
La crítica de Lenin al Empirismo Idealista.

Lenin's critique of Idealist Empiricism.

Dra. Rita María Buch Sánchez

Dra. en Ciencias Filosóficas

Académica Titular de la Academia de Ciencias de Cuba

Profesora Titular

Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía e Historia

Universidad de La Habana

rita@ffh.uh.cu

Fecha de enviado: 03/03/2014

Fecha de aprobado: 17/03/2014

RESUMEN: En el presente ensayo se aborda la corriente filosófica del “empirismo crítico” inglés, representada por John Locke, George Berkeley y David Hume. En su trayectoria histórica y teórica se aprecia con particular nitidez, cómo el empirismo moderno, que desde sus inicios había asumido con Bacon y Hobbes la posición inequívoca del sensualismo materialista, a partir de Locke mostrará inconsecuencias que conducirán a Berkeley y a Hume por los cauces del idealismo subjetivo, el agnosticismo y el escepticismo. Para este análisis, resulta de gran vigencia y actualidad, la valoración que hizo Lenin en su obra *Materialismo y Empiriocrítica*.

PALABRAS CLAVE: Empiriocrítica; empirismo crítico; idealismo subjetivo; escepticismo; agnosticismo.

Abstract: This essay is about the philosophical school of British “critical empiricism”, represented by John Locke, George Berkeley and David Hume. Its historical and theoretical track clearly shows how modern empiricism, that had since its very beginnings followed along with Bacon and Hobbes the unequivocal standing point of materialist sensualism, reveals its own inconsistency going from Locke to Berkeley and Hume through the path of subjective idealism, agnosticism and scepticism. For this insight, it's important to state that Lenin's remarks in *Materialism and Empiriocriticism* on this issue are most valid today.

KEYWORDS: Empiriocriticism; critical empiricism; subjective idealism; scepticism; agnosticism.

Para comprender la esencia del idealismo subjetivo, expuesto por vez primera en la filosofía de Europa occidental en su forma clásica, por el obispo George Berkeley, resulta imprescindible recordar el surgimiento del empirismo moderno, iniciado por **Francis Bacon** (1561-1626) y asumido posteriormente por **Thomas Hobbes** (1588-1679).

Como continuadores inmediatos de esta corriente, nos encontramos en la historia de la filosofía a tres pensadores que, dentro del empirismo moderno, conformarían una vertiente peculiar, conocida como “*empirismo crítico*” inglés: **John Locke** (1632-1704); **George Berkeley** (1685-1753) y **David Hume** (1711-1776). En su trayectoria histórico-filosófica se apreciará con particular nitidez, cómo el empirismo moderno, que desde sus inicios había asumido con Bacon y Hobbes la posición inequívoca del sensualismo materialista, a partir de Locke, mostrará una serie de inconsecuencias que conducirán a Berkeley y a Hume por los cauces del idealismo subjetivo, el agnosticismo y el escepticismo.

En el presente ensayo se abordará la trayectoria de ese “*empirismo crítico*” y se analizarán las condiciones que posibilitaron que el mismo condujera a la filosofía a “un callejón sin salida”. Para este análisis, resulta de extraordinario valor y actualidad, la valoración que hiciera Lenin, en su obra *Materialismo y Empiriocrítica*, en la cual se devela con particular nitidez, la esencia de esta corriente y se proporcionan los principios metodológicos esenciales para su valoración crítica.

Este libro fue escrito a comienzos del siglo XX, cuando en Europa se producía un resurgimiento de las concepciones idealistas subjetivas, que intentaban demostrar la imposibilidad de conocer la realidad objetiva, y afirmaban que el concepto de “*materia*” había

quedado “*anticuado*”. Es por ello que esta obra de Lenin, entre sus virtudes, posee la de mostrar, por una parte, que la filosofía idealista subjetiva de principios del siglo XX, no era más que el resurgimiento de las concepciones de los “*clásicos*” del idealismo subjetivo de los siglos XVII-XVIII (Berkeley y Hume) y, por otra, porque en esta obra, Lenin ofrece entre muchas otras, dos importantes y esenciales definiciones filosóficas: la definición de **sensación** como *imagen subjetiva del mundo objetivo*, y la definición de **materia**, como *categoría filosófica para designar la realidad objetiva, dada al hombre en sus sensaciones, calcada, fotografiada y reflejada por nuestras sensaciones y existente independientemente de ellas* (Lenin; s/f: 131).

Cuando en 1690 salió a la luz pública en su primera edición, el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, de John Locke, había transcurrido ya más de medio siglo desde la primera edición del *Discurso del Método* (1637) de Renato Descartes, con el cual se había elevado el *racionalismo* al rango de filosofía verdaderamente revolucionaria, por cuanto en la lucha contra la Escolástica, había sido la única filosofía capaz de someterlo todo a la duda metódica racional, a partir de un método de conocimiento universalmente válido para la filosofía y las ciencias, de carácter analítico-deductivo, semejante al utilizado por los geómetras.

Descartes era reconocido (y a la vez, cuestionado y anatematizado por los defensores de la Escolástica) como el padre del racionalismo y el pionero de la modernidad. El triunfo del racionalismo sobre el empirismo se hacía rotundo y los grandes sistemas metafísico-especulativos, a la manera del cartesiano, eran recibidos en el mundo filosófico como majestuosas representaciones teatrales

incuestionables, semejantes a los “*ídolos del teatro*” que señalara Francis Bacon, iniciador del empirismo moderno, quien aún en nuestros días es injustamente definido por muchos historiadores de la filosofía, como “*el último filósofo del Renacimiento*”, definición totalmente superficial, por cuanto obvia todo lo que este filósofo aportó y significó en la lucha contra la Escolástica y en pro del predominio de la observación y de la experimentación.

La aparición del “*Ensayo...*” de Locke, con sus cuatro voluminosos libros que lo conforman, contribuiría definitivamente a tornar la mirada de los filósofos con gran atención al empirismo como corriente filosófica de gran importancia y significación, y si a ello agregamos que, por definición, la filosofía lockeana expuesta en este tratado, partía de supuestos eminentemente sensualistas y materialistas, negaba en principio la existencia de ideas innatas que había afirmado Descartes, sostenía la tesis de que el entendimiento humano era al nacer el hombre como una “*tabula rasa*” y señalaba como único objeto del conocimiento a la naturaleza en tanto conjunto de fenómenos y objetos materiales que permanecen en constante movimiento y que son cognoscibles por el entendimiento humano a partir de la “*experiencia*”, (y todo lo que traspasa los marcos de la misma, resulta en esencia incognoscible), se comprenderá el enorme significado de este filósofo y de sus aportes al materialismo, en el contexto de un siglo XVII en el parecía que en el ámbito de la filosofía sólo tendría cabida la metafísica especulativa y el idealismo.

Locke fue el gran crítico de la metafísica tradicional, lo que señaló desde la propia *Introducción* de su *Ensayo*, cuando expresara:

Si por esta investigación acerca de la naturaleza del entendimiento logro descubrir sus potencias;

hasta dónde alcanzan; respecto a qué cosas están en algún grado en proporción, y dónde nos traicionan, presumo que será útil para que prevalezca en la ocupada mente de los hombres la conveniencia de ser más cauta en meterse con cosas que sobrepasan su comprensión, de detenerse cuando ha llegado al extremo límite de su atadura y asentarse en reposada ignorancia de aquellas cosas que, examinadas, se revelan como estando más allá del alcance de nuestra capacidad. Quizá, entonces, no seamos tan osados, presumiendo de un conocimiento universal, como para suscitar cuestiones y para sumirnos y sumir a otros en perplejidades acerca de cosas para las cuales nuestro entendimiento no está adecuado, y de las cuales no podemos tener en nuestras mentes ninguna percepción clara o distinta, o de las que (como quizá acontece con demasiada frecuencia) carecemos completa-mente de noción. Si logramos averiguar hasta qué punto puede llegar la mirada del entendimiento; hasta qué punto tiene facultades para alcanzar la certeza, y en qué casos sólo puede juzgar y adivinar, quizá aprendamos a conformarnos con lo que nos es asequible en nuestro presente estado (Locke, 1956:18-19).

Así anunciaba Locke, lo que muchos años después Kant denominaría como las “*antinomias de la razón pura*”, es decir, las contradicciones insolubles que se generaban cuando nuestra razón intentaba afirmar verdades sobre realidades metafísicas, es decir, sobre aquello que traspasaba los límites de la experiencia, como por ejemplo ocurría cuando el entendimiento intentaba definir verdades en torno al alma humana, a Dios y al universo, todos ellos incognoscibles por la vía de la experiencia.

La crítica demoledora a la metafísica quedaba expuesta en las primeras páginas del “*Ensayo...*”, y Locke abría, dentro de la corriente general del empirismo moderno, la vertiente del

“*empirismo crítico*” que se proponía como objetivo fundamental, establecer el origen, valor, posibilidades y límites del conocimiento humano, respondiendo a todo ello, con el término: *la experiencia*. En el marco de esta vertiente, sus continuadores, George Berkeley y David Hume, completarían junto a él una trilogía, que en la historia del empirismo constituye un conjunto integral de pensamiento, en el que se devela, a partir de su propia lógica interna de desarrollo, cómo las inconsecuencias del empirismo sensualista-materialista de Locke, por su propia unilateralidad ante el problema del conocimiento y por sus concepciones nominalistas, incidiría en el surgimiento ulterior del idealismo subjetivo, el escepticismo y el agnosticismo, asumido por sus continuadores.

Veamos cómo define Locke el entendimiento:

Puesto que el entendimiento es lo que sitúa al hombre por encima del resto de los seres sensibles y le concede todas las ventajas y potestad que tiene sobre ellos, es ciertamente un asunto, hasta por su dignidad, que amerita el trabajo de ser investigado. El entendimiento, como el ojo, en tanto nos permite ver y percibir todas las demás cosas, no se advierte a sí mismo, y precisa arte y esfuerzo para ponerlo a distancia y convertirlo en su propio objeto. Pero sean cuales fueren las dificultades que ofrezca esta investigación; sea cual fuere lo que nos tiene tan en la oscuridad a nosotros mismos, estoy cierto que toda la luz que podamos derramar sobre nuestras propias mentes, todo el trato que podamos establecer con nuestro propio entendimiento, no sólo será muy agradable, sino que nos acarreará grandes ventajas para el gobierno de nuestro pensamiento en la búsqueda de las demás cosas (Locke, 1956: 17).

He aquí otro aspecto en el que Locke se anticipa a Kant. Si aquél decidiría tomar como

objeto de estudio a la “Razón Pura”, aislándola para conocer su utilidad y funciones, Locke asume por primera vez la intención expresa de colocar el entendimiento humano a distancia y convertirlo en objeto de su propia investigación.

De tal modo, por cuanto para Locke “*conocer significa pensar*”, y “*pensar significa tener ideas*”, una de sus primeras preocupaciones estará orientada a definir “*lo que mienta la palabra idea*”, a lo cual Locke responderá:

*Siendo este término el que, según creo, sirve mejor para mentar lo que es el objeto del entendimiento cuando un hombre piensa, lo he empleado para expresar lo que se entiende por **fantasma, noción, especie** o aquello que sea en que se ocupa la mente cuando piensa; y no pude evitar el uso frecuente de dicho término (...) Nuestra primera investigación será, pues, preguntar cómo entran las ideas en la mente (Locke, 1956: 21).*

A partir de esta definición de principio, Locke dedicará el Primer libro del “*Ensayo...*” a negar la existencia de ideas innatas cartesianas y ya en el Segundo, va a establecer una suerte de “*inventario*” de todos los tipos de ideas con que tiene que habérselas nuestro entendimiento, y demostrará que todas ellas se derivan de la experiencia, ya sea de la experiencia “*externa*”, que origina las ideas de sensación (referidas algunas a cualidades primarias u objetivas, y otras, a cualidades secundarias o subjetivas), o de la experiencia “*interna*”, que origina las ideas de reflexión. Todas estas ideas provenientes de la *sensación* o de la *reflexión*, son para Locke “*simples*” y constituyen el “*material*” primario y único de todo nuestro conocimiento. El entendimiento no puede generar o producir ni una sola de estas ideas; simplemente las recibe, y en la recepción de estas ideas, la mente

humana, que es al nacer el hombre como una “*tabula rasa*”, se comporta de manera pasiva. Al respecto, plantea:

*Pero aunque es cierto que la mente es completamente pasiva en la recepción de todas sus ideas simples, también es cierto que ejerce varios actos propios por los cuales forma otras ideas, compuestas de sus ideas simples, las cuales son como los materiales y fundamento de todas las demás. Los actos de la mente por los cuales ejerce su poder sobre sus ideas simples son principalmente estos tres: 1ro.) Combinando en una idea compuesta varias ideas simples; es así como se hacen todas las **ideas complejas**. 2do.) El segundo consiste en juntar dos ideas, ya sean simples o complejas, para ponerlas una cerca de la otra, de tal manera que pueda verlas a la vez sin combinarlas en una; es así como la mente obtiene todas sus ideas de **relaciones**. 3ro.) El tercero consiste en separarlas de todas las demás ideas que las acompañan en su existencia real; esta operación se llama **abstracción**, y es así como la mente hace todas sus **ideas generales**. Todo esto muestra cuál es el poder del hombre y que su modo de operar es más o menos el mismo en los mundos material e intelectual. Porque en ambos casos, los materiales de que dispone son tales, que el hombre no tiene poder sobre ellos, ni para fabricarlos, ni para destruirlos; cuanto puede hacer el hombre, es, o bien unirlos, o bien juntarlos, o bien separarlos completamente (Locke, 1956: 143).*

De este modo, para Locke, la mente tiene la facultad de relacionar y unir sus ideas simples, y por tanto, tiene un gran poder de variar y multiplicar los objetos de sus pensamientos, infinitamente más allá de lo que le proporciona la *sensación* y la *reflexión*. Pero todas las ideas simples que la mente recibe, le llegan por la vía de esas dos fuentes y esas ideas son en definitiva, los materiales de todas las

combinaciones que haga, por cuanto las ideas simples provienen todas de las cosas mismas, y de esa clase de ideas, la mente no puede tener ni más, ni otras que las que le son sugeridas. No puede tener otras ideas de las cualidades sensibles fuera de las que le llegan del exterior por los sentidos, ni ninguna otra idea de distintas especies de operaciones de una substancia pensante, que no sean las que encuentra en sí misma.

Obsérvese cómo hasta aquí, Locke, siguiendo la lógica de su discurso, se adhiere plenamente a sus presupuestos teóricos de partida, de carácter sensualista-materialista.

Posteriormente pasará a realizar un inventario de los tipos de ideas complejas que el entendimiento produce, a las que define como “*partos o engendros*” del entendimiento humano. Concluye este acápite, distribuyendo estas ideas en tres grandes grupos: 1) Modos, 2) Substancias y 3) Relaciones.

Merece especial atención el segundo grupo de ideas complejas mencionado por Locke: *las ideas complejas de substancias*, pues aquí el pensador, quedará atrapado por su concepción nominalista acerca de los conceptos generales y en contradicción con sus postulados de partida sensualista-materialistas, entrará en una serie de inconsecuencias en su sistema, que abrirán una brecha a futuras concepciones idealistas subjetivas en sus seguidores: Berkeley y Hume.

Locke define las ideas de substancias como “*aquellas combinaciones de ideas simples que se supone representan distintas cosas particulares que subsisten por sí mismas, en las cuales, la supuesta o confusa idea de substancia, tal como es, aparece siempre como la primera y principal*” (Locke, 1956: 145).

A continuación, menciona dos tipos de ideas de substancias: 1) las ideas de substancias singulares (ej. hombre, oveja, etc.) y 2) las ideas

de substancias colectivas (por ejemplo, un ejército de hombres o un rebaño de ovejas).

En el capítulo XXIII del Libro Segundo de su Ensayo, Locke trata un problema crucial para el empirismo, y es el de “*nuestra idea acerca de la substancia en general*”, en el que el autor, a pesar de que intenta ser fiel a sus presupuestos teórico-filosóficos materialistas de principio, se verá atrapado en las redes de sus concepciones nominalistas, herederas de las de Thomas Hobbes.

En el Libro Tercero del Ensayo, Locke abordará el tema sobre el lenguaje y las palabras, e intentará demostrar que el hombre tiene disposición para formar sonidos articulados y para hacer que esos sonidos sean signos de ideas. Por tanto, las palabras generales se derivan en última instancia, de otras palabras que significan ideas sensibles. Por otra parte, las palabras son signos sensibles, necesarios para la comunicación entre los hombres y su significación resulta arbitraria. De ahí se infiere que, por cuanto la mayor parte de los términos son generales, es imposible que cada cosa particular tenga un nombre. Los hombres nunca han intentado dar nombres a cada oveja de sus rebaños o a cada cuervo que vuela sobre sus cabezas, dirá Locke, y mucho menos llamar a cada hoja de las plantas, a cada grano de arena que vieran, por un nombre peculiar. Por otra parte, si ello fuera posible, sería inútil, porque no serviría a los fines del lenguaje.

Para Locke, las cosas que tienen nombres propios son: las personas, los países, las ciudades, los ríos, las montañas y otras parecidas distinciones de lugares, y eso por la misma razón, puesto que se trata de cosas que los hombres tienen frecuente ocasión de señalar con particularidad, y como quien dice, de presentar ante otros hombres.

Locke entonces se preguntará:

Porque, puesto que todas las cosas que existen sólo son particulares ¿cómo es que nos hacemos de términos generales, o dónde es que encontramos esas naturalezas generales que se supone están significadas por esos términos? Las palabras se convierten en generales al hacerse de ellas signos de ideas generales, y las ideas se convierten en generales cuando se les suprimen las circunstancias de tiempo y de lugar y cualesquiera otras ideas que puedan determinarlas a tal o cual existencia particular. Por esta manera de abstracción se habilita a las ideas para representar a más de un solo individuo; cada uno de los cuales, puesto que encierra conformidad con la idea abstracta, es, según se dice, de esa clase (Locke, 1956: 400).

Ya en el Libro Cuarto y último del Ensayo, dedicado al conocimiento, Locke asume la posición del *deísmo*, cuando aborda el problema de nuestro conocimiento sobre la existencia de Dios como substancia espiritual, y argumenta entre las pruebas que corroboran su existencia, la idea que tenemos en nuestra mente sobre el Ser eterno, el más sapiente y el más perfecto de todo cuanto existe.

Pero respecto a la substancia material, veamos qué expone Locke. Al referirse a *nuestras ideas complejas de substancias*, se cuestionará *¿cómo se forman las ideas acerca de las substancias?* a lo que responderá de la manera siguiente:

La mente estando abastecida, como ya he declarado, de una gran número de ideas simples que le llegan por vía de nuestros sentidos, según se encuentran en las cosas exteriores, o por vía de la reflexión sobre sus propias operaciones, advierte, además, que un cierto número de esas ideas, simples siempre van juntas; y que presumiéndose que pertenecen a una sola cosa, se les designa, así unidas, por un solo nombre, ya que las palabras se acomodan a la aprehensión común, y su utilidad consiste en

expeditar la expresión de las ideas. De allí viene que, por inadvertencia, propendemos a hablar y a considerar lo que en realidad constituye una complicación de ideas juntas, como si se tratase de una idea simple. Porque, como ya he dicho, al no imaginarnos de qué manera puedan subsistir por sí mismas esas ideas simples, nos acostumbramos a suponer algún substratum donde subsistan y de donde resultan; el cual, por lo tanto, llamamos substancia (Locke, 1956: 275-276).

Finalmente, Locke concluye, al referirse a nuestra idea de la substancia en general:

De manera que si alguien se propone examinarse a sí mismo respecto a su noción de la pura substancia en general verá que no tiene acerca de ella ninguna otra idea, sino una mera suposición de no sabe qué soporte de aquellas cualidades que sean capaces de producir ideas simples en nosotros; cualidades que comúnmente se llaman accidentes (...) La idea, pues, que tenemos, y a la cual damos el nombre general de substancia, como no es nada sino el supuesto, pero desconocido, soporte de aquellas cualidades que encontramos existentes, y de las cuales imaginamos que no pueden subsistir, (...) sin alguna cosa que las sostenga, llamamos a ese soporte substancia, la cual, de acuerdo con el verdadero sentido de la palabra, significa en idioma llano lo que está debajo, o lo que soporta (Locke, 1956: 276).

Así Locke, traicionando sus presupuestos de partida sensualista-materialistas, cae en una de las inconsecuencias mayores de su sistema, que darán paso a las posiciones del idealismo subjetivo en sus seguidores Berkeley y Hume, al declarar finalmente su agnosticismo sobre la substancia, por cuanto para él, la idea que tenemos de la substancia material (entiéndase “materia”), representa aquel “supuesto, pero desconocido sostén de las cualidades de los

objetos...”, el cual es, en esencia, incognoscible, por cuanto su conocimiento traspasa los límites de la experiencia. El Locke que había comenzado su “*Ensayo...*” como un crítico implacable del innatismo y de la metafísica tradicional, llega así a una concepción metafísica de la substancia, al declarar su agnosticismo ante la misma.

Por su parte, el obispo George Berkeley, continuador del empirismo crítico de Locke, en su tratado *Principios del Conocimiento Humano*, editado por vez primera en 1710, parte de los siguientes presupuestos:

- 1) Las “*ideas*” son los objetos del conocimiento humano. Sobre esto, expresará:

Es evidente para quienquiera que haga un examen de los objetos del conocimiento humano que éstos son: o ideas impresas realmente en los sentidos, o bien percibidas mediante atención a las pasiones; o finalmente, ideas formadas con ayuda de la imaginación y de la memoria, por composición y división o, simplemente, mediante la representación de las ideas percibidas originariamente en las formas antes mencionadas.

La vista me da idea de la luz, del color en sus diferentes grados, variaciones y matices. Mediante el tacto percibo, por ejemplo, lo blanco y lo duro, el calor y el frío, el movimiento y la resistencia, y de todo esto el más y el menos, bien como cantidad o como grado. El olfato me depara olores; el paladar, sabores; y el oído lleva a la mente los sonidos con sus variados tonos y combinaciones.

*Y cuando se ha observado que varias de estas ideas se presentan simultáneamente, se viene a significar su conjunto con un nombre y ese conjunto se considera como una cosa. Así, por ejemplo, observamos que van en compañía un color, gusto y olor determinados junto con cierta consistencia y figura: todo ello lo consideramos como una cosa distinta: significada por el nombre de **manzana** (Berkeley; s/f: 31).*

Como se puede apreciar, para Berkeley, los objetos del conocimiento humano no existen independientemente de nuestra conciencia, sino que son “colecciones de ideas”, las cuales cuando se ha observado que se presentan juntas, se les da un nombre y se les considera como una cosa.

2) Además de las “ideas”, existe la Mente, el espíritu, el alma. Al respecto, Berkeley señala:

Además de esta innumerable variedad de ideas u objetos del conocimiento, existe igualmente algo que las conoce o percibe y ejecuta diversas operaciones sobre ellas, como son el querer, el imaginar, el recordar, etc. Este ser activo que percibe es lo que llamamos mente, alma, espíritu, yo (...) la existencia de una idea consiste simplemente en ser percibida (...) Pues, ¿qué son los objetos mencionados sino las cosas que nosotros percibimos por nuestros sentidos, y qué otra cosa percibimos aparte de nuestras propias ideas o sensaciones? (Berkeley; s/f: 30-33).

Berkeley define aquí su posición idealista subjetiva, al firmar que “existir significa ser percibido”, es decir, lo que entendemos por “objetos de nuestro conocimiento”, no son más que “colecciones de ideas”, que es todo cuanto existe, además de nuestra mente, espíritu o alma que las percibe.

3) Según Berkeley, la causa de este prevaleciente error es la siguiente:

Examinando a fondo esta opinión que combatimos, tal vez hallaremos que su origen es en definitiva la doctrina de las ideas abstractas. Pues, ¿puede haber más flagrante abuso de la abstracción que el distinguir entre la existencia de los objetos sensibles y el que sean percibidos, concibiéndolos existentes sin ser percibidos? (...);

todos los cuerpos que componen la maravillosa estructura del universo, sólo tienen sustancia en una mente; su ser (esse) consiste en que sean percibidos o conocidos (...) (Berkeley; s/f: 33-34).

4) Este planteamiento da pie a Berkeley para arremeter contra lo que él denomina *la noción filosófica de sustancia corpórea* (entiéndase la *materia*). Sobre este aspecto, plantea:

Se dirá que la consecuencia de todo esto es la negación de toda sustancia corpórea.

A lo que respondo que, si la palabra sustancia se toma en el sentido vulgar, esto es, como una combinación o reunión de cualidades sensibles, extensión, figura, volumen, peso, etc., en ninguna manera se puede decir que hayamos negado su existencia.

*Pero tomada la palabra sustancia en sentido filosófico, como **sustentáculo de accidentes, o cualidades que existan fuera de la mente**, es indudable que la negamos, si es que se puede negar aquello que jamás ha existido, ni aún en la imaginación (Berkeley; s/f: 49).*

Como bien expresa Lenin al respecto, Berkeley, negando la existencia *absoluta* de los objetos, o sea, la existencia de las cosas fuera del conocimiento humano, expone llanamente las concepciones de sus adversarios de manera que se comprenda que admiten la “cosa en sí”.

Las dos líneas fundamentales de las concepciones filosóficas quedan aquí consignadas con la rectitud, la claridad y la precisión que distinguen a los filósofos clásicos de los modernos inventores de “nuevos” sistemas. Materialismo es reconocer la existencia de los “objetos en sí” o fuera de la mente; las ideas y las sensaciones son copias o reflejos de estos objetos. La doctrina opuesta (el idealismo) afirma que los objetos no existen “fuera de la mente”; los objetos son

“combinaciones de sensaciones... (Lenin; s/f: 21).

¡Berkeley no niega la existencia de las cosas reales! ¡Berkeley no rompe con la opinión de la humanidad entera! Berkeley niega “sólo” la doctrina de los filósofos, es decir, la teoría del conocimiento que afina sería y resueltamente todos sus razonamientos en el reconocimiento del mundo exterior y de su reflejo en la conciencia de los hombres. Berkeley no niega las Ciencias Naturales, que se basaron siempre y siguen basándose (la mayor parte de las veces inconscientemente) en esta teoría, es decir, en la teoría materialista del conocimiento (Lenin; s/f: 24-25).

Lenin agrega en su análisis, cómo Berkeley, al negarse a reconocer la existencia de las cosas fuera de la conciencia, procura encontrar un criterio para distinguir lo real y lo ficticio. Para ello, el obispo señala en su obra que las ideas que la mente humana induce a su antojo, son pálidas, débiles e inestables en comparación con las que percibimos por los sentidos. Según su criterio, estas últimas ideas, que concebimos según ciertas reglas o leyes de la naturaleza, hablan por sí mismas de una mente más poderosa y sabia que la humana. De estas ideas se dice que tienen una realidad mayor que las primeras; esto significa que son más claras, más ordenadas y más precisas y que no son ficciones de la mente que las percibe. Berkeley trata de ligar la noción de lo real con la percepción de sensaciones idénticas por numerosas personas a la vez. Como ejemplo, se pregunta de qué manera se podría decidir esta cuestión: ¿Puede haber sido real una transformación de agua en vino que, pongamos en caso, nos relatan? Y él mismo responde: Si todos los que estuvieron sentados a la mesa hubiesen visto el vino y percibido su olor, si lo hubiesen bebido y saboreado y si hubiesen experimentado sus

efectos, la realidad de ese vino estaría para mí fuera de toda duda.

Lenin señala con acierto la cuestión del tránsito en Berkeley del idealismo subjetivo al idealismo objetivo, cuando expresa:

De aquí se infiere que el idealismo subjetivo de Berkeley no debe comprenderse como si eludiera la diferencia existente entre la percepción individual y la colectiva. Por el contrario, sobre esta diferencia intenta levantar el criterio de la realidad. Derivando las “ideas” de la acción de la divinidad sobre la mente humana, Berkeley llega así al idealismo objetivo: el mundo no es lo que yo me imagino, sino el resultado de una causa espiritual suprema, que crea tanto “las leyes de la naturaleza” como las leyes que diferencian las ideas “más reales” de las menos reales, etc. (Lenin; s/f: 27).

Como continuador de las posiciones idealistas subjetivas de Berkeley, nos encontramos con David Hume, también valorado críticamente por Lenin en *Materialismo y Empiriocriticismo*. Para sustentar su análisis sobre la filosofía de este pensador inglés, Lenin se apoya en la siguiente cita de su obra *Investigaciones sobre el entendimiento humano*, en la cual Hume afirma:

Parece evidente que los hombres son propensos, por instinto o predisposición natural, a fiarse de sus sentidos y que, sin el menor razonamiento, o incluso antes de recurrir al razonamiento, siempre suponemos la existencia de un mundo exterior, que no depende de nuestra percepción y que existiría aun cuando desapareciésemos o fuésemos destruidos nosotros y todos los otros seres capaces de sentir (...) Pero esta opinión universal y primaria de todos los hombres es prontamente rebatida por la más superficial filosofía, que nos enseña que a nuestra mente no puede ser nunca accesible nada más que la imagen o la

*percepción y que los sentidos son tan sólo canales por los que estas imágenes son transportadas, no siendo capaces de establecer ninguna relación directa entre la mente y el objeto (...) La hipótesis de la existencia de semejante correlación está privada de todo fundamento lógico (...) **Nuestras percepciones son nuestros únicos objetos**(...) (Lenin; s/f: 29-30).*

En la Parte Primera de su obra *Tratado de la naturaleza humana*, Hume, al hablar sobre el origen de nuestras ideas, expresa lo siguiente:

*Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos géneros distintos que yo llamo impresiones e ideas. La diferencia entre ellas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que se presentan a nuestro espíritu y se abren camino en nuestro pensamiento y conciencia. A las percepciones que penetran con más fuerza y violencia llamamos **impresiones**, y comprendemos bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones, tal como hacen su primera aparición en el alma. Por **ideas** entiendo las imágenes débiles de éstas en el pensamiento y razonamiento, como, por ejemplo, lo son todas las percepciones despertadas por el presente discurso, exceptuando solamente las que surgen de la vista y tacto y exceptuando el placer o dolor inmediato que pueden ocasionar... Existe otra división de nuestras percepciones que será conveniente observar y que se extiende a la vez sobre impresiones e ideas. Esta división es en simples y complejas. Percepciones o impresiones e ideas simples son las que no admiten distinción ni separación. Las complejas son lo contrario que éstas y pueden ser divididas en partes. Aunque un color, sabor y olor particular son cualidades unidas todas en una manzana, es fácil percibir que no son lo mismo, sino que son al menos distinguibles las unas de las otras (Hume, 2001: 20-21).*

Como afirma Lenin y puede apreciarse en los fragmentos citados, para Hume la mente jamás tiene delante nada que no sean las percepciones y en modo alguno está en condiciones de tener experiencias, cualesquiera que sean, referentes a la correlación entre las percepciones y los objetos. Por lo tanto, la hipótesis de la existencia de semejante correlación está privada de todo fundamento lógico. Recurrir a la veracidad del Ser Supremo para demostrar la veracidad de nuestros sentidos es para Hume, eludir la cuestión de un modo completamente imprevisto. Si ponemos en duda la existencia del mundo exterior, difícilmente podremos encontrar argumentos para probar la existencia de tal Ser.

A continuación, Hume pasa a exponer el carácter psicologista-asociacionista de su empirismo, a partir del siguiente argumento:

Como todas las ideas simples pueden ser separadas por la imaginación y pueden ser unidas de nuevo en la forma que a ésta agrade, nada sería más explicable que las operaciones de esta facultad si no estuviese guiada por algunos principios universales que la hacen en alguna medida uniforme en todos los tiempos y lugares. Si las ideas existiesen enteramente desligadas e inconexas sólo el azar las uniría, y será, imposible que las mismas ideas se unan regularmente en ideas complejas (como lo hacen corrientemente) sin que exista algún lazo de unión entre ellas, alguna cualidad que las asocie y por la que naturalmente una idea despierte a la otra (...) Las cualidades de que surge esta asociación y por las cuales de este modo es llevado el espíritu de una idea a otra son tres, a saber: semejanza, contigüidad en tiempo y espacio y causa y efecto (Hume, 2001: 26). Entre los efectos de esta unión o asociación de ideas no existe ninguno tan notable como las ideas complejas, que son los objetos comunes de nuestros pensamientos y razonamientos, y

que surgen generalmente de algún principio de unión entre nuestras ideas simples. Estas ideas complejas pueden dividirse en relaciones, modos y substancias (...) (Hume, 2001:28).

Ya en la Sección VI, refiriéndose a los modos y substancias, Hume nuevamente retorna a la definición de Locke sobre la substancia material y plantea:

Preguntaría gustoso a los filósofos que fundan muchos de sus razonamientos sobre la distinción de substancia y accidente e imaginan que tenemos ideas claras de ello, si la idea de substancia se deriva de las impresiones de sensación o reflexión (...)

La idea de una substancia, lo mismo que la de un modo, no es más que una colección de ideas simples que están unidas por la imaginación y poseen un nombre particular asignado a ellas, por el que somos capaces de recordar para nosotros mismos o los otros esta colección; pero la diferencia entre estas ideas consiste en que las cualidades particulares que forman una substancia se refieren corrientemente a un algo desconocido, al que se supone son inherentes, o, concediendo que esta ficción no tiene lugar, se supone al menos que se hallan enlazadas estrecha e inseparablemente por las relaciones de contigüidad y causalidad (Hume, 2001: 29-30).

Acerca de las ideas de existencia y de existencia externa, Hume expresará:

La idea de la existencia, pues, es lo mismo que la idea que concebimos siendo existente. El reflexionar sobre algo simplemente y el reflexionar sobre algo como existente no son cosas diferentes. Esta idea, cuando va unida con la idea de un objeto, no constituye una adición para él. Todo lo que concebimos lo concebimos como existente. Toda idea que nos plazca formarnos es la idea de un ser, y la idea de un

ser es toda idea que nos plazca formarnos (Hume, 2001: 64).

Ahora bien, ya que nada se halla siempre presente al espíritu más que las percepciones, y ya que todas las ideas se derivan de algo que se ha hallado antes presente a él, se sigue que es imposible para nosotros concebir o formarnos una idea de algo específicamente diferente de las ideas e impresiones. Fijemos nuestra atención sobre nosotros mismos tanto como nos sea posible; dejemos caminar nuestra imaginación hasta los cielos o hasta los últimos límites del universo; jamás daremos un paso más allá de nosotros mismos ni jamás concebiremos un género de existencia más que estas percepciones que han aparecido en esta estrecha esfera. Este es el universo de la imaginación y no poseemos más ideas que las que allí se han producido (Hume; 2001: 65).

Finalmente, Hume, aferrado a sus postulados de partida idealistas subjetivos, no sólo ha negado la existencia de la sustancia material, sino también la existencia de Dios, quedando atrapado en su sensualismo extremo y en su empirismo psicologista-asociacionista. Al respecto, señala:

Lo más lejos que podemos ir hacia la concepción de los objetos externos, cuando se los supone específicamente diferentes de nuestras percepciones, es formarnos una idea relativa de ellos sin pretender comprender los objetos con que se relacionan. Generalmente hablando, no debemos suponerlos específicamente diferentes, sino solamente atribuirles diferentes relaciones, conexiones y duraciones (...) (Hume; 2001: 65).

Queda claro entonces que, para Hume “nuestras percepciones son nuestros únicos objetos”. El idealismo subjetivo, lo conduce inevitablemente hacia el escepticismo y el agnosticismo.

La crítica al idealismo subjetivo de Berkeley y Hume, que resulta válida igualmente para Kant, nos conduce a rescatar las tres importantes conclusiones gnoseológicas que Lenin expone en *Materialismo y Empiriocriticismo* (Lenin; s/f: 102):

- 1) Existen cosas independientemente de nuestra conciencia, independientemente de nuestra sensación, fuera de nosotros (...)
- 2) No existe, ni puede existir absolutamente, ninguna diferencia de principio entre el fenómeno y la cosa en sí. Existe simplemente diferencia entre lo que es conocido y lo que aún no es conocido. En cuanto a las invenciones filosóficas acerca de la existencia de límites especiales entre lo uno y lo otro, acerca de que la cosa en sí está situada en el “*trasmundo*” de los fenómenos (Kant), o que se puede levantar una barrera filosófica entre nosotros y el problema del mundo ignoto aún en tal o cual aspecto, pero existente fuera de nosotros (Hume), todo eso son meras sandeces(...)
- 3) En la teoría del conocimiento, como en todos los otros dominios de la ciencia, hay que razonar con dialéctica, o sea, no suponer jamás que nuestro conocimiento es acabado e inmutable, sino indagar de qué manera el *conocimiento* nace de la *ignorancia*, de qué manera el conocimiento incompleto e inexacto llega a ser más completo y más exacto.

Respecto al problema de la verdad, Lenin advierte:

El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El

litigio sobre la realidad o la irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica es un problema puramente escolástico (Lenin; s/f: 103). *Partiendo de las sensaciones se puede ir por la línea del subjetivismo, que lleva al solipsismo (“los cuerpos son complejos o combinaciones de sensaciones”), y se puede ir por la línea del objetivismo, que lleva al materialismo (las sensaciones son imágenes de los cuerpos, del mundo exterior). Para el primer punto de vista – el del agnosticismo – no puede haber verdad objetiva. Para el segundo punto de vista, es decir, el del materialismo, es esencial el reconocimiento de la verdad objetiva* (Lenin; s/f: 127).

Los partidarios de la línea de Kant y Hume (...) nos tratan a los materialistas de “metafísicos” porque reconocemos la realidad objetiva que nos es dada en la experiencia, porque reconocemos el origen objetivo, independiente del hombre, de nuestras sensaciones. Nosotros, los materialistas, siguiendo a Engels, calificamos a los kantianos y a los humistas de agnósticos porque niegan la realidad objetiva como origen de nuestras sensaciones (Lenin; s/f: 129).

Como se puede apreciar, la clave para comprender la diferencia entre el sensualismo materialista y el sensualismo idealista o idealismo subjetivo, la ofrece Lenin en *Materialismo y Empiriocriticismo*, libro que, a más de un siglo de haber sido escrito, mantiene singular vigencia y actualidad.

Nota:

Los subrayados son de la autora.

Referencias bibliográficas:

Berkeley, G. (s/f). *Principios del conocimiento humano*. España. (Edición Digitalizada. Folio “Psikolibro”). Título original: *A treatise concerning the principles of human knowledge, where in the chief causes of error and difficulty in the sciences, with the grounds of skepticism,*

atheism, and irreligion are inquired into (1710).

Traducción de Pablo Masa.

Hume, D. (2001). *Tratado sobre la Naturaleza Humana*. España. Libros en la Red. Edición Electrónica. Diputación de Albacete-Servicio de Publicaciones-Gabinete Técnico. Traducción de Vicente Viqueira.

Lenin, V.I. (s/f). *Materialismo y Empiriocrítica*. Moscú: Editorial Progreso.

Locke, J. (1956). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.