palavra “elemento” não contém nenhuma outra noção a não ser a de *sensações*);
2. a experiência psíquica dos homens;
3. a experiência física dos homens;
4. “a consciência que ela engendra”.

Não há sensações (humanas) sem o homem. O primeiro desses estágios é, portanto, uma abstração. Na verdade, não se trata aqui das sensações *humanas* costumeiras e familiares a todos, mas de não se sabe que sensações imaginadas, que não são *de ninguém*, que são sensações *em geral*, sensações divinas, do mesmo modo que a comum ideia humana se diviniza em Hegel logo que se destaca do homem e do cérebro humano.

Esse primeiro estágio não pode, por conseguinte, ser levado em consideração.

O segundo também não o pode, porque nenhum homem e nem as ciências naturais não conhecem o *psíquico* anterior ao físico (o segundo estágio precede,

em Bogdanov, o terceiro). O mundo físico existiu antes que o mundo psíquico tivesse podido aparecer como o produto superior das formas superiores da matéria orgânica. O segundo estágio de Bogdanov também é, portanto, uma abstração morta, pensamento sem cérebro, razão humana destacada do homem.

Depois de termos eliminado esses dois primeiros estágios, e somente depois, é que foi possível ter do mundo uma visão verdadeiramente correspondente às ciências naturais e ao materialismo. Concretizemos:

1. o mundo físico existe *independentemente* da consciência do homem e já existia bem antes do homem, bem antes de toda "experiência humana";
2. o psíquico, a consciência etc., é o produto superior da matéria (isto é, do físico), uma função dessa parcela particularmente complexa da matéria que se chama cérebro humano.

"O domínio da substituição", escreve Bogdanov, "coincide com o dos fenômenos físicos; nos fenômenos psíquicos, nada há a substituir, uma vez que são complexos imediatos" (p. XXXIX).

Isso é bem o idealismo, uma vez que o psíquico, isto é, a consciência, a ideia, a sensação, é considerado como o *imediato*, enquanto o físico é deduzido dele, é por ele substituído. O mundo é o não-eu criado pelo nosso eu, dizia Fichte. O mundo é a ideia absoluta, dizia Hegel. O mundo é vontade, dizia Schopenhauer. O mundo é concepção e representação mental, dizia o imanente Rehmke. A existência é a consciência, diz o imanente Schuppe. O físico é o substituto do psíquico, diz Bogdanov. É preciso ser cego para não ver o mesmo fundo idealista sob todos esses enfeites verbais.

"Perguntamos", escreve Bogdanov no primeiro tomo do Empiriomonismo, (pp. 128-129), "que é um ser vivo: o homem, por exemplo" E Bogdanov responde: "O homem é, em primeiro lugar [*"em primeiro lugar", observai!*], um complexo determinado de sensações imediatas. Torna-se, mais tarde no curso do desenvolvimento da experiência, para si mesmo e para os outros, um corpo físico como os outros corpos físicos".

"Complexo" de absurdos, de ponta a ponta, e que apenas serve para dele se deduzir a imortalidade da alma ou ideia de Deus etc. O homem é, em primeiro lugar, um complexo de sensações imediatas e, depois, no *desenvolvimento ulterior*, um corpo

físico! Por conseguinte, existem “sensações imediatas” sem corpo físico, *anteriores* a todo corpo físico. Lamentemos que essa magnífica filosofia ainda não tenha penetrado em nossos seminários: seus méritos seriam, neles, bem apreciados.

Reconhecemos que a própria natureza física é um derivado dos complexos imediatos [*aos quais também pertencem as coordenações psíquicas*], que ela é uma imagem desses complexos em outros complexos análogos, mas de um tipo mais complicado [*na experiência socialmente organizada dos seres vivos*] (p. 146).

A filosofia que ensina que a própria natureza física é um derivado, é uma filosofia puramente clerical. Seu caráter em nada se modificou com o zelo de Bogdanov em repudiar toda religião. Dühring também era ateu e chegou mesmo a propor que se proibisse a religião em seu regime “socialitário”. Engels tinha, pois, razão em dizer que o “sistema” de Dühring não se completava sem religião. O mesmo se verifica com Bogdanov, com a diferença principal de que o trecho citado não é, para ele, uma casual inconseqüência, mas exhibe o fundo do seu *Empiriomonismo* e de toda sua “substituição”. Se a natureza é um derivado, conclui-se que ela não se pode derivar senão de uma fonte maior, mais rica, mais ampla, mais poderosa do que ela, uma fonte já existente, uma vez que, para “criar” a natureza, precisa existir independentemente dela. Alguma coisa, por conseguinte, existe *fora* da natureza e, além disso, *cria* a natureza. Para bem dizer, essa alguma coisa chama-se Deus. Os filósofos idealistas sempre se esforçaram por modificar esse termo, por torná-lo mais abstrato, mais nebuloso, e igualmente (para maior verossimilhança) por aproximá-lo do “psíquico”, “complexo imediato”, dado imediato que não carece de nenhuma prova. Ideia absoluta, espírito universal, vontade universal, “*substituição universal*” do físico pelo psíquico constituem outras tantas fórmulas diferentes exprimindo a mesma ideia. Todo homem conhece — e as ciências naturais estudam — a ideia, o espírito, a vontade, o psíquico, como função do cérebro humano trabalhando normalmente; destacar essa função da substância organizada de maneira determinada, fazer dela uma função universal, uma abstração geral, “substituir” essa abstração por toda a natureza física tal é a utopia do idealismo filosófico, constituindo, igualmente, um deboche às ciências naturais.

O materialismo diz que a “experiência socialmente organizada dos seres vivos” é um derivado da natureza física, o resultado de uma longa evolução da natureza, iniciada numa época em que não havia e nem podia haver nem sociedade, nem organização, nem experiência, nem seres vivos. O idealismo diz que a natureza física é um derivado dessa experiência dos seres vivos, e, dizendo-o, eleva a natureza a Divindade (ou a submete a essa última). Sem dúvida, Deus é o derivado da experiência socialmente organizada dos seres vivos. Percorre-se em todos os sentidos a filosofia de Bogdanov e só se encontra confusão reacionária.

Parece a Bogdanov que falar da organização social da experiência é manifestar “socialismo gnosiológico” (t. III, página XXXIV). Tolice! Raciocinando desse modo, os jesuítas seriam adeptos fervorosos do “socialismo gnosiológico”, uma vez que o ponto de partida de sua teoria do conhecimento é a Divindade tomada como “experiência socialmente organizada”. O catolicismo é, sem dúvida, uma experiência socialmente organizada, mas, em vez de manifestar a verdade objetiva (negada por Bogdanov e apresentada pela ciência), manifesta a exploração da ignorância popular por certas classes sociais.

Mas para que necessitamos dos jesuítas? O “socialismo gnosiológico” de Bogdanov está inteiramente nos imanentes tão caros a Mach. Leclair considera a natureza como a consciência da espécie humana (*Der Realismus etc.*, p. 55) e não do indivíduo. Desse socialismo gnosiológico à Fichte os filósofos burgueses vos servirão o quanto quiserdes. O próprio Schuppe acentua o fator geral, genérico, da consciência [*das generische, aas gattungsmässige Moment des Bewusstseins*, pp. 379 e 38, na *V. f. w. Ph.*, t. XVII). Supor que o idealismo filosófico desaparece quando se substitui a consciência individual pela da humanidade ou a experiência de um só homem experiência socialmente organizada, é como se se imaginasse que o capitalismo vem a desaparecer quando uma sociedade feita for papeis na bolsa de valores substitui um capitalista.

Nossos discípulos russos de Mach, Yuchkévitich e Valentinov, repetiram depois do materialista Rarmétov (não sem injuriar grosseiramente esse último), que Bogdanov é um idealista. Mas não souberam refletir sobre a procedência desse idealismo. A

acreditar-se neles, Bogdanov seria um caso particular, individual, fortuito. É inexato. Bogdanov pode supor ter imaginado um sistema "original", mas basta compará-lo com os mencionados discípulos de Mach para se ter a convicção da falsidade dessa suposição. A diferença é muito menos acentuada entre Bogdanov e Cornelius do que entre Cornelius e Carus. A diferença entre Bogdanov e Carus é muito menor (quanto ao sistema filosófico, é claro, e não quanto ao grau de consciência das conclusões reacionárias) do que a existência entre Carus e Ziehen etc. Bogdanov não é senão uma das manifestações da "experiência socialmente organizada" a testemunhar a evolução da doutrina de Mach para o idealismo. Bogdanov (trata-se aqui, acentuemos, apenas do filósofo) não teria podido vir a este pobre mundo se a doutrina do seu mestre Mach não contivesse "elementos" [...] do berkeleyismo. E não posso conceber, para Bogdanov, um "suplicio mais terrível" do que uma tradução do seu *Empiriomomismo* para o alemão submetida à crítica de Leclair e de Schubert-Soldern, de Cornelius e de Kleinpeter, de Carus e de Pillon (esse último é um colaborador e discípulo francês de Renouvier). Esses declarados companheiros de luta de Mach, que são, em certa medida, seus discípulos diretos, diriam mais por seu amor à teoria da "substituição" do que por todos os seus raciocínios.

É muito duvidoso, ademais, que se possa considerar a filosofia de Bogdanov como um sistema imutável e acabado. 1899 a 1908, as flutuações filosóficas de Bogdanov passaram por quatro fases. A princípio, foi materialista "naturalista (noutros termos, semi-inconsciente, inconscientemente fiel ao espírito das ciências naturais). Seus *Elementos fundamentais a concepção histórica da natureza* contêm características evidentes dessa etapa. A segunda fase foi a da *Energética*, de Ostwald, em moda por volta de 1895-1900, isto é, do agnosticismo confuso desviando-se aqui e ali até o idealismo. Um pouco mais tarde, Bogdanov passava de Ostwald a Mach, adotando as premissas fundamentais do idealismo subjetivo, inconsequente e confuso como toda a filosofia de Mach (o frontispício do *Curso de filosofia natural*, de Ostwald, traz estas palavras: *Dedicado a E. Mach*). Quarta fase: tentativa de se desfazer de algumas contradições da doutrina de Mach e de criar uma aparência de idealismo objetivo.

A “teoria da substituição geral” revela que Bogdanov descreveu, a contar do seu ponto de partida, um arco de círculo de cerca de 180°. Essa fase de sua filosofia está mais distanciada do materialismo dialético do que as precedentes ou encontra-se mais perto? Se Bogdanov marca passo, conclui-se que se distancia do materialismo. Se persiste em prosseguir na curva que vem percorrendo há nove anos, ele se aproxima: não falta dar senão um passo para a volta ao materialismo. Concretizemos: falta apenas rejeitar universalmente sua “substituição universal”, que reúne, num verdadeiro quebra-cabeça chinês, todos os pecados do idealismo equívoco, todas as deficiências do idealismo subjetivo consequente, do mesmo modo que [*si licet parva componere magnis!* — se é permitido comparar o pequeno ao grande) a “ideia absoluta” de Hegel une todas as contradições do idealismo de Kant a todas as deficiências de Fichte. Feuerbach teve *apenas um passo* decidido a dar para atingir o materialismo: repelir plenamente, eliminar inteiramente a ideia absoluta, essa “substituição” hegeliana da natureza física pelo “psíquico”. Feuerbach afastou o quebra-cabeça chinês do idealismo filosófico: tomou por base a natureza sem qualquer “substituição”.

Quem viver verá se o quebra-cabeça chinês do idealismo de Mach ainda se complicará por muito tempo.

4.6 A “TEORIA DOS SÍMBOLOS” (OU DOS HIERÓGLIFOS) E A CRÍTICA DE HELMHOLTZ

Não estará fora de propósito observar aqui, para completar o que acabamos de dizer dos idealistas, companheiros de luta e continuadores do empiriocriticismo, o caráter da crítica, segundo Mach, de certas teses filosóficas tratadas em nossa literatura. Nossos discípulos de Mach, que desejam ser marxistas, manifestaram uma alegria toda particular diante dos “hieróglifos” de Plerrânov, isto é, da teoria segundo a qual as sensações e as ideias do homem representam, não uma cópia das coisas reais e dos processos naturais, não suas imagens, mas sinais convencionais, símbolos, hieróglifos etc. Bazarov moteja desse materialismo hieroglífico, e deve-se dizer que *ele teria razão* se estivesse repelindo-o em nome do *materialismo* não-hieroglífico. Mas Bazarov utiliza neste ponto, mais uma vez, um processo de prestidigitador; introduz,

sorratamente, sob a capa da crítica do “hieroglifismo”, sua negação do materialismo. Engels não fala de símbolos, nem de hieróglifos, mas de cópias, de fotografias, de imagens, de reflexos das coisas. E em vez de mostrar como Plerrânov erra ao afastar-se da fórmula materialista de Engels, Bazarov oculta aos leitores, utilizando o erro de Plerrânov, a verdade formulada por Engels.

A fim de explicarmos ao mesmo tempo o erro de Plerrânov e a confusão de Bazarov, tomemos um notável representante da teoria dos símbolos (a substituição da palavra *hieróglifo* pela palavra *símbolo* nada altera), Helmholtz, e vejamos a que crítica esse autor foi submetido pelos materialistas, bem como pelos idealistas aliados dos discípulos de Mach.

Helmholtz, cuja autoridade é imensa em ciências naturais, foi, em filosofia, tão inconsequente quanto a grande maioria dos naturalistas. Inclinou-se para o kantismo, mas sem se mostrar limitado por sua gnosiologia. Eis, por exemplo um raciocínio que encontramos em sua *Ótica fisiológica*, sobre a correspondência das concepções e dos objetos: “Não designei, linhas atrás, as sensações senão como símbolos das circunstâncias exteriores, e recusei-lhes toda analogia com as coisas que representam” (p. 579 da tradução francesa, p. 442 do original alemão). Isso é agnosticismo, e podemos ler mais adiante, na mesma página: “As nossas noções e nossas representações são efeitos que os objetos que vemos, ou que nos figuramos, exercem sobre nosso sistema nervoso e sobre nossa consciência”. Isso é materialismo. Helmholtz não tem uma ideia nítida das relações entre a verdade absoluta e a verdade relativa e seus raciocínios ulteriores o atestam. Ele diz um pouco mais adiante: “Creio, pois, que isso não significa, absolutamente, uma verdade das nossas representações que não seja uma verdade prática. As ideias que fazemos das coisas não podem ser senão símbolos, sinais naturais dos objetos, que aprendemos a utilizar para reger nossos movimentos e nossos atos. Quando soubermos interpretar corretamente tais símbolos, estaremos em condições de, com seu auxílio, dirigir nossos atos de maneira a produzirem o resultado desejado”. Isso não é verdade: Helmholtz insinua aqui o subjetivismo, a negação da realidade objetiva e da verdade objetiva. E chega a um erro flagrante quando termina a

alínea com estas, palavras: "A ideia e o objeto que ela representa são duas coisas pertencentes a dois mundos inteiramente diferentes". Somente os kantistas destacam desse modo a ideia da realidade e a consciência da matéria. Podemos ler, entretanto, um pouco mais adiante: "No que diz respeito, em primeiro lugar, às propriedades dos objetos exteriores, basta um pouco de reflexão para ver que todas as propriedades que podemos atribuir-lhes apenas se relacionam com a ação que exercem sobre nossos sentidos ou sobre outros objetos da natureza" (p. 581 da tradução francesa, p. 444 do original alemão; utilizo a tradução francesa). Neste ponto, Helmholtz volta, ainda uma vez, ao materialismo. Helmholtz era um kantista inconsequente; ora reconhecendo as leis apriorísticas do pensamento, ora deduzindo as sensações do homem dos objetos exteriores atuando sobre nossos órgãos dos sentidos, ora afirmando que as sensações não passam de símbolo, isto é, de designações arbitrárias destacadas de um mundo "absolutamente diferente" das coisas que representam (cf. Viktor Heyfelder, *Über den Begriff der Erfahrung bei Helmholtz, [A noção da experiência em Helmholtz]*, Berlim, 1897).

Eis como Helmholtz exprime suas opiniões em seu discurso sobre "os fatos na percepção", pronunciado em 1878 ("notável acontecimento no seio dos realistas", diz Leclair):

Nossas sensações são, precisamente, ações provocadas em nossos órgãos por causas exteriores, e é do caráter do aparelho que sofre essas ações que depende, naturalmente, a maneira pela qual se traduzem. A sensação pode ser considerada como um sinal (*Zeichen*) e não como uma imagem, na medida em que sua qualidade nos informa das qualidades da ação exterior que lhe dá origem. Mesmo porque exigimos da imagem certa semelhança com o objeto que representa [...], Mas não se pede ao sinal nenhuma semelhança com o que ele significa (*Vorträge und Reden*, Brunswick, 1896, t. II, p. 222).

Se as sensações, não sendo imagens das coisas, não passam de sinais e de símbolos sem "nenhuma semelhança" com elas, a premissa materialista de Helmholtz fica prejudicada, a existência dos objetos exteriores torna-se duvidosa, uma vez que os sinais ou os símbolos podem referir-se também a objetos fictícios, e todos conhecem sinais e símbolos dessa ordem. Helmholtz tenta, após Kant, traçar, em

princípio, uma espécie de linha de demarcação entre o “fenômeno” e a “coisa em si”. Ele nutre uma prevenção irreduzível contra o materialismo direto, claro e franco. Mas ele mesmo diz um pouco mais adiante:

Não vejo como se poderia refutar um sistema idealista subjetivo levado às últimas consequências e que não queira ver na vida mais do que um sonho. Poder-se-ia qualificá-lo de inverossímil e insuficiente no mais alto grau — e, relativamente a isso, eu subscreveria as negações mais vigorosas —, sem impedir que ele pudesse ser desenvolvido a fundo, com espírito conseqüente [...]. A hipótese realista, ao contrário, baseia-se nos juízos [ou nos testemunhos, *Aussage*] da auto-observação comum, segundo a qual as transformações nas percepções consecutivas a essa ou aquela ação não têm qualquer relação psíquica com o impulso anterior da vontade. Essa hipótese considera tudo quanto é confirmado pelas nossas percepções cotidianas, o mundo material exterior a nós como existindo independentemente de nossas ideias. [...]. Sem dúvida, a hipótese realista é a mais simples que podemos formular, a melhor comprovada e confirmada em domínios de aplicação extremamente vastos, bem determinada em todas as suas partes e, portanto, eminentemente prática e fecunda como base de ação (pp. 242 e 243).

O agnosticismo de Helmholtz também se parece com o “materialismo pudico”, apenas com a diferença que observamos: em vez das manifestações de Huxley inspiradas em Berkeley, manifestações kantianas.

Eis por que Albrecht Rau, discípulo de Feuerbach, condena a teoria dos símbolos de Helmholtz como um desvio inconseqüente do “realismo”. A concepção essencial de Helmholtz, diz Rau, está encerrada no postulado realista de que “conhecemos, com auxílio dos nossos sentidos, as propriedades objetivas das coisas”¹⁸. A teoria dos símbolos está em desacordo com esse ponto de vista (inteiramente materialista, como já vimos), porque implica uma certa desconfiança em relação à sensibilidade, em relação às indicações dos nossos órgãos dos sentidos. Está fora de dúvida a imagem nunca ser igual ao modelo, mas uma coisa é a imagem e outra coisa é o símbolo, o *signal convencional*. A imagem supõe, necessária e inevitavelmente, a realidade objetiva que

¹⁸ Albrecht Rau, *Empfinden und Denken [Sensação e pensamento]*, Giessett, 1896, pág. 304. — N. L.

ela “reflete”. O “sinal convencional”, o símbolo, o hieróglifo são noções que introduzem um elemento inteiramente supérfluo do agnosticismo. A. Rau tem também suficiente razão ao dizer que Helmholtz paga, com sua teoria, seu tributo ao kantismo. “Se Helmholtz”, diz Rau, “ficasse fiel à sua concepção realista, se ele se limitasse, com espírito conseqüente, ao princípio de que as propriedades dos corpos exprimem, ao mesmo tempo, as relações dos corpos entre si e suas relações conosco, certamente não teria necessidade de toda essa teoria de símbolos; e o poderia, então, dizer com clareza: as sensações determinadas em nós pelas coisas são a imagem da essência dessas coisas” W. cit., p. 320).

Tal é a crítica de Helmholtz por um materialista. Esse materialista repele, em nome do materialismo conseqüente de Feuerbach, o materialismo ou o semimaterialismo hieróglifo ou simbólico de Helmholtz.

O idealista Leclair, que representa a “escola imanente” cara: ao espírito e ao coração de Mach, também acusa Helmholtz de inconseqüência e de hesitação entre o materialismo e o espiritualismo (*Der Realismus etc.*, p. 154). Mas a teoria dos símbolos não é a seus olhos o índice de um materialismo insuficiente, mas parece-lhe demasiado materialista. “Helmholtz supõe”, escreve Leclair, “que as percepções da nossa consciência nos proporcionam bastantes pontos de apoio para conhecer o encadeamento no tempo e a identidade ou não-identidade das causas transcendentais. Mas não bastam a Helmholtz para supor, no domínio do *transcendente* [isto é, no da realidade objetiva], uma ordem regida por leis” (p. 33). E Leclair rebela-se contra esse “preconceito dogmático de Helmholtz”: “O Deus de Berkeley”, exclama, “causa hipotética da ordem, regida por leis, das ideias em nossa consciência, é pelo menos tão capaz de satisfazer nossa necessidade de uma explicação causal como o mundo das coisas exteriores [...]. A aplicação conseqüente da teoria dos símbolos [...] é impossível sem uma ampla proporção de realismo vulgar [*de materialismo*]” (p. 35).

É assim que um “idealista crítico” repreende Helmholtz, em 1879, por seu materialismo. Vinte anos depois, Kleinpeter, discípulo de Mach elogiado pelo mestre, refutava as ideias “envelhecidas” de Helmholtz com a filosofia “mais moderna” de Mach.

O artigo intitula-se: *Princípios da física segundo Ernst Mach e Heinrich Hertz*¹⁹. Deixemos, no momento, Hertz (tão inconsequente, no fundo, quanto Helmholtz) e vejamos a comparação entre Mach e Helmholtz estabelecida por Kleinpeter. Depois de ter citado diversos trechos desses dois autores e acentuado vigorosamente as conhecidas afirmações de Mach segundo as quais os corpos são símbolos mentais, complexos de sensações etc., Kleinpeter diz:

Se seguimos a marcha das ideias de Helmholtz, encontraremos os seguintes postulados fundamentais:

1. existem objetos pertencentes ao mundo exterior;
2. pode-se conceber a transformação desses objetos sem a ação de uma causa qualquer [*considerada como real*];
3. A causa é, na acepção primitiva da palavra, o que fica invariável, o que subsiste ou existe após os fenômenos transitórios, principalmente: a matéria e a lei de sua ação, a força [*citação de Helmholtz*];
4. é impossível deduzir, com lógica rigorosa, sob uma significação única, todos os fenômenos de suas causas;
5. o acesso a esse objetivo equivale à posse da verdade objetiva, cuja conquista [*Erlangung*] é, desse modo, reconhecida concebível (p. 163).

Kleinpeter, revoltado com as contradições dessas premissas e os problemas insolúveis que criam, observa que Helmholtz não se atém com rigor a essas concepções e emprega, às vezes, "expressões pouco relacionadas com o sentido puramente lógico atribuído por Mach às palavras" *matéria, força, causa etc.*

Não é difícil saber a razão pela qual Helmholtz não nos satisfaz, se nos lembramos das tão claras e tão belas palavras de Mach. Todos os raciocínios de Helmholtz pecam pela significação errônea atribuída aos termos massa, força etc. Realmente, não passam de noções, de produtos da nossa fantasia e não constituem realidades existentes fora do nosso pensamento. Não estamos, absolutamente, em condições de conhecer não se sabe que realidade. De

¹⁹ *Archiv für Philosophie*, t. V, 1899, págs. 163 e 164. — N. L.

maneira geral, não estamos na situação de deduzir dos testemunhos dos nossos sentidos, com sua imperfeição, uma conclusão de um significado único. Nunca podemos, por exemplo, afirmar que obteremos sempre, observando uma escala determinada (*durch Ablesen einer Skala*), o mesmo número determinado; sempre existe, em certos limites, uma quantidade infinita de números possíveis concordando igualmente com os fatos em observação. Quanto a conhecer o que quer que haja de real fora de nós, não o podemos sob qualquer pretexto. Mesmo supondo que isso seja possível e que conheçamos as realidades, não temos o direito de aplicar-lhes as leis da lógica, porque sendo as nossas leis, não são aplicáveis senão às nossas concepções, aos produtos do nosso pensamento. Não há ligação lógica entre os fatos, existe apenas uma simples continuidade; os juízos categóricos são aqui inconcebíveis. É falso, portanto, afirmar que um fato é causa de um outro; e toda a definição de Helmholtz, construída sobre essa concepção, cai com essa afirmação. Enfim, é impossível atingir a verdade objetiva, isto é, existente independentemente de todo sujeito, não somente em virtude das propriedades dos nossos sentidos, mas também porque não podemos, como homens (*wir als Menschen*), fazer nenhuma ideia do que existe absolutamente independente de nós (p. 164).

O leitor vê nosso discípulo de Mach repetindo as expressões favoritas do seu mestre e de Bogdanov, que não se reconhece discípulo de Mach e condena sem reservas toda a filosofia de Helmholtz de um ponto de vista idealista. A teoria dos símbolos não é mesmo acentuada particularmente pelo idealista, que nela não vê senão um desvio de pouca importância, talvez acidental, do materialismo. Mas Kleinpe-ter tem Helmholtz como representante das “concepções tradicionais da física”, “que a maioria dos físicos ainda subscreve” (p. 160).

Em suma, verificamos que Plerrânov cometeu, em sua exposição do materialismo, um erro evidente; quanto a Bazarov, embrulhou tudo, reunindo materialismo e idealismo e opondo à “teoria dos símbolos” ou ao “materialismo hieroglífico” o absurdo idealista que diz que “a representação sensorial constitui também a realidade exterior a nós”. A partir do kantista Helmholtz, como a partir do próprio Kant, os materialistas caminham à esquerda e os discípulos de Mach à direita.

4.7 A DUPLA CRÍTICA DE DÜHRING

Observemos ainda um pequeno traço característico da incrível deformação do materialismo por parte dos discípulos Mach. Embora Engels esteja nitidamente separado de Büchner, Valentinov supõe derrotar os marxistas comparando-os a Büchner que, observai, apresenta grandes afinidades com Plerrânov. Bogdanov, abordando a mesma questão, mas sob outro aspecto, parece defender o “materialismo dos naturalistas”, do qual “se fala, comumente, com certo desprezo” (*Empiriomomismo*, t. III, p. X). Valentinov e Bogdanov caem aqui, ambos, em imperdoável confusão. Marx e Engels sempre “falaram com desprezo” dos maus socialistas, mas observe-se tão somente que o seu espírito é o do verdadeiro socialismo científico e não o das migrações do socialismo para as doutrinas burguesas. Marx e Engels sempre condenaram o *mau* materialismo (antidialético, sobretudo), mas inspirando-se no *materialismo* dialético, mais desenvolvido, mais elevado, e não nas ideias de Hume ou de Berkeley. Marx, Engels e Dietzgen falavam dos maus materialistas, mas contavam com eles, pretendiam corrigir seus erros; quanto aos discípulos de Hume e de Berkeley, quanto a Mach e a Avenarius, não teriam sequer falado e se teriam limitado a uma simples nota mais desdenhosa ainda a respeito de *toda* essa corrente. Assim também, todos os arreganhos e toda a afetação dos nossos discípulos de Mach, dirigidos a Holbach & Cia., a Büchner & Cia. etc., não objetivam senão embasbacar o público, a fim de se dissimularem o abandono, por toda a doutrina de Mach, das bases do materialismo em geral e o receio de uma ruptura aberta e franca com Engels.

Aliás, seria difícil exprimir-se mais nitidamente sobre o materialismo francês do século XVIII, sobre Büchner, Vogt e Moleschott, do que o fez Engels no final do capítulo II do seu *Ludwig Feuerbach*. É impossível não compreender Engels, *a menos que se queira deformar o seu pensamento*. “Somos, Marx e eu”, diz Engels, “materialistas”. E ele esclarece, nesse capítulo, a diferença *fundamental* entre todas as escolas do materialismo e o conjunto dos idealistas, isto é, todos os kantistas e todos os discípulos de Hume em geral. Engels *reprova em Feuerbach certa falta de coragem*, certa levianidade de espírito que o fez abandonar, por vezes, o materialismo, a propósito de

deficiências de alguma escola materialista. Feuerbach “não tinha o direito” (*dürfte nicht*), diz Engels, “de confundir as doutrinas dos pregoeiros ambulantes do materialismo (Büchner & Cia.) com o materialismo em geral” (p. 21). Os cérebros obliterados pela leitura dos professores reacionários alemães e a confiança depositada em seu ensino apenas puderam *não compreender* o caráter dessas críticas feitas por Engels a Feuerbach.

Engels também diz claramente que é possível que Büchner e seus similares “não tenham ultrapassado as lições de seus mestres”, isto é, dos materialistas do século XVIII, que *não tenham dado um passo à frente. É isso e somente isso o que ele reprova*; ele não os critica por terem sido materialistas, como supõem os ignorantes, *mas por não terem feito progredir o materialismo, por “não terem pensado em desenvolver sua teoria”*. Essa é a única crítica que Engels faz a Büchner & Cia. Engels enumera, nessa mesma passagem, *ponto por ponto, as três “limitações” (Beschränktheit)* fundamentais que inibiam o pensamento dos materialistas franceses do século XVIII, limitações eliminadas por Marx e Engels, mas das quais Büchner & Cia. não souberam desembaraçar-se. Primeira limitação: a concepção dos antigos materialistas era “mecanicista” no sentido de que “não aplicavam aos processos da natureza química e orgânica senão a escala mecânica” (p. 19). Veremos no capítulo seguinte como a incompreensão dessas palavras de Engels desviou certas pessoas, através da nova física, para os caminhos do idealismo; Engels não condena o materialismo *mecanicista* pelos motivos indicados pelos físicos da corrente idealista “contemporânea” (e também da corrente de Mach). Segunda limitação: as concepções dos antigos materialistas eram metafísicas na medida do caráter *antidialético de sua filosofia*. Essa limitação é tanto de Büchner & Cia. como dos nossos discípulos de Mach, que, como vimos, nada compreenderam, absolutamente nada, da dialética de Engels aplicada à gnosiologia (exemplo: a verdade absoluta e a verdade relativa). Terceira limitação: o idealismo subsiste “no alto”, no domínio da ciência social: ininteligibilidade do materialismo histórico.

Depois de ter enumerado e explicado essas três “limitações” com uma clareza que esgota a questão (pp. 19 e 21). Engels acrescenta: “Büchner & Cia. *não ultrapassaram essas limitações*” [*über diese Schranken*].

É *exclusivamente* por tais motivos, exclusivamente nesses limites, que Engels rejeita o materialismo do século XVIII e a doutrina de Büchner & Cia. A respeito de todas as outras questões mais elementares, do materialismo (deformadas pelos discípulos de Mach), *não há e nem pode haver nenhuma diferença* entre e Marx e Engels de um lado e todos esses antigos materialistas do outro. Os discípulos russos de Mach são os únicos a introduzir a confusão nessa situação absolutamente clara, enquanto os seus correligionários da Europa ocidental verificam perfeitamente a divergência radical entre a corrente de Mach & Cia. e a dos materialistas em geral. Nossos discípulos de Mach obscureceram conscientemente a questão para dar à sua ruptura com o marxismo e à sua transição para a filosofia burguesa a aparência de “correções de pouca importância” introduzidas no marxismo!

Vede Dühring. Dificilmente se poderia imaginar apreciação mais humilhante do que a de Engels a seu respeito. Mas pôde-se ver *como Leclair criticava o mesmo Dühring simultaneamente com Engels*, elogiando a “filosofia de alcance revolucionário” de Mach. Para Leclair, Dühring representa a “*extrema esquerda*” do materialismo, “que declara, sem rodeios, que a sensação é, como em geral toda manifestação da consciência e da razão, uma secreção, uma função, uma flor sublime, um efeito de conjunto etc., do organismo animal” (*Der Realismus etc.*, 1879, pp. 23 e 24).

Por essa razão é que Dühring foi criticado por Engels? Não. O acordo de Engels com Dühring, como com todo materialista, era *absoluto*, nesse ponto. Ele criticou Dühring de um ponto de vista diametralmente oposto, pelas inconseqüências do seu materialismo, por suas fantasias idealistas que deixavam a porta aberta ao fideísmo.

“A própria natureza trabalha no seio do ser provido de apresentações mentais, bem como fora dele, para produzir, segundo suas leis, concepções coerentes e para criar o saber necessário da marcha das coisas”. Citando essas palavras

de Dühring, Leclair ataca com furor essa concepção materialista, a “metafísica extremamente grosseira desse materialismo, o seu “engodo” etc. etc. (pp. 160, 161 e 163).

Por essa razão é que Dühring foi criticado por Engels? Não. Engels ridicularizou-lhe a ênfase, mas o *seu acordo com Dühring* como com qualquer outro materialista, era *absoluto* no tocante ao reconhecimento das leis objetivas da natureza refletidas pela consciência.

“O pensamento é o aspecto superior de toda a realidade. A independência e a distinção do mundo material real em relação ao grupo dos fenômenos de consciência que se originar nesse mundo e que o concebem, constituem o postulado fundamental da filosofia”. Citando essas palavras de Dühring, ao mesmo tempo que diversos ataques do mesmo autor contra Kant e outros, Leclair acusa Dühring de cair na “metafísica” (pp. 218, 222), de admitir o “dogma metafísico” etc.

Por essa razão é que Dühring foi criticado por Engels? Não. No que diz respeito à existência do universo independentemente da consciência, no que diz respeito ao erro dos kantistas ou dos discípulos de Hume e de Berkeley que se afastam dessa verdade, o acordo de Engels com Dühring, como com qualquer outro materialista, era absoluto. Se Engels tivesse visto *de que lado* Leclair vinha, em combinação com Mach, criticar Dühring, ele teria dirigido contra esses dois filósofos reacionários epítetos *cem vezes* mais desdenhosos do que os que dirigiu a Dühring! Dühring encarnava, para Leclair, o realismo e o materialismo maléficos (cf. *Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie* (Contribuições a uma teoria monista do conhecimento), 1882, p. 45. W. Schuppe, mestre e companheiro de lutas de Mach, reprovava em 1878, em Dühring, o seu “realismo delirante” [*Traumrealismus*]²⁰, replicando desse modo à expressão de “idealismo delirante” de que se serviu Dühring contra todos os idealistas. Para Engels, *ao contrário*, Dühring, como materialista, não era nem *suficientemente firme*, nem *suficientemente claro*, nem *suficientemente consequente*.

²⁰ Dr. Wilhelm Schuppe, *Erkenntnistheoretische Logik [Lógica da teoria do conhecimento]*, Bonn, 1878, pág. 56. — N. L.

Marx e Engels, e igualmente J. Dietzgen, intervieram nas lutas filosóficas numa época em que o materialismo preponderava entre os intelectuais avançados em geral e, mais particularmente, nos meios operários. Marx e Engels focalizaram então, muito naturalmente, toda sua atenção, não sobre a repetição do que já havia dito, mas sobre o *desenvolvimento* sério do materialismo, sobre sua aplicação à história, isto é, sobre o *acabamento até teto* do edifício da filosofia materialista. *Limitaram-se*, naturalmente, no domínio da gnosiologia, a corrigir os erros de Feuerbach, a ridicularizar as banalidades do materialista Dühring, a criticar os erros de Büchner (e de J. Dietzgen), a frisar que a dialética fazia falta *sobretudo* a esses escritores mais populares e mais difundidos nos meios operários. Quanto às verdades fundamentais do materialismo, proclamadas por muitos pregoeiros ambulantes em dezenas de publicações, Marx, Engels e Dietzgen delas não cuidaram muito, dirigindo toda sua atenção para que não fossem vulgarizadas, simplificadas ao extremo e não conduzissem à estagnação do pensamento (“materialismo por baixo, idealismo por cima”), ao esquecimento do fruto *precioso* dos sistemas idealistas, ao esquecimento da dialética Hegeliana, perola que os Büchner, os Dühring & Cia. (inclusive Mach, Avenarius e muitos outros) não souberam extrair da abjeção do idealismo absoluto.

Considerando-se, por pouco concretamente que seja, tais condições históricas do trabalho filosófico de Engels e de J. Dietzgen, compreende-se muito bem por que esses autores *se premuniram* contra a vulgarização das verdades fundamentais do materialismo *mais* do que *defenderam* essas mesmas verdades. Marx e Engels também encaminharam, mais do que defenderam, as reivindicações fundamentais da democracia política.

Somente os discípulos dos filósofos reacionários puderam “não perceber” esse fato e apresentar as coisas aos leitores como se Marx e Engels não tivessem compreendido o que significa ser materialista.

4.8 COMO J. DIETZGEN PÔDE AGRADAR AOS FILÓSOFOS REACIONÁRIOS?

O citado exemplo de Hellfond já encerra uma resposta a essa pergunta e não seguiremos os inúmeros casos em que nossos discípulos de Mach trataram J. Dietzgen à maneira de Hellfond. Será mais útil citar, a fim de demonstrar suas deficiências, algumas reflexões de J. Dietzgen.

“O pensamento é função do cérebro” — diz J. Dietzgen [*Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit*, (A essência do trabalho cerebral do homem), 1903, p. 52]. “O pensamento é o produto do cérebro [...]. Minha mesa de escrever, contida em meu pensamento, coincide com esse pensamento, em nada difere dele. Mas, fora de minha cabeça, essa mesa de escrever, objeto do meu pensamento, é inteiramente diferente dele” (p. 53). Essas proposições materialistas, de uma clareza absoluta são, entretanto, completadas em Dietzgen pela seguinte: “Mas a representação que não provém dos sentidos resulta também dos sentidos, é material, isto é, real [...]. O espírito não se distingue mais da mesa, da luz, do som, do que essas coisas não se distinguem umas das outras” (p. 54).

O erro é aqui evidente. Que o pensamento e a matéria sejam “reais”, ou, noutros termos, que existam, é verdadeiro. Mas qualificar o pensamento de material é dar um passo falso para a confusão de materialismo e idealismo. No fundo, trata-se antes, em Dietzgen, de uma expressão inexata; ele, aliás, se exprime realmente com mais exatidão: “O espírito e a matéria têm pelo menos isto de comum: existem” (p. 80). “O pensamento é um trabalho corporal. Para pensar, preciso de uma matéria em que possa pensar. Essa matéria nos é dada nos fenômenos da natureza e da vida [...]. A matéria é o limite do espírito; o espírito não pode sair dos limites da matéria, o espírito é o produto da matéria, mas a matéria é mais do que o produto do espírito” (p. 64).

Os discípulos de Mach se abstêm de analisar essas expressões materialistas do materialista J. Dietzgen! Preferem aferrar-se ao que nele existe de inexato e de confuso. Dietzgen diz, por exemplo, que os naturalistas “não podem ser idealistas senão fora de sua especialidade” (p. 108). É bem assim? Por quê? Os discípulos de Mach não dizem palavra. Mas, na página precedente, Dietzgen reconheceu o “lado positivo do

idealismo contemporâneo” (p. 106) e a “insuficiência do princípio materialista”, o que basta para alegrar os discípulos de Mach! O pensamento, mal expresso, de Dietzgen é que a diferença entre a matéria e o espírito é *relativa* e não é *excessivamente grande* (p. 107). Isso é justo, mas apenas se pode deduzir a insuficiência do materialismo metafísico, antidialético, e não a do materialismo em geral.

A simples verdade científica não se baseia na personalidade: suas bases estão fora [da personalidade], estão em seus próprios materiais; é a verdade objetiva [...]. Nós nos chamamos materialistas [...]. O próprio dos filósofos materialistas é situar na origem, no começo de tudo, o mundo material. Quanto à ideia ou ao espírito, consideram-nos como uma inconseqüência, enquanto seus adversários deduzem, a exemplo da religião, os objetos das palavras [...] e o mundo material da ideia (*Kleinere philosophische Schriften*, 1903, pp. 59 e 62).

Os discípulos de Mach silenciam sobre esse reconhecimento da verdade objetiva e essa repetição da definição do materialismo, *formulada por Engels*. Mas Dietzgen diz: “Também justamente, nós nos poderíamos chamar idealistas, uma vez que nosso sistema se baseia no resultado de conjunto da filosofia, na análise científica da ideia, na inteligência clara da natureza do espírito” (p. 63). Não é difícil tirar efeito dessa frase evidentemente errônea, para negar o materialismo. Na verdade, a expressão é mais errônea em Dietzgen do que a ideia básica, que se relaciona com a indicação de que o antigo materialismo não sabia analisar cientificamente a ideia (com auxílio do materialismo histórico).

Citemos o raciocínio de J. Dietzgen sobre o antigo materialismo:

Do mesmo modo que nossa concepção da economia política, nosso materialismo é uma conquista científica, histórica. Nós nos diferenciamos tanto dos socialistas de antanho como dos materialistas de outros tempos. Não temos de comum com esses últimos mais do que a concepção da matéria, premissa ou base fundamental da ideia (p. 140).

Esse “*não temos de comum mais do que* [...]” é bem característico! Abrange toda a base gnosiológica do materialismo, ao contrário do agnosticismo, da doutrina de Mach e do idealismo. Mas Dietzgen tende, sobretudo, a dessolidarizar-se do materialismo vulgar.

Em compensação, encontramos mais adiante uma passagem absolutamente falsa: "A concepção da matéria deve ser ampliada. É preciso acrescentar-lhe todos os fenômenos reais e, portanto, nossa faculdade de conhecer, de explicar" (p. 141). Com essa confusão, só se pode confundir o materialismo e o idealismo, sob o pretexto de "ampliar" o primeiro. Alegar essa "ampliação" é perder de vista a *base* da filosofia de Dietzgen, o reconhecimento da matéria, elemento primordial, "limite do espírito". Na verdade, o próprio Dietzgen se corrige um pouco mais adiante: "O todo rege a parte; a matéria, o espírito [...]. Nesse sentido, podemos considerar o mundo material como a causa primeira, como o criador do céu e da terra" (p. 142). É certamente uma confusão isso de pretender abranger, na noção de matéria, o pensamento, como o repete Dietzgen em suas *Excursões* (obra citada, p. 214), uma vez que, nesse caso, a oposição gnosiológica da matéria e do espírito, do materialismo e do idealismo, sobre a qual o próprio Dietzgen insiste, perde toda a razão de ser. Que essa oposição não deve ser "excessiva", exagerada, metafísica, não existe a menor dúvida (e o grande mérito do materialista dialético. Dietzgen é o de tê-lo acentuado). Os limites da necessidade absoluta e da verdade absoluta dessa oposição relativa são precisamente os que determinam a *orientação* das pesquisas no domínio da teoria do conhecimento. Operar fora desses limites, com a oposição da matéria e do espírito, do físico e do psíquico, como com uma oposição absoluta, seria um grande erro.

Ao contrário de Engels, Dietzgen exprime suas ideias de modo vago, difuso e nebuloso. Mas, exclusão feita dos defeitos de sua exposição e dos erros de pormenores, é com conhecimento de causa que ele defende a "*teoria materialista do conhecimento*" (p. 222 e, igualmente, p. 271) e o "*materialismo dialético*" (p. 224). "A teoria materialista do conhecimento", diz ele, "conduz à constatação do fato de que o órgão humano do conhecimento não emite nenhuma luz metafísica, mas é uma parcela da natureza refletindo outras parcelas" (pp. 222 e 223). "A faculdade de conhecer não é uma fonte sobrenatural de conhecimento, mas um instrumento comparável a um espelho refletindo os objetos do mundo ou a natureza" (p. 243). Os nossos profundos discípulos de Mach iludem a análise de cada proposição da *teoria materialista do*

conhecimento de J. Dietzgen, para não tomarem em consideração senão seus *desvios* dessa teoria, suas obscuridades, suas confusões. J. Dietzgen pôde agradar aos filósofos reacionários porque cai aqui e ali na confusão. Ora, onde existe confusão, encontram-se certamente os discípulos de Mach.

Marx escrevia a Kugelmann, em 5 de dezembro de 1868: "Ha já bastante tempo, Dietzgen endereçou-me um fragmento de seu manuscrito sobre a Faculdade de pensar, que, apesar de certa confusão de noções e de muito frequentes repetições, encerra bom número de excelentes ideias tanto mais dignas de admiração quanto são produto do pensamento pessoal de um operário".

O sr. Valentinov cita esse trecho sem ao menos indagar qual a *confusão* percebida por Marx em Dietzgen: é o que aproxima Dietzgen de Mach ou o que opõe Dietzgen a Mach? Tendo lido Dietzgen e a correspondência de Marx à maneira do Petruchka de Gogol, o sr. Valentinov não fórmula essa questão. Mas não é difícil responder. Marx chamou muitas vezes sua concepção filosófica de "materialismo dialético", e o *Anti-Dühring*, de Engels, *que Marx leu da primeira palavra à última* ainda em manuscrito, expõe precisamente essa concepção. Os Valentinovs teriam, pois, podido compreender que a *confusão* não podia consistir, em Dietzgen, senão em *desvios* da aplicação consequente da dialética, em *desvios* do *materialismo* consequente e, mais particularmente, do *Anti-Dühring*.

O sr. Valentinov e comparsas não conjeturam, agora, que Marx não pôde achar confuso em Dietzgen *senão o que aproxima esse último de Mach*, que partiu de Kant para chegar, não ao materialismo, mas a Berkeley e a Hume? Quem sabe se o materialista Marx qualificou precisamente de confusão a teoria materialista do conhecimento de J. Dietzgen e aprovou os *desvios* do materialismo, frequentes nesse autor? Ou aprovou o que estava em desacordo com o *Anti-Dühring*, na redação do qual colaborou?

A quem nossos discípulos de Mach, que desejam ser considerados marxistas, pretendem enganar, proclamando que "seu" Mach aprovou Dietzgen? Nossos

paladinos não perceberam que Mach não pôde aprovar Dietzgen senão pelas mesmas razões pelas quais Marx qualificou esse último de embrulhão!

Dietzgen não merece, em seu conjunto, uma censura tão categórica. É, em nove décimos, um materialista que nunca pretendeu nem uma originalidade particular e nem uma filosofia pessoal diferente do materialismo. Dietzgen falou muitas vezes de Marx, considerando-o sempre um chefe de corrente (*Kleinere philosophische Schriften*, p. 4, 1873; Dietzgen frisa na p. 95, em 1876, que Marx e Engels “possuíam a preparação filosófica necessária”, ou, noutros termos, uma boa cultura filosófica; na p. 181, em 1886, fala de Marx e Engels como “fundadores reconhecidos” da corrente). J. Dietzgen era marxista, e o serviço que lhe prestam Eugen Dietzgen e também, eia!, o camarada P. Dauge, inventando o “monismo natural”, o “dietzgenismo” etc. assemelha-se bastante a “*pavé de l'ours*”²¹. O “dietzgenismo”, oposto ao materialismo dialético não passa de *confusão*, de evolução para a filosofia reacionária, de tentativa para erigir em escola as deficiências de Joseph Dietzgen, e não o que nele existe de grande (esse operário filósofo, que descobriu à sua maneira o materialismo dialético, não carece de grandeza).

Limitar-me-ei a mostrar, com auxílio de dois exemplos, como o camarada P. Dauge e Eugen Dietzgen deslizam para a filosofia reacionária.

P. Dauge escreve na segunda edição da *Aquisição* (p. 273): “A própria crítica burguesa assinala as afinidades da filosofia de Dietzgen com o empiriocriticismo e a escola imanente [...]. e sobretudo com Leclair [*extraído da “crítica burguesa”*].”

P. Dauge aprecia e respeita J. Dietzgen, não há dúvida, mas não é menos certo que ele o *desonra*, citando, *sem o menor protesto*, a apreciação de um plumitivo burguês, que aproxima o inimigo mais resoluto do fideísmo e dos professores, “esses laicaos diplomados” da burguesia, do declarado propagandista do fideísmo, do acabado reacionário que é Leclair. É possível que Dauge tenha repetido essa apreciação dos

²¹ Alusão à fábula de La Fontaine: “*L'ours et l'amateur des jardins*”. Empregam-se estas palavras “*pavé de l'ours*” para designar o ato irrefletido e funesto de uma amizade mal escolhida.

imanescentes e de Leclair, sem conhecer por si próprio os escritos desses reacionários. Que isso lhe sirva, então, de advertência: o caminho que vai de Marx às particularidades de Dietzgen e, depois, a Mach e aos imanescentes, desemboca num pântano. A aproximação com Leclair, como a aproximação com Mach, faz ressaltar, em Dietzgen, o embrulhão, às expensas do materialista.

Defenderei J. Dietzgen contra P. Dauge. J. Dietzgen não merece, eu o afirmo, a humilhação de ser aproximado de Leclair. Posso citar um testemunho que reúne a maior autoridade na matéria: Schubert-Soldern, filósofo tão reacionário, fideísta e “imanescente” quanto Leclair. Schubert-Soldern escrevia em 1896: “Os social-democratas proclamam-se discípulos de Hegel, com razões mais ou menos [*antes menos do que mais*] legítimas, mas materializam a filosofia de Hegel: cf. J. Dietzgen. O absoluto torna-se, em Dietzgen, o *universum*, e esse último, a coisa em si, o sujeito absoluto, cujos fenômenos são os predicados. Dietzgen certamente não percebe mais do que Hegel que faz de uma pura abstração a base de um processo concreto [...]. Hegel, Darwin, Haeckel e o materialismo naturalista confundem-se caoticamente em Dietzgen” (Questões sociais, p. XXXIII). Schubert-Soldern orienta-se melhor, entre as nuances filosóficas, do que Mach, que elogia não importa quem, até o kantista Jerusalém.

Eugen Dietzgen teve a ingenuidade de se lamentar em face do público alemão que, na Rússia, estreitos materialistas “ofendiam” Joseph Dietzgen. Ele *traduziu* para o alemão os artigos de Plerrânov e Dauge sobre J. Dietzgen (ver J. Dietzgen, *Erkenntnis und Wahrheit*, (*Conhecimento e verdade*), Stuttgart, 1908, anexo). O queixoso, o pobre *naturmonist*, pagou as custas. Franz Mehring, que tem alguma ideia da filosofia e do marxismo, escreveu, a esse respeito, que, *no fundo Plerrânov tem razão contra Dauge* (*Neue Zeit*, n. 38, 19 de junho de 1908, em folheto, p. 432). Mehring não dúvida de que Dietzgen tenha errado bastante *afastando-se* de Marx e Engels (p. 431). Eugen Dietzgen respondeu a Mehring numa longa nota enternecedora, em que chegou a dizer que J. Dietzgen pode servir para “conciliar os ortodoxos e os revisionistas, esses irmãos inimigos” (*Neue Zeit*, n. 44, 31 de julho de 1908, p. 652).

4. Os Filósofos Idealistas, Irmãos de Armas e Sucessores do Empiriocriticismo

Nova advertência, camarada Dauge: o caminho que vai de Marx ao "dietzge-nismo" e ao "machismo" conduz a um pântano, e, certamente, não por João, Isidoro ou Paulo, mas por toda a corrente em questão.

Não protesteis, senhores discípulos de Mach, porque apelo para as "autoridades competentes": vossos clamores contra as autoridades não fazem mais do que dissimular a substituição das *autoridades burguesas* (Mach, Petzoldt, Avenarius, os iminentes) pelas autoridades socialistas (Marx, Engels, Lafargue, Mehring, Kautski). Aliás, faríeis melhor não levantar a questão das "autoridades" e do "recurso ao princípio de autoridade".

5 A REVOLUÇÃO MODERNA NAS CIÊNCIAS NATURAIS E O IDEALISMO FILOSÓFICO

A revista *Die Neue Zeit* publicava, há um ano, um artigo de Joseph Diner-Denes, intitulado *O marxismo e a revolução moderna das ciências naturais* (1907, n. 52). O defeito desse artigo era ignorar as deduções gnosiológicas tiradas da “nova” física e que nos interessam muito especialmente no momento presente. Mas esse defeito apresenta precisamente, ao nosso ver, um interesse particular, segundo o ponto de vista e as deduções do autor. Joseph Diner-Denes apresenta-se, como autor dessas linhas, do ponto de vista do “simples marxista”, tratado pelos nossos discípulos de Mach com tão desdenhosa arrogância. “Todo simples marxista comum tem o costume de qualificar-se de dialético-materialista”, escreve, por exemplo, Yuchkévitich (p. 1 do seu livro).

E eis que esse simples marxista, representado no caso por J. Diner-Denes, confronta as mais recentes descobertas das ciências naturais e, sobretudo, da física (raios X, raios Becquerel, *rádio etc.*) com o *Anti-Dühring*, de Engels. A que conclusão conduz tal confronto? “Novos conhecimentos têm sido adquiridos nos mais variados setores das ciências naturais”, J. Diner-Denes, “todos se relacionam com esse ponto que Engels quis evidenciar: não existem, na natureza, contradições insolúveis, diferenças e demarcações arbitrariamente fixadas [...]. Se encontramos na natureza contradições e diferenças, somos nós, tão somente nós, que lhes conferimos sua imutabilidade e seu caráter absoluto”.

Descobriu-se, por exemplo, que a luz e a eletricidade são manifestações da mesma força natural. Torna-se cada dia mais provável que a afinidade química se relaciona com processos elétricos. Os elementos indestrutíveis e indecomponíveis da química, cujo número continua a aumentar, como para ridicularizar nossa concepção da unidade do mundo, revelam-se destrutíveis e decomponíveis. Conseguiu-se transformar um elemento de *rádio* em elemento de *hélio*. “Do mesmo modo que todas as

forças da natureza se reduzem a uma só, as substâncias da natureza também se reduzem a uma única substância”.

Citando a opinião de um escritor, para quem o átomo não é mais que uma condensação do éter, o autor exclama: “Como a expressão de Engels ‘o movimento é uma forma de existência da matéria’ é brilhantemente confirmada! [...]. Todos os fenômenos naturais são movimentos e toda a diferença que existe entre eles provém do fato de nós, os homens, os percebermos de maneira diferente [...]. Dá-se exatamente o que Engels havia dito. Do mesmo modo que a história, a natureza está submetida à lei dialética do movimento”.

Por outro lado, é-nos impossível entrar em contacto com a literatura da escola de Mach ou com a literatura que trata dessa escola, sem encontrar referências pretensiosas à nova física, que, a seu ver, refutou o materialismo etc. etc. Se essas referências são sérias, isso é outra questão. Mas o fato é que as estreitas relações da nova física, ou, antes, de certa escola dessa física, com a doutrina de Mach e com as outras variedades da filosofia idealista contemporânea não levantam qualquer dúvida. Analisar a doutrina de Mach ignorando tais relações, como o fez Plerrânov, é não fazer caso do materialismo dialético, ou, melhor, é sacrificar, no método de Engels, o espírito à letra. Engels diz nitidamente (*Ludwig Feuerbach*, p. 19, edição alemã) que “a forma do materialismo deve modificar-se inevitavelmente com toda descoberta importante no domínio das ciências naturais [*e com maior razão ainda, no da história da humanidade*]”.

Desse modo, a revisão das “formas” do materialismo de Engels, a revisão dos seus postulados da filosofia natural, nada tem de “revisionista” no sentido consagrado da expressão: ao contrário, marxismo o exige. Mas não é essa revisão o que reprovamos nos discípulos de Mach; reprovamos seu processo *puramente revisionista*, que consiste em modificar a essência do materialismo, simulando criticar-lhe apenas a *forma*, e em tomar à filosofia burguesa e reacionária suas proposições fundamentais, sem tentar francamente, abertamente, resolutamente, restringir, por exemplo, essa afirmação de Engels, que, no caso, se reveste inegavelmente de extraordinária importância: “O movimento é inconcebível sem a matéria” (*Anti-Dühring*, p. 50).

Daí se conclui que estamos longe de querer penetrar, no curso da análise das relações de uma das escolas da física moderna com o renascimento do idealismo filosófico, nas doutrinas especiais da física. As conclusões gnosiológicas tiradas de certas proposições determinadas e de descobertas geralmente conhecidas interessam-nos particularmente. Tais conclusões gnosiológicas saltam aos olhos de tal maneira que numerosos físicos já as tomam em consideração. Mais ainda: já existem entre os físicos, nesse particular, diversas correntes; constituem-se escolas. Nossa tarefa reduz-se, portanto, a pôr em evidência o caráter profundo das divergências dessas correntes e suas relações com as tendências fundamentais da filosofia.

5.1 A CRISE DA FÍSICA CONTEMPORÂNEA

O célebre físico francês Henri Poincaré diz, no *Valor da ciência*, que existem "sintomas de uma crise séria" na física e consagra todo um capítulo (o cap. VIII) a essa crise. Não se esgota o conteúdo dessa crise dizendo-se que "o rádio, esse grande revolucionário" solapa o princípio da conservação da energia. "Todos os outros princípios estão igualmente em perigo" (p. 180). O princípio de Lavoisier, ou princípio da conservação da massa, é minado, desse modo, pela teoria eletrônica da matéria. Segundo essa teoria, os átomos são constituídos de partículas mínimas carregadas de eletricidade positiva ou negativa, chamadas elétrons e "mergulhados num meio que chamamos de éter". As experiências dos físicos permitem-nos apreciar a velocidade do movimento dos elétrons, bem como sua massa (ou a relação entre sua massa e a carga elétrica). Os cálculos revelam que a velocidade do movimento dos elétrons é comparável à da propagação da luz (300.000 quilômetros por segundo) atingindo, por exemplo, um terço dessa última. Nessas condições, é necessário tomar em consideração o dobro da massa do elétron, correspondendo à necessidade de vencer, em primeiro lugar, a inércia do elétron e, por fim, a do éter. A primeira massa será a massa real ou mecânica do elétron, e a segunda "a massa eletrodinâmica, representando a inércia do éter". Ora a primeira massa é igual a zero. A massa inteira do elétron, ou, pelo menos, dos elétrons negativos, é, por sua origem, inteira e exclusivamente eletrodinâmica. A

massa desaparece. As próprias bases da mecânica são minadas. São minados igualmente o princípio de Newton, a igualdade da ação e da reação etc.

Estamos, diz Poincaré, diante das “ruínas” dos velhos princípios da física, diante de “uma derrocada dos princípios”. É verdade, acrescenta ele à maneira de restrição, que todas essas exceções aos princípios dizem respeito a grandezas infinitamente pequenas; é possível que não conheçamos ainda outras grandezas infinitamente pequenas que se opõem a essa subversão das antigas leis; e, ademais, o *rádio* é muito raro. Em todo caso, “o período das dúvidas” é inegável. Já vimos quais as conclusões gnosiológicas que o autor tira daí: “Não é a natureza que nos impõe as concepções do espaço e do tempo, mas nós é que as impomos à natureza”; “tudo quanto não é pensado é simplesmente o nada”.

Conclusões idealistas. A subversão dos princípios fundamentais demonstra (tal é, pelo menos, a orientação das ideias de Poincaré) que esses princípios não são cópias, reproduções da natureza, as imagens das coisas exteriores em relação à consciência do homem, mas produtos dessa consciência. Poincaré não desenvolve tais conclusões de maneira conseqüente e quase não se interessa pelo aspecto filosófico da questão. O escritor francês Abel Rey, que se interessa pelas questões filosóficas, detêm-se longamente nesse ponto, em seu livro sobre *A teoria física entre os físicos contemporâneos*, (Paris, F. Alcan, 1907). É verdade que esse autor é positivista, isto é, tolo, e semiadepito de Mach, o que, no caso, é, para nós, antes uma vantagem, porque não se pode suspeitá-lo de querer “caluniar” o *ídolo* dos nossos machistas. Não se pode confiar em Rey quando se trata de definir com precisão as noções filosóficas, e, sobretudo, o materialismo, uma vez que Rey é, igualmente, um professor e, como tal, professa, em relação aos materialistas, o mais absoluto desprezo (e muito se distinguindo pela mais completa ignorância da gnosiologia materialista). Nem é necessário dizer que Marx e Engels, personagens vulgares, não existem para tais “homens de ciência”. Em compensação, Rey resume cuidadosamente, e, em geral, conscienciosamente, a rica literatura que existe sobre a questão, tanto inglesa e alemã (Ostwald e Mach, principalmente) como francesa; recorreremos frequentemente ao seu trabalho.

A atenção dos filósofos em geral, diz esse autor, e a de todos os que, por diversos motivos, querem dedicar-se a uma crítica da ciência em geral, está focalizada, neste momento, sobretudo na física. Analisando os limites e o valor dos conhecimentos físicos, critica-se, em suma, a legitimidade da ciência positiva, a possibilidade de conhecer o objeto (pp. 1 e 2). Apressou-se em tirar da "crise da física contemporânea" conclusões cétricas (p.14). Qual é, então, a natureza dessa crise? Nos primeiros dois terços do século XIX, os físicos estiveram de acordo nos pontos essenciais.

Acredita-se (então) numa explicação puramente mecânica da natureza; afirma-se que a física não passa de uma complicação da mecânica: uma mecânica molecular. Diverge-se apenas nos processos empregados para reduzir a física à mecânica e nos pormenores do mecanismo [...]. Atualmente parece, o espetáculo que as ciências físico-químicas nos oferecem modificou-se completamente. Uma extrema diversidade substituiu a unidade geral e não mais apenas nos detalhes, mas igualmente nas ideias diretrizes e fundamentais.

Seria exagero dizer que cada sábio tem suas tendências particulares, mas pode-se constatar que, do mesmo modo que a arte, a ciência, e, sobretudo, a física, tem suas inúmeras escolas, de conclusões muitas vezes divergentes e, às vezes, antagônicas e hostis [...]

Compreende-se, então, em seu princípio e em toda sua extensão, o que se veio a chamar a crise da física contemporânea.

A física tradicional, até meados do século XIX, afirmava não devia senão prolongar-se para tornar-se a metafísica da matéria. Proporcionava às suas teorias um valor ontológico. E suas teorias eram todas mecanicistas. O mecanicismo tradicional (*essa expressão, que Rey utiliza num sentido particular, designa aqui, um conjunto de ideias que relacionam a física à mecânica*) representava, então, por cima e além dos resultados da experiência, os conhecimentos reais do universo material. Não era uma expressão hipotética da experiência; era um dogma [...]. (p. 16).

Somos obrigados a interromper, neste ponto, o respeitável "positivista". Ele nos expõe, evidentemente, a filosofia materialista da física tradicional, sem querer chamar o diabo (no caso, o materialismo) pelo próprio nome. A um discípulo de Hume o materialismo deve aparecer sob o aspecto de uma metafísica, de um dogma, de uma excursão além dos limites da experiência etc. Não conhecendo o materialismo, Rey,

discípulo de Hume, ignora, com mais razão, a dialética e a diferença entre o materialismo dialético e o materialismo metafísico, no sentido dado por Engels a essas palavras. Do mesmo modo, as relações entre a verdade absoluta e a verdade relativa, por exemplo, escapam-lhes inteiramente.

As críticas do mecanicismo tradicional, formuladas durante toda a segunda metade do século XIX, invalidaram a proposição da realidade ontológica do mecanicismo. A respeito de tais críticas, estabeleceu-se uma concepção filosófica da física, que se tornou quase tradicional na filosofia de fins do século XIX.

A ciência não foi mais que uma fórmula simbólica, um meio de formulação [*de criação de sinais, de marcas, de símbolos*], e como esse meio de formulação variava de acordo com as escolas, logo se chegou à conclusão de que só se formulava aquilo que se tinha estabelecido previamente para ser formulado. A ciência tornou-se obra de arte para os diletantes, uma obra de arte para os utilitários: atitudes que se tinha bem o direito de traduzir universalmente pela negação da possibilidade da ciência. Uma ciência, puro artifício para atuar sobre a natureza, simples técnica utilitária, não tem o direito, sob pena de desfigurar o sentido das palavras, de se chamar ciência [...]

A derrocada do mecanicismo tradicional, ou, mais exatamente a crítica à qual foi submetido acarretou esta proposição: a ciência também fracassou. Da impossibilidade de se restringir pura e simplesmente ao mecanicismo tradicional, deduziu-se: a ciência, não é possível (p. 17).

O autor formula a seguinte questão:

A crise atual da física é um incidente transitório e exterior, na evolução da ciência, ou a ciência dá meia volta bruscamente e abandona o rumo que vinha seguindo? [...]

Se tais ciências (*físico-químicas*), que, historicamente, têm sido essencialmente libertadoras, naufragam numa crise que não lhes deixa mais que o valor de receitas tecnicamente úteis e lhes arrebatam toda significação do ponto de vista do conhecimento da natureza, deve resultar daí, na arte lógica e na história das ideias, uma completa subversão. A física perde todo valor educativo; o espírito positivo que ela representava é um espírito falso e perigoso [...]. Dora-vante, a ciência apenas pode proporcionar receitas práticas e não conhecimentos reais. O conhecimento do real deve ser pesquisado e proporcionado por outros meios [...]. É necessário caminhar noutra direção e restituir a uma intuição subjetiva, a um sentido místico da realidade, ou, numa palavra, ao mistério tudo quanto se acreditava ter-lhe sido arrebatado (p. 19).

Positivista, o autor acha que essa opinião é errônea e tem a crise da física como transitória. Veremos mais adiante como depura Mach, Poincaré & Cia. dessas ideias. Limitemo-nos, no momento, a constatar a “crise” e sua importância. As últimas palavras citadas de Rey revelam muito bem que elementos reacionários exploraram essa crise e a aprofundaram. Rey diz nitidamente, no Prefácio do seu livro, que o “movimento fideísta e anti-intelectualista de fins do século XIX” (p. II) pretende estar “baseado” no espírito geral da física contemporânea. Chamam-se, na França, *fideístas* (do latim *fides*, *fé*) os que colocam a fé acima da razão. O anti-intelectualismo nega os direitos ou as pretensões da razão. Desse modo, do ponto de vista da filosofia, a essência da “crise da física contemporânea” consiste em que a física antiga via em suas teorias o “conhecimento real do mundo material”, isto é, a imagem da realidade objetiva, enquanto a nova corrente da física nela não vê senão símbolos sinais, pontos de referência de uma utilidade prática, ou, numa palavra, nega a existência da realidade objetiva independente da nossa consciência e refletida pela nossa consciência. Se Rey utilizasse uma exata terminologia filosófica, deveria dizer: a teoria materialista do conhecimento, adotada inconscientemente pela física antiga, deu lugar à teoria agnóstica e idealista do conhecimento, que beneficiou o fideísmo, apesar dos idealistas e dos agnósticos.

Mas essa substituição, que forma o fundo da crise, Rey não a representa com todos os novos físicos em oposição a todos os velhos físicos. Não. Ele mostra que os físicos contemporâneos se dividem, de acordo com suas tendências gnosiológicas, em três escolas: energética ou conceitual (do termo *conceito*, ideia pura); mecanicista ou neomecanicista, a que abrange a grande maioria dos físicos; e criticista, intermediária entre as duas primeiras. Mach e Duhem pertencem à primeira; Henri Poincaré pertence à última; os velhos físicos Kirchoff, Helmholtz, Thomson [*Lord Kelvin*], Maxwell e os físicos modernos Larmor e Lorentz pertencem à segunda. Rey mostra claramente, nas linhas seguintes, a diferença essencial das duas tendências fundamentais (a terceira é intermediária e não autônoma):

O mecanicismo tradicional construiu o sistema do mundo material procedeu, em sua doutrina da estrutura da matéria, de elementos qualitativamente

homogêneos e idênticos, que deveriam ser considerados invariáveis, impene-tráveis etc. A física construiu um edifício *real*, de materiais *reais* e de alicerce *real*. O físico estava de posse dos *elementos materiais*, das *causas* e do *modo* de sua ação, das leis *reais* de sua ação (p. 33-38).

A transformação dessa concepção da física consiste em rejeitar a significação ontológica das teorias e em acentuar exageradamente a significando fenome-nológica da física. A teoria conceitual opera sobre abstrações puras e elabora uma teoria puramente abstrata, afastando tanto quanto possível a hipótese da matéria. A noção de energia tornava-se, desse modo, a infraestrutura da nova física. Eis por que a física conceitual ainda pode, muito frequentemente, ser chamada de física *energética* (p. 46), embora essa denominação não se possa aplicar a um representante da física conceitual como Mach.

Essa confusão, em Rey, da energética e da doutrina de Mach não é certamente mais justa do que sua asserção de que a escola neomecanicista (p. 48) adotaria pouco a pouco, apesar de tudo que a distância dos conceitualistas, a concepção fenome-nológica da física. A terminologia “nova” de Rey obscureceu a questão em vez de escla-recê-la por isso, não nos foi possível silenciar a seu respeito, desejosos que estávamos de dar ao leitor uma ideia da interpretação da crise da física por um “positivista”. No fundo, a oposição da “nova” escola à velha doutrina coincide inteiramente, como o leitor pôde se convencer, com a crítica de Helmholtz por Kleinpeter. Expondo as con-cepções dos diversos físicos, Rey traduz tudo que há de vago e de inconsistente em suas concepções filosóficas. A *essência* da crise da física contemporânea consiste na subversão das velhas leis e dos princípios fundamentais e na rejeição da verdade ob-jetiva existente fora da consciência, isto é, consiste na substituição do materialismo pelo idealismo e pelo agnosticismo. “A matéria desaparece”: pode-se exprimir nessas palavras a dificuldade fundamental, típica em relação a certas questões particulares, que suscitou essa crise. É sobre essa dificuldade que falaremos agora.

5.2 “A MATÉRIA DESAPARECEU”

Encontra-se essa expressão, textualmente, nas descrições que os físicos con-temporâneos fazem das mais recentes descobertas. Assim, em seu livro *A evolução das ciências*, L. Houllevigue intitula um capítulo sobre as novas teorias da matéria: “A

matéria existe?”. “O átomo desmaterializa-se”, diz esse autor, “a matéria desaparece”¹. A fim de mostrar com que facilidade os adeptos de Mach tiram daí conclusões filosóficas radicais, tomemos, se o quiserdes, Valentinov. “A asserção de que a explicação científica do mundo não tem base sólida senão no materialismo não passa de ficção, escreve esse autor e, mais ainda, de ficção absurda” (p. 55). E Valentinov cita como destruidor dessa ficção absurda o célebre físico italiano Augusto Righi, que diz que a teoria dos elétrons “é menos uma teoria da eletricidade do que uma teoria da matéria; o novo sistema substitui simplesmente a matéria pela eletricidade” [Augusto Righi, *Die moderne Theorie der physikalischen Erscheinungen*, [A teoria moderna dos fenômenos físicos], Leipzig, 1905, p. 131].

Feita essa citação, Valentinov exclama: “Por que Righi permite esse atentado contra a santa matéria? Seria ele solipsista, idealista, crítico burguês, empiriomonista ou pior ainda?”

Essa observação, que parece ao sr. Valentinov um golpe mortal vibrado nos materialistas, revela sua virginal ignorância das bases filosóficas do materialismo. O sr. Valentinov nada compreendeu da verdadeira relação entre o idealismo filosófico e o desaparecimento da matéria. E o “desaparecimento da matéria”, de que ele fala após os físicos contemporâneos, nenhuma relação tem com a distinção gnosiológica do materialismo e do idealismo. Dirijamo-nos, para esclarecer esse ponto, a um dos mais consequentes e mais claros discípulos de Mach, K. Pearson. O mundo físico é constituído, para esse último, de grupos de percepções dos sentidos. Esse autor nos dá, como “nosso modelo mental do mundo físico”, o diagrama seguinte, não sem precisar que, nele, as proporções não foram tomadas em consideração (*The Grammar of Science*, p. 282).

¹ L. Houllevigue, *L'évolution des sciences*, Paris (A. Colin), 1908, págs. 63, 87, 88; cf. o artigo do mesmo autor, *As ideias dos físicos a respeito da matéria*, em *Année Philosophique*, 1908.

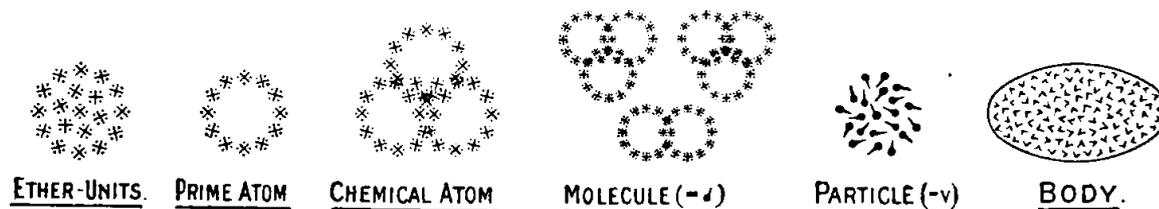


FIG. 21.

Simplificando seu diagrama, K. Pearson eliminou o problema das relações do éter e da eletricidade ou dos elétrons positivos ou negativos. Pouco importa. O principal é que, do ponto de vista idealista de Pearson, os “corpos” são considerados como percepções dos sentidos; quanto a formação desses corpos de partículas constituídas, por sua vez, de moléculas etc., ela diz respeito às transformações de estrutura do mundo físico e não, absolutamente, à questão de saber se os corpos são símbolos das sensações ou se as sensações são as imagens dos corpos. O materialismo e o idealismo diferem pelas soluções que proporcionam ao problema das origens do nosso conhecimento, das relações entre o conhecimento (e o “psíquico” em geral) e o mundo físico; a questão da estrutura da matéria, dos átomos e dos elétrons não diz respeito senão a esse “mundo físico”. Quando os físicos dizem que “a matéria desaparece”, entendem que as ciências naturais relacionam, até o momento, todos os resultados das pesquisas sobre o mundo físico a estas três concepções finais: matéria, eletricidade, éter. Ora, apenas as duas últimas subsistem doravante, uma vez que se pode relacionar a matéria à eletricidade e representar o átomo como um sistema solar infinitamente pequeno, no qual elétrons negativos gravitam, com uma velocidade determinada (extremamente grande, como já vimos), em torno de um elétron positivo. Chega-se, desse modo, a reduzir-se todo o mundo físico a dois ou três elementos, em vez de muitas dezenas (na medida em que os elétrons positivos e negativos representam “duas matérias essencialmente diferentes”, como diz o físico Pellat, que Rey cita, pp. 294 e 295). As ciências naturais conduzem, pois, à “*unidade da matéria*” (loc. cit.)² — tal é o sentido efetivo

² Cf. Oliver Lodge, *Sur les électrons*, Paris, 1906, pág. 159: “A teoria eletrônica da matéria”, o

da frase sobre o desaparecimento da matéria, sobre a substituição da matéria pela eletricidade etc., que perturba tanta gente. "Desaparecimento da matéria": isso significa que o limite até o qual conhecemos a matéria desaparece e o nosso conhecimento se aprofunda; propriedades da matéria que antes nos pareciam absolutas, imutáveis, primordiais (impenetrabilidade, inércia massa etc.) desaparecem, reconhecidas agora como relativas, exclusivamente inerentes a certos estados da matéria. Aliás, a *única* "propriedade" da matéria, cuja admissão o materialismo filosófico definiu, é a de *ser uma realidade objetiva*, a de existir independentemente da nossa consciência.

O erro do Machismo em geral e da nova física de Mach é o de não tomar em consideração essa base do materialismo filosófico que separa o materialismo metafísico do materialismo dialético. A admissão de não se sabe que elementos imutáveis, da "essência imutável das coisas" não constitui o verdadeiro materialismo: não passa de um materialismo *metafísico*, isto é, antidialético. J. Dietzgen frisava, por esse motivo, que "o objeto da ciência é infinito" e o "átomo mais reduzido" é tão incomensurável, incognoscível no fundo, *inesgotável*, quanto o infinito, "não tendo a natureza, em todas as suas partes, nem começo e nem fim" (*Kleinere philosophische Schriften*, pp. 229 e 230). Por isso, criticando o materialismo mecanicista, Engels citava a descoberta da alizarina no alcatrão da hulha. Se se quer colocar a questão do único ponto de vista exato, isto é, do ponto de vista dialético-materialista, cumpre perguntar: Os elétrons, o éter etc. existem fora da consciência humana, têm realidade objetiva ou não? A essa pergunta os naturalistas devem responder e sempre respondem sem hesitar pela afirmativa, não vacilando em admitir a existência da natureza anteriormente ao homem e à matéria orgânica. A pergunta é, desse modo, respondida a favor do materialismo, uma vez que a noção de matéria não significa, como já dissemos, em gnosiologia,

reconhecimento da "substância fundamental" na eletricidade, constitui "uma aquisição teórica mais próxima da unidade da matéria, para a qual tendem continuamente os filósofos". Cf. também Augusto Righi, *Über die Structur der Materie [Sobre a estrutura da matéria]*, Leipzig, 1908; J. Thomson, *The corpuscular Theory of Matter [A teoria corpuscular da matéria]*, Londres, 1907; P. Langevin, *La physique des électrons*, na *Revue Générale des Sciences*, 1905, págs. 257-276. — N. L.

senão *o seguinte*: a realidade objetiva existe independentemente da consciência humana que a reflete.

O materialismo dialético insiste no caráter aproximado, relativo, de toda proposição científica referente à estrutura da matéria e suas propriedades; insiste na ausência, na natureza, linhas de demarcação absolutas, nessa transição da matéria em movimento de um estado para outro estado que, por vezes, nos parece incompatível com o primeiro etc. Por mais singular que pareça ao “bom senso” a transformação do éter imponderável em matéria ponderável, e, inversamente, por mais “estranha” que pareça a ausência, no elétron, de qualquer outra massa que não seja a massa eletromagnética; por mais incomum que pareça a limitação das leis mecânicas do movimento no domínio exclusivo dos fenômenos da natureza e sua subordinação às leis mais profundas dos fenômenos eletromagnéticos etc. tudo isso não faz outra coisa senão *confirmar*, ainda uma vez, o materialismo dialético. A nova física desviou-se para o idealismo, principalmente porque os físicos ignoravam a dialética. Eles combateram o materialismo metafísico (no sentido em que Engels empregava essa expressão e não no sentido positivista, isto é, inspirado em Hume) com sua “mecanicidade” exclusiva e rejeitaram o essencial juntamente com o secundário. Negando a imutabilidade das propriedades e dos elementos da matéria conhecidos até então, deslisaram até a negação da matéria, isto é, da realidade objetiva do mundo físico. Negando o caráter absoluto das mais importantes leis fundamentais, chegaram à negação de toda lei objetiva na natureza; as leis naturais, afirmaram, não passam de convenções, de “limitação do alcance”, de “necessidade lógica” etc. Insistindo no caráter aproximado, relativo, dos nossos conhecimentos, concluíram pela negação do objeto independente do conhecimento, refletido por esse último com uma exatidão aproximada, relativa. E assim por diante, a não mais acabar.

As reflexões de Bogdanov sobre a “essência imutável das coisas”, expostas em 1899, as reflexões de Valentinov e de Yuchkévitich sobre a “substância” etc. também não passam de frutos da ignorância da dialética. Nada existe de imutável, segundo Engels, senão o reflexo, na consciência humana (quando ela existe), do mundo exterior

que existe e se desenvolve fora dela. Nenhuma outra "imutabilidade", nenhuma outra "essência", nenhuma outra "substância absoluta", no sentido em que as entende a filosofia ociosa dos professores, existem para Marx e Engels. A "essência" das coisas ou a "substância" *também são* relativas; apenas significam o conhecimento aprofundado que o homem tem dos objetos, e, se esse conhecimento não ia, ontem, além do átomo e não ultrapassa, hoje, o elétron ou o éter, o materialismo dialético insiste no caráter transitório, relativo aproximado, de *todos esses limites* do crescente conhecimento da natureza, por parte da ciência humana. O elétron é tão *inesgotável* quanto o átomo, a natureza é infinita e *existe* infinitamente; e somente esse reconhecimento absoluto, categórico, da sua *existência* fora da consciência e das sensações humanas é que distingue o materialismo dialético do agnosticismo e do idealismo relativistas.

Dois exemplos mostrarão as flutuações inconscientes e indefensáveis da física moderna, entre, de um lado, o materialismo dialético, que continua ignorado pelos sábios burgueses, e o "fenomenalismo" com suas inevitáveis conclusões subjetivistas (então, nitidamente fideístas).

Augusto Righi, que o sr. Valentinov não soube interrogar a respeito da questão do materialismo que tanto lhe interessa, escreve na introdução de seu livro:

A natureza dos elétrons ou dos átomos elétricos ainda continua misteriosa; entretanto, talvez a nova teoria adquira, no futuro, grande valor filosófico, na medida em que venha a chegar a novas conclusões a respeito da estrutura da matéria ponderável e em que venha a reduzir todos os fenômenos do mundo exterior a uma origem única.

Do ponto de vista das tendências positivistas e utilitários do nosso tempo, essa superioridade pode não ter muita importância e a teoria pode ser considerada, em primeiro lugar, como um meio cômodo de pôr em ordem os fatos, de compará-los, de orientá-los nas pesquisas posteriores. Mas se, no passado, se concedeu uma confiança talvez demasiada nas faculdades do espírito humano e se se supôs apreender muito facilmente as causas últimas de todas as coisas, está-se inclinado, hoje, ao erro oposto (loc. cit., p. 3).

Por que Righi se afasta das tendências positivistas e utilitárias? Porque, não tendo filosofia determinada, ele se aferra instintivamente à realidade do mundo

exterior e à ideia de que a nova física não é apenas uma “comodidade” (Poincaré), um “empiriosímbolo” (Yuchkévitch) e tudo quanto se quiser, segundo os subterfúgios do subjetivismo, mas um progresso no conhecimento da realidade objetiva. Se esse físico tivesse tomado conhecimento do materialismo *dialético*, seu julgamento do erro oposto ao do antigo materialismo metafísico talvez fosse, nele, o ponto de partida de uma filosofia justa. Mas toda a situação dos homens dessa categoria afasta-os de Marx e Engels e lança-os nos braços da mais banal filosofia oficial.

Rey também ignora inteiramente a dialética. Mas ele se vê obrigado a concluir que existem, entre os físicos modernos, os continuadores do “mecanicismo” (isto é, do materialismo). Kirchhof, Hertz, Boltzmann, Maxwell, Helmholtz e Lord Kelvin não são os únicos, diz ele, a seguir o rumo do “mecanicismo”.

Puros mecanicistas, e, sob certos pontos de vista, mais mecanicistas do que quaisquer outros, e representantes do fim do mecanicismo são os que, seguindo Lorentz e Larmor, formulam uma teoria elétrica da matéria e chegam a negar a constância da massa, dela fazendo uma função do movimento. São todos *mecanicistas, porque tem seu ponto de partida nos movimentos reais* (p. 290).

Se, por exemplo, as hipóteses de Lorentz, Larmor e Langevin chegassem a ter, graças a certa concordância experimental, uma base suficientemente sólida para assegurar a sistematização física, seria certo que as leis da mecânica atual não constituiriam senão uma dependência das leis do eletromagnetismo; formariam um caso especial dessas últimas, em limites bem determinados. A constância da massa, nosso princípio da inércia só seriam admissíveis para as velocidades médias dos corpos, sendo a palavra média tomada em relação aos nossos sentidos e aos fenômenos que constituem nossa experiência geral. Seguir-se-ia uma revisão geral da mecânica e, em consequência, uma revisão geral da sistematização física (p. 275).

O mecanicismo seria abandonado? De nenhum modo; a pura tradição mecanicista continuaria a ser seguida e o mecanicismo prosseguiria no caminho normal do seu desenvolvimento (p. 295).

A física eletrônica, que deve ser classificada entre as teorias de espírito geral mecanicista, tende, atualmente, a impor à física sua sistematização. É de espírito mecanicista, embora os princípios fundamentais da física não sejam mais fornecidos pela mecânica, mas pelos dados experimentais da teoria da eletricidade, e isso porque:

1. emprega elementos figurados, materiais, para representar as propriedades físicas e suas leis; exprime-se em termos de percepção;
2. e não mais considera os fenômenos físicos como casos particulares dos fenômenos mecânicos, considera os fenômenos mecânicos como caso particular dos fenômenos físicos. As leis da mecânica, por conseguinte, estão sempre em continuidade direta com as leis da física; e as noções da mecânica se situam no mesmo plano que as noções físico-químicas. No mecanismo tradicional, os movimentos calçados nos movimentos relativamente lentos é que, sendo os únicos conhecidos e os mais diretamente observáveis, foram tomados [...]. como paradigma de todos os movimentos possíveis. As novas experiências, ao contrário, mostram que é necessário ampliar nossa concepção dos movimentos possíveis. Toda a mecânica tradicional fica de pé, mas não mais se aplica senão aos movimentos relativamente lentos [...]. Em velocidades consideráveis, as leis do movimento são outras. A matéria parece reduzir-se a partículas elétricas, elementos últimos dos átomos [...]
3. o movimento, o deslocamento no espaço, reduz-se ao elemento figurativamente único da teoria física;
4. finalmente, o que, do ponto de vista do espírito geral da ciência física, se antecipa a qualquer outra consideração, e que a concepção da física, de seus métodos, de suas teorias e de sua relação com a experiência resulta absolutamente idêntico à do mecanicismo e à concepção da física desde o Renascimento (páginas 46 e 47).

Citei esses longos trechos de Rey, porque seu eterno receio de cair na “metafísica materialista” não permite expor de outro modo suas afirmações. Qualquer que seja a aversão de Rey e dos físicos que ele cita a propósito do materialismo, não é menos verdade que, a mecânica reproduzia os movimentos reais lentos, enquanto a nova física reproduz os movimentos reais que se verificam em velocidades prodigiosas. O materialismo consiste em admitir, em teoria, que nossas reproduções, nossas cópias, são aproximações da realidade objetiva. Não poderíamos desejar melhor confirmação do fato de que a luta se desenrola, no fundo, entre as tendências idealistas e materialistas, do que a que Rey nos dá, quando menciona a existência, entre os físicos modernos, de uma “reação contra a escola conceitual (a de Mach) e a escola energética” e quando classifica os físicos que professam a teoria dos elétrons entre os representantes

dessa reação (p. 46). Importa somente não esquecer que os mais ilustres teóricos se ressentem de sua completa ignorância da dialética.

5.3 É CONCEBÍVEL O MOVIMENTO SEM A MATÉRIA?

A exploração da nova física pelo idealismo filosófico e as deduções idealistas tiradas dessa física não são devidas à descoberta de novos aspectos da substância e da força, da matéria e do movimento, mas à tentativa de conceber o movimento sem a matéria. Ora, é precisamente essa tentativa que nossos discípulos de Mach se abstêm de analisar a fundo. Preferiram não enfrentar a afirmação de Engels: "Não se pode conceber o movimento sem a matéria".

J. Dietzgen exprimia, em 1869, em seu livro sobre *A essência do trabalho cerebral*, a mesma ideia de Engels, não sem tentar, é certo, como de costume, conciliar confusamente o materialismo e o idealismo. Coloquemos de lado essas tentativas, explicáveis até certo ponto pela polemica de Dietzgen com o materialismo de Büchner, alheio à dialética, e vejamos quais são as opiniões do mesmo Dietzgen sobre a questão que nos interessa. "Os idealistas pretendem", diz ele, "o geral sem o particular, o espírito sem a matéria, a força sem a substância, a ciência sem a experiência ou os materiais, o absoluto sem o relativo" [*Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit*, 1903, página 108]. Desse modo, Dietzgen atribui ao idealismo a tendência a destacar o movimento da matéria e a força da substância, tendência que ele situa ao lado da que pretende destacar o pensamento do cérebro. Continua Dietzgen: "Liebig, que gosta de distanciar-se da sua ciência indutiva para se aproximar da especulação filosófica, diz, no sentido do idealismo: 'Não se pode ver a força'" (p. 109). "O espiritualista ou idealista acredita na essência ideal, isto é, ilusória, inexplicável, da força" (p. 110). "A contradição entre a força e a matéria é tão velha quanto a contradição entre o idealismo e o materialismo" (p. 111). "Sem dúvida, não há nem força sem matéria e nem matéria sem força. A matéria sem força e a força sem matéria são contrassensos. Se os naturalistas idealistas acreditam na existência imaterial da força, eles são, neste ponto [...]. visionários e não naturalistas" (p. 114).

Vemos, aqui, que já se podiam encontrar, há quarenta anos, naturalistas dispostos a admitir a concepção do movimento sem matéria e que Dietzgen os qualificava, por esse motivo, de visionários. Qual é, então, a relação entre o idealismo filosófico e essa tendência a destacar a matéria do movimento e a banir a matéria da força? Não é, na verdade, mais "econômico" conceber o movimento sem matéria?

Imaginemos um idealista consequente, para quem, por exemplo, o universo não passa de sua sensação ou sua representação etc. (se disséssemos sensação ou representação sem determiná-la com um possessivo, o idealismo filosófico mudaria de variedade, mas não de essência). Esse idealista não sonhará, nem por um instante, em negar que o mundo seja um movimento: movimento do seu pensamento, de suas ideias, de suas sensações. A questão de conhecer *aquilo* que se move, ele a repelirá como absurda; minhas sensações, dirá, sucedem-se e dissipam-se, minhas representações mentais aparecem e desaparecem e isso é tudo. Nada existe fora de mim. "Movimento": um ponto, eis tudo. Nada de pensamento mais "econômico". E nada de provas, de silogismos, de definições que possam refutar o solipsista, se ele desenvolve logicamente sua concepção.

A diferença fundamental entre o materialista e o partidário da filosofia idealista consiste em que o primeiro admite a sensação, a percepção, a ideia e, em geral, a consciência do homem como uma imagem da realidade objetiva. O universo é o movimento dessa realidade objetiva refletida pela nossa consciência. Ao movimento das ideias, das percepções etc. corresponde o movimento da matéria exterior. A noção de matéria não exprime senão a realidade objetiva que nos é dada na sensação, por isso, a tendência a destacar o movimento da matéria equivale à que desejaria destacar minhas sensações do mundo exterior, ou, noutros termos, a passar ao idealismo. O golpe de mágica, que se verifica negando a matéria e supondo o movimento sem matéria, consiste em silenciar a respeito da relação entre a matéria e o pensamento. Essa relação é representada como inexistente; na realidade, é introduzida sorrateiramente, e se se abstêm de mencioná-la a princípio, ela reaparece, mais ou menos sutilmente, no final.

A matéria desapareceu, dizem-nos, e pretende-se tirar daí deduções gnosiológicas. E o pensamento continua? nos perguntarão. Se o pensamento desapareceu com a matéria, se as ideias e as sensações desapareceram com o cérebro e com o sistema nervoso, então tudo, tudo desapareceu, inclusive vosso raciocínio, parcela de um “pensamento” qualquer que seja (ou de uma insuficiência de pensamento!). Mas, se supuserdes que o pensamento (a ideia, a sensação) não desapareceu com a matéria, adotareis, sorrateiramente, o ponto de vista do idealismo filosófico. É precisamente aonde chegam os que, por motivos de “economia”, pretendem conceber o movimento sem a matéria e isso em virtude do próprio fato de terem continuado seu raciocínio, após terem admitido *tacitamente* a existência do pensamento depois do desaparecimento da matéria. Tal se dá quando se toma por base um idealismo filosófico muito simples ou muito complexo: muito simples, quando se reduz abertamente ao solipsismo (eu existo e o universo não é mais do que a minha sensação); muito complexo, quando se substituem o pensamento, a ideia, a sensação do homem vivo por uma abstração morta pensamento, ideia (ideia absoluta, vontade universal etc.), a sensação considerada como um “elemento” indeterminado, psíquico, substituindo toda a natureza física etc. etc. Milhares de nuances são possíveis entre as variedades do idealismo filosófico e sempre se pode acrescentar-lhes a milésima primeira nuança (o empiriomonismo, por exemplo), cuja diferença em relação a todas as outras pode parecer muito importante ao seu autor. Do ponto de vista do materialismo, essas diferenças não têm nenhuma importância. O importante é o ponto de partida. O importante é a tentativa de *conceber* o *pensamento* destacado da matéria, é, portanto, o idealismo filosófico.

É por isso que, por exemplo, o discípulo inglês de Mach, Karl Pearson, o mais claro, o mais consequente, o mais hostil aos subterfúgios verbais dos discípulos de Mach, abre sem rodeios o capítulo VII do seu livro consagrado à “matéria” com este subtítulo característico: “Todos os objetos se movem, mas somente na concepção” [*All things move, but only in conception*]. “Para o que pertence ao domínio das percepções,

é ocioso perguntar [*it is idle to ask*] que é que se move e por que" [*The Grammar of Science*, p. 243).

As desventuras filosóficas de Bogdanov também começaram a bem dizer, antes que ele tivesse tomado conhecimento de Mach, a partir do dia em que acreditou no grande químico e medíocre filósofo Ostwald, que afirmava ser concebível o movimento sem a matéria. É tanto mais oportuno determo-nos nesse episódio da evolução filosófica de Bogdanov, uma vez que não se pode, referindo-se às relações do idealismo filosófico com certas correntes da nova física, silenciar a respeito da "energética" de Ostwald. Escrevia Bogdanov em 1899

Já dissemos que o século XIX não conseguia regular definitivamente a questão da essência imutável das coisas. Essa essência, sob o nome de matéria, desempenha importante papel nas opiniões gerais dos mais avançados pensadores do século (Elementos fundamentais da concepção histórica da natureza, p. 38).

Confusão, já dissemos. A admissão da realidade objetiva do mundo exterior, a admissão da existência, fora da nossa consciência, de uma matéria perpetuamente em movimento, perpetuamente em transformação, é aqui confundida com a da essência imutável das coisas. Não é cabível supor que Bogdanov não tenha colocado, em 1899, Marx e Engels entre os "mais avançados pensadores". Mas é evidente que ele não compreendeu o materialismo dialético.

Ainda se distinguem, habitualmente, dois aspectos nos processos naturais: a matéria e o movimento da matéria. Não se pode dizer que a concepção de matéria seja bastante clara. Não é fácil dar uma resposta satisfatória à pergunta: Que é a matéria? Já foi definida como causa das sensações ou possibilidade constante de sensações, mas é evidente que, nesse caso, a matéria está sendo confundida com o movimento.

O evidente é que Bogdanov raciocina mal. Ele confunde a admissão materialista da origem objetiva das sensações (a expressão "causa das sensações" carece de clareza) com a definição agnóstica, dada por Mill, da matéria como *possibilidade* constante de sensações. O erro capital do autor, neste ponto, consiste em que, atingindo de perto o problema da existência ou inexistência da fonte objetiva das sensações, ele

a abandona a meio-caminho e salta para o problema da existência ou inexistência da matéria sem movimento. O idealista pode considerar o universo como o *movimento* das nossas sensações (mesmo “socialmente organizadas” e “harmonizadas” no mais alto grau); o materialista pode considerá-lo como o movimento da fonte objetiva ou do modelo objetivo das nossas sensações. O materialista metafísico, isto é, antidualético, pode admitir a existência (embora temporária, até o “primeiro impulso” etc.) da matéria sem movimento. O materialista dialético vê no movimento uma propriedade inerente à matéria, mas repele a concepção simplista do movimento etc.

Seria talvez mais preciso dar da matéria a seguinte definição: a matéria é o que se move; mas isso seria tão destituído de sentido quanto o seria dizer: a matéria é o sujeito de uma oração da qual se move é o predicado. Mas a dificuldade não procede precisamente do fato de que os homens estejam acostumados, desde a época da estática, a conceber necessariamente um sujeito como alguma coisa de sólido, como um objeto qualquer, e a não tolerar uma noção tão incômoda para o pensamento estático quanto a do movimento senão na qualidade de predicado ou de um dos atributos da matéria?

Isso nos faz lembrar o mal que Akimov³ causava aos camaradas de *Iskra*, não colocando no nominativo, no seu programa, a palavra “proletariado”! Dizer “o universo é matéria em movimento” ou dizer “o universo é movimento material” em nada muda a coisa.

É necessário que a energia tenha um portador! dizem os partidários da matéria. E por que pergunta com razão Ostwald a natureza deve ser constituída de um sujeito e de um predicado? (p. 39).

Essa resposta de Ostwald, que, em 1899, entusiasmava Bogdanov, não passa de um sofisma. Nossos juízos, poder-se-ia perguntar a Ostwald, devem ser constituídos necessariamente de elétrons e de éter? Eliminar mentalmente da natureza a matéria como “sujeito” significa, na realidade, tomar implicitamente, em filosofia, o *pensamento* por sujeito (princípio primordial, ponto de partida independente da matéria). Mas não

³ Alusão a antigas polêmicas que se travaram no seio da social-democracia russa. N. T.

é o "sujeito" que se elimina, é a fonte objetiva da sensação; e a *sensação* torna-se "sujeito", qualquer que seja a maneira pela qual se venha a fantasiar a palavra sensação. Ostwald tentou contornar esse inevitável dilema filosófico (materialismo ou idealismo), empregando de maneira indeterminada o termo "energia", mas sua tentativa atesta mais uma vez, precisamente, a inutilidade dos estratagemas desse gênero. Se a energia é movimento, apenas fizestes recair a dificuldade do sujeito sobre o atributo, apenas modificastes os termos da questão, formulando "A energia é material?", em vez de "É a natureza que se move?". Verifica-se a transformação da energia fora de minha consciência, independentemente do homem e da humanidade, ou ela não passa de uma ideia, de um símbolo, de um sinal convencional etc.? A filosofia "energética" anulou-se nessa questão, nessa tentativa de remediar, com auxílio de uma terminologia nova, antigos erros gnosiológicos.

Alguns exemplos demonstrarão a que confusão chegou o criador da energética, Ostwald. No Prefácio do seu *Curso de filosofia natural*⁴, ele afirma considerar como "vantagem extraordinária o fato de a antiga dificuldade de conciliar as noções de matéria e espírito ser, simples e naturalmente, eliminada pela redução dessas duas noções à da energia". Isso não é uma vantagem, é uma perda, porque o problema das investigações gnosiológicas idealistas ou materialistas, longe de ser resolvido, é ainda obscurecido pelo emprego arbitrário da palavra "energia". (Ostwald não percebe, exatamente, que se trata de uma questão de gnosiologia e não de química!). A redução da matéria e do espírito à noção de energia, certamente, conduz à supressão puramente *verbal* da contradição e o absurdo da crença nos lobisomens e nos fantasmas não será diminuída se qualificamos essa crença de "energética". Podemos ler na página 394 do *Curso*, de Ostwald:

A mais simples explicação do fato de que todos os fenômenos exteriores podem ser representados como processos que se desenvolvem entre as energias consiste em que os próprios processos da nossa consciência são processos

⁴ Wilhelm Ostwald, *Vorlesungen über Naturphilosophie*, 2ª edição, Leipzig, 1902, pág. 8. — N.L.

energéticos e comunicam (*aufprägen*) essa qualidade a todas as experiências exteriores.

Idealismo puro! Nosso pensamento não reflete a transformação da energia no universo exterior, mas o universo exterior é que reflete a “qualidade” da nossa consciência! O filósofo americano Hibben diz, muito espirituosamente, a propósito desse trecho e de outros textos análogos do *Curso*, de Ostwald, que esse autor “aparece aqui vestido com a toga kantiana”: a explicabilidade dos fenômenos do universo exterior deduz-se das propriedades do nosso espírito!⁵ “É evidente, diz Hibben, “que, se definimos a noção primitiva da energia de maneira a fazê-la englobar igualmente os fenômenos psíquicos, não mais se tratará da simples noção da energia admitida pelos meios científicos e pelos próprios energetistas”. A transformação da energia é considerada pelas ciências naturais como um processo objetivo independente da consciência do homem ou da experiência da humanidade; noutros termos é considerada de modo materialista. Em muitos casos, e provavelmente na grande maioria dos casos, o próprio Ostwald entende por energia o movimento *material*.

Por isso, viu-se produzir-se este fato curioso: o discípulo de Ostwald, Bogdanov, logo que se tornou discípulo de Mach pôs-se a acusar seu primeiro mestre, não por não se apegar, com espírito conseqüente, à concepção materialista da energia, mas por admitir essa concepção (e por chegar mesmo, às vezes, a fazer dela a argamassa do seu pensamento). Os materialistas criticam Ostwald por ter caído no idealismo; Bogdanov critica-o de um ponto de vista *idealista*. Escreveu Bogdanov em 1906:

A energia de Ostwald, hostil ao atomismo, porém mais próxima, em todos os outros pontos, do antigo materialismo, conquistou minhas mais vivas simpatias. Em conseqüência, logo evidenciei importante contradição na filosofia natural de Ostwald: sublinhando muitas vezes o valor puramente metodológico da noção de energia, o autor não consegue, em grande número de casos, ater-se a essa concepção. A energia, puro símbolo das relações entre os fatos

⁵ J. Gr. Hibben, *The Theory of Energetics and its philosophical Bearings [A teoria da energética e suas contribuições filosóficas]*, em *The Monist*, vol. XVII, abril de 1903, págs. 329-330. — N. L.

experimentais, para ele se transforma, muito frequentemente, em substância da experiência, em “matéria do mundo” (Empiriomonismo, t. III, pp. XVI e XVII).

A energia, puro símbolo! Bogdanov pode, depois, discutir descansadamente com o “empiriossymbolista” Yuchkévitich, com os “adeptos da pura doutrina de Mach”, com os empiriocriticistas e outros, que, aos olhos dos materialistas, a discussão nunca levará à contenda senão um partidário do diabo amarelo e um partidário do diabo verde. O importante não é o que distingue Bogdanov dos outros discípulos de Mach, mas o que eles têm em comum: a interpretação *idealista* da “experiência” e da “energia, a negação da realidade objetiva, à qual a experiência humana não faz senão adaptar-se e que a “metodologia” científica e a “energética” científica se limitam a reproduzir.

“A matéria do mundo é indiferente a ela [*a energética de Ostwald*]; ela é tão compatível com o velho materialismo quanto com o pampsiquismo [*isto é, com o idealismo filosófico*].” (p. XVII) Partindo da confusa energética, Bogdanov toma o caminho *do idealismo e não do materialismo*: “Representar a energia como uma substância é voltar ao antigo materialismo menos os átomos absolutos, é voltar a um materialismo corrigido no sentido de que admite a continuidade do que existe” (loc. cit.). Do “velho materialismo”, do materialismo metafísico dos naturalistas, Bogdanov não evoluiu para o materialismo dialético, que ele não compreende mais em 1906 do que em 1899, mas para o idealismo e o fideísmo, mesmo porque nenhum representante culto do fideísmo contemporâneo, nenhum imanente, nenhum “neocriticista” fará objeção à concepção “metodológica” da energia e nem à sua interpretação como “puro símbolo das relações entre os fatos experimentais”. Tomai P. Carus, cuja fisionomia nos é tão familiar, e vereis esse discípulo de Mach criticar Ostwald *inteiramente ao modo de Bogdanov*: “O materialismo e a energética”, escreve Carus, “pertencem, não há dúvida, a uma só e mesma categoria” (The Monist, vol. XVII, 1907, n. 4, p. 536). “O materialismo esclarece-nos muito pouco quando nos diz que tudo é matéria, que os corpos são matéria, que o pensamento não é senão uma função da matéria; a energética do professor Ostwald não tem maior valor se nos diz que a matéria não é senão energia e a alma não é senão um fator dessa energia” (p. 533).

A energética de Ostwald oferece-nos um belo exemplo de uma terminologia “nova” e revela-nos com que facilidade se verifica, então, que não basta modificar nalguma medida as expressões para se eliminarem as questões e as tendências fundamentais da filosofia. Ademais, pode-se (naturalmente, com mais ou menos espírito consequente) exprimir o materialismo e o idealismo tanto em termos de “energética” como em termos de “experiência” etc. A física energética constitui a fonte de novas tentativas idealistas de conceber depois que se decomuseram partículas de matéria consideradas até aqui indecomponíveis e depois da descoberta de novas, não há muito desconhecidas, do movimento material o movimento sem a matéria.

5.4 AS DUAS CORRENTES DA FÍSICA CONTEMPORÂNEA E O ESPIRITUALISMO INGLÊS

A fim de melhor mostrar que discussão filosófica se veio a travar na literatura contemporânea a propósito das diversas conclusões a tirar da nova física, passemos a palavra aos próprios “combatentes”, a começar pelos ingleses. O físico Arthur W. Rücker defende, na qualidade de naturalista, uma corrente; o filósofo James Ward defende outra, do ponto de vista da gnosiologia.

O presidente da secção de física do congresso dos naturalistas ingleses, que se reuniu em Glasgow em 1901, A. W. Rücker, escolheu para tema de seu discurso o valor da teoria física e as dúvidas levantadas quanto à existência dos átomos e, mais particularmente, do éter. O orador citou os físicos Poincaré e Poynting (esse último é um correligionário inglês dos simbolistas e dos discípulos de Mach), e o filósofo Ward, que levantaram essa questão; citou igualmente o livro célebre de Haeckel e esboçou uma exposição de suas próprias ideias.⁶

“A questão em litígio”, diz Rücker, “é a de saber se as hipóteses que estão na base das mais difundidas teorias científicas devem ser consideradas como uma descrição exata da estrutura do mundo que nos cerca ou tão somente como ficções

⁶ *The British Association at Glasgow, 1901. Presidential Address by Prof. Arthur W. Rücker, no Scientific American Supplement, 1901, ns. 1.345 e 1.346. — N. L.*

cômodas.” (Empregando os termos da nossa discussão com Bogdanov, Yuchkévitich & Cia.: trata-se de imagens da realidade objetiva, da matéria em movimento, ou apenas de “metodologia”, de “puros símbolos”, de “formas de organização da experiência?”). Rucker admite que pode não haver diferença prática entre as duas teorias: o curso de um rio pode ser determinado tanto pelo homem que segue um traço azul de um mapa ou de um diagrama como pelo que sabe que esse traço representa um rio autêntico. Do ponto de vista da ficção cômoda, a teoria “alivia a memória”, “organiza” nossa observação, ajusta-a a determinado sistema artificial de “regularização dos nossos conhecimentos”, de expressão desses últimos em equações etc. Pode-se, por exemplo, limitar-se a dizer que o calor é uma forma do movimento ou uma energia, “substituindo, desse modo, o espetáculo vivo dos átomos em movimento por uma asserção incolor (*colourless*) sobre a energia calórica, cuja natureza real pretendemos determinar”. Reconhecendo, por conseguinte, a possibilidade de serem obtidos, nesse rumo grandes êxitos científicos, Rucker “ousa afirmar que semelhante sistema tático não pode ser considerado como a última palavra da ciência em sua luta pela verdade”. A questão permanece em toda sua amplitude: “Podemos concluir dos fenômenos revelados pela matéria a estrutura da própria matéria? [...]. Temos razões para acreditar que os elementos teóricos que a ciência nos tem proporcionado constituem, até certo ponto, uma cópia e não um simples diagrama da verdade?”

Analisando o problema da estrutura da matéria, Rucker toma o ar como exemplo. O ar, diz ele, é composto de gases e a ciência decompõe “todo gás elementar numa mistura de átomos e de éter”. É aqui, continua ele, que nos gritam: “Basta!”. Não se podem perceber nem as moléculas e nem os átomos; pode-se utilizá-los como “simples concepções” (*mere conceptions*), mas não se pode considerá-los como realidades”. Essa objeção Rucker afasta-a, apelando para um dos casos mais frequentes na evolução da ciência. Os anéis de Saturno, observados no telescópio, têm o aspecto de massa indivisa. Os matemáticos demonstraram, por meio de cálculos precisos, que esses anéis não podem ser formados de uma massa indivisa e a análise espectral confirmou as conclusões tiradas de tais cálculos. Outra objeção: emprestam-se aos átomos e ao éter

propriedades que nossos sentidos não nos revelam na matéria comum. Rücker afasta essa nova objeção citando os exemplos da difusão dos gases e dos líquidos etc. Fatos, observações, experiências demonstram que a matéria é constituída de partículas ou corpúsculos distintos. Se essas partículas, esses átomos diferem do “meio primordial”, do “meio fundamental” que os cerca (éter), ou se constituem partes num estado particular a questão ainda está em suspenso e nada tem a ver sequer com a teoria da existência dos átomos. Não há nenhuma razão para negar, *a priori* apesar das indicações da experiência, a existência de “substâncias quase materiais” diferentes da matéria comum (os átomos e o éter). Erros de detalhe são inevitáveis, mas o conjunto dos dados científicos não permite duvidar da existência dos átomos e das moléculas.

Rücker indica, em seguida, novos dados relativos à estrutura dos átomos, que seriam constituídos de corpúsculos (ou de elétrons) dotados de cargas negativas, e menciona os resultados análogos de experiências diferentes e de cálculos sobre as dimensões das moléculas: à “primeira aproximação”, o diâmetro das moléculas é de cerca de cem micrômetros (1×10^{-9} metros). Sem nos atermos às observações particulares de Rücker e à sua crítica do neovitalismo, citemos apenas suas conclusões:

Os que diminuem o valor das ideias que presidiram até agora o progresso da teoria científica admitem, muito frequentemente, que não há escolha entre estas duas asserções diametralmente opostas: ou o átomo e o éter são simples ficções da imaginação científica, ou a teoria mecânica dos átomos e do éter, se pudesse ser acabada, o que não é o caso, nos proporcionaria uma ideia completa, idealmente exata, das realidades. Minha opinião é a de que existe uma terceira solução.

Um homem colocado num quarto escuro pode distinguir muito confusamente os objetos, mas se ele não tropeça nos moveis e não toma um espelho por uma porta é que ainda está enxergando. Assim também, não devemos renunciar a penetrar mais profundamente a natureza e nem pretender que já tenhamos levantado todos os véus do mistério do mundo ambiente. “Pode-se admitir que ainda não construímos um quadro acabado da natureza dos átomos ou da do éter no seio do qual existem os átomos. Mas esforcei-me por mostrar que, apesar do caráter tateante (*tentative*) de algumas de

nossas teorias, apesar das dificuldades frequentes e numerosas com que defronta a teoria atômica [...]. essa teoria é justa em suas grandes linhas; os átomos não constituem concepções auxiliares (*help*) para uso de matemáticos embaraçados (*puzzled mathematicians*): são realidades físicas."

Tal foi a peroração de Rücker. O leitor pode ver que esse autor não abordou a gnosiologia; na verdade, ele defendeu, em nome da maioria dos naturalistas, o ponto de vista do materialismo espontâneo. Seu pensamento resume-se nestas palavras: a teoria da física é um decalque (mais ou menos exato) da realidade objetiva, e o mundo é matéria em movimento que aprendemos a conhecer cada vez mais profundamente. As inexatidões da filosofia de Rücker decorrem da defesa, de modo algum obrigatória, da teoria "mecanicista" (por que não eletromagnética?) dos movimentos do éter e da incompreensão das relações entre as verdades relativa e absoluta. Apenas falta a esse físico conhecer o materialismo *dialético* (abstração feita, sem dúvida, das considerações práticas, tão importantes, que constroem os professores ingleses a se qualificar de "agnósticos").

Vejamos agora a crítica dessa filosofia pelo espiritualista James Ward:

O naturalismo não é uma ciência, e a teoria mecânica da natureza que lhe serve de base não o é tampouco [...]. Mas, embora o naturalismo e as ciências naturais e a teoria mecânica do mundo e a mecânica sejam, como ciência, do ponto de vista lógico, coisas diferentes, e grande sua semelhança à primeira vista e são historicamente afins. Não existe nenhum perigo de confusão das ciências naturais e da filosofia idealista ou espiritualista, porque essa filosofia implica, necessariamente, a crítica das premissas gnosiológicas que a ciência admite inconscientemente.⁷ [*É verdade! As ciências naturais admitem inconscientemente que a sua doutrina reflete a realidade objetiva e essa filosofia é a única compatível com as ciências naturais*] [...]. Dá-se o contrário com o naturalismo, cuja inocência iguala à da ciência no que diz respeito a teoria do conhecimento. O naturalismo é, na verdade, como o materialismo uma física tratada como metafísica [...]. O naturalismo é, evidentemente, menos dogmático do que o materialismo, uma vez que faz reservas agnósticas relativamente à natureza última da

⁷ James Ward, *Naturalism and Agnosticism*, vol. I, 1906, Pág. 303. — N. L.

realidade; mas insiste resolutamente sobre o primado do aspecto material desse Incognoscível.

O materialista trata a física como metafísica. Esse argumento, nós bem o conhecemos. A admissão da realidade objetiva exterior ao homem é chamada metafísica; os espiritualistas juntam-se aos kantistas e aos discípulos de Hume para dirigir essa replica ao materialismo. Isso é bem compreensível: não se pode vencer os caminhos que levam às “noções reais” do gosto das de Rehmke, sem eliminar, em primeiro lugar, a realidade *objetiva* das coisas, dos corpos ou dos objetos conhecidos de cada um.

Quando se coloca a questão, filosófica no fundo, da melhor sistematização do conjunto das experiências [*estais plagiando Bogdanov, sr. Ward!*], o naturalista afirma que devemos começar pela física. Somente os fatos físicos são precisos, bem determinados, estreitamente ligados; todo pensamento que faz bater o coração humano pode ser relacionado, dizem-nos, com uma exata repartição da matéria e do movimento. Os físicos contemporâneos não se abalançam a afirmar claramente que asserções assim tão amplas e de tal importância filosófica sejam as conclusões legítimas da ciência física [*das ciências naturais*]. Mas muitos deles são de opinião de que o que se esforçam por desvendar a metafísica dissimulada e o realismo físico em que se baseia a teoria mecânica do mundo, desacreditam o valor da ciência [...]. Tal é a opinião de Rücker sobre minha filosofia [...]. Na realidade, minha crítica [*dessa metafísica repudiada por todos os discípulos de Mach*] repousa inteiramente nas conclusões de uma escola da física, se se pode falar desse modo, escola em progresso e cada vez mais influente, que repele esse realismo quase medieval [...]. Há muito tempo que esse realismo não encontrava objeção, uma vez que qualquer insurreição contra ele era considerada como uma proclamação da anarquia científica.

Aliás, seria ridículo suspeitar de homens tais como Kirchhof e Poincaré — para citar apenas dois grandes nomes entre tantos outros — de querer desacreditar o valor da ciência [...]. Para distingui-los da velha escola, que estamos no direito de chamar de realismo físico, podemos chamar a nova escola de simbolismo físico. Esses termos não são muito apropriados, mas acentuam pelo menos uma diferença essencial entre as duas escolas, diferença que muito nos interessa, especialmente no presente momento. O litígio é muito simples. As duas escolas procedem, sem dúvida, da mesma experiência perceptível [*perceptual*]; ambas usam sistemas abstratos de concepções idênticas no fundo e apenas diferindo em pontos de detalhe; ambas passaram pelos mesmos processos de verificação da teoria. Mas uma dessas duas escolas acredita aproximar-se cada vez mais da realidade última e deixar atrás de si cada vez mais aparências. A outra acredita substituir [*is substituting*] a complexidade dos

fatos concretos por cenas descritivas generalizadas próprias para servir a operações intelectuais. Nem uma e nem a outra tocam no valor, da física como ciência sistemática das (grifado por Ward) coisas; o desenvolvimento ulterior da física e de suas aplicações práticas é igualmente possível para as duas. Mas a diferença filosófica [*speculative*] entre as duas escolas é enorme, e, nesse caso, torna-se importante saber qual tem razão.

Esse espiritualista franco e conseqüente coloca a questão com uma justeza e uma clareza notáveis. A diferença entre as duas escolas da física contemporânea é, na verdade, *exclusivamente* filosófica, exclusivamente gnosiológica. A diferença capital entre essas duas escolas consiste *unicamente* em que uma admite a realidade "última" (seria melhor dizer: a realidade objetiva), refletida pela nossa teoria, enquanto a outra nega-a, não vendo na teoria senão uma sistematização da experiência, um sistema de empiriosímbolos etc. etc. Depois de suas descobertas de novas variedades e formas de movimento da matéria, depois da ruína das velhas noções filosóficas, a nova física formulou os velhos problemas da filosofia. E se os partidários das correntes "intermediárias" da filosofia ("positivistas", discípulos de Hume, discípulos de Mach) não sabem formular com clareza a questão em causa, o idealista declarado Ward desfaz-lhes todas as dissimulações.

Rücker dedicou sua alocução presidencial à defesa do realismo físico contra a interpretação simbólica ultimamente defendida pelos professores Poincaré e Poynting. bem como por mim (p. 306; noutras páginas do seu livro, Ward acrescenta a esses nomes os de Duhem, Pearson e Mach; cf. vol. II, pp. 57, 63, 75, 83, 161 e outras).

Rücker fala constantemente de "imagens mentais, não sem afirmar sempre que o átomo e o éter são mais do que imagens mentais. Essa maneira de raciocinar equivale, na realidade, a dizer: Não posso, nesse ou naquele caso particular, criar outra imagem; também a realidade deve ser-lhe semelhante [...]. O professor Rücker admite a possibilidade abstrata de uma outra imagem mental [...]. Ele admite mesmo o valor aproximado (*tentative*) de algumas de nossas teorias e concorda que inúmeras dificuldades de detalhe se apresentam. No fundo, ele não defende senão uma hipótese de trabalho (*a working hypothesis*), que, aliás, quase perdeu seu prestígio na segunda metade do século. Mas, se a teoria atômica e as outras teorias da estrutura da matéria não passam de hipóteses destinadas a facilitar o trabalho e estritamente limitadas pelos fenômenos físicos, nada pode justificar a teoria segundo a qual o mecanicismo está na base

de tudo e reduz os fatos vitais e espirituais a epifenômenos, ou, noutros termos, torna-os mais fenomenais, menos reais num grau do que a matéria e o movimento. Tal é a teoria mecânica do mundo, e, se o professor Rucker não a quer sustentar, nada temos a discutir com ele. (p. 315).

É absurdo, certamente, dizer que o materialismo tem por “fundamental” a realidade da consciência e afirma a obrigatoriedade da concepção “mecânica” antes da concepção eletromagnética ou qualquer outra concepção, infinitamente mais complexa, do mundo como *matéria em movimento*. Mas é como verdadeiro artista, bem superior aos nossos discípulos de Mach (aos nossos confusos idealistas, queremos dizer), que o idealista declarado Ward definiu as falhas do materialismo “espontâneo” das ciências naturais, sua incapacidade, por exemplo, para explicar a relação entre a verdade relativa e a verdade absoluta. Ward multiplica as piruetas e afirma que, se a verdade é aproximada, relativa, então apenas “tateia” o fundo das coisas e, em consequência, não pode refletir a realidade! Em compensação, esse espiritualista coloca muito bem a questão dos átomos etc. como “hipótese de trabalho”. Que as noções das ciências naturais sejam “hipóteses de trabalho”, o culto fideísmo contemporâneo (tal como Ward deduziu diretamente do seu espiritualismo) nem sonha em pôr em dúvida. Nós vos abandonamos a ciência, senhores naturalistas, mas deixai-nos a gnosiologia, a filosofia: tal é, nos países capitalistas “adiantados”, o pacto de coexistência dos teólogos e professores.

Convém observar, entre os outros pontos da gnosiologia de Ward, sua luta encarniçada contra a *matéria*. Que é a matéria? Que é a energia? pergunta Ward, zombando da abundância e do caráter contraditório das hipóteses. Há um éter ou diversos? Trata-se de um novo “líquido perfeito” no qual se acumulam arbitrariamente qualidades tanto novas quanto inverossímeis? Ward conclui:

Nada encontramos de definido fora do movimento. O calor é uma forma do movimento, a elasticidade é uma forma do movimento, a luz e o magnetismo são igualmente formas do movimento. A própria massa também é, em última análise, — é o que se supõe —, uma forma do movimento, mas do movimento de alguma coisa que não é nem um sólido, nem um líquido e nem um gás; que não é um fenômeno e nem deve ser um *númeno*; que é um verdadeiro *apeiron*

[*termo grego de filosofia, que designa o que não é do domínio da experiência: o incognoscível*] ao qual podemos aplicar nossas próprias definições. (t. I p. 140).

O espiritualista conserva-se fiel a si mesmo destacando o movimento da matéria. O movimento dos corpos torna-se, na natureza, o movimento do que não é um corpo de massa constante, do que é carga desconhecida de uma eletricidade desconhecida num éter desconhecido. Essa dialética das transformações *materiais*, que se verificam nos laboratórios e nas fabricas, longe de servir, aos olhos do idealista (como aos olhos do grande público e dos discípulos de Mach), de confirmação da dialética materialista, fornece um argumento contra o materialismo: "A teoria mecânica, compreendida como a explicação obrigatória (*professed*) do universo, recebe um golpe mortal do progresso da própria física mecânica" (p. 143). O mundo é matéria em movimento, nos responderão, e a mecânica traduz as leis do movimento dessa matéria quando se trata de movimentos lentos, enquanto a teoria eletromagnética as traduz quando se trata de movimentos rápidos. "O átomo inexaurível, invariável, indestrutível, sempre foi o ponto de apoio da concepção materialista do mundo. Infelizmente para essa concepção, o átomo inexaurível não satisfaz as exigências (*was not equal to the demands*) da ciência em desenvolvimento" (p. 144).

A destrutibilidade, a variabilidade de todas as formas da matéria e seus movimentos sempre foram o sustentáculo do materialismo dialético. Todos os limites são relativos na natureza, são convencionais, moveis, exprimindo o encaminhamento do nosso espírito para o conhecimento da matéria, o que não demonstra, de modo algum, que a própria natureza, a matéria, seja um símbolo, um sinal convencional, ou, em suma, um produto do espírito. O elétron está para o átomo assim como um ponto deste livro está para um edifício de 64 metros de profundidade, 32 metros de frente e 16 metros de altura (Lodge). Move-se com uma velocidade de 270.000 quilômetros por segundo, variando sua massa com sua velocidade; ele dá 500 trilhões de voltas por segundo. Tudo isso é muito mais complicado do que a velha mecânica e tudo isso não é mais do que movimento. Há matéria no espaço e no tempo. O espírito humano encontrou coisas miraculosas na natureza e as encontrará ainda, aumentando, em virtude

disso, seu domínio sobre a natureza, mas isso não significa que a natureza seja uma criação do nosso espírito ou do espírito abstrato, isto é, do Deus de Ward, da “substituição” de Bogdanov etc.

Esse ideal [*o do mecanicismo*], rigorosamente (*rigorously*) aplicado como teoria do mundo real, conduz ao niilismo; todas as transformações são movimentos, uma vez que os movimentos são as únicas transformações que podemos conhecer, e o que se move deve ser movimento, para que possamos conhecê-lo (p. 166).

Como pretendi demonstrar, o progresso da física é precisamente o meio mais eficaz de combater a crença ignorante na matéria e no movimento, a teoria que vê na matéria e no movimento a substância última [*utmost*], em vez do símbolo abstrato de uma soma de existência [...]. Nunca chegaremos a Deus através do mecanicismo puro (p. 180).

Eis que começa já a assemelhar-se, traço por traço, com os *Ensaio “de filosofia marxista”*! Ser-vos-ia bom, sr. Ward, recorrer a Lunatcharski e a Yuchkévitich, a Bazarov e a Bogdanov: eles pregam justamente a mesma coisa, mas “com um pouco mais de pudor”.

5.5 AS DUAS CORRENTES DA FÍSICA CONTEMPORÂNEA E O IDEALISMO ALEMÃO

Hermann Cohen, bem conhecido idealista kantiano, prefaciou em 1896, com uma alegria extraordinariamente triunfante, a quinta edição da *História do materialismo*, falsificada por Fr. Albert Lange. “O idealismo teórico”, dizia Cohen (p. XXVI), “abala o materialismo dos naturalistas, sobre o qual registrará, talvez bem cedo, uma vitória definitiva. O idealismo penetra (*Durchwirkung*) a nova física. O atomismo deve dar lugar ao dinamismo [...]. Evolução notável, o estudo profundo dos problemas químicos da substância deve libertar-se, em princípio, da concepção materialista da matéria. Do mesmo modo que Tales concebeu a primeira abstração definindo o conceito de substância e ligando-lhe seus raciocínios especulativos, a teoria da eletricidade devia produzir a mais profunda revolução na concepção da matéria e, transformando a matéria em força, acarretar a vitória do idealismo” (p. XXIX).

H. Cohen definiu com tanta clareza e precisão quanto J. Ward as correntes *fundamentais* da filosofia, sem se perder (como nossos discípulos de Mach) entre as ínfimas discriminações de idealismo energético, simbólico, empiriocriticista, empirio-monista etc. Cohen considera a corrente filosófica *fundamental* da escola de física atualmente ligada aos nomes de Mach, Poincaré e outros como a corrente *idealista*, como justamente a definiu. A “transformação da matéria em força” é, para Cohen, como o é para os naturalistas “visionários” desmascarados por Dietzgen em 1869, a principal conquista do idealismo. A eletricidade torna-se um auxiliar do idealismo, uma vez que, tendo destruído a antiga teoria da estrutura da matéria, decomposto o átomo, descoberto novas formas de movimento material tão diferentes das antigas, tão inatingidas pelo estudo, tão desconhecidas, tão extraordinárias, tão “maravilhosas”, possibilitou a introdução de uma interpretação da natureza considerada como movimento *imaterial* (mental, espiritual, psíquico). O que era ontem o limite do nosso conhecimento das partículas infinitamente pequenas da matéria, desapareceu — conclui o filósofo idealista (mas o pensamento fica). Todo engenheiro e todo físico sabem que a eletricidade é um movimento (material), embora ninguém saiba com precisão que é que se move; nesse caso, conclui o filósofo idealista, podem-se enganar as pessoas sem instrução filosófica, apresentando-lhes esta proposição de uma sedutora “economia”: Representemos o movimento sem *matéria* [...]

H. Cohen esforça-se por fazer-se aliado do célebre físico Heinrich Hertz. Hertz é dos nossos, diz ele, é kantista, existem nele admissões *a priori*. Hertz é dos nossos; ele segue Mach! porque se vê manifestar-se nele “uma concepção subjetivista da essência das noções semelhante à de Mach”⁸, responde o discípulo de Mach, Kleinpeter. Essa curiosa discussão a respeito da adesão de Hertz a essa ou aquela escola ofereceu-nos um bom exemplo da maneira pela qual os filósofos idealistas se aferram, nos grandes naturalistas, ao menor erro, à menor expressão imprecisa, a fim de justificarem sua renovada defesa do fideísmo. Na realidade, a introdução filosófica de Hertz à sua

⁸ *Archiv für syst. Phil.*, vol. V, 1898-1899, pág. 167. — N. L.

*Mecânica*⁹ revela as concepções habituais de um naturalista intimidado pela grita dos professores contra a “metafísica” materialista e que não chega a superar sua certeza espontânea da realidade do mundo exterior. O próprio Kleinpeter concorda que, de um lado, lance à massa dos leitores elementos de vulgarização, profundamente falsos, onde tenha tratado da teoria do conhecimento das *ciências naturais* e onde Mach figura ao lado de Hertz, e que, de outro lado, em artigos filosóficos especiais, admite que, “contrariamente a Mach e a Pearson, Hertz ainda se atém à ideia preconcebida segundo a qual toda a física é susceptível de uma “explicação mecânica”¹⁰, ainda se atém à concepção da coisa em si e às “opiniões costumeiras dos físicos”, “ainda se atém à existência do mundo em si”¹¹ etc.

A opinião de Hertz sobre a energética merece ser citada. Ele escreve:

Se nos perguntamos por que a física contemporânea gosta de usar, em seus raciocínios, a linguagem energética, a resposta será que isso permite evitar, mais comodamente, referências a coisas que conhecemos bem pouco [...]. Estamos, certamente, todos convictos de que a matéria ponderável é composta de átomos; possuímos mesmo, em determinados casos, ideia bem precisa de suas dimensões e de seus movimentos. Na maioria dos casos, entretanto, a forma dos átomos, sua coesão, seus movimentos escapam inteiramente à nossa observação [...]. Do mesmo modo, nossas ideias sobre os átomos constituem objeto importante e interessante de pesquisas ulteriores, sem oferecer, entretanto, base sólida para as teorias matemáticas (loc. cit., t. III, pág. 21).

Hertz esperava das pesquisas ulteriores sobre o éter a explicação da “essência da antiga matéria, de sua inércia e da gravitação” (t. I, p. 354).

Nessas circunstâncias, a ideia da possibilidade de uma concepção não materialista da energia nem mesmo se lhe apresenta. A energética serviu de pretexto ao filósofo para fugir do materialismo para o idealismo. O naturalista nela vê um processo cômodo de exposição das leis do movimento material no momento em que os físicos

⁹ Heinrich Hertz, *Gesammelte Werke [Obras completas]*, t. III, Leipzig, 1895, págs. 1, 2 e 49, principalmente. — N. L.

¹⁰ *Kantstudien*, t. VIII, 1903, pág. 309. — N. L.

¹¹ *The Monist*, vol. XVI, 1906, n. 9, pág. 164, artigo sobre o “monismo” de Mach. — N. L.

abandonaram, por assim dizer, o átomo, sem terem atingido o elétron. Pode-se dizer que, em boa proporção, ainda estamos neste ponto: uma hipótese exclui a outra; nada sabemos do elétron positivo; há apenas três meses que Jean Becquerel afirmava (22 de junho de 1908) à Academia de Ciências de Paris ter conseguido encontrar essa "nova parte constitutiva da matéria" (*Anais das sessões da Academia de Ciências*, p. 1.311). Pretenderíeis que a filosofia idealista desprezasse a situação vantajosa em que o espírito humano ainda não faz senão "pesquisar a matéria" e se abstinhasse de deduzir que essa última não passa de "símbolo" etc.?

Outro idealista alemão, de uma nuanaça muito mais reacionária do que Cohen, Eduard von Hartmann, dedicou todo um livro à *Concepção do mundo da física moderna*, [*Die Welianschauung der modernen Physik*, Leipzig, 1902). As reflexões pessoais do autor a respeito da variedade de idealismo que defende certamente não nos interessam. Interessa-nos apenas indicar que também esse idealista se consagra às mesmas constatações de Rey, Ward e Cohen. "A física contemporânea desenvolveu-se sobre um terreno idealista", escreve E. von Hartmann, "e foi necessária a corrente neokantista e agnóstica da nossa época para que se tornasse possível interpretar as últimas conquistas da física num sentido idealista" (p. 218). Segundo E. von Hartmann, três sistemas gnosiológicos estão na base da física moderna: a hilocinética (do grego *hyle*, matéria, e *kinesis*, movimento: os fenômenos físicos não são senão movimento da matéria), a energética e o dinamismo (admissão da força sem matéria). Concebe-se que o idealista Hartmann defenda o "dinamismo" e daí deduza que as leis da natureza se reduzem ao pensamento universal, "substituindo"; numa palavra, a natureza física pelo psíquico. Ele deve, porém, concordar que é a hilocinética que reúne maior número de físicos, que esse sistema é o "que se usa mais frequentemente" (p. 190) e que seu maior defeito está no "materialismo e no ateísmo, ameaças suspensas sobre a hilocinética pura" (p. 189). O autor vê, com razão, na energética, um sistema intermediário que qualifica de agnóstico (p. 136). Esse sistema é, certamente, "aliado do dinamismo puro, porque elimina a matéria" (p. 192), mas seu agnosticismo desagrade a Hartmann, como uma espere de anglomania contrária ao idealismo do bom alemão ultrarreacionário.

Nada mais edificante do que ver esse idealista intransigente, imbuído de espírito de partido (os sem partido são, em filosofia, de uma estupidez tão exasperante como em política), querer ensinar aos físicos que, em gnosiologia, deve-se seguir essa ou aquela corrente.

“Entre o físicos que seguem essa moda”, escreve Hartmann a propósito da interpretação idealista das últimas conquistas da física,

extremamente raros são os que pesam todo o alcance e todas as consequências dessa interpretação. Não observaram que a física não conservava seu valor próprio e suas leis específicas senão na medida em que os físicos mantivessem, apesar do seu idealismo, as premissas fundamentais do realismo, tais como as da existência das coisas em si, de suas modificações reais no tempo, da realidade da causalidade [...]. Somente com auxílio de tais premissas realistas [*o valor transcendental da causalidade, do tempo e do espaço de três dimensões*], isto é, sob a condição de que a natureza, cujas leis os físicos expõem, coincida com o domínio das coisas em si [...]. é que se pode falar das leis da natureza diferentes das leis psicológicas. Apenas no caso em que as leis da natureza atuem num domínio independente do nosso pensamento, é que são susceptíveis de explicar o fato de que as conclusões logicamente necessárias tiradas das nossas imagens mentais se revelam como as imagens de resultados necessários, em história natural, do desconhecido que essas imagens refletem ou simbolizam em nossa consciência (pp. 218 e 219).

Hartmann observa muito bem que o idealismo da nova física não passa de uma *moda* e não constitui uma investida filosófica seria contra o materialismo das ciências naturais; ele também mostra aos físicos, e com razão, que, para que a “moda” chegue a um idealismo filosófico lógico e integral, é necessário transformar radicalmente a doutrina da realidade objetiva do tempo, do espaço, da causalidade e das leis naturais. Não basta não ver nos átomos, nos elétrons e no éter senão puros símbolos, simples “hipóteses de trabalho”; é preciso também declarar o tempo, o espaço, as leis da natureza, todo o universo exterior, “hipóteses de trabalho”. Ou o materialismo, ou a substituição universal de toda a natureza física pelo psíquico: muitas pessoas se comprazem em confundir essas coisas; nós não estamos, Bogdanov e nós, nesse número.

Ludwig Boltzmann, que morreu em 1906, figura entre os físicos alemães que têm combatido sistematicamente a corrente de Mach. Já observamos que ele opunha

à “sedução dos novos dogmas gnosiológicos” a demonstração simples e clara de que a doutrina de Mach conduz ao solipsismo (ver o nosso cap. I, § 6). Boltzmann receia, evidentemente, intitular-se materialista e, aliás, acentua que não é inteiramente contra a existência de Deus.¹² Mas sua teoria do conhecimento é, no fundo, materialista; exprime a opinião da maioria dos naturalistas, como o reconhece, o historiador das ciências naturais do século XIX, S. Günther.¹³ “Conhecemos as coisas pelas impressões que produzem em nossos sentidos”, diz L. Boltzmann (loc. cit. p. 29). A teoria é uma “imagem” (ou uma reprodução) da natureza do mundo exterior (p. 77). Aos que afirmam que a matéria não é senão um complexo de percepções dos sentidos, Boltzmann responde que, nesse caso, os outros homens para quem fala, também não passam de sensações (p. 168). Esses “ideólogos” às vezes, Boltzmann dá esse nome aos filósofos idealistas nos dão um “quadro objetivo do mundo” (p. 176). O autor prefere um “quadro objetivo mais simples”. “O idealista compara a afirmação segundo a qual a matéria existe, do mesmo modo que nossas sensações, com a opinião da criança, para quem a pedra em que bate também sente dor. O realista compara a opinião segundo a qual não se pode apresentar o psíquico como derivado da matéria ou mesmo do jogo dos átomos com a do ignorante que afirma que a distância entre a terra e o sol não pode ser de vinte milhões de léguas, uma vez que ele não o pode conceber” (p. 186). Boltzmann não renuncia ao ideal científico que concebe o espírito e a vontade como sendo “ações completas de parcelas de matéria” (p. 389).

L. Boltzmann muitas vezes polemizou, do ponto de vista da física, com a energética de Ostwald, demonstrando que esse último não pode nem refutar e nem eliminar a fórmula da energia cinética (energia igual ao produto da metade da massa pelo quadrado da velocidade) e que, deduzindo, em primeiro lugar, a energia da massa (as fórmulas adotadas da energia cinética) para, depois, definir a massa pela energia (pp.

¹² Ludwig Boltzmann, *Populäre Schriften [Escritos populares]*, Leipzig, 1905, pág. 187. — N. L.

¹³ Siegmund Günther, *Geschichte der anorganischen Naturwissenschaften im XIX. Jahrhundert (História das ciências naturais inorgânicas no século XIX)*, Berlim, 1901, págs. 941 e 942. — N. L.

112-139), ele cai num círculo vicioso. A esse respeito, lembro-me da paráfrase que Bogdanov faz de Mach no terceiro tomo do *Empiriomonismo*: “A concepção científica da matéria escreve Bogdanov, referindo-se à Mecânica, de Mach reduz-se ao coeficiente da massa tal como está expresso nas equações da mecânica, coeficiente no qual a análise precisa nos revelar a grandeza inversa da aceleração de dois complexos físicos ou corpos” (p. 146). Daí se conclui que, se se toma um *corpo* qualquer como unidade, o movimento (mecânico) de todos os outros corpos pode ser expresso por uma simples relação de aceleração. Mas os “corpos” (isto é, a matéria), nem por isso desaparecem, não deixam de existir independentemente da nossa consciência. Reduzido o universo ao movimento dos elétrons, seria possível eliminar o elétron de todas as equações, uma vez que ficaria sempre subentendido, e a correlação entre grupos ou conjuntos de elétrons se reduziria à sua aceleração mútua, se as formas do movimento fossem aqui tão simples como em mecânica.

Combatendo a física “fenomenológica” de Mach & Cia., Boltzmann afirmava que “os que pensam eliminar a atomística por meio de equações diferenciais não veem a floresta atrás das árvores” (p. 144).

Se não se alimentam ilusões a respeito do alcance das equações diferenciais, está fora de dúvida que o quadro do mundo [*construído com auxílio de equações diferenciais*] continuará necessariamente como o quadro atomístico das transformações que sofre, no tempo, de acordo com regras determinadas, uma quantidade formidável de coisas situadas no espaço de três dimensões. Essas coisas, sem dúvida, podem ser idênticas ou diferentes, imutáveis ou cambiantes [...]. (p. 156).

É bem evidente que a física fenomenológica apenas se dissimula sob o invólucro das equações diferenciais afirma Boltzmann em 1899, em seu discurso no congresso dos naturalistas em Munich; na realidade, ela também procede de seres particulares (*Einzelwesen*) semelhantes aos átomos. E como é necessário representar esses últimos como possuindo propriedades diferentes nos diversos grupos de fenômenos, cedo se fará sentir a necessidade de uma atomística mais simples e mais uniforme (p. 223).

O desenvolvimento da teoria dos elétrons dá origem, principalmente, a uma teoria atômica válida para todas as manifestações da eletricidade (p. 357).

A unidade da natureza revela-se na “admirável analogia” das equações diferenciais em relação aos diversos domínios de fenômenos: “As mesmas equações podem servir para resolver as questões de hidrodinâmica e para exprimir a teoria dos potenciais. As teorias dos turbilhões líquidos e a da colisão dos gases (*Gasraibung*) apresentam flagrante analogia com a teoria do eletromagnetismo” (p. 7). Os que admitem a “teoria da substituição universal” não poderão subtrair-se, de modo algum, a seguinte pergunta: Quem pode, então, pensar em substituir” tão uniformemente a natureza física?

Para responder aos que colocam à margem a “física da velha escola”, Boltzmann relata minuciosamente os casos de especialistas da “química física” que adotam o ponto de vista gnosiológico oposto ao de Mach. O autor de “um dos melhores” trabalhos de conjunto publicados em 1903, Vaubel “é resolutamente hostil à física gnosiológica tão frequentemente louvada (Boltzmann, p. 380).

“Ele se esforça”, escreve Boltzmann, “por chegar a uma ideia tão concreta e tão nítida quanto possível da natureza do átomos e das moléculas, bem como das forças que neles atuam. Essa ideia, ele a ajusta às experiências das mais recentes, obtidas nesse domínio” (íons, elétrons, radiação, fenômenos de Seemann etc.) [...]. O autor [...]. limita-se rigorosamente ao dualismo da matéria e da energia¹⁴ e expõe separadamente a lei da conservação da matéria e a da conservação da energia. Quanto à matéria, o autor limita-se igualmente ao dualismo da matéria ponderável e do éter, sendo esse último, a seus olhos, de natureza material, no sentido estrito da palavra” (p. 381).

No tomo II da sua obra [*Teoria da eletricidade*], continua Boltzmann, o autor “adota, desde o início, o ponto de vista de que os fenômenos elétricos são os resultados da ação recíproca de movimentos de indivíduos semelhantes aos átomos. isto é, os elétrons” (p. 383).

¹⁴ Boltzmann diz com isso que o citado autor não tenta conceber o movimento sem matéria. Seria ridículo falar aqui de “dualismo”. O monismo e o dualismo são, em filosofia, a aplicação consequente ou inconsequente da concepção materialista ou idealista. — N. L.

O que o espiritualista J. Ward reconhecia para a Inglaterra, também se confirma para a Alemanha: os físicos da escola realista não sistematizam com menor felicidade os fatos e as descobertas dos últimos anos do que os da escola simbolista, e *não existe*, entre uns e outros, diferença essencial senão do ponto de vista da teoria do conhecimento.¹⁵

5.6 AS DUAS CORRENTES DA FÍSICA CONTEMPORÂNEA E O FIDEÍSMO FRANCÊS

A filosofia idealista francesa apoderou-se, com não menor decisão, dos processos da física de Mach. Já vimos que acolhimento proporcionaram os neocriticistas à *Mecânica*, de Mach evidenciando, em primeiro lugar, o caráter idealista dos fundamentos da filosofia desse autor. Discípulo francês de Mach, Henri Poincaré ainda mais se notabilizou nesse sentido. A mais reacionária filosofia idealista, de tendência

¹⁵ O trabalho de Erich Becher sobre *As premissas filosóficas das ciências naturais exatas* (Erich Becher, *Philosophische Voraussetzungen der exacten Naturwissenschaften*, Leipzig, 1907), de que tomei conhecimento quando este livro já estava terminado, confirma o que acabo de dizer. Aproximando-se sobretudo do ponto de vista gnosiológico de Helmholtz e de Boltzmann, isto é, do materialismo "pudico", inacabado, o autor consagra seu livro à defesa e à explicação das proposições fundamentais da física e da Química. Essa defesa torna-se, naturalmente, uma luta contra a corrente de Mach (cf. págs. 91 e outras), que, embora na moda, encontra, na filosofia, crescente resistência. E. Becher definiu-a com justeza como um "*positivismo subjetivista*" (pág. III) e faz gravitar toda a luta contra ela em torno da demonstração da "hipótese" da existência do universo exterior (caps. III-VII), da demonstração da "sua existência independentemente das percepções humanas" [*vom Wahrgenommenwerden unabhängigen Existenz*]. A negação dessa "hipótese" pelos discípulos de Mach leva-os frequentemente ao solipsismo (págs. 78, 82 e outras). Becher chama de "monismo sensualista" [*Empfindungsmonismus*] "a concepção de Mach segundo a qual as sensações e seus complexos, e não o universo exterior, representam o único objeto das ciências naturais"; esse "monismo sensualista", ele o relaciona com as tendências "puramente consciencialistas". Esse neologismo absurdo e sombrio vem do latim *conscientia*, consciência, e significa tão somente idealismo filosófico (cf. pág. 156). Nos dois últimos capítulos do seu livro, E. Becher compara muito bem a velha teoria mecânica da matéria e a antiga concepção do mundo com as novas teorias da eletricidade (concepção "cinético-elástica" e "cinético-elétrica" da natureza, conforme a terminologia do autor). A última teoria, baseada na teoria dos elétrons, constitui um progresso no conhecimento da unidade do mundo: "são as cargas elétricas [*Ladungen*] que representam para ela os elementos do mundo material" (pág. 223). "Toda concepção puramente cinética do mundo admite somente certo número de corpos em movimento, que têm o nome de elétrons ou um outro; o movimento desses corpos mim momento dado é rigorosamente determinado, em virtude de leis fixas, por sua situação e seu estado de movimento no momento precedente" (pág. 225). O defeito principal do livro de E. Becher provém de sua completa ignorância do materialismo dialético, ignorância que o leva frequentemente a confusões e a absurdos, a respeito dos quais não nos é possível falar aqui. — N. L.

nitidamente fideísta, logo dominou sua doutrina. O representante dessa filosofia, Le Roy, raciocinava do seguinte modo: as verdades científicas são convenções, símbolos; haveis renunciado às absurdas pretensões “metafísicas” de conhecer a verdade objetiva; seja, então, lógico e concordai conosco que a ciência tem apenas um valor prático, num domínio da atividade humana, e que a religião possui, noutra atividade humana, *um valor não menos real*; a ciência “simbólica” de Mach não tem o direito de negar a teologia. H. Poincaré, muito constrangido com tais conclusões, atacou-as particularmente em *O valor da ciência*. Mas vede que atitude gnosiológica ele teve de assumir para livrar-se de aliados dessa espécie: “O sr. Le Roy, escreve H. Poincaré, “não encara a inteligência como irremediavelmente incapaz senão para fazer a parte maior em relação a outras fontes de conhecimento, ao coração, por exemplo, ao sentimento, ao instinto, à fé” (p. 215). “Não vou até o fim (*as leis naturais são convenções, símbolos, mas*) [...]. se as “receitas” científicas têm um valor como regra de ação, é porque sabemos que elas acertam, pelo menos de um modo geral. Mas o saber é bem saber alguma coisa, e, então, por que afirmais que nada podemos conhecer?” (p. 219).

H. Poincaré apela para o critério da prática. Mas apenas para afastar a questão sem a resolver, podendo ser interpretado esse critério tanto no sentido subjetivo como no sentido objetivo. Le Roy também o admite, para a ciência da indústria. Somente nega que esse critério seja uma prova de verdade *objetiva*, bastando-lhe essa negação para reconhecer, pelo mesmo motivo, como verdade subjetiva da ciência (inexistente fora da humanidade), a da religião. Henri Poincaré verifica que não basta, para fazer face a Le Roy, apelar para a prática e passa para a questão da objetividade da ciência. “Qual é a medida da sua objetividade? Muito bem, é precisamente a mesma que para nossa crença nos objetos exteriores. Esses últimos são reais na medida em que as sensações que produzem em nós aparecem como unidas entre si por não sei que argamassa indestrutível e não por uma casualidade de um dia” (p.: 270).

Na verdade, é admissível que o autor de semelhante raciocínio possa ser um grande físico. Mas é inteiramente certo que somente os Vorochilov—Yuchkévitich podem tomá-lo a sério como filósofo. Desse modo, o materialismo foi declarado

aniquilado por uma “teoria” que, ao primeiro ataque do fideísmo, *se refugia sob as asas do materialismo!* Mesmo porque é puro materialismo afirmar que os objetos reais fazem nascer nossas sensações e que a “fé” na objetividade da ciência é idêntica à “fé” na existência objetiva dos objetos exteriores.

Pode-se dizer, por exemplo, que o éter não é menos real do que um corpo exterior qualquer (p. 270).

Que barulho teriam feito os discípulos de Mach se um materialista o tivesse dito! Quantas farpas inofensivas não teriam desferido contra o “materialismo etéreo” etc.! Mas o criador do empiriossimbolismo moderno nos assegura cinco páginas depois: “Tudo quanto não é pensado é puro nada; só podemos pensar o pensamento” (p. 276). Estais enganado, sr. Poincaré. Vossas obras demonstram que certas pessoas só podem pensar o contrassenso. Georges Sorel, bem conhecido embrulhão, está nesse número; ele afirma que “as duas primeiras partes” do livro de Poincaré (*O valor da ciência*) estão escritas “no espírito de Le Roy” e que os dois filósofos podem, em consequência, “reconciliar-se” no tocante às ideias seguintes: pretender estabelecer a identidade da ciência e do universo é ilusório; não há necessidade de se perguntar se a ciência pode conhecer a natureza, bastando que essa esteja em consonância com o mecanismo que engendramos (Georges Sorel, *Les préoccupations métaphysiques des physiciens modernes*, Paris, 1907, pp. 77, 80 e 81).

É suficiente mencionar a “filosofia” de Poincaré e passar adiante; as obras de A. Rey, ao contrário, merecem maior cuidado. Já indicamos que as diferenças entre as duas correntes fundamentais da física contemporânea, que Rey qualifica de “conceitual” e “neomecanicista”, estão em relação com as que existem entre as gnosologias idealista e materialista. Vejamos, agora, como o positivista Rey resolve um problema diametralmente oposto ao do espiritualista J. Ward e dos idealistas H. Cohen e E. von Hartmann. Para ele, não se trata de apropriar-se dos erros filosóficos da nova física inclinada para o idealismo, mas de corrigir tais erros e de demonstrar a ilegitimidade das conclusões idealistas e fideístas deduzidas da nova física.

O *leitmotiv* de toda a obra de Rey consiste na confissão de que a nova teoria física dos “conceitualistas” (discípulos de Mach) foi explorada pelo *fideísmo* (pp. 11, 17, 220, 362 etc.), pelo “*idealismo filosófico*” (p. 200), pelo ceticismo, a propósito dos direitos da razão e da ciência (pp. 210-220), pelo subjetivismo (p. 331) etc. Rey faz igualmente, e com razão, da análise das “opiniões dos físicos a respeito do valor objetivo da física” (p. 3) o *eixo* do seu trabalho.

Quais são os resultados dessa análise?

Tomemos a concepção fundamental, a da experiência. A interpretação subjetivista de Mach (que, para abreviar e simplificar, tomamos como um representante da escola que Rey chama de “conceitualista”) não passa, Rey o afirma, de um mal-entendido. É verdade que “um dos novos característicos principais da filosofia de fins do século XIX” consiste no seguinte:

O empirismo sempre mais matizado e mais sutil conduz ao fideísmo à supremacia da crença, ele que outrora fora a grande arma de combate do ceticismo contra as afirmações da metafísica.

Não se tem feito desviar, no fundo, pouco a pouco e por nuances insensíveis, o verdadeiro sentido da palavra experiência? Recolocada em suas condições de existência, na ciência experimental que a torna precisa e a purifica, a experiência nos conduz à necessidade e à verdade (p. 398).

Não se pode duvidar de que toda a doutrina de Mach, no sentido amplo da expressão, não seja mais do que uma deformação, com auxílio de nuances insensíveis, do verdadeiro sentido da palavra *experiência!* Mas de que modo Rey, que acusa somente os fideístas e chega a excluir o próprio Mach, o remedia? Ouvi:

A experiência é, por definição, um conhecimento do objeto. Na ciência física, essa definição cabe melhor do que em qualquer outro lugar [...]. A experiência é o que nosso espírito não comanda, É o que nossos desejos, nossa vontade não podem apreender; e o que nos é dado, o que não criamos. A experiência é o objeto diante do sujeito (p. 314).

Eis um exemplo flagrante que Rey faz da defesa da doutrina de Mach! Engels revela uma perspicácia genial definindo como “materialistas pudicos” os tipos mais

modernos de partidários do agnosticismo filosófico e do fenomenalismo. Positivista e fenomenalista zeloso, Rey concretiza esse tipo sob uma forma acabada. Se a experiência é um “conhecimento do objeto”, se “a experiência é o objeto diante do sujeito”, se a experiência consiste em que “alguma coisa do exterior se estabelece e, estabelecendo-se, se impõe” (p. 324), eis-nos chegados, evidentemente, ao materialismo!

O fenomenalismo de Rey, seu zelo em acentuar que nada existe fora das sensações, que o objetivo é o que tem uma significação geral etc., tudo isso não passa de dissimulação, de anteparo verbal colocado sobre o materialismo, uma vez que ele nos diz: “É objetivo o que é dado do exterior, imposto pela experiência, o que não criamos, mas que é feito independentemente de nós e em certa medida nos cria” (p. 320). Rey defende o “conceitualismo” negando-o! Não se chega a refutar as conclusões idealistas da doutrina de Mach senão interpretando-a de acordo com o materialismo pudico. Tendo reconhecido a diferença entre as duas correntes da física contemporânea, Rey esforça-se, com o suor do seu rosto, por eliminar essa diferença, no interesse da corrente materialista. Ele diz, por exemplo, que a escola neomecanicista não admite “nenhuma dúvida, nenhuma incerteza” quanto à objetividade da física (p. 237): “A gente sente-se aqui [*no terreno dessa escola*] longe dos rodeios pelos quais se era obrigado a passar, nas outras condições da física, até estabelecer esta mesma objetividade.”

Esses “rodeios” da doutrina de Mach, Rey os dissimula precisamente no decorrer da sua exposição. O característico fundamental do materialismo é que ele *procede* da objetividade da ciência, da admissão da verdade objetiva refletida pela ciência, enquanto o idealismo *necessita* de “caminhos indiretos” até deduzir, de uma maneira ou de outra, a objetividade do espírito, da consciência, do “psíquico”. A escola neomecanicista (dominante) da física, escreve Rey, *acredita na realidade* da teoria física, “do mesmo modo que a humanidade acredita na realidade do mundo exterior” (p. 234, § 22: tese). Para essa escola, “a teoria pretende ser o decalque do objeto” (p. 235).

Isso é certo. E esse característico fundamental da escola “neomecanicista” não é outra coisa senão a base da teoria materialista do conhecimento. Esse fato capital não pode ser atenuado nem pelas asserções de Rey, segundo as quais os neomecani-

cistas são, igualmente, no fundo, fenomenalistas, e nem por sua repulsa ao materialismo etc. A principal diferença entre os neomecanicistas (materialistas mais ou menos pudicos) e os discípulos de Mach consiste em que esse últimos *se afastam* dessa teoria do conhecimento e, dela se afastando, *caem* inevitavelmente no fideísmo.

Considerai a atitude de Rey para com a doutrina de Mach a respeito da causalidade e da necessidade natural. Não é senão à primeira vista, afirma Rey, que Mach “se aproxima do ceticismo” (p. 76) e do “subjetivismo” (p. 76); esse “equivoco” (p. 115) se dissipa logo que se considere a doutrina de Mach em sua inteireza. E Rey, tomando-a em sua inteireza, cita diversos textos tomados à *Teoria do calor* e à *Análise das sensações*, detendo-se particularmente no capítulo dedicado, na primeira dessas obras, à causalidade; mas [...]. *deixa de citar o trecho decisivo, isto é, a declaração de Mach segundo a qual não há necessidade física, apenas existe uma necessidade lógica!* Não se pode senão dizer que não se trata de uma interpretação, mas de uma dissimulação do pensamento de Mach, e que o que há é uma tentativa de eliminar a diferença entre o “neomecanicismo” e a doutrina de Mach. Rey conclui:

Noutros termos, Mach retoma por sua própria conta as conclusões de Hume, de Mill e de todos os fenomenalistas, segundo as quais a relação causal nada tem de substancial e não passa de um hábito mental. Aliás, ele retomou por sua própria conta a tese fundamental do fenomenalismo, da qual a seguinte não passa de consequência: somente existem sensações. Mas ele acrescenta, e num sentido nitidamente objetivista: a ciência, analisando as sensações, descobre elementos permanentes e comuns que, embora abstraídos dessas sensações, tem a mesma realidade que elas, porquanto são apreendidos delas pela observação sensorial. E esses elementos comuns e permanentes como a energia e suas modalidades, constituem os fundamentos da sistematização física (p. 117).

Desse modo, Mach adota a teoria subjetivista da causalidade, de Hume, para interpretá-la no sentido objetivista! Rey dissimula-se, em sua defesa de Mach, alegando a inconsequência desse último e levando-nos à conclusão de que a interpretação “real” da experiência conduz à “necessidade”. Ora, a experiência consiste no que é dado do exterior, e se a necessidade natural, se as leis naturais são igualmente dadas ao homem procedentes do exterior, isto é, da natureza objetivamente real, desaparece

toda diferença entre a doutrina de Mach e o materialismo. Defendendo a doutrina de Mach contra o “neomecanicismo”, Rey capitula em toda a linha diante desse último, limitando-se a justificar a palavra *fenomenalismo* e não a própria essência da corrente fenomenalista.

Armando-se de um espírito inteiramente análogo ao de Mach, Poincaré, por exemplo, deduz todas as leis naturais, inclusive as três dimensões do espaço, da “comodidade”. Rey logo procura “melhorar” essa expressão: “comodidade” não significa “arbítrio”. Não, a “comodidade” exprime, nesse caso, a “*adaptação ao objeto*” (Rey grifa, p. 196). Maravilhosa discriminação das duas escolas e bela “refutação” do materialismo, não há dúvida!

Se a teoria de Poincaré se separa logicamente, por um abismo intransponível, de uma interpretação ontológica do mecanicismo [*a teoria é o decalque do objeto*], se ela é própria para armar um idealismo filosófico, concorda muito bem, pelo menos no terreno científico, com a evolução geral das ideias clássicas e com a tendência para considerar a física como uma ciência objetiva, tão objetiva quanto a experiência, isto é, quanto as sensações de que emana (p. 200).

De um lado, admitamos; de outro, convenhamos que [...]. De um lado, Poincaré separa-se do neomecanicismo por um abismo intransponível, embora ocupe o *meio* entre o “conceitualismo” de Mach e o neomecanicismo e embora nenhum abismo separe, parece-lhe, Mach do neomecanicismo; de outro, está em perfeita consonância com a física clássica que, segundo Rey, tende inteiramente para o “mecanicismo”. De um lado, a teoria de Poincaré pode servir de apoio ao idealismo filosófico; de outro, é compatível com a interpretação objetiva do termo “experiência”. De um lado, esses maus fideístas truncaram, com auxílio de nuances imperceptíveis, a significação do termo “experiência” e se afastaram da interpretação segundo a qual “a experiência é o objeto”; de outro, a objetividade da experiência significa unicamente que essa última se reduz às sensações, o que Berkeley e Fichte aprovam plenamente!

Rey enganou-se porque formulou um problema insolúvel: “conciliar” a antinomia das escolas materialista e idealista na nova física. Tenta dulcificar o materialismo da escola neomecanicista, encaminhando para o fenomenalismo as opiniões dos

físicos que consideram suas teorias como decalques do objeto.¹⁶ Tenta igualmente atenuar o idealismo da escola conceitualista, suprimindo as mais categóricas afirmações de seus partidários e interpretando as demais no sentido do materialismo pudico. A apreciação que Rey faz do valor teórico das equações diferenciais de Maxwell e Hertz revela até que ponto é fictícia sua laboriosa renúncia ao materialismo. O fato de esses físicos levarem sua teoria a um sistema de equações constitui, aos olhos dos discípulos de Mach, uma refutação do materialismo: eis as equações nenhuma matéria, nenhuma realidade objetiva, nada mais senão símbolos. Boltzmann, compreendendo muito bem que essa opinião constitui uma refutação da física fenomenológica, refuta-a por sua vez. Supondo defender o fenomenalismo, Rey, por outro lado, replica a Boltzmann! “Não se poderia”, diz ele, “deixar de classificar Maxwell e Hertz entre os mecanicistas pelo fato de se terem limitado a equações semelhantes às equações diferenciais da dinâmica de Lagrange [...]. Isso não significa que, para Maxwell e Hertz, não se chegará a alicerçar em elementos reais uma teoria mecânica da eletricidade. Muito ao contrário, o fato de apresentar os fenômenos elétricos numa teoria cuja forma é idêntica à forma geral da mecânica clássica demonstra sua possibilidade,” (p. 253). A incerteza que hoje

¹⁶ O “conciliador” A. Rey não se contenta em encobrir a questão, tal como foi formulada pelo materialismo filosófico, e silencia a respeito das mais nítidas asserções materialistas dos físicos franceses. Um exemplo: nada disse a respeito de Alfred Cornu, falecido em 1902. Esse físico respondeu à “refutação (*Überwindung*; mais exatamente, ação de superar) do materialismo científico” por Ostwald numa nota desdenhosa a respeito do modo pretensioso e leviano com que Ostwald tratou o assunto (ver a *Revue Générale des Sciences*, 1895, pags. 330 e 331). No Congresso Internacional de Físicos, reunido em Paris em 1900, dizia A. Cornu: “Quanto mais progredimos no conhecimento dos fenômenos naturais, mais se desenvolve e se torna definida a audaciosa concepção cartesiana relativa ao mecanismo do universo: Não há no mundo físico senão matéria e movimento”.

O problema da unidade das forças físicas [...]. novamente se impões, desde as grandes descobertas que assinalaram o fim deste século; do mesmo modo, a preocupação constante dos nossos mestres modernos, Faraday, Maxwell, Hertz (para só falar de ilustres desaparecidos), consiste em conhecer a natureza, em descobrir as propriedades dessa *matéria sutil*, receptáculo da energia universal [...]. O retorno às ideias cartesianas é evidente [...]. (Relatórios apresentados ao Congresso Internacional de Física, Paris, 1900, I, 4.º vol., pág. 7). Lucien Poincaré observa, com razão, em sua obra *La physique moderne* (Paris, 1906, pág. 14), que essa ideia cartesiana foi adotada e desenvolvida pelos enciclopedistas do século XVIII; mas nem esse físico e nem A. Cornu sabem que os materialistas dialéticos Marx e Engels libertaram essa premissa fundamental do materialismo do exclusivismo do materialismo mecanicista. — N. L.

observamos na solução desse problema. Continua Rey: “deve diminuir à medida que se for tornando mais precisa a *natureza das quantidades* e, depois, dos elementos que entram nas equações”. O fato de que essas ou aquelas formas do movimento material não estejam ainda estudadas não justifica, para Rey, a negação da materialidade do movimento. A “homogeneidade da matéria” (p. 262), concebida não como postulado, mas como resultado da experiência e do desenvolvimento da ciência, a “homogeneidade do objeto da física” tal é a condição necessária da aplicação das medidas e dos cálculos matemáticos.

Citemos a apreciação, que Rey fórmula do critério da prática na teoria do conhecimento: “Contrariamente às proposições céticas, parece, portanto, legítimo dizer que o valor prático da ciência deriva do seu valor teórico” (p. 368). Rey prefere silenciar quanto a Mach, Poincaré e toda sua escola subscreverem, sem ambiguidade, tais proposições do ceticismo.

Um e outro [*o valor prático e o valor teórico da ciência*] são os dois lados inseparáveis e rigorosamente paralelos do seu valor objetivo. Dizer que uma lei da natureza tem um valor prático [...]. significa, no fundo, reiterar que essa lei da natureza tem uma objetividade. Atuar sobre o objeto implica uma modificação desse objeto, uma reação do objeto, segundo uma expectativa ou uma previsão contida na proposição em virtude da qual se verifica a atuação sobre o objeto. Essa proposição encerra, por conseguinte, elementos controlados pelo objeto e pela ação que ele sofre [...]. Existe, então, nessas diversas teorias, uma parte de objetividade (p. 368).

Essa teoria do conhecimento é inteiramente materialista, exclusivamente materialista, enquanto as outras concepções, e em particular a doutrina de Mach, negam o objetivo, isto é, o valor, independente do homem e da humanidade, do critério da prática.

Em suma: tendo abordado a questão de um modo completamente diferente do de Ward, Cohen & Cia., Rey chegou aos mesmos resultados, isto é, à constatação de que as correntes materialista e idealista estão na base da divisão das duas principais escolas da física moderna.

5.7 UM “FÍSICO IDEALISTA” RUSSO

Díficeis condições de trabalho quase me impediram de tomar conhecimento da literatura russa sobre o assunto em questão. Por isso, limitar-me-ei a resumir um muito importante artigo devido à pena do nosso filósofo ultrarreacionário, o sr. Lopatin. Esse artigo, intitulado *Um físico idealista*, foi publicado nas *Questões de Filosofia e Psicologia* (setembro-outubro de 1907). Legítimo filósofo idealista russo, o sr. Lopatin não manifesta maior simpatia pelos idealistas europeus contemporâneos do que a União do Povo Russo tem pelos partidos reacionários da Europa ocidental. Nada é mais instrutivo do que ver correntes filosóficas similares se manifestarem em meios tão profundamente diferentes quanto à cultura e aos costumes. O artigo do sr. Lopatin é, como dizem os franceses, um entusiasta *éloge*¹⁷ de N. I. Chichkin, físico russo falecido em 1906. O sr. Lopatin admirou-se do fato de esse homem instruído, que tanto se interessava por Hertz e pela nova física em geral, ter não somente pertencido à ala direita do partido “kadete” (p. 339), mas também por ter sido profundamente crente, por ter aceitado, em filosofia, as ideias de V. Soloviov etc. etc. Apesar de suas preferências pelas regiões em que a filosofia se avizinha da polícia, o sr. Lopatin soube dar ao leitor algumas indicações características das concepções gnosiológicas do físico idealista.

“Por sua aspiração constante à mais ampla crítica dos processos de pesquisas, das hipóteses e dos fatos científicos, para de ter minar-lhes o valor como materiais de construção de uma concepção integral, acabada, do universo, foi um autêntico positivista”, escreve o sr. Lopatin. E continua:

Sob esse ponto de vista, N. I. Chichkin era antípoda de um grande número de seus contemporâneos. Já me esforcei, em várias oportunidades nos meus artigos, publicados aqui mesmo, por mostrar de' que materiais contraditórios e muitas vezes frágeis está formada a pretendida concepção científica: nela se encontram fatos demonstrados, generalizações mais ou menos apressadas, hipóteses comodas num momento dado nesse ou naquele campo científico, e até

¹⁷ *Éloge*: elogio. Em francês, no texto original. Nota do Tradutor

ficções científicas auxiliares, isso tudo elevado à dignidade de verdades objetivas incontestáveis, do ponto de vista das quais todas as outras ideias e todas as outras crenças filosóficas ou religiosas devem ser julgadas, depois de terem sido depuradas de tudo quanto encerrem de estranho a tais verdades. Nosso tão talentoso pensador materialista, professor V. I. Vernadski, demonstrou, com uma clareza exemplar, tudo quanto há de oco e de indevido nas pretensões de transformar as concepções científicas de determinada época histórica num sistema imutável e obrigatório. Esse erro, portanto, não é unicamente do grande público que lê¹⁸ e de certos sábios especializados; coisa mais estranha, nele incidem frequentemente filósofos oficiais, cujos esforços às vezes tendem apenas a demonstrar que nada dizem além do que já foi dito pelos representantes das ciências especiais e que o dizem em sua própria linguagem.

N. I. Chichkin não possuía nenhum dogmatismo preconcebido. Foi partidário convicto da explicação mecanicista dos fenômenos da natureza, mas essa explicação não passava, para ele, de um método de pesquisa. *[Ah! ah! estribilhos conhecidos!]* [...]. Ele não supunha, de modo algum, que a teoria mecânica tivesse descoberto o próprio fundo dos fenômenos estudados, nela vendo apenas o meio mais cômodo e mais fecundo de grupar os fenômenos e explicá-los com fins científicos. Do mesmo modo, a concepção mecanicista da natureza e a concepção materialista da natureza, a seu ver, estavam longe de coincidir *[tudo como nos autores dos Ensaios de filosofia marxista!]* [...]. Muito ao contrário, parecia-lhe que a teoria mecanicista dez na assumir, nas questões de ordem superior, uma atitude rigorosamente crítica e mesmo conciliadora [...]

Isso se chama, na linguagem dos discípulos de Mach, “superar” a oposição “unilateral, estreita e antiquada” do materialismo e do idealismo.

A questão do começo e do fim das coisas, da essência íntima do nosso espírito, da vontade livre, da imortalidade da alma, formuladas em todo seu alcance, não pertencem à sua alçada *[trata-se da teoria mecanicista]*, uma vez que, sendo método de pesquisa, é limitada por sua aplicação exclusiva aos fatos da experiência física (p. 342) *[As duas últimas linhas constituem, sem dúvida, um plágio do Empiriomonismo, de Bogdanov.]*

A luz pode ser considerada como substância, como movimento, como eletricidade, como sensação escrevia Chichkin no seu artigo sobre os fenômenos

¹⁸ O sr. Lopatin acrescenta aqui, em nota: “Escreveram-se para esse público diversas obras populares destinadas a convencê-lo da existência de um catecismo científico que comem respostas a todas as perguntas. As obras típicas desse gênero são: Força e matéria, de Büchner, e Os enigmas do universo, de Haeckel”.

psicológicos do ponto de vista mecanicista (*Questões de Filosofia e Psicologia*, t. I, página 127).

Não se pode duvidar que o sr. Lopatin tenha tido razão em classificar Chichkin entre os positivistas e esse físico tenha pertencido sem reservas, na nova física, à escola de Mach. Referindo-se à luz, Chichkin pretende dizer que as diferentes maneiras de a considerar representam métodos diferentes de "organização da experiência" (segundo a terminologia de A. Bogdanov) igualmente legítimos, de acordo com o ponto de vista admitido, ou diferentes "complexos de elementos" (segundo a terminologia de Mach), não sendo, em nenhum caso, a teoria da luz elaborada pelos físicos uma representação da realidade objetiva. Mas Chichkin raciocina o pior possível. "A luz pode ser considerada como matéria, como movimento" [...]. A natureza não conhece nem matéria sem movimento e nem movimento sem matéria. A primeira "antinomia." de Chichkin é, portanto, destituída de sentido. "Como eletricidade..." A eletricidade é um movimento da matéria; Chichkin não tem razão nesse ponto, absolutamente. A teoria eletromagnética da luz demonstrou que a luz e a eletricidade são formas de movimento de uma só e mesma matéria (o éter). "Como sensação [...]"; a sensação é uma imagem da matéria em movimento. Nada podemos saber nem das formas da matéria e nem das formas do movimento senão por intermédio das nossas sensações; ora, as sensações são determinadas pela ação da matéria em movimento sobre nossos órgãos dos sentidos. Tal é o que dizem as ciências naturais. A sensação de luz vermelha reflete as vibrações do éter de uma velocidade aproximada de 450 trilhões por segundo. A sensação de luz azul reflete as vibrações do éter de uma velocidade aproximada de 620 trilhões por segundo. As vibrações do éter existem independentemente das nossas sensações de luz. Nossas sensações de luz dependem da ação das vibrações do éter sobre o órgão humano da visão. Nossas sensações refletem a realidade objetiva, isto é, existente independentemente da humanidade e das sensações humanas. Os argumentos de Chichkin contra o materialismo reduzem-se à sofística mais corriqueira.

5.8 ESSÊNCIA E VALOR DO IDEALISMO “FÍSICO”

Vimos que o problema das conclusões gnosiológicas a serem deduzidas da física moderna foi formulado na literatura inglesa, alemã e francesa e foi discutido dos mais diferentes pontos de vista. Não se pode duvidar de que estejamos diante de uma corrente ideológica internacional, não dependendo de um sistema filosófico dado, mas determinada por causas gerais situadas fora do domínio da filosofia. Os dados que acabamos de passar em revista demonstram, indubitavelmente, que a doutrina de Mach é “ligada” à nova física; demonstram, igualmente, que a ideia dessa ligação, difundida pelos nossos discípulos de Mach, é *profundamente errônea*. Os nossos discípulos de Mach seguem servilmente a *moda*, tanto em filosofia como em física, e confessam-se incapazes de apreciar do seu ponto de vista marxista o aspecto geral e o valor de certas correntes.

Um duplo erro impregna todas as dissertações segundo as quais a filosofia de Mach é “a das ciências naturais do século XX”, “a filosofia moderna das ciências naturais”, “o mais moderno positivismo das ciências naturais” etc. (Bogdanov, no Prefácio à *Análise das sensações*, pp. IV e XII; cf. igualmente Yuchkévitich, Valentinov & Cia.). Em primeiro lugar, a doutrina de Mach está ligada, quanto às ideias, a *uma* escola de *um* setor das ciências naturais contemporâneas. Em segundo lugar, *e isso é importante*, está ligada a essa escola *não pelo que a distingue de todas as outras correntes, de todos os pequenos sistemas da filosofia idealista, mas pelo que tem em comum com o idealismo filosófico em geral*. Basta olhar de relance essa corrente ideológica *em seu conjunto*, para se ficar convicto da justeza da nossa tese. Observai os físicos dessa escola: o alemão Mach, o francês Henri Poincaré, o belga P. Duhem, o inglês K. Pearson. Muitas características lhes são comuns; têm somente uma base e uma orientação; eles mesmos, com razão, estão de acordo a esse respeito, mas nem a doutrina do empiriocriticismo em geral e nem a dos “elementos do mundo” de Mach em particular fazem parte desse patrimônio comum. Os três últimos físicos citados chegam mesmo a ignorar essas duas doutrinas. O que lhes é comum é, “unicamente”, o idealismo filosófico, ao qual todos, sem exceção, estão inclinados, mais ou menos conscientemente, mais ou

menos nitidamente. Observai os filósofos que se apoiam *nessa escola* da nova física, esforçando-se por proporcionar a essa última uma justificação gnosiológica e por desenvolvê-la; encontrareis entre eles os imanentes alemães, discípulos de Mach, neocriticistas e idealistas franceses, espiritualistas ingleses, o russo Lopatin e, ademais, um único empiriomonista, A. Bogdanov. Todos eles têm apenas isto de comum: sua profissão de fé, mais ou menos consciente, mais ou menos franca, de idealismo filosófico, ora com uma tendência brusca ou extemporânea para o fideísmo, ora apesar de uma repugnância pessoal a seu respeito (em Bogdanov).

A ideia fundamental estudada pela escola da nova física consiste na negação da realidade objetiva proporcionada na sensação e refletida pelas nossas teorias ou, então, na dúvida da existência dessa realidade. Nesse ponto, essa escola afasta-se do *materialismo* (impropriamente chamado de realismo, neomecanicismo, hilocinética, e que os próprios físicos não têm desenvolvido conscientemente), que, *na opinião geral*, prepondera entre os físicos, e dele se afasta sob o título de escola do idealismo "físico".

Para se explicar esse termo de um aspecto tão singular, e necessário lembrar um episódio da história da filosofia moderna e das mais novas ciências naturais. Em 1866, L. Feuerbach atacava Johann Müller, o célebre fundador da fisiologia moderna, e o classificava entre os "idealistas fisiológicos" [*Obras*, t. X, n 197). Esse fisiólogo, analisando o mecanismo dos nossos órgãos dos sentidos em suas relações com nossas sensações e precisando, por exemplo, que a sensação de luz pode ser obtida por diversas excitações da vista, inclinava-se a deduzir daí que nossas sensações não são imagens da realidade objetiva: aí estava seu idealismo. Essa tendência de uma escola de materialistas para o "idealismo fisiológico", isto é, para a interpretação idealista de certos resultados da fisiologia, L. Feuerbach a discerniu com muita perspicácia. As "relações" da fisiologia e do idealismo filosófico, principalmente do tipo kantiano, foram, mais tarde, amplamente exploradas pela filosofia reacionária. F. A. Lange especulou sobre a fisiologia em sua defesa do idealismo kantiano e em suas refutações do materialismo; entre os imanentes (que Bogdanov errou bastante em situar entre Mach e Kant), J. Rehmke se rebelava, em 1882, muito especialmente contra a pretendida

confirmação do kantismo pela fisiologia.¹⁹ Que muitos fisiólogos estavam, nessa época, *inclinados* para o idealismo e o kantismo, não é mais contestável do que a *inclinação* para o idealismo filosófico manifestada em nossos dias por inúmeros físicos ilustres. O idealismo “físico”, ou, noutros termos, o idealismo de certa escola dos físicos de fins do século XIX e princípios do século XX, “refuta” em tão pequena escala o materialismo e demonstra, igualmente em tão pequena escala, as relações do idealismo (ou do empiriocriticismo) e das ciências naturais quanto, outrora, os esforços análogos de F. A. Lange e dos idealistas “fisiológicos”. O desvio para a filosofia reacionária, que, nesse caso, se manifestou numa escola naturalista num setor das ciências naturais, não foi senão um desvio temporário, um breve período doloroso na história da ciência, uma doença de crescimento, devido sobretudo à *rápida subversão* das velhas noções tradicionais.

As relações do idealismo “físico” contemporâneo com a crise da física contemporânea são, em geral, reconhecidas, como mostramos linhas atrás. “Os argumentos da crítica cética da física contemporânea se reduzem todos, no fundo, ao famoso argumento de todos os ceticismos: a diversidade das opiniões” (entre os físicos), escreve A. Rey, visando menos os céticos do que os partidários declarados do fideísmo, tais como Brunetière.²⁰ Mas tais controvérsias “nada podem provar, em consequência, contra a objetividade da física”. “Podem-se distinguir, na história da física, como em toda história, grandes períodos que se diferenciam pela forma e pelo aspecto geral das teorias [...]. Mas eis que sobrevêm uma dessas descobertas que repercutem em todas as partes da física, evidenciando um fato capital, até então mal ou muito parcialmente percebido, e o aspecto da física se modifica; um novo período começa. Foi o que aconteceu após as descobertas de Newton, após as descobertas de Joule—Mayer e de Carnot—Clausius. É o que parece a pique de produzir-se com a descoberta da

¹⁹ Johannes Rehmke, *Philosophie und Kantianismus (Filosofia e kantismo)*, Eisenach, 1883, págs. 15 e seguintes. — N. L.

²⁰ A. Rey, *La théorie physique chez les physiciens contemporains*, F. Alcan, 1907. — N. L.

radioatividade [...]. O historiador que logo veja as coisas com a perspectiva necessária, não terá dificuldade de observar, lá onde os contemporâneos apenas veem conflitos, contradições, cisões em escolas diferentes, uma evolução contínua. "Parece que a crise que a física atravessou nestes últimos tempos [*apesar das conclusões deduzidas pela crítica filosófica*] não constitui coisa diferente. Representa até muito bem o tipo dessas crises de crescimento acarretadas pelas grandes descobertas modernas. A inegável transformação que daí resultara [*haveria evolução e progresso sem isso?*] não modificará sensivelmente o espírito científico" (loc. cit., pp. 370-372).

O conciliador Rey esforça-se por fazer uma coalizão de todas as escolas da física contemporânea contra o fideísmo! Comete um erro, sem dúvida com as melhores intenções, mas um erro, uma vez que a tendência da escola de Mach—Poincaré—Pearson para o idealismo (isto é, para o fideísmo sutil) é incontestável. Quanto à objetividade da física, ligada às bases do "espírito científico" e não ao espírito fideísta, e que Rey defende com tanta vivacidade, não é outra coisa senão uma definição "reticente" do materialismo. O espírito materialista essencial da física e de todas as ciências naturais contemporâneas sairá vencedor de todas as crises possíveis, sob a condição de que o materialismo metafísico seja substituído pelo materialismo dialético.

A crise da física contemporânea provem de que deixou de reconhecer francamente, nitidamente, resolutamente, o valor objetivo de suas teorias; o conciliador Rey esforça-se, frequentemente, por dissimulá-lo, mas os fatos são mais poderosos do que todas as tentativas conciliadoras. "Parece-me", escreve Rey,

que, ao se tratar, em geral, de uma ciência, na qual o objeto, pelo menos na aparência, tenha sido criado pelo espírito do sábio e na qual, em todo caso, os fenômenos concretos não chegam a interferir na pesquisa veio a se fazer da ciência física uma concepção demasiado abstrata: procurou-se aproximá-la sempre e cada vez mais da matemática e se fez a transformação de uma concepção geral da matemática numa concepção geral da física [...]. Há invasão do espírito matemático nas maneiras de julgar e de compreender a física, denunciada por todos os experimentadores. E não é a essa influência, que nem por ser dissimulada não é menos preponderante, que se devem a incerteza, a hesitação do pensamento relativamente à objetividade da física e as voltas que se dão ou os obstáculos que se superam para colocá-la em evidência? (p. 227).

Muito bem. A “hesitação do pensamento” na questão da objetividade da física está na própria raiz do idealismo “físico” em moda.

A ficção abstrata da matemática parece ter colocado um anteparo entre a realidade física e a maneira pela qual os matemáticos compreendem essa realidade. Eles sentem confusamente a objetividade da física [...]. Embora pretendam ser antes de tudo objetivos, quando se aplicam à física, embora procurem tomar pé e consolidar-se no real, continuam dominados pelo costume anterior. E até nas concepções energéticas, que se tiveram de construir mais solidamente e com menos hipóteses do que o mecanicismo, que procurou decalcar o universo sensível e não o reconstruir, até aí se encontraram teorias dos matemáticos [...]. Eles [os matemáticos] tudo fizeram para salvar a objetividade, sem a qual eles bem compreendem que não se pode falar de física [...]. Mas as complicações ou os rodeios de suas teorias deixam, aliás, um molestar. Está bem construído; foi investigado, edificado; mas um experimentador não sente a confiança espontânea que lhe proporciona em sua própria opinião, o contacto continuo com a realidade física [...]. Eis o que dizem, em substância, — e são legião — todos os físicos que são antes de tudo físicos ou não são senão físicos, e toda a escola mecanicista [...]. A crise da física está na conquista do campo da física pelo espírito matemático. Os progressos da física, de um lado, e os progressos da matemática, do outro, resultaram, no século XIX, numa estreita fusão dessas duas ciências [...]. A física teórica torna-se a física matemática [...]. Começa, então, o período formal, isto é, a física matemática puramente matemática, a física matemática, não um ramo da física, se assim se pode dizer, mas um ramo da matemática cultivado pelos matemáticos. Nesse novo caminho, necessariamente, o matemático habituado aos elementos conceituais puramente lógicos), que fornecem a única matéria da sua obra, inibido pelos elementos grosseiros, materiais, que ele veio a achar pouco maleáveis, teve de fazer deles abstração, sempre e o mais possível, teve de representá-los de um modo inteiramente imaterial e conceitual ou veio mesmo a abandoná-los completamente. Os elementos, como dados reais, objetivos, e em suma, como elemento físico, finalmente desapareceram. Apenas se conservaram as relações formais representadas pelas diferenciais [...]. Se o matemático não se engana em seu trabalho construtivo, se, quando analisa a física teórica [...]. sabe descobrir suas relações com a experiência e o seu valor objetivo, é de se acreditar, à primeira vista e não se estando com o espírito prevenido, tratar-se de um desenvolvimento arbitrário [...]. O conceito, a noção, substituiu em toda parte o elemento real [...]. Explicam-se, pois, historicamente, pela forma matemática que se apoderou da física teórica [...]. o mal-estar, a crise da física e o seu aparente distanciamento dos fatos objetivos (pp. 228-232).

Tal é a causa primeira do idealismo "físico". As tentativas reacionárias nascem do próprio progresso da ciência. Os grandes progressos das ciências naturais, a descoberta de elementos homogêneos e simples da matéria, cujas leis de movimento são susceptíveis de expressão matemática, fazem os matemáticos esquecerem a matéria. "A matéria desaparece", apenas subsistem as equações. Essa nova etapa de desenvolvimento parece conduzir-nos à antiga ideia kantiana: a razão dita suas leis à natureza. Hermann Cohen, entusiasmado, como vimos, com o espírito idealista da nova física, chega a recomendar o ensino da matemática superior em todas as escolas, a fim de fazer penetrar na inteligência dos alunos o espírito idealista excluído pela nossa época (F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus, [História do materialismo]*, 5.^a edição, 1896, p. XLIX). Isso não passa, evidentemente, de sonho absurdo de um reacionário; na realidade, não há e não pode haver senão uma moda passageira do idealismo, aos olhos de um pequeno grupo de especialistas. Mas é altamente significativo que os representantes da burguesia instruída, como o afogado que agarra qualquer palhinha, recorram aos meios mais sutis para encontrar e guardar um lugar modesto para o fideísmo engendrado, no seio das camadas inferiores das massas populares, pela ignorância, pelo embrutecimento e pela absurda selvageria das contradições capitalistas.

Outra causa do idealismo "físico" é o princípio do *relativismo*, da relatividade do nosso conhecimento, princípio que se impõe aos físicos com particular vigor, nesta era de subversão das velhas teorias, e que, *somado à ignorância da dialética*, conduz fatalmente ao idealismo.

Essa questão das relações do relativismo e da dialética é talvez a mais importante para a explicação das desventuras teóricas da doutrina de Mach. Rey, por exemplo, como todos os positivistas europeus, não tem nenhuma ideia da dialética de Marx. Não emprega o termo *dialética* senão no sentido de especulação filosófica idealista. Do mesmo modo, verificando que a nova física se extravai na questão do relativismo, ele se agita, sem chegar a distinguir o relativismo moderado do relativismo imoderado. Certamente, "o relativismo imoderado [...] confina, logicamente, senão na prática, com um verdadeiro ceticismo" (p. 215), mas Poincaré não se contaminou. Que ilusão! Com

uma balança de farmácia, pesa-se mais ou menos relativismo, acreditando, assim, salvar a causa de Mach!

Na realidade, somente a dialética materialista de Marx e Engels regula, numa teoria justa, a questão do relativismo, e quem a ignora, está condenado a passar do relativismo para o idealismo filosófico. A incompreensão desse fato basta para tirar todo o valor do absurdo volumezinho de Bermann, *A dialética sob o ponto de vista da teoria contemporânea do conhecimento*. O sr. Bermann repetiu velhas, muito velhas patranhas a respeito da dialética, da qual ele não compreende nem a primeira letra. Já vimos que *todos* os discípulos de Mach revelam, a cada momento, na teoria do conhecimento, a mesma ignorância.

Todas as antigas verdades da física, inclusive as que tinham sido consideradas imutáveis e não sujeitas a dúvidas, revelaram-se relativas; *não pode haver, portanto*, nenhuma verdade objetiva independente da humanidade. Tal é o pensamento de toda a doutrina de Mach e, igualmente, de todo o idealismo "físico" em geral. Que a verdade absoluta resulte da soma das verdades relativas em vias de desenvolvimento, que as verdades relativas sejam imagens relativamente exatas de um objeto independente da humanidade, que essas imagens se tornem cada vez mais exatas, que cada verdade científica contenha, apesar de sua relatividade, um elemento de verdade absoluta, todas essas proposições evidentes, para quem quer que tenha refletido no *Anti-Dühring*, de Engels, são hebraico para a teoria "contemporânea" do conhecimento.

Obras tais como *A teoria física*, de P. Duhem²¹, ou os *Conceitos e teorias da física moderna*, de Stallo²², particularmente recomendadas por Mach, mostram muito bem que esses idealistas "físicos" atribuem precisamente a maior importância à demonstração da relatividade dos nossos conhecimentos, e, no fundo, oscilam entre o idealismo e o materialismo dialético. Os dois autores citados, que pertencem a épocas

²¹ P. Duhem, *La théorie physique, son objet et sa structure*, Paris, 1906. — N. L.

²² J. B. Stallo, *The Concepts and Theories of modern Physics* [*Conceitos e teorias da física moderna*, Londres, 1882. — N. L.

diferentes e abordam a questão de pontos de vista diferentes (Duhem, físico, tem uma experiência de vinte anos; Stallo, antigo hegeliano ortodoxo, cora de vergonha por ter publicado, em 1848, uma filosofia da natureza concebida no velho espírito hegeliano), combatem com energia sobretudo a concepção mecanoatomista da natureza. Eles se esforçam por demonstrar que essa concepção é limitada, que é impossível ver-se nela o limite do conhecimento e que conduz a noções mortas os autores que nela se inspiram. Esse defeito do *velho* materialismo é inegável; a incompreensão da relatividade de todas as teorias científicas, a ignorância da dialética, o exagero do valor do ponto de vista mecanicista, tudo isso Engels acusou nos materialistas de outrora. Mas Engels soube (contrariamente a Stallo) repudiar o idealismo hegeliano e *compreender o germe* verdadeiramente genial da dialética hegeliana. Renunciou ao velho materialismo metafísico para adotar o materialismo *dialético* e não o relativismo que conduz ao subjetivismo. Por exemplo, Stallo diz: "A teoria mecanicista hipostasia tanto todas as teorias metafísicas como grupos de atributos parciais, ideias e, talvez, puramente convencionais ou mesmo atributos isolados, e os considera como aspectos variados da realidade objetiva" (p. 150). Isso é verdade e tanto assim que renunciais ao conhecimento da realidade objetiva e combateis a metafísica porque ela é antidialética. Stallo não o compreende. Não tendo compreendido a dialética materialista, ele chega até ela frequentemente, ao deslizar, através do relativismo, para o subjetivismo e o idealismo.

Dá-se o mesmo com Duhem. Duhem demonstra, através de dificuldades, com auxílio de grande número de exemplos interessantes e valiosos tomados à história da física tais como os encontrados frequentemente em Mach, que "toda lei física é provisória e relativa, porque é aproximada" (p. 280). Para que arrombar portas abertas? pergunta o marxista com a leitura das longas dissertações sobre esse tema. Mas a infelicidade de Duhem, de Stallo, de Mach, de Poincaré, consiste em não ver a porta que o materialismo dialético deixa aberta. Não sabendo dar do relativismo uma definição justa, caem no idealismo. "Uma lei física não é, a bem dizer, nem verdadeira, nem falsa, mas aproximada", escreve Duhem (p. 274). Esse "mas" já encerra um germe de erro, um começo de eliminação dos limites entre a teoria científica, *reflexo aproximado do*

objeto, aproximação crescente da verdade objetiva, e a teoria arbitraria, fantasista, puramente convencional, que é, por exemplo, a da religião ou do jogo de xadrez.

Esse erro toma, em Duhem, proporções tais, que esse autor chega a qualificar de *metafísica* (p. 10) a questão da existência de uma “realidade material” correspondente aos fenômenos sensíveis: Abaixo o problema da realidade! Nossas concepções e nossas hipóteses não são senão sinais (p. 26), construções “arbitrarias” (p. 27) etc. Daí ao idealismo, à “física do crente” preconizada, pelo sr. Pierre Duhem, com espírito kantiano (ver Rey, p. 162, cf. p. 160), não há senão um passo. E esse excelente Adler (Fritz) — mais um discípulo de Mach que se pretende marxista! — nada viu de mais inteligente do que “retificar” Duhem do seguinte modo: Duhem afasta “as realidades dissimuladas atrás dos fenômenos apenas como objetos da teoria e não como *objetos da realidade*”.²³ Voltamos a encontrar aí um velho conhecimento: a crítica do kantismo segundo Hume e Berkeley.

Não se trata, em P. Duhem, de nenhum kantismo consciente. Duhem, do mesmo modo que Mach, *erra* simplesmente, não sabendo onde apoiar seu relativismo. Em inúmeras passagens, ele se aproxima consideravelmente do materialismo dialético. O som é nosso conhecido “tal como é em relação a nós e não tal como é em si mesmo nos corpos sonoros. Essa realidade, da qual nossas sensações nos dão apenas o exterior e o aparente, as *teorias acústicas* vão nos fazê-las conhecer. Vão ensinar-nos que, onde nossas percepções apreendem somente essa aparência que chamamos de som, existe na realidade um movimento periódico, muito curto e muito rápido (p. 7). Os corpos não são sinais das sensações, mas as sensações é que são sinais (ou, antes, imagens) dos corpos. “O desenvolvimento da física provoca uma luta contínua entre “a natureza que não se cansa de produzir” e a razão, que não se quer “cansar de conceber” (p. 32). A natureza é infinita, como o é a menor de suas partes (o elétron inclusive), mas o espírito transforma infinitamente as “coisas em si” em “coisas para nós”. “Desse modo, continuará infinitamente essa luta entre a realidade e as leis da física; a

²³ Nota do tradutor à tradução alemã do livro de Duhem, Leipzig, 1908, J. Barth. N. L.

toda lei, que a física formular, a realidade oporá, cedo ou tarde, o brutal desmentido de um fato; mas o físico, infatigável retocará, modificará, completará a lei desmentida" (p. 290). Teríamos aí uma exposição de uma justeza irrepreensível do materialismo dialético se o autor afirmasse vigorosamente a realidade objetiva independente da humanidade. "A teoria física não é, absolutamente, um sistema puramente artificial, hoje cômodo e amanhã obsoleto [...]. É uma classificação cada vez mais natural, um reflexo cada vez mais claro das realidades que o método experimental não saberia encarar decididamente" (p. 445).

O discípulo de Mach, Duhem, nessa última frase, namora o idealismo kantiano: como se não houvesse um caminho que conduz a outro método que não o método "experimental", como se não aprendêssemos a conhecer imediatamente, diretamente, face a face, as "coisas em si"! Mas, se a teoria física se torna cada vez mais "natural", é que uma "natureza", uma realidade, "refletidas" por essa teoria, existem independentemente da nossa consciência tal é, precisamente, o pensamento do materialismo dialético.

Numa palavra, o idealismo "físico" de hoje, como o idealismo "fisiológico" de ontem, indica apenas que uma escola de naturalistas, num setor das ciências naturais, caiu na filosofia reacionária, por não ter sabido elevar-se diretamente, de uma só vez, do materialismo metafísico ao materialismo dialético²⁴. Esse passo, a física

²⁴ O célebre químico William Ramsay diz: "Perguntaram-me muitas vezes: a eletricidade é uma vibração? Como explicar a telegrafia sem fio pelo transporte de partículas ou corpúsculos? A resposta a essas perguntas foi a seguinte: a eletricidade é uma coisa; *ela não é outra coisa* senão esses corpúsculos, mas quando esses corpúsculos se destacam de algum objeto, uma onda análoga à onda luminosa se propaga no éter e essa onda é que é utilizada na telegrafia sem fio." (William Ramsay, *Biographical and chemical essays*, Londres, 1908, pág. 126). Depois de ter exposto o processo de transformação do rádio em *helium*, Ramsay observa: "Um pretendido elemento, pelo menos, não mais pode ser considerado como matéria última; ele mesmo se transmuda numa forma mais simples de matéria" (pág. 160). "É quase certo que a eletricidade negativa é uma forma particular da matéria elétrica" (pág. 176). "Que é a eletricidade? Acreditava-se, recentemente, que havia duas espécies de eletricidade: positiva e negativa. Era, então, impossível responder à pergunta formulada. Mas as pesquisas contemporâneas tornam provável a hipótese de que o que costumamos chamar de eletricidade negativa constitui, na realidade (*really*), uma substância. O peso relativo das suas partículas foi, realmente, medido: é aproximadamente igual a um setecentos avos (1/700) da massa do átomo do hidrogênio [...]. Os átomos da eletricidade chamam-se elétrons" (pág. 196). Se nossos discípulos de Mach, autores de livros e de artigos que tratam de assuntos filosóficos, pudessem pensar,

contemporânea o deu e o dará, mas encaminha-se para o único método justo, para a única filosofia justa das ciências naturais, não em linha reta, mas em ziguezagues, não conscientemente, mas espontaneamente, não guiada por um “objetivo final”, nitidamente percebido, mas tateando, hesitando e, às vezes, com retrocessos. A física contemporânea está grávida. Traz em si o materialismo dialético. Parto doloroso. O ser vivo e futuroso vem acompanhado, inevitavelmente, de alguns produtos mortos, de fragmentos destinados a serem expelidos com as impurezas. Todo o idealismo “físico”, toda a filosofia empiriocriticista, com o empiriossimbolismo, o empiriomonismo etc., constituem tais fragmentos.

compreenderiam que as expressões “a matéria desaparece”, “a matéria se reduz à eletricidade” etc. não passam de expressões gnosiologicamente anódinas dessa verdade, que a ciência veio a descobrir, de novas formas da matéria, de novas formas do movimento material, reduzindo as formas antigas a essas novas formas etc. — N. L.

6 O EMPIRIOCRITICISMO E O MATERIALISMO HISTÓRICO

Os discípulos russos de Mach se dividem, como já vimos em duas partes: O sr. V. Tchernov e os colaboradores da *Russkoie Bogatstvo [A Riqueza Russa]* são, tanto em filosofia como em história, adversários consequentes do materialismo dialético; a outra confraria de discípulos de Mach, que mais nos interessa neste momento, queria ser marxista e esforça-se por persuadir seus leitores da compatibilidade da doutrina de Mach e do materialismo histórico de Marx e Engels. Na verdade, suas asserções, na maioria das vezes, não têm passado de asserções. Nenhum discípulo de Mach desejoso de ser marxista fez a menor tentativa de expor, por menos sistematicamente que fosse, as verdadeiras tendências dos fundadores do empiriocriticismo no domínio das ciências sociais. Trataremos disso sumariamente; em primeiro lugar, examinaremos as declarações feitas a esse respeito pelos empiriocriticistas alemães e, depois, as de seus discípulos russos.

6.1 A EXCURSÃO DOS EMPIRIOCRITICISTAS ALEMÃES NO DOMÍNIO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS

A revista de filosofia editada por Avenarius publicava em 1895, ainda em vida do mestre, um artigo de seu discípulo F. Blei, intitulado *A metafísica na economia política*¹. Os mestres do empiriocriticismo são unânimes em combater a "metafísica", não somente a do materialismo filosófico consciente e declarado, como a das ciências naturais que se colocam, espontaneamente, do ponto de vista da teoria materialista do conhecimento. O discípulo entra em guerra contra a metafísica na economia política. Sua ofensiva visa as mais diversas escolas da economia política; interessa-nos apenas a natureza da argumentação empiriocriticista empregada contra a escola de Marx e Engels.

¹ *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 1895, t. XIX; F. Blei, *Die Metaphysik in der Nationalökonomie*, págs. 378-390. — N L.

“O objetivo deste estudo”, escreve F. Blei,

é o de mostrar que toda a economia política contemporânea, para explicar os fenômenos da vida econômica, opera com auxílio de premissas metafísicas; ela ‘deduz’ as ‘leis’ da economia da própria ‘natureza’ dessa última, e o homem, em relação a essas ‘leis’, apenas aparece como elemento acidental [...]. Por todas as suas teorias contemporâneas, a economia política se fundamenta numa base metafísica; todas as suas teorias são estranhas à biologia e, portanto, não científicas, sem nenhum valor para o conhecimento [...]. Os teóricos ignoram sobre que constroem, sobre qual terreno suas teorias estão assentadas. Acreditam-se realistas, operando sem premissas de qualquer espécie, simplesmente porque se baseiam em ‘simples’ [*nüchterne*] fenômenos econômicos, ‘práticos’, ‘evidentes’ [*sinn-fällige*] [...]. E têm todos, com numerosas correntes da fisiologia, essa semelhança familiar conferida aos filhos no caso, os fisiólogos e os economistas por uma mesma ascendência paterna e materna: descendem, para precisar, da metafísica e da especulação. Uma escola de economistas analisa os ‘fenômenos’ da ‘economia’ [*Avenarius e os autores pertencentes à sua escola colocam entre aspas os termos mais comuns, com o fim de acentuar que, como filósofos autênticos que são, conhecem muito bem o caráter “metafísico” do uso vulgar de termos não depurados pela “análise gnosiológica”*], sem ligar à conduta dos indivíduos o que encontra (*das Gefundene*) nesse roteiro: os fisiólogos banem de suas pesquisas a conduta do indivíduo como relacionada com as ‘ações da alma’ (*Wirkungen der Seele*), e os economistas dessa escola consideram desprezível (*eine Negligible*) a conduta dos indivíduos perante as ‘leis imanentes da economia’ (pp. 378 e 379).

“Em Marx”, continua Blei,

a teoria constata as ‘leis econômicas’ tiradas de processos preparados; essas ‘leis’ encontram-se na parte inicial (*Initialabschnitt*) da série vital dependente, figurando os processos econômicos na parte final (*Finalabschnitt*) [...]. A ‘economia’ tornou-se, para os economistas, uma categoria transcendente em que sabem encontrar as ‘leis’ desejadas: ‘leis do ‘capital’ e do ‘trabalho’, da ‘renda’ e do ‘salário’, a lei do ‘lucro’. Para os economistas, o homem reduziu-se às noções platônicas de ‘capitalista’, ‘operário’ etc. O socialismo atribuiu ao ‘capitalista’ a ‘desigualdade de ganho’ e o liberalismo declarou o operário ‘exigente’, sendo aplicadas essas duas leis pela ‘ação necessária do capital’ (pp. 381 e 382).

Marx abordou o estudo do socialismo francês e da economia política com uma concepção geral socialista, a fim de proporcionar a essa última uma ‘base teórica’ no domínio do conhecimento, a fim de ‘assegurar-lhe’ um valor original. Marx havia encontrado em Ricardo a lei do valor, mas [...] as deduções tiradas

de Ricardo pelos socialistas franceses não puderam satisfazê-lo de maneira a 'confirmar' seu valor. E, levado à variedade vital, isto é, à 'concepção geral do mundo, porque já eram parte integrante do seu valor inicial, sob a forma da 'indignação causada pela espoliação dos operários' etc. Tais deduções foram repelidas como 'econômica e formalmente falsas', uma vez que se reduziam a uma simples aplicação da moral à economia política [...]. Mas o que é falso do ponto de vista econômico formal pode ser verdadeiro do ponto de vista da história universal. Se a consciência moral das massas proclama que determinado fato econômico é injusto, isso demonstra que esse fato não tem mais razão de ser, que surgiram outros fatos econômicos que o tornam intolerável e incapaz de subsistir. Uma inexatidão econômica formal pode, por conseguinte, ter um conteúdo econômico justo (Engels, Prefácio à Miséria da filosofia).

Depois de ter feito essa citação de Engels, F. Blei continua:

Nesse trecho, a porção mediana *Medialabschnitt* da série dependente que nos interessa está liberada [*Abgehoben: termo técnico empregado por Avenarius e significando elevado à consciência, liberado*]. O 'conhecimento' de que um 'fato econômico' deva ser encoberto pela 'consciência moral da injustiça' é seguido da parte final [*Finalabschnitt, a teoria de Marx é uma conclusão, isto é, um valor ou uma variedade vital que passa por três estágios ou partes: começo, meio e fim, Initialabschnitt, Medialabschnitt e Finalabschnitt*] [...]. em suma, do 'conhecimento' desse 'fato econômico. Ou, noutros termos: o problema consiste, agora, em 'encontrar' o 'valor inicial, isto é, a 'concepção do mundo' nos 'fatos econômicos, para 'assegurar' esse valor inicial. Essa variação definida da série dependente já contém a metafísica de Marx, qualquer que seja o 'conhecido' na parte final [*Finalabschnitt*]. A concepção socialista, como valor E, 'verdade absoluta, é edificada, 'posteriormente, sobre uma teoria especial do conhecimento. isto é, sobre o sistema econômico de Marx e sobre a teoria materialista da história [...]. Pela concepção da mais-valia, o que há de 'subjetivamente verdadeiro' no pensamento de Marx torna-se 'verdade objetiva' na teoria do conhecimento das 'categorias econômicas; o valor inicial está doravante assegurado, e a metafísica recebeu, posteriormente, uma crítica do conhecimento (p. 384 e 386).

O leitor, provavelmente, está nos querendo mal pela tão longa citação dessa embrulhada de incrível banalidade, dessa bobagem pretensiosa embandeirada com a terminologia sabia de Avenarius. Mas [...]. *wer den Feind will verstehen, muss in Feindes Lande gehen* ("Se queres conhecer teu inimigo vai a seu país"). E a revista filosófica de R. Avenarius constitui, verdadeiramente, um país inimigo para os marxistas. Convidando o leitor a dominar, por um momento, a legítima aversão que causam os *clowns*

da ciência burguesa e a analisar a argumentação do discípulo e colaborador de Avenarius.

Primeiro argumento: Marx é um “metafísico” que não compreendeu a “crítica” gnosiológica das “noções” e, sem elaborar uma teoria geral do conhecimento, introduziu brutalmente o materialismo em sua “teoria especial do conhecimento”.

Nesse argumento, nada há que pertença pessoal ou unicamente a Blei. Já vimos, dezenas e centenas de vezes, todos os fundadores do empiriocriticismo, *todos*, os discípulos russos de Mach taxarem o materialismo de “metafísico”, ou, mais exatamente, repetirem os surrados argumentos dos kantistas, discípulos de Hume e idealistas contra a “metafísica” materialista.

Segundo argumento: o marxismo é tão metafísico quanto as ciências naturais (a fisiologia). Ainda aqui, os errados são Mach e Avenarius e não Blei, uma vez que aqueles é que declararam guerra à “metafísica das ciências naturais”, nome que deram à teoria materialista do conhecimento professada pela grande maioria dos naturalistas (segundo sua própria confissão e de acordo com todos os que conhecem o assunto por pouco que seja).

Terceiro argumento: o marxismo declara o “indivíduo” quantidade desprezível, considera o homem como elemento acidental, sujeito a “leis econômicas imanentes”, abstém-se de analisar o que encontramos (*das Gefundene*), o que nos é dado etc. Esse argumento repete integralmente o ciclo de ideias da “coordenação de princípio” empiriocriticista, isto é, o subterfúgio *idealista* da teoria de Avenarius. Blei tem inteiramente razão ao dizer que não se pode encontrar, em Marx e Engels, nem a sombra de uma admissão desses embustes idealistas e que, uma vez admitidos tais embustes, cumpre, necessariamente, rejeitar o Marxismo *em bloco*, a começar por suas origens e por suas premissas filosóficas fundamentais.

Quarto argumento: a teoria de Marx é “estranha à biologia”, nada quer saber das “variedades vitais” e nem de outros jogos semelhantes de termos biológicos que fazem a “ciência*” do professor reacionário Avenarius. O argumento de Blei é justo, do ponto de vista da doutrina de Mach; o abismo que separa a teoria de Marx das

futilidades “biológicas” de Avenarius é coisa que salta aos olhos. Logo veremos como os discípulos russos de Mach, que desejam ser marxistas, seguiram, na realidade, as pegadas de Blei.

Quinto argumento: a adesão de Marx a um partido, a parcialidade da sua teoria, o caráter preconcebido das suas soluções. Blei não é o único a pretender imparcialidade: *todo* o empiriocriticismo a pretende em filosofia e em ciências sociais. Nem socialismo e nem liberalismo. Não a diferenciação das correntes profundas, irreconciliáveis, da filosofia materialismo e idealismo, mas a aspiração a elevar-se acima delas. Acompanhamos esse esforço da doutrina de Mach através de longa série de problemas relacionados com a gnosiologia e não nos surpreendemos ao encontrá-la em sociologia.

Sexto “argumento”: a ridicularização da verdade “objetiva”. Blei logo verificou, com razão, que o materialismo histórico e toda a doutrina econômica de Marx estão profundamente peneirados da admissão da verdade objetiva. Ele exprimiu muito bem as tendências da doutrina de Mach e Avenarius, repudiando, “em primeiro lugar”, o marxismo, por sua admissão da verdade objetiva, e proclamando, logo em seguida, que a doutrina marxista apenas abrange as ideias “subjetivas” de Marx.

Se nossos discípulos de Mach renegam Blei (o que farão, sem nenhuma dúvida), nós lhes diremos: Não é o espelho que se deve culpar, quando se é feio [...]. Blei é um espelho em que se refletem, *traço por traço*, as tendências do empiriocriticismo; a desaprovação dos nossos discípulos de Mach apenas testemunha suas boas intenções e sua aspiração eclética, aliás absurda, à conciliação de Marx e Avenarius.

Passemos de Blei a Petzoldt. Se o primeiro não é senão um discípulo, o segundo é considerado como um mestre por ilustres empiriocriticistas como Lessevitch. Blei levanta, sem rodeios, a questão do marxismo; Petzoldt, sem se rebaixar a contar com os Marx e os Engels, expõe, sob uma forma positiva, as ideias sociológicas do empiriocriticismo, permitindo, desse modo, um confronto com as do marxismo.

O tomo II da *Introdução à Filosofia da experiência pura*, de Petzoldt, intitula-se *Rumo ao estável*, [*Aufdem Weg zum Dauernden*]. O autor baseia suas pesquisas na

tendência à estabilidade. “A estabilidade final (*endgültig*) da humanidade pode ser prevista, do ponto de vista formal, em suas grandes linhas. Adquirimos, desse modo, as bases de uma ética, de uma estética e de uma teoria formal do conhecimento” (p. III). “A evolução humana tem seu fim em si mesma, tende a uma condição de estabilidade perfeita (*vollkommenen*)” (p. 62). Inúmeros e diversos índices demonstram que assim o é. Não há, por exemplo, muitos radicais entusiastas que não “se emendam”, que não se aquietam com a idade? É verdade, essa “estabilidade antecipada” (p. 162) é própria dos filisteus. Mas não são os filisteus que formam a “compacta maioria” (p. 62)?

A conclusão da nossa filosofia aqui está, impressa em itálico: “*A estabilidade é o traço essencial de todos os objetivos do nosso pensamento e da nossa obra criadora*” (p. 72). Um esclarecimento: muitas pessoas “não podem ver” um quadro torto numa parede ou um objeto mal colocado sobre a mesa. Tais pessoas “não são necessariamente pedantes” (p. 72). Têm o “*sentimento revelando uma confusão*” (p. 72; grifado por Petzoldt). Numa palavra, “a aspiração à estabilidade é uma aspiração ao estado final mais definitivo por sua própria natureza” (p. 73). Todos esses trechos são tirados do capítulo V do tomo II, capítulo intitulado *A tendência psíquica à estabilidade*. As provas dessa tendência são das mais convincentes. Um exemplo:

Os homens que gostam de galgar as montanhas deixam-se levar pelo desejo de atingir os mais elevados cumes, no sentido legítimo, amplo, da expressão. O desejo de contemplar vastos horizontes, de dedicar-se a exercícios físicos, de respirar um ar puro no seio da grande natureza nem sempre é o único motivo; existe, igualmente, a profunda tendência inata de todo ser vivo de perseverar, mesmo para atingir um objetivo natural, no sentido que imprimiu, uma vez por todas, à sua atividade (p. 73).

Outro exemplo: que somas não se gastam para se organizar uma coleção completa de selos postais!

A cabeça põe-se a rodar, quando se percorre o catálogo de uma casa filatélica [...]. Portanto, nada é mais natural e mais inteligível do que essa tendência à estabilidade. (p. 74).

As pessoas sem cultura filosófica não compreendem todo o alcance dos princípios da estabilidade ou da economia do pensamento. Petzoldt desenvolve minuciosamente sua "teoria", em consideração aos profanos. Podemos ler no §28:

A compaixão é a expressão de uma necessidade direta de estabilidade [...]. A compaixão não é uma repetição, um desdobramento do sofrimento observado; é um sofrimento motivado por esse sofrimento [...]. O caráter imediato da compaixão deve ser vigorosamente frisado. Desde que o admitamos, reconhecemos que o bem de outrem pode interessar o homem de um modo tão imediato e tão direto quanto seu próprio bem. Renunciamos, desse modo, a toda justificação utilitarista ou eudemônica da moralidade. A natureza humana, em virtude de sua tendência à estabilidade e ao repouso, é justamente destituída de toda maldade calculada e penetrada de um espírito caritativo.

O caráter imediato da compaixão manifesta-se, frequentemente, pela ajuda imediata. Sem a menor reflexão, a gente se atira à água para salvar um afogado. A visão de um homem em luta com a morte é intolerável/ faz esquecer ao salvador todos os seus outros deveres, ela o faz arriscar a própria vida e a do próximo para salvar a de algum, lamentável infeliz; isto é, a compaixão pode, em certas circunstâncias, acarretar atos injustificáveis do ponto de vista moral.

Esses inefáveis truísmos enchem dezenas e centenas de páginas de filosofia empiriocriticista!

A moral é deduzida da noção de uma "estabilidade moral" (2.^a parte do tomo II — *Estados estáveis da alma: cap. I — Da estabilidade moral*): "A estabilidade não implica, por definição, nenhuma condição de transformação. Daí decorre, sem outras reflexões, que esse estado não deixa subsistir nenhuma possibilidade de guerra" (página 202). "A igualdade econômica e social deriva da noção de estabilidade definitiva (*endültig*)" (p. 213). Essa "estabilidade" deriva da ciência e não da religião. Mas não será realizada pela maioria, como supõem os socialistas, cujo poder "não virá em auxílio da humanidade" (p. 207); mas o "livre desenvolvimento" nos conduzirá ao ideal. Os lucros do capital não diminuem e os salários não aumentam incessantemente (p. 233). Todas as asserções relativas à "escavidão assalariada" são falsas (p. 229). Outrora, quebravam-se impunemente as pernas dos escravos, e agora? Não; o "progresso moral" é inegável; olhai, mesmo rapidamente, as colônias universitárias na Inglaterra, o Exército

da Salvação (p. 230), as “associações éticas” da Alemanha. O “romantismo” está condenado em nome da estabilidade em estética” (2.^a parte, cap. II). Ao romantismo estão relacionadas todas as variedades de extensão desmesurada do eu: o idealismo, a metafísica, o ocultismo, o solipsismo, o egoísmo, a “majoração forçada do pequeno” “o ideal social-democrático da organização do trabalho pelo Estado” (pp. 240 e 241).²

No fundo das excursões sociológicas de Blei, Petzoldt e Mach, encontramos somente a insondável estupidez do pequeno burguês feliz por ostentar, sob uma “nova” terminologia e uma nova sistematização “empiriocriticista”, as mais velhas bu-gigangas. Subterfúgios verbais pretensiosamente exornados, trabalhosas sutilezas lógicas, escolásticas requintada: uma palavra, é-nos oferecido, sob a mesma tabuleta fantasiada, o mesmo conteúdo reacionário, tanto em sociologia como em gnosiologia.

6.2 COMO BOGDANOV RETIFICA E “DESENVOLVE” MARX

Em seu artigo *A evolução da vida na natureza e na sociedade* (1902; ver *A psicologia social*, p. 35 e seguintes), Bogdanov cita o célebre trecho do Prefácio a *Zur Kritik*, de Marx, em que “o maior dos sociólogos” expõe os fundamentos do materialismo histórico. Depois de ter citado Marx, Bogdanov afirma que “a antiga definição do monismo histórico, sem deixar de ser verdadeira, quanto ao fundo, não mais nos satisfaz inteiramente” (p. 37). Nosso autor entende, então, de retificar ou desenvolver a teoria, *partindo dos seus próprios fundamentos*. Seu argumento principal é o seguinte:

Já demonstramos que as formas sociais pertencem a um grande conjunto de adaptações biológicas. Mas ainda não definimos o domínio das formas sociais: para fazê-lo, é necessário estabelecer, não somente o *gênero*, mas também a espécie. Em sua luta pela existência, os homens não se podem associar à consciência: sem consciência, não há vida social. Por isso, *a vida social, em todas as suas manifestações, é uma vida psíquica consciente [...]. a sociabilidade é inseparável da*

² Imbuído do mesmo espírito, Mach pronuncia-se pelo socialismo burocrático de Popper e Menger, que garante a “liberdade individual”, enquanto a doutrina dos social-democratas, que dele “difere para pior”, ameaça conduzir-nos a “uma servidão mais geral e mais árdua ainda do que a do Estado monárquico ou oligárquico”. Ver *Conhecimento e erro*, 2.^a edição alemã, págs. 80 e 81 — N. L.

consciência. a existência social e a consciência social são idênticas, no sentido exato do termo (p. 51, grifos de Bogdanov).

Orthodoxe já acentuou (*Ensaio de filosofia*, São Petersburgo, 1906, p. 183 e precedentes) que essa conclusão nada tem de comum com o marxismo. A isso Bogdanov respondeu apenas com baixo palavreado e limitou-se a explorar a inexatidão de uma citação: Orthodoxe havia escrito “no sentido completo do termo” em vez de “no sentido exato [...]”. A inexatidão existe realmente e nosso autor tinha bastante direito de corrigi-la, mas não de gritar, por esse motivo, contra a “mutilação” do texto, a “desonestidade” etc. (*Empiriomonismo*) t. III, p. XLIV), o que não passa de *dissimular* com golpes baixos o próprio fundo da controvérsia. Qualquer que seja o sentido “exato” emprestado por Bogdanov aos termos “existência social” e “consciência social”, não se pode duvidar de que sua proposição *seja errônea*. A existência social e a consciência social não são mais idênticas do que os homens, tomando contacto com os outros, se tornam seres conscientes, não se conclui, de modo algum, que a consciência social seja idêntica à existência. Em todas as formações sociais mais ou menos complexas, e, sobretudo, na formação social capitalista, os homens, quando entram em relações uns com outros, não têm consciência das relações sociais que estabelecem entre si, das leis que presidem o desenvolvimento dessas últimas etc. Por exemplo: o camponês que vende seu trigo entra em “relação” com os produtores mundiais do trigo no mercado mundial, mas sem disso ter consciência das relações que estabelecem em consequência do seu comércio. A consciência social *reflete* a existência social — tal é o pensamento de Marx. A imagem pode refletir o objeto mais ou menos exatamente, mas é absurdo falar aqui de identidade. Que a consciência *reflita*, em geral, a existência, isso é uma proposição *geral* do materialismo. E não é impossível não ver que relação imediata e *indissolúvel* a une à do materialismo histórico, de acordo com a qual a consciência *reflete* a existência social.

A tentativa que Bogdanov faz de retificar e desenvolver Marx, “no espírito dos próprios fundamentos do pensamento de Marx”, constitui, na realidade, e ele não o percebe, uma mutilação evidente dos seus fundamentos *materialistas* num espírito

idealista. Seria ridículo negá-lo. Lembremos a exposição do empiriocriticismo (não do empiriomonismo, graças a Deus! A diferença entre esses dois “sistemas” é tão grande, tão grande!) feita por Bazarov: “A representação dos sentidos *constitui*, precisamente, a realidade exterior”. Idealismo evidente, declarada teoria da identidade da consciência e da existência. Lembrai-vos ainda da fórmula de W. Schuppe, que, do mesmo modo que Bazarov, jurava por seus grandes deuses que não era idealista e, também como Bazarov, insistia particularmente sobre o sentido “exato” destas palavras: “A existência é a consciência”. Confrontai agora com esses textos a *refutação* do materialismo histórico de Marx pelo imanente Schubert-Soldern: “Todo processo material da produção sempre é em relação a quem o observe, um fenômeno de consciência [...]. Do ponto de vista gnosiológico, não é o processo exterior da produção que constitui o primeiro (*prius*), mas sim o sujeito ou os sujeitos; ou, noutros termos: o processo puramente material da produção não nos liberta das relações gerais da consciência (*Beansusstseinzusammenhangs*)” [obra citada: *Das menschliche Glück undie soziale Frage*. (A felicidade e a questão social pp. 293 e 296)].

Por mais que Bogdanov maldiga os materialistas que “deformam suas ideias”, nenhuma maldição poderá mudar, de modo algum, este fato simples e claro: a retificação e o desenvolvimento de Marx, no espírito de Marx, pelo “empiriomonista” Bogdanov, *em quase nada se distinguem* da refutação de Marx por Schubert-Soldern, idealista e solipsista em gnosiologia Bogdanov afirma não ser idealista; Schubert-Soldern afirma ser realista (Bazarov acreditou nisso). Em nossa época, um filósofo não pode se declarar “realista, inimigo do idealismo”. Já é tempo de compreendê-lo, senhores discípulos de Mach!

Os imanentes, os empiriocriticistas e os empiriomonistas discutem fatos secundários, pormenores, da definição do *idealismo*; nós repudiamos, sem hesitação, todas as premissas filosóficas comuns a essa trindade. Que Bogdanov professe, no melhor sentido, com as melhores intenções, subscrevendo *todas* as deduções de Marx, a “identidade” entre a existência social, e a consciência social, porque nós diremos: Bogdanov não é marxista, a não ser fazendo-se abstração do seu “empiriomonismo” (mais

exatamente: da sua doutrina de Mach). Mesmo porque essa teoria da identidade da existência social e da consciência social não é mais do que uma confusão *manifestamente reacionária*. Se certas pessoas a conciliam com o marxismo e com uma conduta marxista força é reconhecer que elas valem mais do que sua teoria; mas não poderemos desculpar as flagrantes deformações da teoria marxista.

Bogdanov apenas, concilia sua teoria com as deduções de Marx, sacrificando-lhe a lógica elementar, Todo produtor isolado tem consciência, na economia mundial, de introduzir alguma modificação na técnica da produção; todo proprietário sabe muito bem que troca certos produtos por outros, mas esses produtos e esses proprietários não têm consciência de modificar, com isso, a *existência social*. Setenta Marx não bastariam para abranger o conjunto de todas as modificações dessa ordem em todos os setores da economia capitalista mundial. O essencial é que se descobriam as *leis* e se determinaram, em suas grandes linhas, o desenvolvimento histórico e a lógica *objetiva* dessas modificações objetiva não, evidentemente, no sentido da possibilidade de existência e de desenvolvimento de uma sociedade de seres conscientes, de seres humanos, independentemente da existência dos seres conscientes (e a teoria de Bogdanov não faz outra coisa senão *frisar essa tolice*), mas no sentido de que a existência social é *independente da consciência social* dos homens. O fato de que viveis, de que desenvolveis uma atividade econômica, de que procriais, de que fabricais produtos, de que os trocáis determina um encadeamento objetivamente necessário de acontecimentos, de desenvolvimentos, um encadeamento independente da vossa consciência *social*, que nunca o abrange em sua totalidade. A mais nobre tarefa da humanidade é a de apreender essa lógica da evolução econômica (da evolução da existência social) em suas linhas gerais e principais, a fim de adaptar-lhe, tão clara e nitidamente quanto possível, com o mais agudo espírito crítico, a sua consciência social e a consciência das classes avançadas de todos os países capitalistas.

Tudo isso, Bogdanov o reconhece. Mas que significa isso? Que, *na realidade*, ele mesmo coloca à margem a sua teoria da "identidade da existência social e da consciência social", que não constitui, mais do que uma superfetação escolástica

perfeitamente oca, tão oca, tão morta, tão insignificante quanto a “teoria da substituição universal” ou a doutrina dos “elementos”, da “introjeção”, e todos os outros embustes, de Mach. Mas *le mort saisit le vif*³, e a superfetação escolástica morta de Bogdanov faz da sua filosofia, *independentemente da sua consciência e contra sua vontade, um instrumento a serviço* de Schubert-Soldern e outros reacionários, que, do alto de centenas de cátedras universitárias, colocam com milhares de formas, esse morto em lugar do vivo, a fim de aniquilar o vivo. Bogdanov é, pessoalmente, um inimigo decidido de qualquer reação e, mais particularmente, da reação burguesa; mas sua “substituição” e sua teoria da “identidade da existência social e da consciência social” *prestam serviço* a essa reação. O fato é triste, mas aí está.

O materialismo, em geral, reconhece a realidade objetiva (a matéria) como existindo independentemente da consciência, da sensação e da experiência da humanidade. O materialismo histórico reconhece que a existência social é independente da consciência social da humanidade. Tanto nesse como naquele caso, a consciência não é senão um reflexo da existência, ou, no melhor dos casos, uma imagem aproximadamente exata (adequada, idealmente precisa). Não se pode suprimir nenhuma premissa fundamental, nenhuma parte essencial dessa filosofia do marxismo, da melhor tempera, monolítica, sem afastá-la da realidade objetiva, sem desviá-la para a mistificação burguesa reacionária.

Os exemplos seguintes mostrarão ainda como o idealismo filosófico, esse morto, se apoderou do marxista Bogdanov (artigo *Que é o idealismo?*, publicado em 1901, p. II e seguintes):

Chegamos a esta conclusão: que os homens concordem ou não em suas apreciações do progresso, continua invariável o sentido profundo da ideia de progresso: plenitude e harmonia crescentes da vida da consciência. Tal é o conteúdo objetivo da ideia de progresso [...]. Se comparamos agora a expressão psicológica da ideia do progresso a que chegamos com sua expressão biológica

³ Máxima do antigo direito, significando que certos herdeiros têm, desde o momento da morte, direito de posse imediata e sem formalidades legais dos bens do finado. (Nota do Tradutor).

dada anteriormente [*Chama-se progresso biológico o acréscimo da soma da vida, p. 14*], ser-nos-á fácil convencer-mo-nos de que a primeira coincide inteiramente com a segunda e dela pode ser deduzida [...]. Do mesmo modo que a vida social se relaciona com a vida psíquica dos membros 'da sociedade, assim também o conteúdo da ideia de progresso continua o mesmo e isso é a plenitude crescente e a harmonia da vida. Resta apenas acrescentar aqui estas palavras: da vida social dos homens. E, certamente, a ideia do progresso social nunca teve e não pode ter nenhum outro conteúdo (p. 16).

Chegamos à conclusão de que [...]. o idealismo exprime a vitória, na alma humana, das ideias mais sociais sobre as ideias menos sociais e de que o ideal de progresso é uma imagem da tendência social para o progresso, na mentalidade idealista (página 32).

Não é necessário dizer que todo esse jogo biológico e sociológico *não contém uma parcela* de marxismo. Em Spencer e em Mirrailóvski, podem ser encontradas quantas definições se desejarem e que não perdem para essas últimas, que nada definem e apenas evidenciam as "boas intenções" do autor e sua *completa incompreensão* do "que é o idealismo" e do que seja o materialismo.

Tomo III do *Empiriomonismo*, capítulo *A seleção social* (bases de um método), 1906. O autor começa repelindo as "tentativas ecléticas de sociologia biológica de Lange, Ferri, Woltmann e muitos outros" (p. 1), mas expõe, a partir da página 15, a seguinte conclusão das suas "pesquisas":

Podemos formular da seguinte forma as relações essenciais da energética e da seleção social: *Todo ato de seleção social constitui um acréscimo ou uma diminuição da energia do corpo social ao qual se relaciona. No primeiro caso, temos uma seleção positiva e, no segundo, uma seleção negativa* (grifado pelo autor).

E queria-se fazer passar por marxismo esses inqualificáveis embustes! Pode haver coisa mais estéril, mais morta, mais escolástica do que esse amontoado de termos biológicos e energéticos que não significam absolutamente nada e nada podem significar no domínio das ciências sociais? Essas frases não contêm nem um vestígio de uma pesquisa econômica concreta e nem a menor alusão ao método de Marx. ao método dialético e à concepção materialista do universo; não passam de definições inventadas que se pretendem adaptar às acabadas conclusões do marxismo. "O rápido

desenvolvimento das forças produtivas da sociedade capitalista significa, sem dúvida, um acréscimo de energia do todo social [...]” a segunda parte dessa frase é, evidentemente, uma simples repetição da primeira, mas com palavras ocas que parecem “aprofundar” a questão, mas que, na realidade, não diferem, de *modo algum*, das tentativas ecléticas da biossociologia de Lange & Cia.! – “mas o caráter desarmônico desse processo conduz a uma “crise”, a um gasto considerável de forças produtivas, uma brusca diminuição da energia: a seleção positiva dá lugar à seleção negativa” (p. 18).

Não se acreditaria estar lendo Lange? As conclusões claras sobre as crises acrescentou-se, sem se lhes fornecer qualquer fato e sem se elucidar a natureza das crises, uma etiqueta biológico-energética. Tudo isso com excelentes intenções: o autor objetivava confirmar e aprofundar as conclusões de Marx, que ele, na realidade, dilui numa escolástica morta e mortalmente tediosa. Lá, “marxista” existe apenas a repetição de uma conclusão conhecida de antemão e toda a “nova justificação” dessa conclusão, toda essa “energética social” (p. 34), toda essa “seleção social” não são mais que *um amontoado de palavras* e um ludíbrio do marxismo.

Bogdanov não se dedica a nenhuma pesquisa marxista, apenas enuncia os resultados anteriores das pesquisas marxistas, em termos de biologia e de energética. Tentativa inteiramente inoperante, uma vez que a aplicação das noções de “seleção”, de “assimilação” e “desassimilação” de “energia”, de “balanço energético” etc. às ciências sociais não passa de *frase vazia*. Na verdade, *não é possível* dedicar-se a nenhum estudo dos fenômenos sociais, não é possível chegar-se a nenhuma compreensão do *método* das ciências sociais, recorrendo-se a tais noções. Nada é mais fácil do que aplicar-se um rotulo “energético” ou “biossociológico” a fenômenos tais como as crises, as revoluções, as lutas de classes etc., mas nada é mais estéril, mais escolástico, mais morto do que essa aplicação. Pouco nos importa que Bogdanov, fazendo-o, adapte a Marx *todos* ou *quase todos* os seus resultados e conclusões (já vimos a “retificação” que ele faz no pensamento de Marx, no tocante às relações entre a existência social e a consciência social); o importante é que os *processos* dessa adaptação, dessa “energética social”, são falsos de ponta a ponta e em nada se distinguem dos de Lange.

Marx escrevia a Kugelmann, a 27 de junho de 1870:

O sr. Lange [*A questão operaria*, 2.^a edição] cumula-me de elogios [...]. a fim de se dar a aparência de um grande homem. O sr. Lange é, realmente, o autor de uma grande descoberta. Toda a história pode reduzir-se a uma única grande lei natural. Essa lei natural resume-se na expressão *struggle for life*, luta pela existência [*assim aplicada, a expressão de Darwin não passa de uma fórmula vazia*], e seu conteúdo é a lei da população, ou, antes da superpopulação, de Malthus. Em vez de analisar as manifestações históricas dessa *struggle for life* nas diversas formações sociais, limita-se apenas a substituir todas as lutas concretas pela expressão *struggle for life* e essa última pela fantasia malthusiana sobre a população. Convenhamos, esse método é muito convincente [...] para a ignorância suficiente e enfática que se empavona e para a preguiça intelectual.

A crítica de Lange por Marx não se baseia, fundamentalmente, na recusa à introdução do malthusianismo em sociologia, mas na demonstração de que a aplicação das noções biológicas às ciências sociais não passa, *em geral, de uma frase*. Essa aplicação é motivada por excelentes intenções ou pelo desejo de confirmar argumentos sociológicos errôneos, pouco importa: essa aplicação não passa de uma frase. E a "energética social" de Bogdanov, do mesmo modo que a sua adição da doutrina da seleção social ao marxismo, constituem, precisamente, tal espécie de frases.

Assim como Mach e Avenarius, em gnosiologia, somente fazem sobrecarregar os *velhos* erros idealistas com uma terminologia tola e pretensiosa ("elementos", "coordenação de princípio", "introjeção" etc.), sem desenvolver o idealismo, assim também o empiriocriticismo, em sociologia, mesmo quando simpatiza sinceramente com as conclusões do marxismo, acaba por mutilar o materialismo histórico, por intermédio de uma fraseologia vazia e pretensiosa tomada à biologia e à energética.

O fato seguinte constitui uma particularidade histórica da doutrina contemporânea dos discípulos russos de Mach (ou, antes, de certo apreço pelas ideias de Mach por parte de certos social-democratas russos). Feuerbach foi "materialista por baixo, idealista por cima"; e dá-se a mesma coisa, em certa medida, com Büchner, Vogt, Moleschott, Dühring, com a diferença essencial de que esses filósofos, comparados com Feuerbach, não passam de pigmeus e mesquinhos remendões.

Discípulos de Feuerbach e amadurecidos na luta contra os remendões, Marx e Engels dirigiram, naturalmente, sua atenção principal para o acabamento da filosofia materialista, isto é, para a concepção materialista da história e não para a gnosiologia materialista. Em consequência, em suas obras sobre o materialismo dialético, frisaram mais a *dialética* do que o *materialismo* e, tratando do materialismo histórico, insistiram mais no lado *histórico* do que no lado *materialista*. Nossos discípulos de Mach, que desejam ser marxistas, abordaram o marxismo num período da história completamente diferente, em que a filosofia burguesa se especializou sobretudo na gnosiologia e, tendo assimilado sob uma forma unilateral e deformada certas partes constitutivas da dialética (o relativismo, por exemplo), dedica o melhor da sua atenção à defesa ou à reconstituição do idealismo por baixo e não do idealismo por cima. O positivismo geral e a doutrina de Mach em particular preocuparam-se sobretudo em falsificar sutilmente a gnosiologia, simulando materialismo, disfarçando seu idealismo sob uma terminologia pretensamente materialista, e consagraram bem pouca atenção à filosofia da história. Nossos discípulos de Mach não compreenderam o marxismo, por tê-lo abordado, de certo modo, *ao revês*. Assimilaram — seria, talvez, mais exato dizer que aprenderam de cor — a teoria econômica e histórica de Marx, sem terem compreendido seus fundamentos, o materialismo filosófico. Nessas circunstâncias, Bogdanov & Cia. podem ser chamados de Büchners e Dührings russos pelo avesso. Pretendiam ser materialistas por cima e não se podem desfazer, por baixo, de um materialismo confuso! Em Bogdanov, veem-se, “por cima”, o materialismo histórico vulgar e muito a contragosto mitigado de idealismo, e, “por baixo”, o idealismo travestido de termos marxistas, acomodado ao vocabulário marxista. “experiência socialmente organizada”, “processo coletivo de trabalho” são expressões marxistas, mas são *apenas palavras* dissimulando a filosofia idealista para a qual os objetos são complexos de “elementos”, de sensações, para a qual o universo exterior é uma “experiência” ou “um empiriossím-bolo” da humanidade e a natureza física “um derivado” do “psíquico” etc. etc.

Uma falsificação cada vez mais sutil do marxismo e a simulação cada vez mais sutil do marxismo pelas doutrinas antimaterialistas eis o que caracteriza o revisionismo

contemporâneo, tanto em economia política como nas questões de tática, tanto em filosofia geral como, em gnosiologia e em sociologia.

6.3 AS "BASES DA FILOSOFIA SOCIAL DE SUVOROV

Os *Ensaio "de" filosofia marxista*, que terminam com o artigo do camarada Suvorov, constituem uma coletânea do maior efeito, precisamente em virtude do caráter coletivo da obra. Quando os observardes com a palavra, cada um de uma vez, Bazarov afirmando que "a representação dos sentidos não é outra coisa, segundo Engels, senão a realidade exterior"; Bermann afirmando que a dialética de Marx e Engels é uma mística; Lunatcharski atingindo a religião; Yuchkévitich introduzindo o *Logos* na "torrente irracional dos fatos dados"; Bogdanov chamando o idealismo de filosofia do marxismo; Hellfond depurando J. Dietzgen do materialismo, e, finalmente, S. Suvorov oferecendo seu artigo sobre as *Bases da filosofia social*, logo vereis que espírito anima a nova escola. A quantidade tornou-se qualidade. Os "pesquisadores", que, até o momento investigavam isoladamente em artigos e livros esparsos, realizaram um verdadeiro *pronunciamento*. As divergências parciais existentes entre os autores foram obscurecidas pelo fato de sua ação coletiva *contra* (e não "sobre") a filosofia do marxismo, e as características reacionárias da corrente de Mach puseram-se a descoberto desde então.

O artigo de Suvorov é, nessas condições, tanto mais interessante porque o autor não é nem um empiriomonista e nem um empiriocriticista, mas um "realista" estreito. O que o aproxima do restante do grupo não é, portanto, o que, em filosofia, distingue Bazarov, Yuchkévitich, Bogdanov, mas o que todos têm em comum *contra* o materialismo dialético. A comparação das reflexões sociológicas desse realista com as de um empiriomonista nos facilitará a descrição de sua tendência *comum*.

Suvorov escreve:

Na gradação das leis que regem o processo mundial, as leis particulares e complexas reduzem-se, às vezes, a leis gerais e simples e obedecem a todas à lei universal da evolução, que é a da *economia das forças*. Sua essência consiste em que *todo sistema de forças se conserva e se desenvolve tanto mais quanto menos*

dispende e quanto mais acumula e em que seus dispêndios contribuem, além disso, para sua acumulação. As formas do equilíbrio móvel que, depois de muito tempo, fizeram nascer a ideia de uma finalidade objetiva [sistema solar, periodicidade dos fenômenos terrestres, processo vital], se constituem e se desenvolvem precisamente pela acumulação da energia que lhes é própria, em virtude de sua economia interior. A lei da economia das forças une e rege o desenvolvimento inorgânico, biológico e social (p. 293, grifos do autor).

Os nossos “positivistas” e os nossos “realistas” elaboram “leis universais” com extrema facilidade. Há somente a deplorar que tais leis não tenham mais valor do que as que Eugen Dühring elaborava com tanta habilidade. A “lei universal” de Suvorov é uma frase tão enfática e tão vazia quanto as leis universais de Dühring. Tentai aplicá-la ao primeiro dos três domínios indicados pelo autor, à evolução inorgânica. Vereis que, além da lei da conservação e da transformação da energia, não podereis aplicar-lhe, “universalmente”, nenhuma “economia das forças”. Ora, o autor já classificou à parte a lei da conservação da energia (p. 292)⁴. Que resta, além dela, no domínio da evolução inorgânica? Onde estão os complementos, as complicações, as novas descobertas, os novos fatos que permitiram ao autor transformar (“aperfeiçoar”) a lei da conservação e da transformação da energia em lei da “economia das forças”? Não existem nem fatos e nem descobertas dessa categoria, e Suvorov silencia a esse respeito. Ele apenas lançou no papel, em grande estilo para causar efeito, como diria o Bazarov, de Turguenev⁵,

⁴ É característico que a descoberta da lei da conservação e da transformação da energia seja definida por Suvorov como a confirmação das proposições fundamentais da *energética*” (página 292). Nosso “realista”, desejoso de ser marxista, não ouviu dizer que os materialistas vulgares Büchner & Cia. e o materialista dialético Engels viam nessa lei a confirmação das proposições fundamentais do *materialismo*? Nosso “realista” não percebeu essa diferença? Não! Ele pura e simplesmente seguiu a moda, repetiu Ostwald: nada mais. O pior é precisamente que os “realistas” desse gênero inclinam-se diante da moda, enquanto Engels, por exemplo, *assimila o termo novo* energia e dele se serve a partir de 1885 (Prefácio à 2.^a edição do *Anti-Dühring*) e de 1888 (*Ludwig Feuerbach*) como sinônimo das expressões *força* e *movimento*. Engels soube enriquecer seu *materialismo* com uma terminologia nova. Os “realistas” e os outros embrulhões, que se apoderaram do novo termo, não perceberam a diferença entre o materialismo e a energética! — N. L.

⁵ *Bazarov*: principal personagem do romance Pais e filhos, Turguenev, representando o tipo do intelectual russo “niilista” de meados do século XIX. — Nota do Tradutor

uma “lei universal” da “filosofia realista-monista” (p. 292). Eis com que madeira nos aquecemos! Valemos menos do que Dühring?

Considerai o segundo domínio da evolução, o domínio biológico. Que lei universal observamos no desenvolvimento dos organismos na luta pela existência e na seleção: a da economia das forças ou a do desperdício das forças? Pouco importa! A “filosofia realista-monista” permite interpretar diferentemente o “sentido” da lei universal, de acordo com os diversos domínios, e permite compreender, por exemplo, essa lei como a transformação dos organismos inferiores em organismos *superiores*. Pouco importa que a lei universal se torne, então, uma frase vazia; em compensação, o princípio do “monismo” fica a salvo. Quanto ao terceiro domínio (o domínio social), pode-se nele interpretar a “lei universal” de uma terceira maneira, como presidindo o desenvolvimento das forças produtivas. Uma “lei” é “universal” para que a ela se possa reduzir tudo quanto se queira.

“Ainda jovem, a ciência social já possui uma base sólida e generalizações acabadas; no século XIX, elevou-se às alturas da teoria e esse é o maior mérito de Marx. Ele colocou a ciência social no nível de uma teoria social.” Engels dizia que Marx havia elevado o socialismo de utopia a ciência, mas isso não é suficiente para Suvorov. Seria de causar efeito se *distinguíssemos a teoria da ciência* (existia ciência social antes de Marx?). Essa distinção não tem sentido? Que bela coisa!

[...]. pela descoberta da lei fundamental da dinâmica social, lei em virtude da qual a evolução das forças produtivas determina o desenvolvimento econômico e social em sua integridade. Mas a evolução das forças produtivas corresponde ao acréscimo do rendimento do trabalho, à economia relativa dos dispêndios e à acumulação mais rápida da energia [*vê-se aqui toda a fecundidade da filosofia realista-monista: uma nova base energética é dada ao marxismo!*] [...]. eis aí um princípio econômico. Desse modo, Marx colocou, na base da teoria social, o princípio da economia das forças.

Esse “desse modo” é verdadeiramente notável! Repisemos o termo “economia”, *uma vez que Marx* trata da economia política, e chamemos o produto das nossas reiterações de “filosofia realista-monista”!

Não, Marx não colocou, na base da sua teoria, nenhum princípio da economia das forças. Essas tolices são imaginadas por pessoas que os lauréis de Eugen Dühring não deixam dormir tranquilos. Marx deu uma definição absolutamente precisa do acréscimo das forças produtivas e estudou o processo concreto desse acréscimo. Suvorov imaginou um termo novo, aliás nada adequado e também tolo, para designar a noção estudada por Marx. Que é, na verdade, a “economia das forças”? Como medi-la? Como aplicá-la? Que fatos precisos e definidos abrange? Suvorov nada nos explica e nada nos pode explicar, mergulhado em plena confusão. Ouvi ainda:

Essa lei da economia social não é somente o princípio da unidade interior da ciência social [*entendeis alguma coisa, leitor?*]; é igualmente o elo que liga a teoria social à teoria geral da existência (p. 294).

Muito bem. Muito bem. A “teoria geral da existência” é, mais uma vez, descoberta por S. Suvorov, depois que inúmeros representantes da escolástica filosófica a descobriram muitas vezes, sob as mais variadas formas. Felicitemos os discípulos russos de Mach a propósito da descoberta de uma nova “teoria geral da existência”! Esperemos que sua próxima obra coletiva seja dedicada inteiramente à justificação e ao desenvolvimento dessa grande descoberta!

Um novo exemplo nos mostrará que forma assume a teoria de Marx sob a pena do nosso representante da filosofia realista ou realista-monista:

As forças produtivas dos homens formam, em geral, uma gradação genética [*ufa!*] e compõem-se de sua energia de trabalho, das forças naturais dominadas pelo homem, da natureza modificada pela cultura e dos instrumentos de trabalho que representam a técnica produtiva [...]. Essas forças desempenham, em relação ao processo do trabalho, uma função puramente econômica; economizam a energia do trabalho e elevam o rendimento do seu dispêndio (p. 298).

As forças produtivas desempenham, em relação ao processo do trabalho, uma função econômica! É como se disséssemos que as forças vitais desempenham, em relação ao processo vital, uma função vital. Isso não é expor Marx; isso é estorvar o marxismo com uma inverossímil falácia verbal.

Dessa falácia há mais ainda no artigo de Suvorov: "A socialização de uma classe exprime-se pelo acréscimo do seu poder coletivo sobre os homens e sobre seus bens" (p. 313). "A luta de classes tende ao estabelecimento de formas de equilíbrio entre as forças sociais" (p. 322) As discórdias sociais, as rupturas e as lutas são, no fundo, fatos negativos, antissociais. "O processo social é, essencialmente, o desenvolvimento da sociabilidade, das relações sociais entre os homens" (p. 328). Encher-se-iam tomos para colecionar tais truísmos e é o que fazem os representantes da sociologia burguesa, e é um pouco forte pretender fazê-los passar por filosofia do marxismo. Se o artigo de Suvorov era um ensaio de vulgarização do marxismo, poder-se-ia não o julgar tão severamente. As intenções do autor eram boas, bastaria dizer-se. Mas sua experiência fracassou. Quando um grupo de discípulos russos de Mach nos serve tais coisas sob o título de *Bases da filosofia social* e quando encontramos os mesmos processos de "desenvolvimento" do marxismo nos opúsculos filosóficos de Bogdanov, a conclusão que se nos impõe é de que uma ligação indissolúvel une a teoria reacionária do conhecimento aos esforços da reação em sociologia.

6.4 PARTIDOS EM FILOSOFIA E FILÓSOFOS ACÉFALOS

Resta-nos analisar as relações da doutrina de Mach com a religião. Mas essa questão ganha proporções e leva-nos a perguntar se, de maneira geral, existem partidos em filosofia e que importância tem, em filosofia, a independência em relação a qualquer partido.

Observamos anteriormente, em todas as questões de gnosiologia que abordamos, como em todas as questões de filosofia formuladas pela nova física, a luta entre o *materialismo* e o *idealismo*. Sempre encontramos, detrás das contorções da nova terminologia, detrás da mistificação da escolástica erudita, duas tendências fundamentais, duas correntes principais, que se defrontam na maneira de resolver os problemas filosóficos. Reconhecer o caráter primário da natureza, da matéria, do físico, do universo exterior e considerar a consciência, o espírito, a sensação (a experiência, segundo a terminologia *em moda* nos nossos dias), o psíquico etc., como o elemento secundário

— tal é a questão fundamental que, *na realidade*, continua a dividir os filósofos *em dois grandes partidos*. A causa de milhares e milhares de erros e confusões nesse domínio consiste em que, sob o disfarce dos termos, das definições, dos subterfúgios escolásticos, das trapaças verbais, *deixam-se passar sem serem vistas* essas duas correntes fundamentais. (Bogdanov, por exemplo, recusa-se a confessar seu idealismo sob o pretexto de que substituiu as noções “metafísicas” da “natureza” e do “espírito” pelas noções “experimentais” do físico e do psíquico. As palavras mudaram tudo!)

O gênio de Marx e Engels consiste precisamente em que, durante longo período (*perto de meio século*), empenharam-se em desenvolver o materialismo, em fazer progredir uma tendência fundamental da filosofia, em prosseguir nessa obra com espírito conseqüente, sem marcar passo e nem repisar questões gnosiológicas já resolvidas, e em mostrar *como* aplicar esse materialismo às ciências sociais, varrendo impiedosamente, como escoria, os embustes, a embrulhada enfática e pretenciosa, as inúmeras tentativas de “descobrir” uma “nova” tendência em filosofia, o obscurecimento do fundo da questão com auxílio de subterfúgios pretenciosos, a impossibilidade de compreender e de expor fielmente a luta das correntes fundamentais da gnosiologia eis o que Marx e Engels combateram no decorrer de toda sua atividade.

Durante perto de meio século, dissemos. Realmente, em 1843, quando ainda apenas evoluía, Marx, isto é, o fundador do socialismo como ciência, o fundador do *materialismo contemporâneo*, infinitamente mais rico de conteúdo e mais conseqüente do que todas as formas anteriores do materialismo Marx esboçava com notável nitidez as características essenciais da filosofia. K. Grün cita uma carta de Marx a Feuerbach, datada de 30 de outubro de 1843. Nela, Marx convida Feuerbach a escrever, nos *Deutsch-Franzdsische Jahrbücher*, um artigo contra Schelling. Esse Schelling, escreve Marx, não passa de um fanfarrão, com sua pretensão de abranger e ultrapassar todas as correntes filosóficas anteriores. “Aos românticos e aos místicos franceses, diz Schelling:

Sou a síntese da filosofia e da teologia; aos materialistas franceses: Sou a síntese da carne e das ideias; aos céticos franceses: Sou o destruidor do dogmatismo”⁶.

Que os “céticos”, que recorrem a Hume e a Kant (e, no século XX, a Mach), se rebelem contra o “dogmatismo” do materialismo e do idealismo, Marx já o percebia, sem se deixar distrair por nenhum dos mil desprezíveis sistemazinhos filosóficos, o caminho do materialismo, contra o idealismo. Trinta anos depois, no posfácio à 2.^a edição do tomo I de *O Capital*, Marx opunha, com a mesma nitidez e a mesma clareza, o seu *materialismo* ao *idealismo* de Hegel, isto é, ao idealismo mais desenvolvido e mais consequente; ele afastava com desprezo o “positivismo” de Comte e qualificava de mesquinhos epígonos os filósofos contemporâneos que supõem ter superado Hegel, mas que, na realidade, não fazem mais do que repetir os erros de Kant e Hume, anteriores a Hegel. Em carta a Kugelmann, datada de 27 de junho de 1870, Marx trata com igual desprezo “Büchner, Lange, Dühring, Fechner e outros”, por terem desdenhado Hegel e por não terem sabido compreender a dialética⁷. Tomai, finalmente, as notas filosóficas acrescentadas por Marx a *O Capital* e a outras obras suas e ainda encontrareis a mesma ideia central: a afirmação insistente do *materialismo* e desdenhosos motes a propósito de toda atenuação, de toda confusão, de todo recuo para o *idealismo*. Todas as notas filosóficas de Marx gravitam em torno dessa irreduzível oposição e sua “estreiteza”, seu “caráter unilateral”, defeitos que lhe aponta a filosofia professoral, vêm precisamente daí. Esse desprezo dos projetos híbridos de conciliação do materialismo e do idealismo é, na realidade, o maior dos méritos de Marx; Marx caminhava para a frente, seguindo, em filosofia, um rumo nitidamente traçado.

Em tudo se inspirando com o mesmo espírito que Marx e colaborando intimamente com ele, Engels, em todas as suas obras filosóficas, também opõe, com clareza

⁶ Karl Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung* [Ludwig Feuerbach: sua correspondência, seu legado e o desenvolvimento do seu caráter filosófico], t. I, Leipzig, 1874, pág. 361. — N. L.

⁷ Numa carta de 13 de dezembro de 1870, Marx diz do positivista Beesley: “Partidário de Comte, ele não pode recorrer a qualquer espécie de estratégias (*cratchts*)”. Comparai essas palavras à apreciação dos positivistas a Huxley, formulada por Engels em 1891. — N. L.

a concisão, a respeito de todas as questões, as tendências materialista e idealista, sem tomar a sério, nem em 1878, nem em 1888, nem em 1891, as inúmeras tentativas de “ultrapassar” o “exclusivismo” do materialismo e do idealismo, de afirmar uma nova corrente, quer se tratasse do “positivismo”, do “realismo” ou de qualquer outra mistificação professoral. *Toda* sua campanha contra Dühring, Engels a fez inspirando-se na aplicação consequente do materialismo e acusando o materialista Dühring de obscurer a questão com palavras, de cultivar a fraseologia, de empregar processos de raciocínios que implicam em concessão ao idealismo, numa transição para o idealismo. Ou o materialismo consequente até o fim, ou os embustes e a confusão do idealismo filosófico tal é a alternativa apresentada em *cada parágrafo* do *Anti-Dühring* e as pessoas de cérebro obliterado pela filosofia professoral reacionária foram as únicas a não perceber isso. Até 1894, data em que escreveu seu Prefácio ao *Anti-Dühring*, que ele acabava de rever e completar pela última vez, Engels, que estava a par da filosofia moderna e dos Progressos das ciências naturais, não deixou de insistir resolutamente em suas concepções claras e firmes, varrendo o pó dos novos sistemas, grandes ou pequenos.

Que ele estava a par da filosofia moderna, vê-se pelo seu *Ludwig Feuerbach*. E chega a mencionar, no prefácio de 1888, um fato como o da revivescência da filosofia clássica alemã na Inglaterra e na Escandinávia; quanto ao neokantismo preponderante e à doutrina de Hume, Engels dedica-lhes (tanto no Prefácio como no próprio texto) o mais profundo desprezo. É absolutamente evidente que, observando a repetição, pela filosofia alemã e inglesa *em moda*, dos velhos erros de Kant e Hume, anteriores a Hegel, inclinava-se mesmo a esperar algum benefício de uma *volta a Hegel* (na Inglaterra e na Escandinávia), na expectativa de que esse grande idealista e dialético contribuísse para dissipar alguns erros do idealismo e da metafísica.

Abstendo-se de examinar a quantidade fabulosa de nuances do neokantismo na Alemanha e da doutrina de Hume na Inglaterra, Engels condena, antes de tudo, seu abandono definitivo do materialismo. Qualifica a *tendência* comum dessas duas escolas de recuo *científico*. Como aprecia ela a tendência, inegavelmente “positivista” do

ponto de vista da terminologia comum, inegavelmente “realista”, desses neokantistas e desses partidários de Hume, entre os quais ele não podia ignorar, por exemplo, um Huxley? Engels considerava o “positivismo” e o “realismo”, que seduziam e ainda seduzem uma porção de embrulhões, no melhor dos casos, como um processo filisteu *consistindo em introduzir sub-repticiamente o materialismo, renegado e refutado em altas vozes!* Basta refletir um segundo sobre *essa* apreciação formulada a respeito de Huxley, esse grande naturalista, esse realista sem dúvida muito mais realista, esse positivista sem dúvida muito mais positivista do que Mach, Avenarius & Cia., para se conceber o desprezo que faria nascer em Engels essa atual predileção de um punhado de marxistas para com o “mais moderno positivismo” ou o “mais moderno realismo” etc.

Marx e Engels foram, em filosofia, do começo ao fim, homens de partido; souberam descobrir os desvios do materialismo e as concessões ao idealismo e ao fideísmo em todas as correntes “mais modernas” possíveis e imagináveis. Desse modo, apreciaram Huxley *somente* do ponto de vista da sua firmeza materialista. Desse modo, reprovaram em Feuerbach não ter aplicado o materialismo até o fim, ter renegado o materialismo em virtude dos erros de certos materialistas, ter combatido a religião para renová-la ou para elaborar uma outra, não ter sabido desfazer-se, em sociologia, da fraseologia, idealista, continuando materialista.

Essa maior e mais preciosa tradição do seu mestre, J. Dietzgen a apreciou plenamente e continuou, apesar de seus erros parciais na exposição do materialismo dialético. J. Dietzgen muito pecou por seus infelizes desvios do materialismo, mas nunca tentou separar-se dele em princípio e nem desfraldar uma *nova* bandeira; nos momentos decisivos, sempre declarou firme e categoricamente: “Sou materialista; nossa filosofia é uma filosofia materialista”.

“O mais desprezível de todos os partidos”, dizia acertadamente o nosso Joseph Dietzgen, “é o partido do justo meio [...]. Do mesmo modo que, em política, os partidos se agrupam cada vez mais em dois campos [...]. assim também a ciência se divide em

duas classes gerais (*Generalklassen*): lá os metafísicos, aqui os físicos ou materialistas⁸. Os elementos intermediários e os charlatões conciliadores, quaisquer que sejam seus rótulos, quer se trate de espiritualistas, sensualistas, realistas etc., caem ora numa, ora noutra dessas correntes. Exigimos firmeza, exigimos clareza. Os obscurantistas reacionários (*Retraitebläser*) prezam-se de ser idealistas⁹; todos os que pretendem emancipar o espírito luminoso da confusão metafísica devem proclamar-se materialistas. Se comparamos esses dois partidos a um sólido e a um líquido, o meio que se pode interpor é de lodo¹⁰.

Essa é a verdade. Os “realistas” e outros, inclusive os “positivistas”, os discípulos de Mach etc. são o lodo; constituem, em filosofia, o desprezível *partido do justo meio*, que, em toda questão, confunde as correntes materialistas e idealistas. As tentativas de afastar-se dessas duas tendências fundamentais da filosofia não passam de “charlatanismo conciliador”.

J. Dietzgen não duvidava, de modo algum, que o “clericalismo científico” fosse o prelúdio do clericalismo estreito. “O clericalismo científico, escrevia, esforça-se muito seriamente por vir em auxílio do clericalismo religioso” (loc. cit., p. 51). “O domínio da teoria do conhecimento, a incompreensão do espírito humano constituem, sobretudo, o piolhento ninho (*Lausgrube*) em que essas duas variedades de clericalismo ‘depoitam seus ovos’. Os professores de filosofia são”, aos olhos de J. Dietzgen, “lacaio diplomados” cujos discursos a respeito dos ‘bens ideais’ embrutecem o povo com auxílio de um idealismo cheio de afetação (*geschraubt*) (p. 53). “Do mesmo modo que o diabo é o contrário do bom Deus, o materialista é o contrário do catedrático clerical (*Kathederpfaff*)”. A teoria materialista do conhecimento é uma “arma universal contra

⁸ A expressão é ainda inadequada e imprecisa: seria melhor dizer idealistas, em vez de “metafísicos”. Aliás, o próprio J. Dietzgen opõe os metafísicos aos dialéticos. — N. L.

⁹ Poder-se-á observar que Dietzgen já retificou e expôs em termos *mais precisos* qual é o partido dos inimigos do materialismo — N. L.

¹⁰ Ver nos *Kleinere philosophische Schriften [Pequenos escritos filosóficos]*, 1903, pág. 135, o artigo *A filosofia social-democrática*, escrito em 1876. — N. L.

a fé religiosa" (p. 55), e não somente contra a "religião comum, autêntica, familiar a todos nós, dos padres, mas igualmente contra a religião elevada, professoral, dos idealistas confusos (*benebelter*)" (p. 58).

Ao "equivoco" dos catedráticos livres-pensadores (p. 60), Dietzgen antes preferiu a "honestidade religiosa": pelo menos, aí "existe um sistema", existem homens íntegros que não separam a teoria da prática. Para os senhores professores, "a filosofia não é uma ciência, mas um meio de defesa contra a social-democracia" (p. 107). "Catedráticos e agregados, todos quantos se intitulam filósofos, apesar de sua liberdade de pensamento, caem mais ou menos nos preconceitos, na mística [...]. Diante da social-democracia [...]. formam todos um bloco reacionário" (p. 108). "Para seguir o bem caminho, sem se deixar levar pelos absurdos (*Welsch*) religiosos e filosóficos, é necessário estudar o mais falível dos caminhos falíveis (*der Holzweg der Holzwege*): a filosofia" (p. 103).

Consideremos agora Mach, Avenarius e sua escola, do ponto de vista dos partidos em filosofia. Oh! esses senhores *prezam-se de ser imparciais*, e, se alguém lhes é diametralmente oposto, esse alguém é *unicamente* [...]. *o materialista*. Em todos os escritos de todos os discípulos de Mach, vê-se manifestar-se continuamente a tola pretensão de "elevar-se acima" do materialismo e do idealismo, de superar essa oposição "antiquada"; mas, *na realidade*, toda a confraria, não deixando de sustentar contra o materialismo uma guerra sem tréguas e sem quartel, cai a cada momento no idealismo. Os requintados subterfúgios gnosiológicos de um Avenarius parecem invenções professorais, uma tentativa de criar "sua" pequena seita filosófica, mas, *na realidade*, nas condições gerais da luta das ideias e das correntes no seio da sociedade contemporânea, seu papel *objetivo* reduz-se a abrir caminho ao idealismo e ao fideísmo e a servir-lhes fielmente. Realmente, não é por acaso que a pequena escola dos empiriocriticistas se tornou tão cara aos espiritualistas ingleses tipo Ward quanto aos neocriticistas franceses, que elogiam Mach por sua luta contra o materialismo ou quanto aos imanentes

alemães! O epíteto de J. Dietzgen, “lacaio diplomado do fideísmo”, atinge precisamente Mach, Avenarius e toda a sua escola¹¹.

O mal dos discípulos russos de Mach, que pretenderam “conciliar” Mach e Marx, é que ficaram fiéis aos professores de filosofia reacionários; a seguir, deslisaram no plano inclinado. Suas diversas tentativas para desenvolver e completar Marx basearam-se em processos de grande simplicidade. Lia-se Ostwald, acreditava-se em Ostwald, expunha-se Ostwald e dizia-se: marxismo. Lia-se Mach, acreditava-se em Mach, expunha-se Mach e dizia-se: marxismo. Lia-se Poincaré, acreditava-se em Poincaré, expunha-se Poincaré, e dizia-se: marxismo. *Nenhuma palavra de qualquer desses professores*, muito capazes de concretizar os mais importantes trabalhos nos setores especiais da química, da história, da física etc., pode ser seguida quando se trata de filosofia. Por quê? Pela mesma razão pela qual *não se pode acreditar em nenhuma palavra de qualquer dos professores* de economia política, muito capazes de realizar os mais importantes trabalhos relativamente a estudos especiais, quando se trata da teoria geral da economia política. Porque essa última, tanto quanto a gnosiologia, é, em nossa sociedade contemporânea, uma ciência *de partido*. Os professores de economia política, de um modo geral, não passam de sábios a soldo da classe capitalista; os professores de filosofia não passam de sábios a soldo dos teólogos.

¹¹ Vejamos um novo exemplo da maneira pela qual as correntes amplamente difundidas da filosofia burguesa reacionária exploram a doutrina de Mach. O “pragmatismo” (filosofia da ação; do grego *pragma*, ato, ação) constitui, talvez, a “última palavra da moda” da mais moderna filosofia americana. As revistas filosóficas dedicam ao pragmatismo a maior atenção. O pragmatismo tanto despreza a metafísica materialista como a metafísica idealista, eleva às nuvens a experiência, somente a experiência, vê na prática o único critério, recorre ao positivismo em geral, invoca mais particularmente Ostwald, Mach, Pearson, Poincaré, Duhem, o fato de que a ciência não é uma “cópia absoluta da realidade” etc., e, pleno de satisfação, deduz de tudo que precede a crença em Deus, mas para fins práticos, exclusivamente para fins práticos, sem a menor metafísica, sem ultrapassar de modo algum os limites da experiência [comparai William James, *Pragmatism, a new name for some old ways of thinking* (O pragmatismo, um nome novo para algumas velhas maneiras de pensar), New York, 1907, pág. 57 e, sobretudo, pág. 106]. A diferença entre a doutrina de Mach e o pragmatismo é, do ponto de vista materialista, tão mínima, tão insignificante, quanto a diferença entre o empiriocriticismo e o empiriomonismo. Para que se fique convencido disso, basta comparar a definição da verdade formulada por Bogdanov com a dos pragmatistas: “A verdade é, para o pragmatista, uma concepção genérica que designa, na experiência, diversos valores determinados de trabalho [*working values*]” (loc. cit., pág. 68). — N. L.

Os marxistas, num e noutro casos, devem saber assimilar, criticamente, as conquistas científicas desses "assalariados" (seja dito, a título de exemplo, que não podeis dar um passo à frente no estudo dos novos fenômenos econômicos, sem recorrer aos trabalhos desses "assalariados"), saber eliminar resolutamente a tendência reacionária, saber seguir *sua própria linha de conduta marxista* e enfrentar, *em toda a linha*, forças e classes inimigas. É o que não souberam fazer nossos discípulos de Mach, que seguem *servilmente* a filosofia professoral reacionária. "Talvez estejamos desviados, mas estamos pesquisando", escrevia Lunatcharski em nome dos autores dos *Ensaio*s. *Não estais pesquisando, estais sendo pesquisados*, o que é pior! Não estais encarando do ponto de vista marxista (porque pretendeis ser marxistas) as variações da moda na filosofia burguesa; a moda é que vos está condicionando, é que vos impõe suas novas falsificações ao gosto do idealismo, à maneira de Ostwald hoje, à maneira de Mach amanhã, à maneira de Poincaré depois de amanhã. Os subterfúgios "teóricos" tão estúpidos ("energética", "elementos", "introjeção") em que confiais ingenuamente dizem respeito a uma escola estreita e das mais restritas, mas a *tendência ideológica e social* logo se torna instrumento dos Wards, dos neocriticistas, dos imanentes, dos Lopatins, dos pragmatistas, e *prestam-lhes os serviços desejados*. A moda do empiriocriticismo e do idealismo "físico" passa tão rapidamente quanto ao do neokantismo e do idealismo "fisiológico", mas o fideísmo ganha seu quinhão de cada uma dessas modas, modificando de mil maneiras as sutilezas que coloca a serviço do idealismo filosófico.

A atitude para com a religião e as ciências naturais ilustra suficientemente essa utilização *real* do empiriocriticismo, feita com espírito de classe pela burguesia reacionária.

Formulemos a primeira questão. Pensais que é por acaso que Lunatcharski chega a falar, numa obra coletiva dirigida contra a filosofia do marxismo, da "divinização do potencial humano superior", do "ateísmo religioso"¹² etc.? Se tal é vossa

¹² *Ensaio*s. págs. 157-159. Esse autor trata igualmente, na *Gazeta Estrangeira*, do "socialismo científico e seu valor religioso" (n. 3, pág. 5); escreve francamente no *Obrazovanie (O Ensino)*, 1908, n. 1, pág.

opinião, é unicamente porque os discípulos russos de Mach deram ao público uma informação errônea a respeito de *toda* a corrente de Mach na Europa e a respeito da sua atitude para com a religião. Essa atitude não tem a menor semelhança com a de Marx, Engels, Dietzgen e mesmo Feuerbach; ela lhes é precisamente *contrária*, a começar pela declaração de Petzoldt, que o empiriocriticismo “não está em contradição nem com o teísmo e nem com o ateísmo” (*Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, t. I, p. 351), ou pela fala de Mach que “as ideias religiosas são de foro íntimo” (tradução francesa, p. 434), culminando no *fideísmo declarado*, no reacionarismo declarado de Cornelius que elogia Mach e é elogiado por Mach, Carus e todos os imanentes. A neutralidade do *filósofo* nessa questão *já* é servilidade em relação ao fideísmo. Mach e Avenarius não se elevam e nem se podem elevar acima dessa neutralidade, em virtude dos pontos de partida da sua gnosiologia.

Desde que negais a realidade objetiva que nos é proporcionada pela sensação, perdeis toda arma contra o fideísmo, caís no agnosticismo ou no subjetivismo, e o fideísmo não se fará esperar por muito tempo. Se o mundo sensível é, para vós, uma realidade objetiva, estais a salvo de qualquer outra “realidade” ou quase-realidade (Bazarov acreditou, lembrai-vos, no “realismo” dos imanentes que declaravam Deus “concepção realista”). Se o mundo é matéria em movimento, pode-se e deve-se estudá-lo indefinidamente, em todas as suas manifestações e em todas as ramificações complexas e limitadas *desse* movimento, do movimento *dessa* matéria, mas nada pode haver fora dessa matéria, fora do universo exterior “físico”, familiar a cada um. O ódio ao materialismo e as calúnias assacadas contra os materialistas estão na ordem do dia, nas democracias da Europa civilizada. Tudo isso continua. Tudo isso é *ocultado* ao público pelos discípulos russos de Mach, que ainda não tentaram *uma só vez* confrontar muito simplesmente as investidas de Mach, Avenarius, Petzoldt & Cia. contra o materialismo com as afirmações *favoráveis* ao materialismo de Feuerbach, Marx, Engels e J. Dietzgen.

Mas de nada servirá *dissimular* a atitude de Mach e Avenarius em relação ao fideísmo. Os fatos falam por si mesmos. Nenhum esforço arrancará esses professores reacionários do pelourinho em que estão presos pelos braços de Ward, dos neocriticismos, de Schuppe, de Schubert-Soldern, de Leclair, dos pragmatistas e outros. A influência desses últimos como filósofos e professores, a difusão de suas ideias entre o público “instruído”, isto é, burguês, a literatura especial que criaram, tudo isso é mais rico e de maior amplitude do que a pequena escola especial de Mach e Avenarius. Essa escola serve a quem deve servir. É utilizada como deve ser utilizada.

A baixeza a que chegou Lunatcharski não constitui exceção; é o fruto do empiriocriticismo russo e alemão. Esse fruto não pode ser defendido com a alegação das “excelentes intenções” do autor ou do “sentido particular” das suas palavras; se se tratasse do seu sentido direto e habitual, isto é, do seu sentido francamente fideísta, não nos daríamos ao trabalho de a ele se referir como autor, porque, sem dúvida, não se encontraria um marxista que, após tais asserções, não colocasse, *sem reservas*, Anatoli Lunatcharski, no mesmo plano que Piotr Struve. Se não é assim (e *ainda* não é assim), é unicamente porque vemos, nas palavras do primeiro, um sentido “particular” que combatemos *enquanto nos resta um terreno para combatê-lo como camaradas*. A ignominia das asserções de Lunatcharski constitui precisamente o que *se pode* relacionar com suas “boas” intenções. A nocividade da sua “teoria” vem justamente de ele admitir esses meios e *essas* conclusões para fins excelentes. O pior é que precisamente as “boas intenções”, no melhor dos casos, se reduzem a questão subjetiva de Pedro, João e Paulo, enquanto o alcance social das afirmações desse gênero é incondicional e inegável e não pode ser atenuado nem por explicações, nem restrições.

É preciso ser cego para não ver o parentesco ideológico entre a “divinização do potencial humano superior”, de Lunatcharski, e a “substituição universal”, pelo psíquico, de toda a natureza física, de Bogdanov. O pensamento é o mesmo, mas, num caso, é expresso principalmente do ponto de vista da estética, e noutro, do ponto de vista da gnosiologia. A “substituição”, que aborda a questão *tacitamente* e sob outro aspecto, já diviniza o “potencial humano superior”, destacando o “psíquico” do homem

e substituindo *toda a natureza física* pelo “psíquico geral” imensamente amplo, abstrato e divinamente morto. E o *Logos* de Yuchkévitch introduzido na “torrente irracional dos fatos dados”?

Tanto vai o cântaro à fonte que um dia ele se quebra. Os discípulos de Mach caminharam todos para o idealismo, isto é, para o fideísmo atenuado, purificado, a partir do momento em que começaram a considerar a “sensação” como um “elemento” particular e não como uma imagem do mundo exterior. Não se reconhecendo a teoria materialista segundo a qual a consciência humana reflete o universo exterior objetivamente real, deslisa-se inelutavelmente para a sensação sem o ser humano, para o psíquico sem o ser humano, para a vontade e o espírito desencarnados.

6.5 ERNST HAECKEL E ERNST MACH

Analisemos as relações entre a doutrina de Mach como *corrente filosófica* e as ciências naturais. A doutrina de Mach *combate* até o fim a “metafísica” do naturalismo nome que dá ao *materialismo das ciências naturais*, ou, noutros termos, à convicção instintiva, inconsciente, difusa, filosoficamente intuitiva, própria da grande maioria dos naturalistas, da realidade objetiva do universo exterior refletida pela nossa consciência. Nossos discípulos de Mach silenciam hipocritamente sobre esse fato, atenuando ou dissimulando as relações *indissolúveis* entre o materialismo instintivo dos naturalistas e o *materialismo filosófico*, há muito reconhecido como corrente e confirmado centenas de vezes por Marx e Engels.

Vede Avenarius. Em sua primeira obra, *A filosofia, concepção do mundo segundo o princípio do menor esforço*, publicada em 1876, combate a metafísica do naturalismo, isto é, o materialismo das ciências naturais, e isso, como ele mesmo confessou em 1891 (aliás, sem ter retificado suas opiniões), colocando-se do ponto de vista da teoria idealista do conhecimento.

Vede Mach. Desde 1872, e mesmo antes, até 1906, não deixou de combater a metafísica do naturalismo; teve a boa-fé de concordar que “inúmeros filósofos” (entre os quais os imanentes) o seguem, mas que entre eles há “*bem poucos naturalistas*”

(*Análise das sensações*, p. 9). Mach reconhece de boa-fé, em 1906, que “a maioria dos naturalistas se atêm ao materialismo” (*Conhecimento e erro*, 2.^a edição, p. 4).

Vede Petzoldt. Ele afirma, em 1900, que “as ciências naturais estão inteiramente (*ganz und gar*) penetradas de metafísica”. “Sua experiência precisa ainda ser depurada” (*Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, t. I, p. 343). Avenarius e Petzoldt, nós o sabemos, “depuram” a experiência de toda admissão da realidade objetiva que nos é dada na sensação. Em 1904, Petzoldt afirma:

A concepção mecanicista do naturalismo contemporânea não possui, no fundo, um valor superior ao dos antigos hindus [...]. É absolutamente indiferente supor que o mundo repousa sobre um elefante lendário ou acreditá-lo constituído de moléculas e átomos, se essas moléculas e esses átomos são concebidos como reais do ponto de vista da gnosiologia, em vez de não passarem de simples metáforas (*blosse bildlich*) usuais (t. II, p. 176).

Vede Willy, o único dos discípulos de Mach suficientemente honesto para se envergonhar do seu parentesco com os imanentes. Também ele afirmou em 1905: “As ciências naturais constituem, afinal, sob muitos aspectos, uma autoridade da qual não nos devemos esquivar” (*Gegen die Schulweisheit*, p. 158).

E tudo isso, do começo ao fim, não é mais do que *evidente obscurantismo reacionário*. Considerar os átomos, as moléculas, os elétrons etc., como imagens aproximadamente exatas, formadas em nosso espírito, do *movimento objetivamente real da matéria* é o mesmo que acreditar que um elefante suporta o universo! É compreensível que os imanentes estejam agarrados com unhas e dentes na aba do casaco desse obscurantista, ridiculamente enroupado com o cômico farrapo do positivismo em moda. Não há um *imanente* que não ataque, com a boca espumante, a “metafísica” do naturalismo e o “materialismo” dos naturalistas, *precisamente porque esses últimos reconhecem* a realidade objetiva da matéria (e de suas partículas), do tempo, do espaço, das leis naturais etc. etc. Bem antes das novas descobertas da física que deram origem ao “idealismo físico”, Leclair, apoiado em Mach, combateu a “corrente materialista dominante (*Grundzug*) do naturalismo contemporâneo” (título do § 6 de *Der Realisme* etc., 1879; Schubert-Soldern guerreou contra a “metafísica do naturalismo” (título do

capítulo II dos *Fundamentos da teoria do conhecimento* (*Grundlage der Erkenntnistheorie*, 1884); Rehmke desancou o “materialismo” das ciências naturais, essa “*metafísica da rua*” (*Philosophie und Kantianismus*, 1882, p. 17) etc. etc.

Na verdade, os imanentes tiravam dessa concepção do caráter “metafísico” do materialismo das ciências naturais, própria dos discípulos de Mach, conclusões *nítida e diretamente* fideístas. Se as ciências naturais não nos dão, em suas teorias, *senão* metáforas, símbolos, formas da experiência humana etc., e não uma imagem da realidade objetiva, é indiscutível que a humanidade tem o direito de criar, noutra domínio, concepções não menos “reais”: Deus etc.

A filosofia do naturalista Mach é para as ciências naturais o que o beijo do cristão Judas foi para Cristo. Reduzido, no fundo, ao idealismo filosófico, Mach abandona as ciências naturais ao fideísmo. Sua rejeição do materialismo das ciências naturais é reacionária sob todos os pontos de vista, e já o vimos claramente, quando tratamos da luta dos “idealistas físicos” contra a *maioria* dos naturalistas acastelados nas posições da velha filosofia. Nós o veremos mais claramente ainda comparando o célebre naturalista Ernst Haeckel com o célebre (entre os pequenos burgueses reacionários) filósofo Ernst Mach.

A tempestade desencadeada nos países civilizados pelos *Enigmas do universo*, de E. Haeckel, evidenciou de maneira singular, de um lado, o *espírito de partido* da filosofia em nossa sociedade contemporânea e, de outro, o verdadeiro alcance social da luta do materialismo contra o idealismo e o agnosticismo. A difusão de *centenas de milhares* de exemplares desse livro, imediatamente traduzido para todas as línguas e propagado em edições populares, atesta eloquentemente que essa obra “ganhou o povo” e seu autor, Haeckel, conquistou rapidamente multidões de leitores. Esse pequeno livro popular tornou-se uma arma na luta de classes. Em todos os países, os professores de filosofia e teologia puseram-se a contestar e desancar Haeckel de mil maneiras diferentes. O sr. Khvolson, físico russo, trasladou-se para a Alemanha, para aí publicar um triste libelo reacionário contra Haeckel e certificar aos muito respeitáveis

senhores filisteus que nem todos os naturalistas professam o "realismo ingênuo"¹³. Os teólogos em guerra contra Haeckel são incontáveis. Não há injúrias revoltantes que os professores da filosofia oficial não lhe tenham dirigido¹⁴. É interessante ver, nessas múmias ressecadas por uma escolástica morta, os olhos se animarem e as faces tomarem cor sob os golpes generosamente distribuídos por Ernst Haeckel. Os pontífices da ciência pura e da abstrata teoria, parece-lhe, se enfurecem, e, nesse coro dos velhos auroques da filosofia (o idealista Paulsen, o imanente Rehmke, o kantista Adickes e tantos outros dos quais somente tu, Senhor, conheces os nomes!), o ouvido distingue este motivo essencial: contra a "metafísica" do naturalismo, contra o "dogmatismo", contra o "exagero do valor e da importância das ciências naturais", contra o "*materialismo das ciências naturais*". Ele é materialista, eia! Fale o materialista! Ele está ludibriando o público, não se declarando francamente materialista. Eis o que exaspera sobretudo os senhores professores mais veneráveis.

O mais característico em toda essa tragicomédia¹⁵ é que o próprio Haeckel *repudia o materialismo* e repele o qualificativo de materialista. Mais ainda: longe de repudiar toda religião, imagina uma religião à sua moda (qualquer coisa como a "fé ateísta" de Bulgákov ou o "ateísmo religioso" de Lunatcharski) e defende, *em princípio*, a união da religião e da ciência! Então, de que vem tudo isso? Que "fatal mal-entendido" desencadeou essa tempestade?

A explicação aqui está: a ingenuidade filosófica de E. Haeckel, a inexistência nele de uma finalidade de partido, seu desejo de contar com o preconceito geral dos filisteus contra o materialismo, suas tendências pessoais para a conciliação, suas

¹³ O. D. Khvolson, *Hegel, Haeckel, Kossuth und das zwölfte Gebot [Hegel, Haeckel, Kossuth e o décimo segundo mandamento]*, 1906, pág. 80. — N. L.

¹⁴ O pequeno volume de Heinrich Schmidt, *A luta em torno de "Os enigmas do Universo"* (Bonn, 1900), dá um quadro bem construído da campanha dos professores de filosofia e teologia contra Haeckel. Essa brochura é, hoje, antiquada. — N. L.

¹⁵ O elemento trágico foi aí introduzido pelo atentado cometido contra Haeckel em princípios deste ano (1908). O sábio recebeu numerosas cartas anônimas, em que era tratado de "cão", "ímpio", "macaco" etc.; em Lena, um "bom alemão" jogou em seu gabinete de trabalho uma pedra de grande dimensão. — N. L.

proposições relativas à religião, tudo isso não faz senão acentuar o *caráter geral* da sua obra, a indestrutibilidade do materialismo das ciências naturais, sua incompatibilidade para com *toda* a filosofia e a teologia professoral oficial. Haeckel, pessoalmente, não quer romper com os filisteus; mas o que ele expõe com uma convicção tão sincera quanto obstinada é *absolutamente* irreconciliável com qualquer das nuances do idealismo filosófico predominante. Essas nuances a começar pelas mais grosseiras teorias reacionárias de um Hartmann até a pretensa última palavra do positivismo progressista, avançado, de um Petzoldt, ou o empiriocriticismo de Mach têm *todas* isto de comum: o materialismo das ciências naturais é para elas uma “metafísica”; a admissão da verdade objetiva das teorias e das conclusões das ciências naturais testemunha o “realismo” mais “ingênuo” etc. Essa “sagrada” doutrina de *toda* a filosofia e de toda a teologia professoral é combatida em cada página da obra de Haeckel. O naturalista que exprime, sem dúvida, as disposições e as mais duradouras tendências, embora insuficientemente cristalizadas, da maioria dos naturalistas de fins do século XIX e início do século XX, logo revela, com desenvoltura e simplicidade, o que a filosofia professoral procurava ocultar ao público e a si mesma: que existe uma muralha, cada vez mais espessa e mais sólida, contra a qual se esboroam os esforços das mil e uma escolas do idealismo filosófico, do positivismo, do realismo, do empiriocriticismo, ou, em suma, de todo tolice. Essa muralha é o *materialismo das ciências naturais*. A convicção dos “realistas ingênuos” (isto é, de toda a humanidade) de que nossas sensações são imagens do mundo exterior objetivamente real, é também a crescente convicção, cada vez mais consolidada, da maioria dos naturalistas.

A causa dos fundadores de novas escolinhas filosóficas, a causa dos inventores de novos “ismos” gnosiológicos, é uma causa perdida, sem perspectivas de vitória. O que lhes resta é debaterem-se em seus pequenos sistemas plenos de “originalidade”, é esmerarem-se por divertir alguns admiradores por meio de interessantes discussões em torno da questão de saber se foi o empiriocriticista Bobtchinski ou o

empiriomonista Dobtchinski¹⁶ quem primeiro disse: “Ah!”; poderão mesmo criar uma vasta literatura “especial”, como fizeram os “imanes”, pouco importa: apesar de todas as suas vacilações e hesitações, apesar da inconsciência do materialismo dos naturalistas, apesar da predileção de ontem pelo “idealismo fisiológico” e de hoje pelo “idealismo físico” em moda, o desenvolvimento das ciências naturais afasta todos os pequenos sistemas, todas as sutilezas, colocando no primeiro plano, ainda e sempre, a “metafísica” do materialismo das ciências naturais.

Eis aqui a prova num exemplo citado por Haeckel. Em *As maravilhas da vida*, o autor confronta as teorias monista e dualista do conhecimento. Podemos citar as mais interessantes passagens dessa comparação.

Teoria monista do conhecimento	Teoria dualista do conhecimento
3. O conhecimento é um fenômeno fisiológico cujo órgão anatômico é o cérebro.	3. O conhecimento não é um fenômeno fisiológico, mas um processo todo espiritual.
4. A única parte do cérebro humano em que o conhecimento tem lugar é um território limitado da superfície (cerebral), o fronema ¹⁷ .	4. A parte do cérebro humano que parece funcionar como órgão do conhecimento não é, na realidade, senão o instrumento que faz surgir o fenômeno intelectual.
5. O fronema é um dínamo muito aperfeiçoado, cujas partes componentes, os fronetas, são constituídas por milhões de células (fronetais). Do mesmo modo que para os outros órgãos do corpo, a função (espiritual) desse último é o resultado das funções das células componentes.	5. O fronema como órgão da razão não é autônomo, mas, através das suas partes componentes (células fronetais), constitui o intermediário entre o espírito imaterial e o mundo exterior. A razão humana é essencialmente diferente da inteligência dos animais superiores e do instinto dos animais inferiores ¹⁸ .

¹⁶ Bobtchinski e Dobtchinski: personagens da comédia *O revisor* de N. Gogol. Tipos de demagogos e palradores provincianos típicos. Nota do Tradutor

¹⁷ Φρόνημα: (anat.) parte do córtex cerebral ocupada pelos centros do pensamento ou da associação. (Filos.) Pensamento, espírito, inteligência; modo de cogitar. F. gr. *Phronema* (pensamento, espírito, ânimo). (Dicionário Aulete Digital)

¹⁸ Utilizo a tradução francesa: *Les merveilles de la vie*, Paris, Schleicher, Quadros I e XVI. — N. L.

Esse trecho típico da obra de Haeckel mostra que o autor não entra nos pormenores dos problemas filosóficos e não sabe opor uma à outra as teorias materialistas e idealistas do conhecimento. *Ridiculariza todas* as sutilezas idealistas, ou, antes, as sutilezas filosóficas, *não admitindo sequer o pensamento* de que possa haver outra teoria do conhecimento que não seja a do materialismo das ciências naturais. Ridiculariza filósofos como materialistas, *sem mesmo perceber que se coloca* do ponto de vista materialista!

Compreender-se-á o furor impotente dos filósofos diante desse materialismo todo poderoso. Citamos anteriormente a opinião do “verdadeiro russo” Lopatin. Vejamos agora a de Rudolf Willy, o “empiriocriticista” mais avançado, irredutivelmente hostil (falando seriamente) ao idealismo: “Mistura caótica das leis das ciências naturais, tais como a lei da conservação da energia etc., e de diversas tradições escolásticas a respeito da substância e da coisa em si” [*Gegem Die Schulweisheit (Contra a sapiência de escola)*, p. 128].

De que provém a grande cólera do respeitável “positivista moderno”? Sim! como não se encolerizaria quando visse que todas as grandes ideias do seu mestre Avenarius por exemplo: o cérebro não é o órgão do pensamento, as sensações não são a imagem do mundo exterior, a matéria [“substância”) ou a “coisa em si” não constitui a realidade objetiva etc. são, do ponto de vista de Haeckel, do princípio ao fim, tão somente confusão idealista? Haeckel não o disse, porque não se dedica à filosofia e não se ocupa com o “empiriocriticismo” *como tal*. Mas R. Willy não pode deixar de ver que os cem mil leitores de Haeckel equivalem a cem mil cusparadas na filosofia de Mach e Avenarius. É Willy resistindo ao avanço *à maneira de Lopatin*. E isso porque o fundo dos argumentos do sr. Lopatin e do sr. Willy contra todo materialismo em geral e contra o materialismo das ciências naturais em particular é o mesmo. Para fios, marxistas, a diferença entre o sr. Lopatin, de um lado, e, de outro, os srs. Willy, Petzoldt, Mach & Cia., não é maior do que a diferença entre um teólogo protestante e um teólogo católico.

A "guerra" que se fez contra Haeckel *demonstrou* que nosso ponto de vista corresponde à *realidade objetiva*, isto é, à divisão da sociedade contemporânea em classes e às tendências ideológicas dessas últimas.

Ainda outro exemplo. O discípulo de Mach, Kleinpeter, traduziu do inglês para o alemão o livro de Karl Snyder, *Quadro do universo segundo as ciências naturais modernas* (*Das Weltbild der modernen Naturwissenschaft*, Leipzig, 1905), obra muito difundida na América. Esse livro expõe com clareza, sob uma forma própria para vulgarização, as diversas descobertas mais recentes da física e das ciências naturais. E o discípulo de Mach, Kleinpeter, acrescentou-lhe um Prefácio em que faz restrições e se refere principalmente à "insuficiência" da gnosiologia de Snyder (p. V). Por quê? Porque Snyder não dúvida, nem por um momento, de que o quadro do mundo nos revela a matéria em movimento e a "*matéria pensante*" (loc. cit., p. 228). Em sua obra seguinte, *A máquina do universo* (*The world machine*, Londres, 1907), referindo-se a Demócrito de Abdera, que viveu de 460 a 360 A. C. e a quem dedicou o livro, Snyder escreve:

Demócrito tem sido chamado frequentemente de pai do materialismo. Essa escola filosófica quase não tem aceitação em nossos dias; entretanto, não é supérfluo observar que todo o progresso moderno das nossas ideias a respeito do mundo se baseia, efetivamente, nas premissas do materialismo. A bem dizer (*practically speaking*), as proposições do materialismo são inelutáveis (*unescapable*) nas pesquisas das ciências naturais (p. 140).

Certamente, se com isso se concordar, pode-se sonhar, juntamente com o bom bispo Berkeley, que tudo é sonho aqui embaixo. Mas qualquer que seja a aprovação das mistificações do idealismo etéreo, e apesar da diversidade das opiniões a respeito do problema do mundo exterior, haverá poucas pessoas capazes de duvidar da sua própria existência. Não é necessário acompanhar a faduidade dos variados eus e não-eus para se convencer que, admitindo a nossa própria existência, abrimos as seis portas dos nossos sentidos às diversas aparências. A hipótese das massas nebulosas, a teoria da luz, o movimento do éter} a teoria dos átomos e todas as outras teorias semelhantes podem ser consideradas cômodas 'hipóteses de trabalho', mas enquanto essas doutrinas não são refutadas, elas se fundamentam, é bom lembrar, mais ou menos na mesma base que a hipótese segundo a qual o ser que chamais de eu, caro leitor, percorre neste momento estas linhas (pp. 31 e 32).

Imaginais o infortúnio do discípulo de Mach que vê suas queridas e sutis construções reduzindo as categorias das ciências naturais a simples hipóteses de trabalho levadas ao ridículo, como pura confusão, pelos naturalistas das duas margens do oceano! Depois disso, é de se admirar que um Rudolf Willy, em 1905, combata Demócrito como um inimigo vivo, demonstrando admiravelmente o *caráter de partido da filosofia* e revelando mais uma vez a verdadeira atitude desse autor na batalha dos partidos em filosofia? Willy escreve: “Sem dúvida, Demócrito não teve a menor ideia de que os átomos e o espaço vazio não são mais do que concepções fictícias, uteis como auxiliares (*blosse Handlangerdienste*) e adotadas por motivos de utilidade, enquanto forem cómodas. Demócrito não era suficientemente livre para compreendê-lo; mas nossos naturalistas contemporâneos não são mais livres, com poucas exceções. A fé do velho Demócrito é também a sua” (loc. cit., p. 57).

Isso não é desolador! Ele demonstrou, “de maneira inteiramente nova”, “empiriocrítica”, que o espaço e os átomos são “hipóteses de trabalho”, enquanto os naturalistas, ridicularizando *esse berkeleyismo*, caminham nas pegadas de Haeckel! — Nós não somos idealistas, absolutamente; é uma calúnia afirmar tal coisa; apenas trabalhamos (com os idealistas) para refutar a corrente gnosiológica de Demócrito, em que batalhamos há mais de dois mil anos sem resultado apreciável! E ao nosso líder, Ernst Mach, resta apenas dedicar sua última obra, o balanço da sua vida e da sua filosofia, *Conhecimento e erro*, a Wilhelm Schuppe e observar a contragosto que a maioria dos naturalistas é materialista e que “também nós” *simpatizamos* com Haeckel [...]. por sua “*largueza de vistas*” (p. 14).

A ideologia da pequena burguesia reacionária, que caminha nas pegadas do obscurantista W. Schuppe e *simpatiza* com a “liberdade de espírito” de Haeckel, revela-se aqui em toda sua extensão. São todos iguais, esses filisteus humanitários da Europa, com seu amor à liberdade e sua submissão ideológica (tanto em economia como em política) aos Wilhelm Schuppe¹⁹. Em filosofia, a independência em relação a todo

¹⁹ Em suas notas contra a doutrina de Mach, Plerrânov procura menos refutar Mach do que prejudicar

partido não passa de servilidade, miseravelmente camuflada, para com o idealismo e o fideísmo.

Comparai ao que precede a apreciação formulada a respeito de Haeckel por Franz Mehring, que não se limita a querer ser marxista, mas que o sabe ser. Desde a publicação de *Os enigmas do universo*, em fins de 1899, Mehring observava que “o livro de Haeckel, precioso tanto por suas insuficiências como por suas qualidades, contribuirá para esclarecer as ideias tornadas tão confusas sobre o que é para nosso partido, de um lado, o materialismo *histórico* e, de outro, o *materialismo* histórico”²⁰. A insuficiência de Haeckel consiste em não ter a menor ideia do materialismo *histórico* e, em consequência, chegar a afirmar clamorosos absurdos, tanto a respeito de política como sobre a “religião monista”, e por aí vai. “Materialista-monista, Haeckel professa a materialismo das ciências naturais e não o materialismo histórico” (loc. cit.).

“Quem quer que deseje verificar por si mesmo essa incapacidade [*a incapacidade do materialismo das ciências naturais diante das questões sociais*], comprová-la de algum modo e adquirir consciência da imperiosa necessidade de ampliar o materialismo das ciências naturais até o materialismo histórico a fim de fazer dele uma arma verdadeiramente insuperável na grande luta da humanidade por sua emancipação, leia o livro de Haeckel.

“Aliás, não é somente por esse motivo que se deve ler esse livro! Sua maior deficiência se relaciona indissolúvelmente com sua maior qualidade: a brilhante e tão clara exposição do desenvolvimento das ciências naturais no século XIX, a parte mais extensa e mais importante da obra, parte que é noutros termos uma descrição da *marcha triunfal do materialismo das ciências naturais*”²¹.

o bolchevismo com o espírito de facção. A publicação de dois pequenos volumes devidos à pena de mencheviques discípulos de Mach já o puniu, realmente, por ter explorado de modo tão baixo e mesquinho as controvérsias teóricas fundamentais. — N. L.

²⁰ Fr. Mehring, *Die Welträtsel [Os enigmas do universo]*, em *Neue Zeit*, 1899-1900, t. XVIII, pág. 418. — N. L.

²¹ Loc. cit., pág. 419. — N. L.

CONCLUSÃO

O marxista deve considerar o empiriocriticismo sob quatro pontos de vista.

Em primeiro lugar, é necessário, sobretudo, comparar os fundamentos teóricos dessa filosofia com os do materialismo dialético. Essa comparação, à qual dedicamos nossos três primeiros capítulos, revela, *em toda a série* de problemas relativos à gnosiologia, o *caráter profundamente reacionário* do empiriocriticismo, que dissimula, sob novos subterfúgios, sob novos termos pretensiosos, sob novas sutilezas, os velhos erros do *idealismo* e do *agnosticismo*. Somente uma ignorância absoluta do materialismo filosófico em geral e do método dialético de Marx e Engels em particular permite falar de “conciliação do empiriocriticismo” com o marxismo.

Em segundo lugar, é necessário situar o empiriocriticismo, minúscula escola de filósofos profissionais, entre as outras escolas filosóficas contemporâneas. Partindo de Kant, não caminharam Mach e Avenarius para o materialismo, mas no sentido inverso, para Hume e Berkeley. Acreditando “depurar” a experiência em geral, Avenarius não fez mais, na realidade, do que depurar o agnosticismo, desembaraçando-o do kantismo. A escola de Mach e Avenarius, estreitamente ligada a uma das mais reacionárias escolas idealistas, a dos imanentes, marcha, em peso, e cada vez mais nitidamente, para o idealismo.

Em terceiro lugar, é necessário ter em conta a inegável relação entre a doutrina de Mach e uma escola determinada de um dos ramos das ciências naturais contemporâneas. A grande maioria dos naturalistas e, em particular, dos especialistas da física se filia ao materialismo. A minoria dos novos físicos, sob a influência dos vigorosos contragolpes vibrados nas velhas teorias pelas grandes descobertas dos últimos anos e também sob a influência da crise da física moderna que evidenciou claramente a relatividade dos nossos conhecimentos, e por desconhecer a dialética, caiu no idealismo, através do relativismo. O idealismo físico atualmente em moda reduz-se a uma predileção tão reacionária e tão efêmera quanto a do idealismo dos fisiólogos, em moda ainda recentemente.

Em quarto lugar, não é possível deixar de ver, sob a escolástica gnosiológica do empirio-criticismo, a luta dos partidos em filosofia, luta que exprime, no fundo, as correntes e a ideologia das classes inimigas da sociedade contemporânea. A filosofia moderna é tão penetrada do espírito de partido quanto à de dois mil anos passados. O materialismo e o idealismo, dissimulados sob novos rótulos pretensiosos e charlatanescos ou sob uma medíocre imparcialidade, estão efetivamente em luta. O idealismo é apenas uma forma superior, sutil, do fideísmo, que, em todo o seu poder, dispõe de amplas organizações e, tirando proveito dos menores desvios do pensamento filosófico, prossegue em sua incessante ação sobre as massas. O papel objetivo do empirio-criticismo, seu papel na luta de classes, reduz-se, finalmente, a servir os fideístas na campanha que desenvolvem contra o materialismo em geral e, mais particularmente, contra o materialismo histórico.

SUPLEMENTO AO § 1 DO CAPÍTULO IV

POR ONDE N. G. TCHERNITCHEVSKI ABORDAVA A CRÍTICA DO KANTISMO?

No § 1 do capítulo IV, já mostramos pormenorizadamente que os materialistas criticaram Kant e continuam a criticá-lo de um ponto de vista diametralmente oposto ao de Mach e Avenarius. Não consideramos supérfluo indicar aqui, sumariamente, a atitude assumida em gnosiologia pelo grande hegeliano materialista russo N. G. Tchernitchevski.

O grande escritor russo N. G. Tchernitchevski, também discípulo de Feuerbach, tentou precisar, pela primeira vez, sua atitude diante de Feuerbach e de Kant, pouco depois da crítica de Kant por Albrecht Rau. Desde 1850-60, N. G. Tchernitchevski se declarava, entre os escritores russos, partidário de Feuerbach, cujo nome nossa censura não permitia citar. Em 1888, no Prefácio a uma 3.^a edição, então em preparo, das suas *Relações estéticas da arte e da realidade*, Tchernitchevski, tentou citar Feuerbach, e, a partir desse ano, a censura russa não tolerava a menor referência a Feuerbach. O Prefácio em questão só veio a ser publicado em 1906 [*Obras completas* de Tchernitchevski, 2.^a parte do t. X, pp. 190-197]. G. Tchernitchevski nele consagra meia página à crítica de Kant e dos naturalistas que se inspiram em Kant para as suas inclusões filosóficas.

É o seguinte o raciocínio de N. G. Tchernitchevski, formulado em 1888:

“Os naturalistas que se supõem construtores de teorias universais não passam, na realidade, de discípulos, e geralmente discípulos, dos pensadores da Antiguidade que criaram sistemas metafísicos, discípulos de pensadores cujos sistemas já foram parcialmente destruídos por Schelling e definitivamente anulados por Hegel. Basta lembrar que a maioria dos naturalistas que se esforçam por edificar amplas teorias das leis da atividade do pensamento humano repete a teoria metafísica de Kant sobre a subjetividade do nosso conhecimento [...]”

Advertência aos discípulos russos de Mach, que tudo têm confundido: Tchernitchevski é inferior a Engels na medida em que sua terminologia confunde a oposição entre o materialismo e o idealismo com a oposição entre o pensamento metafísico e

o pensamento dialético; mas Tchernitchevski está à altura de Engels quando reprova Kant não por ser um realista, mas por ser um agnóstico e um subjetivista e não por admitir a “coisa em si”, mas por não saber deduzir dessa fonte objetiva o nosso conhecimento.

[...]dizem, repetindo as palavras de Kant, que as formas da nossa percepção não se assemelham às dos objetos realmente existentes [...]

Advertência aos discípulos russos de Mach, que tudo têm confundido: a crítica de Kant por Tchernitchevski é diametralmente oposta à de Kant por Avenarius-Mach e os imanentes; para Tchernitchevski, realmente, como para todo materialista, as formas da nossa percepção sensorial se assemelham às da realidade, isto é, às dos objetos dotados de uma realidade objetiva.

[...] que os objetos existentes realmente, suas propriedades reais, suas relações reciprocas reais são, portanto, incognoscíveis [...]

Advertência aos discípulos russos de Mach, que tudo têm confundido: para Tchernitchevski, como para todo materialista, os objetos, ou, empregando a linguagem característica de Kant, as “coisas em si” existem realmente e são absolutamente cognoscíveis, tanto em sua existência como em suas propriedades reciprocas reais.

... que se eles [os objetos] fossem cognoscíveis, não poderiam ser objeto do nosso pensamento, uma vez que esse último teria de admitir todas as matérias do conhecimento sob formas profundamente diferentes das da existência real; que as próprias leis do pensamento não têm senão um valor subjetivo [...]

Advertência aos embrulhões discípulos de Mach: para Tchernitchevski, como para todo materialista, as leis do pensamento não têm um valor unicamente subjetivo; ou, noutros termos, refletem as formas da existência real dos objetos e, longe de diferirem deles, proporcionam uma representação perfeitamente semelhante.

... que a realidade nada encerra do que nos parece ser a relação de causa e efeito, porque não há nem o anterior, nem o subsequente, nem o todo, nem as partes etc [...]

Advertência aos embrulhões discípulos de Mach: para Tchernitchevski, como para todo materialista, a realidade encerra o que nos parece ser a relação de causa e efeito; há uma causalidade objetiva ou uma necessidade natural.

Quando os naturalistas deixarem de repetir esses embustes metafísicos e outros embustes desse gênero, tornar-se-ão capazes de elaborar e certamente elaborarão, baseados nas ciências naturais, um sistema de noções mais preciso e mais completo do que o que Feuerbach apresentou [...]

Advertência aos embrulhões discípulos de Mach: Tchernitchevski qualifica de embustes metafísicos *todos* os desvios do materialismo.

Concluindo, a melhor exposição das concepções científicas das questões chamadas fundamentais, formuladas pela curiosidade humana, e a de Feuerbach (p. 196).

Tchernitchevski chama de questões formuladas pela curiosidade humana as hoje denominadas questões fundamentais da teoria do conhecimento ou da gnosiologia. Tchernitchevski foi o único escritor russo verdadeiramente grande que, afastando as mesquinhas mistificações dos neokantistas, positivistas, discípulos de Mach e muitos outros embrulhões, soube permanecer, de 1850-60 até 1888, à altura do materialismo filosófico consequente. Por outro lado, ele não soube, ou, mais exatamente, não pôde, em virtude do estado atrasado da vida russa, elevar-se até o materialismo dialético de Marx e Engels.

LISTA DE OBRAS E PERIÓDICOS CITADOS

ADLER, Friedrich. *Die Entdeckung der Weltelemente [zu Ernst Machs 70. Geburtstag], Der Kampf*, 1908, n. 5, fevereiro. [A descoberta dos elementos do mundo. A propósito do 70.º aniversário de Ernst Mach).

ANNÉE PHILOSOPHIQUE, vol XV, 1904. Análise da *Mecânica*,

ARISTOTELES. *Métaphysique*; tradução francesa de Barthélemy Saint-Hilaire, Paris, 1879, 3 vols.

AVENARIUS, Richard. *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung, [A filosofia, concepção do mundo segundo o princípio do menor esforço. Prolegômenos a uma crítica da experiencia pura]*, Leipzig, 1876.

— *Kritik der reinen Erfahrung, [Crítica da experiencia pura]*, 1.a e 2.º vols., Leipzig, 1888-1890.

— *Der menschliche Weltbegriff, [A concepção humana do universo]*, Leipzig, 1891.

— *Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie, [Observações sobre o objeto da psicologia]*, na *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, vol. XVIII, 1894, e vol. XIX, 1895.

BAUMANN, J. *Über Ernst Machs philosophische Ansichten, [Sobre as concepções filosóficas de Ernst Mach]*, no *Archiv für systematische Philosophie*, vol. V.

BECHER, Erich. *The philosophical Views of Ernst Mach, (As ideias filosóficas de Ernst Mach)*, em *The philosophical Review*, vol. XIV, 5, 1905.

— *Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften, [As premissas filosóficas das ciências naturais exatas]*, Leipzig, 1907.

BELFORT-BAX, E. *The Roots of Reality, [As raízes da realidade]*, Londres, 1907.

BENTLEY, J. M. *Essay*, em *The philosophical Review*, vol. VI, 1897.

BERKELEY, George. *Treatise concerning the principles of human knowledge, [Tratado dos princípios do conhecimento humano]*, vol. I, Oxford, 1871; tradução francesa de Charles Renouvier, Paris, 1920.

— *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, Londres, 1713; *Trois entretiens d'Hylas et de Philonous*, tradução francesa de J. Beaulavon, Paris, 1895.

BERMANN, I. *A dialética do ponto de vista da teoria moderna do conhecimento*, São Petersburgo, 1908 (em russo).

BLEI, F. *Die Metaphysik in der Nationalökonomie*, [A metafísica na economia nacional], na *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, vol. XIX, 1895.

BOGDANOV, A. *Empiriomonismo* (em russo).

— *Os elementos fundamentais da concepção histórica da natureza*, São Petersburgo, 1899 (em russo).

— *Psicologia da sociedade*, 1903 (em russo).

BOLTZMANN, Ludwig. *Populäre Schriften*, [Escritos populares], Leipzig, 1905.

CARSTANJEN, Fr. *Der Empiriokritizismus, zugleich eine Erwiderung auf W. Wundts Aufsätze*, [O empiriocriticismo, com uma resposta aos estudos de W. Wundt], na *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, ano XXII, 1898.

CARUS, P. *Professor Mach's Philosophy*, [A filosofia do professor Mach], em *The Monist*, vol. XVI, julho de 1906.

— *Haeckels Theses for a monistic Alliance* (As teses de Haeckel para uma aliança monista), em *The Monist*, vol. XVI, 1906.

— *Theology as a Science*, [A teologia como ciência], em *The monist*, vol. XIII.

CHICHKIN, N. I. *Fenômenos psicológicos do ponto de vista da teoria mecanicista*, em *Questões de Filosofia e Psicologia*, t. I, (em russo).

CLIFFORD, William Kingdom. *Lectures and Essays*, 3.a edição, Londres, 1901, vol. II.

COHEN, Hermann. *Einleitung zur 5. Auflage der "Geschichte des Materialismus" von F. A. Lange*, [Introdução à 5.a edição da "História do materialismo", de F. A. Lange], 1896.

CORNELIUS, Hans. *Einleitung in die Philosophie*, [Introdução à filosofia], Leipzig, 1903.

CORNU, Alfred. Artigos na *Revue Générale des Sciences*, 1895.

COUWELAERT, F. van. *L'empiriocriticisme*, na *Revue scolastique*, 1907, fevereiro.

DAUGE, P. Jos. *Dietzgen und sein Kritiker G. Plechanow*, [Joseph Dietzgen e o seu crítico G. Plerrânov], prefácio à 2.ª edição russa de *Aquisit der Philosophie*, de Joseph Dietzgen.

DELACROIX, Henri. *David Hume et la philosophie critique*, biblioteca do Congresso Internacional de Filosofia, 4.º volume.

DIDEROT, Denis. *OEuvres Completes*, editadas por H. Assézat, Paris, 1875, vol. I.

— *Conversações com D'Alembert*, nas *OEuvres Completes*, vol. II.

DIETZGEN, Eugen. *Antwort auf Fr. Mehrings Rezension der Aufsätze G. Plechanows und P. Dauges*, [Resposta à crítica de Fr. Mehring sobre os estudos de G. Plerrânov e P. Dauge].

DIETZGEN, Joseph. *Kleinere philosophische Schriften*, [Pequenos estudos filosóficos]: coletânea de escritos, entre os quais o ensaio *Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie*, [Excursões de um socialista no domínio da teoria do conhecimento], frequentemente mencionada por Lênin; Stuttgart, 1903.

— *Erkenntnis und Wahrheit*, [Conhecimento e verdade], Stuttgart, 1904.

— *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit*, [A essência do trabalho cerebral do homem], Stuttgart, 1903.

DINER-DENES, Joseph. *Der Marxismus und die neueste Revolution in den Naturwissenschaften*, [O marxismo e a mais recente revolução nas ciências naturais], na *Neue Zeit*, 1907, n. 92.

DIXON, Edward T. Crítica de K. Pearson a propósito de *The Grammar of Science*, em *Nature*, Londres, vol. XLVI, 21 de julho de 1892.

DUHEM, Pierre. *La théorie physique, son object et sa structure*, Paris, 1906.

ENGELS, Friedrich. *Über den historischen Materialismus*, [Sobre o materialismo histórico], na *Neue Zeit*, 1892-93, t. I, fase. 1 e 2, incluído no apêndice da obra de F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen deutschen Philosophie*, [Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã], publicada pelo dr. Hermann Duncker, na *Marxistische Bibliothek*, 3.º volume, *Verlag für Literatur und Politik*, Viena-Berlim.

— *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, 5.a edição, Stuttgart, 1904 (título geralmente usado: *Anti-Dühring*).

— *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, [Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã], 4.ª edição, Stuttgart; reedição precedida de um prefácio e seguida de notas do dr. H. Duncker, *Verlag für Literatur Politik*, Viena-Berlim, 1927.

— "ENSAIOS DE FILOSOFIA MARXISTA", São Petersburgo, 1908 (em russo). Essa coletânea contém os seguintes artigos: *O misticismo e o realismo do nosso tempo*, de V. Bazarov; *O país dos ídolos e a filosofia do marxismo*, de A. Bogdanoy; *O ateísmo*, de A. Lunatcharski; *Sobre a dialética*, de I. Bermann; *A filosofia de Dietzgen e o positivismo*

moderno, de O. Hellfond; *A energética moderna sob o ponto de vista do empiriossimbolismo*, de P. Iushkevitch, e *As bases da filosofia social* de S. Suvorov.

EWALD, Oskar. *Richard Avenarius als Begründer des Empiriokritizismus* (Richard Avenarius, fundador do empiriocriticismo), Berlim, 1905.

FEUERBACH, Ludwig. *Sämtliche Werke [Obras completas]* t. II; t. VII; 1. X (reeditado por W. Bolin e Friedrich Jodl, Stuttgart, 1903).

FICHTE, Johann Gottlieb. *Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch den Leser zum Verstehen zu zwingen [Exposição luminosa, destinada ao grande público, sobre a verdadeira natureza da mais recente filosofia. Ensaio para obrigar o leitor a compreender]*, Berlim, 1901.

— *Recension des "Aenesidemus"*, 1794, *Obras Completas*, vol. I.

FISCHER, Kuno. *Geschichte der neueren Philosophie [História da filosofia moderna]*, t. V, Heidelberg, 1869.

FRANCK, Adolphe. *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Paris, 1875.

FRANK, Philip. *Kausalgesetz und Erfahrung [A lei da causalidade e a experiência]*, nos *Annalen der Naturphilosophie*, t. VI, 1907.

GRÜN, Karl. *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung [Ludwig Feuerbach: sua correspondência, suas obras póstumas e seu desenvolvimento filosófico]*, t. I, Leipzig, 1874.

GÜNTHER, Siegmund. *Geschichte der anorganischen Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert [História das ciências naturais inorgânicas no século XIX]*, Berlim, 1901.

HAECKEL, Ernst. *Die Welträtsel [Os enigmas do universo]*, Bonn, 1899; tradução de Camille Boss, Paris, 1902.

— *Die Lebenswunder [As maravilhas da vida]*, Stuttgart, 1904; tradução francesa, Paris, 1907.

HARTMANN, Eduard von. *Die Weltanschauung der modernen Physik [A concepção do mundo da física moderna]*, Leipzig, 1902.

HEGEL, G. W. F. *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse [Esboço de uma enciclopédia das ciências filosóficas]*, Obras, t. IV, 1843.

HELMHOLTZ, Hermann von. *Handbuch der physiologischen Optik [Manual de ótica fisiológica]*, Leipzig, 1867; tradução de Émile Javal e N. Th. Klein, Paris, 1867.

— *Wortäge und Reden [Conferências e discursos]*, t. II, Brunswick, 1896.

HERTZ, Heirich. *Gesammelte Werke [Obras Completas]*, t. III, Leipzig, 1895.

HEYFELDER, Viktor. *Über den Begriff der Erfahrung bei Helmholtz [Sobre o conceito da experiência segundo Helmholtz]*, Berlim, 1897.

HIBBEN, J. G. *The theory of energetics and its philosophical bearings [A teoria da energética e suas contribuições filosóficas]*, em *The Monist*, vol. XIII, abril de 1903.

HOENIGSWALD, Richard, *Über Humes Lehre von der Realität der Aussendinge [Sobre a teoria da realidade do mundo exterior de Hume]*, Berlim, 1904.

— *Zur Kritik der Machschen Philosophie [Contribuição à crítica da filosofia de Mach]*, Berlim, 1903.

HOULLEVIGUE, L. *L'évolution des sciences*, Paris, A. Colin, 1908.

— *Les idées des physiciens sur la matière [As ideias dos físicos a respeito da matéria]*, em *Année Psychologique* 1908.

HUME, David. *An enquiry concerning human understanding [Uma pesquisa sobre o entendimento humano]*, *Essays and Treatises*, vol. II, Londres, 1822.

— *Psychologie de Hume. Traité de la nature humaine etc.*, tradução de Charles Renouvier e F. Pillon, Paris, 1878.

HUXLEY, T. *Hume*, Londres, 1879; *Hume, sa vie, sa philosophie*, tradução de G. Compayré, Paris, 1880.

ILIN, V. (pseudônimo de Lênin). *A questão agrária*, I.a parte, São Petersburgo, 1908 (em russo).

IUCEKÉVITCH, P. *Materialismo e realismo crítico*, São Petersburgo, 1908 (em russo) .

JAMES, William. *Pragmatism. A new name for some old ways of thinking*, Londres e Nova York, 1907; *Le pragmatisme*, tradução de L. Brum, Paris, 1911.

JERUSALEM, W. *Der kritische Idealismus und die reine Logik [O idealismo crítico e a lógica pura]*, Viena, 1905.

KAUTSKI, Karl. *Eihik und materialistische Geschichtsauffassung [A ética e a concepção materialista da história]*, Stuttgart, 1906.

KHVOLSON, O. D. *Hegel, Haeckel, Kossuth und das zwölfte Gebot [Hegel, Haeckel, Kossuth e o decimo segundo mandamento]* Brunswick, 1906.

KLEINPETER, Hans. *Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart [A teoria do conhecimento nas ciências naturais contemporâneas]*, Leipzig, 1905.

— *Kant und die naturwissenschaftliche Erkenntniskritik der Gegenwart [Kant e a crítica do conhecimento nas ciências naturais contemporâneas]*, em *Kantstudien*, vol. VIII, 1903.

— *Über Machs und Heinrich Hertz' prinzipielle Auffassung der Physik [Sobre a concepção fundamental da física de Mach e de Heinrich Hertz]*, no *Archiv für systematische Philosophie* vol. V, 1899.

— *Erwiderung* (resposta ao artigo de J. Baumann, *Über Ernst Machs philosophischen Ansichten*), no *Archiv für systematische Philosophie*, vol. VI, 1900.

— *On the Monism of Professor Mach [Sobre o monismo do professor Mach]*, em *The Monist*, vol. 16, 1906.

KNOX, Howard V. *On the nature of the notion of externality [Sobre a natureza da noção do mundo exterior]*, em *Mind* vol. VI, 1897.

LAFARGUE, Paul. *Le matérialisme de Marx et l'idéalisme de Kant*, em *Le Socialiste*, 25 de fevereiro de 1900.

LANGE, F. A. *Geschichte des Materialismus [História do materialismo]*, com uma introdução de Hermann Cohen, 5.a edição, 1896; tradução de B. Pommerol, Paris, 2.a edição, 1910-11, 2 vols.

LANGEVIN, P. *La physique des électrons*, na *Revue Générale des Sciences*, 1905.

LECLAIR, Anton von. *Der Realismus der modernen Wissenschaften im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik, [O realismo das modernas ciências naturais à luz da crítica do conhecimento de Berkeley e Kant]*, Praga, 1879.

— *Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie [Contribuição a uma teoria monista do conhecimento]*, Breslau, 1882.

LESSEVITCH, V. *Que é a filosofia científica?*, São Petersburgo, 1891 (em russo).

LÉVY, Albert. *La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande*, Paris, 1904.

LODGE, Sir Oliver. *La vie et la matière*, Paris, 1907.

— *Sur les électrons*, Paris, 1906.

LOPATIN. *Um físico idealista*, em *Questões de Filosofia e Psicologia*, setembro-outubro de 1907 (em russo).

LUCKA., E. *Das Erkenntnisproblem und Mach's Analyses der Empfindungen. Eine kritische Studie* [O problema do conhecimento e a análise das sensações de Mach. Um estudo crítico], em *Kantstudien*, t. VIII.

MACH, Ernst. *Die Geschichte und die Wurgel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit* [A história e o fundamento do princípio da conservação do trabalho], conferência pronunciada na *Böhm. Gesellschaft der Wissenschaften*, a 15 de novembro de 1871; Praga, 1872 (2.a edição não modificada: Leipzig, 1909).

— *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritische dargestellt* [A mecânica, exposição histórica e crítica do seu desenvolvimento], 3.a edição, Leipzig, 1897; tradução de E. Bertrand, Paris, 1904.

— *Analyse der Empfindungen* [Análise das sensações], Iena, 1900; 9.a edição, 1922.

— *Erkenntnis und Irrtum* [Conhecimento e erro], 2.a edição, Leipzig, 1906; tradução do Dr. Marcel Dufour, Paris, 1908.

— *Die Prinzipien der Wärmelehre* [Princípios da teoria do calor], 2.a edição, Leipzig, 1900.

MARX, Karl. *Thesen über Feuerbach* [Teses sobre Feuerbach], publicadas em apêndice à obra de F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* [Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã], na *Marxistische Bibliothek*, 3.º vol., Verlag für Literatur und Politik, 1927.

— *Das Kapital* [O Capital], 1.º vol., Hamburgo, 1867; 2.a edição, 1873; tradução de Molitor, ed. Costes, Paris, 1924.

— *Briefe an Kugelmann* [Cartas a Kugelmann], em *Neue Zeit*, 1902; reunidas em volume na coleção *Elementarbücher der Kommunismus*, 4.º vol., ed. Viva, Berlim, 1924.

MEHRING, Franz. *Die Welträtsel* [Os enigmas do universo] *Neue Zeit*, vol. XVIII, 1899-1900.

— *Rezenzion über die von Eugen Dietzgen herausgegebenen Aufsätze G. Plechanows und P. Dages über Jos. Dietzgen*, [Sumário dos artigos de G. Plerrânov e P. Dauge sobre Jos. Dietzgen, publicados por Eugen Dietzgen], em *Neue Zeit*, n. 38, junho de 1908.

MORGAN, Lloyd. Artigos em *Natural Science*, 1.º vol., 1892.

"OBRAZOVANIE" (periódico russo), 1908, n. 1, artigo de A. Lunatcharski.

ORTHODOXE (L. Axelrod). *Ensaaios filosóficos*, São Petersburgo, 1906 (em russo).

OSTWALD, Wilhelm. *Vorlesungen über Naturphilosophie* [Curso de filosofia natural], Leipzig, 1902.

PEARSON, Karl. *The Grammar of Science*, 2.a edição, Londres 1900; *La grammaire de la science, la physique*, tradução de Lucien March, Paris, 1912, "Bibliothèque Scientifique Internationale".

PETZOLDT, Joseph. *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung [Introdução à filosofia da experiência pura]*, volume I, Leipzig, 1900, vol. II.

— *Das Weltproblem vom positivistischem Standpunkte aus [O problema do mundo do ponto de vista positivista]*, Leipzig, 1906. Uma edição aumentada dessa obra foi publicada em 1912, sob o título *Das Weltproblem vom Standpunkte des relativistischen Positivismus aus historisch-kritische dargestellt [O problema do mundo do ponto de vista do positivismo relativista. Estudo histórico e crítico]*.

PLERRÂNOV, G. *Notas à obra de F. Engels, "Ludwig Feuerbach"*, Genebra, 1905 (em russo).

POINCARÉ, Henri. *La valeur de la Science [O valor da ciência]*, Paris, 1905.

POINCARÉ, Lucien. *La physique moderne*, Paris, 1906.

RAMSAY, William. *Biographical and chemical Essays [Ensaio biográficos e químicos]*, Londres, 1908.

RAU, Albrecht. *Ludwig Feuerbachs Philosophie, die Naturforschung und die philosophische Kritik der Gegenwart [A filosofia de Ludwig Feuerbach, as ciências naturais e a crítica filosófica contemporânea]*, Leipzig, 1882.

— *Empfinden und Denken [Sensação e pensamento]*, Giessen, 1896.

REHMKE, Johannes. *Philosophie und Kantianismus [Filosofia e kantismo]*, conferência pronunciada no congresso de naturalistas e médicos alemães, a 21 de setembro de 1882, em Eisenach; Eisenach, 1883.

— *Die Welt als Wahrnehmung und Begriff [O mundo como percepção e conceito]*, Berlim, 1880.

RELATORIOS apresentados ao Congresso Internacional de Física, Paris, 1900, 4.º volume.

"REVUE DE PHILOSOPHIE", 1907, n. 10, nota sobre a obra de Belfort-Bax, *The Roots of Reality*.

REY, Abel. *La théorie physique chez les physiciens contemporains [A teoria física dos físicos contemporâneos]*, Paris, Alcan, 1907.

RIEHL, A. *Logik und Erkenntnistheorie [A lógica e a teoria do conhecimento]* y na coleção *Systematische Philosophie, Die Kultur der Gegenwart*, Berlim-Leipzig, 1907.

RIGHI, Augusto. *A teoria moderna dos fenômenos físicos*.

— *Modernas teorias sobre a estrutura da matéria*, 1908.

RODIER, Georges. Nota sobre a obra de Pearson, *The ethics of freethought* [A ética do livre-pensamento], Londres, 1888, na *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1888, vol. 26.

RÜCKER, Arthur W. *Presidential address* [Petição ao presidente], "The British Association at Glasgow", 1901, no *Scientific American Supplement*, 1901, n. 1.345-1.346.

RYLE, R. J. Artigo no *Natural Science*, 1892.

SCHMIDT, Heinrich. *Der Kampf um die Welträtsel* [A luta em torno dos enigmas do universo], Bonn, 1900.

SCHUBERT-SOLDERN, Richard von. *Über Transzendenz des Objekts und Subjests* [Sobre a transcendência do objeto e do sujeito], Leipzig, 1882.

— *Grundlagen einer Erkenntnistheorie* [Princípios fundamentais de uma teoria do conhecimento], Leipzig, 1884.

— *Das menschliche Glück und die soziale Frage* [A felicidade humana e a questão social], Tübingen, 1896.

SCHULZE, G. E. *AEnesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie* [AEnesidemus, ou os fundamentos da filosofia elementar exposta pelo sr. professor Reinhold em Jena], 1792.

SCHUPPE, Wilhelm. *Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie* [Fundamentos da ética e da filosofia do direito], Breslau, 1882.

— *Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik* [Esboço da teoria do conhecimento e da lógica], Berlim, 1894.

— *Erkenntnistheoretische Logik* [A lógica da teoria do conhecimento].

— *Die Bestätigung des naiven Realismus* [A confirmação do realismo ingênuo], carta aberta a Richard Avenarius, na *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, t. XVII, 1893.

— *Die immanente Philosophie und Wilhelm Wundt* [A filosofia imanente e Wilhelm Wundt], na *Zeitschrift für immanente Philosophie*, t. II.

SCHWEGLER, Albert. *Geschichte der Philosophie im Umriss* [Esboço de uma história da filosofia], 15.a edição, Stuttgart

SMITH, Norman. *Avenarius, Philosophy of pure experience [Avenarius, a filosofia da experiência pura]*, em *Mind*, vol. XV, 1906.

SNYDER, Karl. *Das Weltbild der modernen Naturwissenschaft [Quadro do universo segundo as ciências naturais modernas]*, Leipzig, 1905.

— *The world Machine [A máquina do universo]*, Londres, 1907.

SOREL, Georges. *Les préoccupations métaphysiques des physiciens modernes*, Paris, 1907.

STALLO, I. B. *The Concepts and theories of modern physics [Os conceitos e teorias da física moderna]*, Londres, 1882.

STARCKE, C. N. *Ludwig Feuerbach*, Stuttgart, 1885.

TCHERNITCHEVSKI, N. G. Prefácio às *Relações estéticas da arte e da realidade*, escrito em 1888 e publicado em 1906 na 2.a parte do t. X das suas *Obras Completas* (em russo).

TCHERNOV, V. *Estudos de filosofia e sociologia*, Moscou, 1907 (em russo).

THOMSON, J. J. *The corpuscular theory of matter [A teoria corpuscular da matéria]*, Londres, 1907.

ÜBERWEG-HEINZE. *Grundriss der Geschichte der Philosophie [Esboço da história da filosofia]*, 9.a edição, Berlim, 1903, t. IV.

VELENTINOV, N. *As construções filosóficas do marxismo* (em russo).

VOLKMANN, Paul. *Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaft [Os fundamentos gnosiológicos da ciência da natureza]*, Leipzig, 1896.

WARD, James. *Naturalism and Agnosticism*, 3.a edição, Londres, 1906.

WILLY, Rudolf. *Gegen die Schulweisheit. Eine Kritik der Philosophie [Contra a sapiência de escola: uma crítica da filosofia]*, Munique, Albrecht Langen, 1905.

— *Der Empiriokritizismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt [O empiriocriticismo, único ponto de vista científico]*, na *Vierteijahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, vol. XX.

WUNDT, Wilhelm. *Über naiven und kritischen Realismus [Sobre o realismo ingênuo e crítico]*, em *Philosophische Studien*, volumes XII e XIII, 1897-1898.

— *Metaphysik [A metafísica]*, em *Systematische Philosophie, Die Kultur der Gegenwart*, Berlim-Leipzig, 1907.

ZIEHEN, Theodor. *Psychophysiologische Erkenntnistheorie [A teoria psico-fisiológica do conhecimento]*, Iena, 1918.