

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

PE

PUBLICACIONES ESPECIALES
DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

DIRECTORA: MARIA ISABEL FLEISCH F.
PUBLICACIONES ESPECIALES Nº 6

SUBDIRECTOR: CARLOS MIRANDA V.
SERIE TRADUCCIONES

COMITE EDITORIAL: OSCAR VELASQUEZ G.
1990

ORGANISMO EDITOR: DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

SERIES:
ENSAYOS
TRADUCCIONES
TEXTOS

Carácter de la publicación: periódico y universitario.
Circulación y distribución: restringidas a instituciones
4 a EDICION de la disciplina.

Composición y diseño: ARMANDO V.

Dirección: Avda. Larraín 992 - Santiago.
CHI COHERENCIA Y CONTRADICCION

Traducido por Enrique Sáez

Reconstrucción: Lilia Vega Ch.

FRANCIS H. BRADLEY

COHERENCIA Y CONTRADICCION.

Traducido por Enrique Sáez



Enrique Sáez Ramdohr
Registro de propiedad
intelectual.
Inscripción N° 53623

cuando, pero no puede, por otro lado, aprobar en general tal respuesta en la filosofía, pues soy incapaz de ver cómo mediante tal procedimiento el naufragio teórico.

La verdad para mi mente es una satisfacción de tipo especial, y, además, es una satisfacción que, al menos a primera vista, se opone a otras. Pero como

En el capítulo precedente señalé cómo coherencia y comprehensividad son los dos aspectos del sistema, e intenté justificar la pretensión de sistema como un árbitro de hecho. En el capítulo que sigue intentaré mostrar qué posición adopta el sistema frente a la contradicción. La interrogante es difícil y podría en cualquier caso ser tratada aquí sólo imperfectamente, y el lector nuevamente deberá excusarme si la enfrento a través de una ruta de rodeo.

Al final de cuentas, ¿cuál es el criterio? El criterio de la verdad, y diré, además, que de toda otra cosa, es por último la satisfacción de una necesidad de nuestra naturaleza. Apartarse de esta prueba o pasarla a llevar es al final de cuentas, debo decir, imposible. Pero, si es así (la sugerencia es natural), ¿por qué no exponen o tratan de exponer la satisfacción de nuestra naturaleza desde todos sus contornos, y entonces aceptar y afirmar esta declaración como la verdad y la realidad? Que en la vida práctica debamos hacer esto, al menos en alguna forma, estoy en pleno a-

cuerdo. Pero no puedo, por otro lado, aprobar en general tal respuesta en la filosofía, pues soy incapaz de ver cómo mediante tal plan evitamos el naufragio teórico.

La verdad para mi mente es una satisfacción de tipo especial, y, nuevamente, es una satisfacción que, al menos a primera vista, es capaz de oponerse a otras. Pero como quiera que ello sea, la verdad parece diferenciarse claramente de otras satisfacciones. Y la filosofía, al menos en tiendo, debe cumplir especialmente esta necesidad especial y deseo de verdad. Decir que la misión de la filosofía es encontrar ideas que satisfacen todos los contornos de mi ser, y que la verdad de estas ideas fuera de esta consideración no importa, es para mi mente insostenible. Pienso que ideas que son inconsistentes, caóticas y discordantes deben ser rechazadas como falsas por la filosofía en el análisis final. La doctrina de que no existe la verdad en el último trasfondo, sino la operación general de ideas, sea lo que fuere el carácter de estas ideas, es, o puede ser, aceptable, una vez más concuerdo, como una creencia práctica. Pero, por otro lado, con tal doctrina, me parece, hay un fin de la filosofía (cf. pp. 66, 132).

Filosofar simultáneamente con todos los contornos de mi naturaleza es, si le parece, lo que deseo. Pero yo al menos no percibo cómo he de proceder para lograr esta haza-

ña. Si concuerda conmigo que la verdad es especial, entonces estoy a oscuras de cómo apuntar hacia ella, o hallarla, o de verificar su presencia, por algún movimiento general de mi ser. Por otro lado, el producir ideas a la dictación de todas mis necesidades particulares es algo que ciertamente yo comprendo. Pero sostener que, sea lo que fuere que el intelecto diga o sienta respecto de estas ideas, ellas son de todas maneras verdaderas, es para mí ruinoso en cuanto teoría. Me parece flagrante la negación, en última instancia, de satisfacción intelectual y la verdad. En otras palabras, no ha de haber ninguna filosofía, sino en el sentido de una colección de ideas útiles. El valor de tal colección no deseo degradar, aunque el valor desaparece, insisto, en tanto que la colección es uni-lateral. Aun así, si la filosofía debe terminar aquí, me repito, no ha de haber más filosofía en el sentido correcto.

Luego debo permanecer en mi antigua posición ². Si ha de haber filosofía, su quehacer propio es el satisfacer el intelecto y los otros contornos de nuestra naturaleza no tienen, si es así, derecho de expresarse directamente. Ellas deben realizar su petición no sólo a, sino también a través de la inteligencia. En la vida es de otro modo, pero hay una diferencia entre la filosofía y la vida. Y en la filosofía mi necesidad de belleza y bondad práctica puede te-

ner voz, pero, aún así, no tiene voto. No pueden dirigirse al intelecto e insistir 'Nosotras no estamos satisfechas, y por tanto tú tampoco serás satisfecho'. Ellas deben contentarse con preguntar y repetir, '¿Estás en efecto satisfecho contigo mismo en tanto que nosotros permanecemos insatisfechas? Te corresponde decidir y nosotros podemos sólo sugerir'. Luego, concluyo, puedo filosofar con el todo de mi naturaleza, pero no puedo hacer esto directamente. Por un lado la exhortación es al intelecto, pero, por otro, cada aspecto de mi ser puede y de hecho se expresa intelectualmente. Y la interrogante es hasta qué punto, con el fin de alcanzar su finalidad especial que es la verdad, la inteligencia debe adoptar como verdadero las variadas sugerencias que le son ofrecidas. ¿Hasta qué punto, con el fin de satisfacerse a sí mismo, deberán sus ideas satisfacer todas nuestras necesidades?

En lo expuesto arriba no estoy por supuesto suponiendo que el intelecto es algo separado, que funciona aisladamente, y, por así decirlo, encerrado en una pieza separada. Por el contrario, aquellos que enseñan la implicancia de todos los contornos de nuestro ser con y en lo que llamamos el pensamiento, no niegan doctrina alguna sostenida por mí. Lo que yo sostengo es que nosotros tenemos una función específica, como tal verificable en los hechos, y que ésta

reclama poseer derechos especiales que le son propios. Insisto que, a menos que tomemos aquella reclamación en forma seria, la especulación es imposible. Y, si alguien discrepa conmigo en esto, sugeriría que el tal está en conflicto con la realidad, y se asienta sobre la inconsistencia. Y el resultado, creo, es la confusión o total oscuridad.

Yo conservo, por tanto, en lo sustancial (si se me permite repetirme) mi posición original. Lo único que modificaría es la importancia, quizás uni-lateral, que le fue asignada al dolor y el énfasis en la duda especial que surgió aquí proveniente de nuestra ignorancia ³. No retractaría lo que dije como equivocado, pero más bien preferiría ciertamente ahora formular la situación de otro modo. La mejor forma, creo, es señalar que todos los contornos de nuestra naturaleza presionan por ser satisfechos, y, si permanecen no- satisfechos, lo harán manifiesto en las ideas. No podemos, creo, suponer en forma razonable que pueda quedar algún aspecto de nuestro ser en algún lugar fuera e incapaz de decir nada directa o indirectamente. No podemos demostrar que esto no sea posible, pero considerar de que sea probable es una frivolidad. Cada elemento de mi naturaleza, por ende, encontrará una voz. Cada contorno de mi ser se representará como satisfecho en idea y en realidad, si no en lo que llamamos de hecho. E influidos, como debemos estarlo,

por estos reclamos dentro de nosotros y ante nosotros, nosotros sin duda en cierto sentido filosofamos con el todo de nuestra naturaleza. Pero desde aquí aún no veo atajo alguno hacia la conclusión de que cualquiera necesidad de nuestra naturaleza satisfecha en idea es la verdad. El camino a la demostración lógica, a mi modo de pensar, debe ser por el contrario indirecto. Supóngase, en otras palabras, el intelecto completamente satisfecho y la verdad realmente alcanzada, ¿puede conciliarse esto con la idea o ideas de otras necesidades no - satisfechas? Estas ideas, si es así, estarán allí, y ellas no serán verdaderas, o, al menos aparentemente estarán en conflicto con la verdad. Pues al admitirlas como necesarias y buenas, por cierto no por ello las hace verdaderas. Y el real punto en disputa es, si dejadas afuera y no incluidas en la verdad, estas ideas hacen la verdad imperfecta en sí misma. El intelecto debe satisfacer sus propios requerimientos y la cuestión es si es que las ideas de más arriba no son incluidas, si no están en conflicto, aquellos requerimientos son satisfechos. Y la cuestión subsiguiente es si es que las ideas pueden de alguna forma ser incluidas sin ser consideradas como verdaderas.

Es, obviamente, necesario por tanto inquirir qué satisface o satisfaría al intelecto. Tal indagación no emprenderé en este capítulo, pero puedo exponer el punto de vista

que me parece meritorio ⁴. La verdad es una expresión ideal del Universo, simultáneamente coherente y comprensivo. No debe entrar en conflicto consigo mismo y no debe haber sugereⁿcia que deje de estar contenida en ella. La verdad perfecta, en todo, ya vimos (capítulo VII), posee esencialmente las dos características de coherencia y comprensividad. Por tanto, sin detenerme a levantar y discutir dificultades, procederé de inmediato a analizar la conexión entre estas dos características. ¿Es que tenemos en la comprensividad y coherencia dos principios irreducibles o es que tenemos dos aspectos de un solo principio?

Si podemos adoptar un punto de vista bien conocido la respuesta es clara. Toda la realidad es tan inmanente y tan activa en cada elemento particular, que basta con hacer un objeto de cualquier cosa algo menos que su todo, para solo ver que tal objeto se proyecta más allá de sí mismo. El objeto se contradice a sí mismo visiblemente y procede a incluir su opuesto complementario en una unidad más amplia. Y este proceso se repite en tanto que y dondequiera que el todo no logra expresarse enteramente en el objeto. Por tanto, los dos principios de coherencia y comprensividad son uno. Y no sólo son uno, sino que incluyen también el principio de la no-contradicción. La orden de expresarse en tal forma de evitar contradicción visible, puede decirse, en suma,

que contiene el criterio entero.

Nadie que no haya visto este punto de vista en funcionamiento, y no visto su aplicación a un área amplia de la realidad puede comprender su eficiencia práctica. Pero, en cuanto a mí, si esta solución de nuestro puzzle alguna vez me satisfizo enteramente, llegó el momento cuando dejé de satisfacerme. Y al realizar discusiones sobre principios básicos ésta no fue la respuesta que ofrecí ⁵. Cuán inmanente sea realmente el todo en cada elemento, no puedo persuadirme que lo sea como lo discutido más arriba. No puedo percibir que en todo punto de cada objeto parcial podamos verificar la contradicción interna y de allí alcancemos el nexo hacia una unidad más amplia de opuestos complementarios. Y, siendo esto así, la cuestión referente a nuestros dos principios de coherencia y comprehensividad requiere, en lo que a mí concierne, una respuesta modificada.

A grandes rasgos, objetos parciales parecen (yo al menos no puedo dudar esto) desarrollarse más allá de sí mismos indefinidamente por discrepancias internas. Todo, en tanto sea temporal u ocupe espacio, visiblemente trasciende a sí mismo, aunque, si hay muchos órdenes de tiempo y espacio, la misma auto-trascendencia no se conservará entre ellos. Pero no intentaré sugerir aquí un principio, pues veo que no llegará a fondo en buen pie. La auto-trascendencia

interna visible de cada objeto es algo que no puede ser verificado en todo punto, como he dicho.

Y el principio que usé en mi libro y que expuse fue el siguiente. Todo lo visible debe estar imbuido de la Realidad, pero no debe ser expuesto de tal forma que haga que la Realidad se contradiga a sí misma ⁶. Adhiero a este principio, y brevemente procederé a justificarlo con referencia especial a lo que hemos llamado coherencia y comprensividad. Hay dos cuestiones principales, creo, que deben ser respondidas aquí. (1) ¿Si mi objeto es realmente defectuoso y si no puede desarrollarse más allá de sí mismo mediante la contradicción interna, en qué otra forma lo puede lograr? (2) ¿Cómo y en qué sentido un objeto aislado hace que la Realidad se contradiga a sí misma?

(1) El objeto ante mí no es el todo de la Realidad, ni lo es el todo de lo que yo experimento. El Universo (debo suponer esto aquí) es uno con mi mente, y no sólo es esto así, sino que el Universo es en realidad ahora experimentado por mí como más allá del objeto. Pues, además de ser un objeto, el mundo es en realidad sentido, no meramente en su carácter general sino más o menos también en detalle especial ⁷. Luego, en contraste a este más amplio contenido presente en el sentir, el objeto ante mí puede ser percibido como defectuoso. Hay un sentido no especificado de algo

más allá, o puede aún surgir la sugerencia en idea de el complemento especial requerido. Puede que titubeemos en decir que el objeto defectuoso mismo sugiere su propia completación y podríamos dudar si es que el proceso debiera llamarse Dialéctico. Pero, en todo caso, un proceso como el de más arriba parece proveer la solución de nuestro problema. Exactamente, cómo aquella idea surge mediante la cual el objeto parcial es hecho bueno es, en la visión que acabamos de delinear, un asunto de momento secundario.

El punto importante es que con el objeto hay presente algo ya más allá de él, algo que es capaz tanto de demandar como de proveer sugerencias ideales, y de aceptar o rechazar la sugerencia hecha ⁸.

Dentro de una visión como ésta la unión esencial de comprehensividad con coherencia parece nuevamente sosteni-ble. Tenemos no sólo conexiones en el objeto-mundo, temporal, espacial y otras relaciones, que extienden para nosotros el contenido de un objeto parcial. Tenemos, también, otro mundo, al menos hasta cierto punto realmente experimentado, un mundo cuyo contenido es contínuo con nuestro objeto. Y, dondequiera que un elemento presente en este mundo es defectuoso frente a nuestro objeto, la no-satisfacción puede surgir con una no-completación sin fin y un esfuerzo sin fin por la inclusión. La Realidad inmanente, tanto armo

niosa y todo-inclusiva, demanda la unión de sus dos caracteres en el objeto.

El lector notará que supongo aquí (a) que todo califica la Realidad única, (b) que, cuando un elemento de el todo es hecho objeto, este elemento puede ser suplementado aún separado de inconsistencia visible, y (c) que, para conocer la Realidad en forma perfecta, se debe conocer el todo de ella, y que luego cada objeto parcial es imperfecto. Volveré a este último punto, pero primero procederé a tratar la interrogante planteada frente a la Contradicción.

(2) Pues, el lector puede objetar, supongamos que en aras de la discusión, que yo acepte lo de más arriba, aún no veo cómo la Contradicción incide en esto. ¿Por qué he de agregar con usted que la prueba de la verdad es su habilidad de calificar la Realidad sin auto-contradicción? En respuesta a esto primeramente abordaré algo que puede parecer obvio. Si, al hablar de la Realidad, tú dices 'R es meramente a', y si entonces, mientras dices esto, otra calificación, b, aparece y es aceptada, tú te contradices evidentemente. A esto tu respuesta, presumo, será, 'Sí, pero fui cuidadoso de no decir "meramente a". Yo meramente dije "a", y entre estas dos aseveraciones hay una diferencia vital'. La cuestión respecto a esta diferencia vital puede quizás ser llamado aquí el quid de la cuestión. Se disputa contra mí que

yo puedo primeramente decir 'Ra' y lo ulterior 'Rb' y lo ulterior 'Rc' sin contradicción alguna. Pues a, b, y c pueden ser separados, o, si relacionados, ellos pueden ser co-ad juntos externamente. Luego 'a con b' (es sugerido) es bastante consistente con 'a', ya que 'a' permanece no-afectada. Será, luego, absurdo argüir que al decir meramente 'a' la presencia de 'b' es negada.

Mi objetivo aquí es explicar el sentido de la doctrina que yo propugno y no tanto el hacer esta doctrina irremplazable frente a toda otra posible rival. Y de allí que si en lo que continúa pudiera parecerle al lector que estoy aceptando sin demostración lo que debiera ser demostrado, le pediría que recordara esta premisa. Ciertamente debo presumir aquí que la visión del juicio que yo sostengo es correcta, y es dentro de esta visión que lo que continúa está realmente fundado. Yo, al menos, no he hallado otra visión del juicio que me parezca sostenible, pero este es un tema que no puedo intentar abordar aquí. Yo presumo, entonces, que en el juicio hemos pasado más allá de la etapa de la mera percepción o sentimiento. La forma de calificación presente en éstos no puede, como tal, ser utilizada en el juicio. Y la pregunta es si en el juicio tenemos algún modo de calificación que sea hasta las últimas consecuencias consistente y sostenible. Yo creo que no lo hay ⁹.

En toda predicación yo presumo que el sujeto último es la Realidad, y que al decir 'Ra' o 'Rb' uno califica R por a o por b. Yo sostengo que al decir 'Ra' uno califica R incondicionalmente por a, y que esto equivale a decir 'me mente a'. Pues, pregunto, ¿hay alguna diferencia entre R y a? Supongamos, primeramente, que no hay diferencia alguna. Si es así, al decir primeramente Ra y entonces Rb uno se contradice de plano. Pues presumo que a y b son realmente diferentes y luego al menos que R es diferente de a y b, lo que uno ha hecho (cuan involuntariamente sea) es simplemente identificar a y b. Pero la simple identificación de lo diverso es precisamente lo que significa la contradicción¹⁰. Si, por otro lado, cuando digo Ra, presumo una diferencia entre R y a, nuevamente me amenaza la contradicción, pues lo único que parece que he hecho ahora es haber calificado R por a, siendo ambos diversos. El lector recordará que aquí estamos preocupados con el juicio y no con la mera percepción o sentimiento. Y la pregunta a ser contestada es cómo en el juicio hemos de cualificar una cosa por otra, siendo ambas cosas diferentes.

Una respuesta natural es negar que los juicios, Ra y Rb son incondicionales. Diremos que esa nunca fue la intención. Pero, si esa no es la intención, pregunto, ¿no debiera ser dicho, excepto por supuesto por conveniencia y me

ante una licencia? Entendamos entonces que los juicios de más arriba son válidos porque R es de alguna manera diferente de a y de b , y que la afirmación es hecha bajo esta condición, conocida o, supongo, desconocida aquí. La afirmación, entonces, será realmente ' $R(x)a$ ' y ' $R(x)b$ ', considerando que la x cualifica R .

Pero, si es así, aparentemente ' Ra ' es verdadera solamente por algo distinto de a que también está incluido en R . R es a solamente porque R está más allá de a , y así sucesivamente en forma indefinida. Meramente decir a es, por tanto, si nuestra visión del juicio es solvente, equivalente a negar lo de más arriba y decir meramente a ; y aquello, dado que R es más allá de meramente a , parece inconsistente consigo mismo. De allí que hasta aquí la contradicción aparece como la alternativa a la comprehensividad y el criterio hasta aquí parece sustentarse sobre un solo principio.

En otras palabras, si uno admite que la afirmación ' Ra ' no es verdadera a menos de ser hecha bajo una condición, uno admite que ningún conocimiento en la forma Ra puede ser perfecto. El conocimiento perfecto requiere que la condición del predicado esté dentro del sujeto, y, en busca de esta finalidad (la cual, presumo, no puede ser realizada completamente nunca), somos impulsados a rellenar condiciones indefinidamente. El intento de negar esto, hasta

donde he visto, parece forzar a uno a la conclusión de que a no afecta a R y que b no afecta a R tampoco. Y, si es a sí, uno no ha modificado nada en mi visión del juicio o, de lo contrario, ha caído en la auto-contradicción ¹¹.

Hasta donde puedo ver, la posición general esbozada aquí ha de ser atacada o volviendo a la designación o mediante la aceptación de meras relaciones externas. Diré algo más respecto de estas alternativas más adelante, pero por ahora trataré de dar mayores explicaciones sobre la visión que yo sostengo. Dentro de esa visión el juicio es la calificación de la Realidad única mediante el contenido i-deal. Y, si nos atenemos a esto, debemos proceder a negar pedazos independientes de conocimiento y las relaciones meramente externas. Probablemente, toda la cuestión pueda decirse que estriba en el significado y valor de la palabra 'y'. Dentro de la visión que sostengo, cuando usted dice 'R es a, y R es b, y R es c', la 'y' cualifica una realidad más elevada la cual incluye R a R b R c con 'y'. Es solamente dentro de esta unidad más elevada que 'y' se verifica, y la unidad es más que meramente 'y'. En otras palabras, el Universo no es un mero 'junto con' o 'y', ni puede 'y', en el último análisis, ser tomado en forma absoluta. Al menos para propósitos limitados, usamos y debemos usar el mero 'y' y relaciones meramente externas ¹² en forma relativa,

pero estas ideas se vuelven insostenibles cuando se las hace absolutas. Y pareciera inútil responder que las ideas son últimas. Pues presumo que las ideas tienen un significado, y la cuestión es qué es lo que acontece con aquel significado cuando usted trata de hacerlo más que relativo, y si es que en el análisis final un 'y' absoluto es concebible.

Mi visión se sustenta sobre la unidad inmediata que conlleva el sentimiento ¹³ y, en cierto sentido, esta unidad es última. Usted tiene aquí un todo que al mismo tiempo es cada y todas sus partes, y usted tiene partes cada una de las cuales afectan a todas las demás y al todo. Esta unidad no es última si aquello significa que no estamos forzados a trascenderla. Pero es última en el sentido que ningún pensamiento relacional puede reconstituirla, y nuevamente en el sentido de que en ningún pensamiento relacional podemos, alguna vez, librarnos de su uso. Y la meta última de nuestro conocimiento y de cada quehacer es una unidad inmediata de lo individual y de lo plural en un plano más elevado. Los aspectos de coherencia y comprensividad son cada uno una forma en que este único principio aparece y en el cual buscamos aún más de realizarlo. Y la idea de un todo de este tipo está en el trasfondo de toda nuestra doctrina del juicio. Usted podrá buscar, y estoy de acuerdo que es natural el buscar, otra visión en cuanto al juicio y la ver

Real. Pero, hasta donde veo, aquel esfuerzo ha resultado y resultará un fracaso.

El juicio, en mi visión, trasciende y debe trascender aquella unidad inmediata del sentimiento sobre el cual no puede dejar de depender. El juicio tiene que cualificar lo Real en forma ideal. Y la palabra 'idea' significa que la unidad original ha sido quebrada hasta aquí. Esta es la inconsistencia fundamental del juicio que permanece hasta el fin inalterada y que en principio corrompe en mayor o menor grado todas las ideas y la verdad. Pues las ideas no pueden cualificar la realidad como la realidad es cualificada inmediatamente en el sentimiento y, sin embargo, el juicio busca en vano librarse de este método inevitable. Y es así como, intentando reconstituir con sus ideas el todo concreto de lo individual y lo plural, fracasa, y se hunde por insolvencia en la identidad abstracta de predicado con sujeto. Pero este resultado no era su objetivo y es uno que no puede aceptar como verdadero. El juicio en la forma 'R a' nunca significó que entre R y a no hay diferencia alguna, lo que significó fue predicar su idea de, y reconstituir con su idea, la vieja realidad inmediata. Pero, como aquel todo y su forma de unidad no eran adecuadamente ideal, y como ahora estamos en el mundo de la verdad e ideas, el juicio ha sido incapaz de expresarse. La realidad como condiciona-

da en el sentimiento ha sido en principio abandonada mientras que otras condiciones no han sido halladas; y, por ende, el juicio ha, de hecho, afirmado incondicionalmente a de R y R de a. Y tal afirmación, él percibe, es falsa. El camino para remediar su falsedad es buscar las condiciones, las nuevas condiciones ideales, bajo las cuales 'R a' es verdadero. Para alcanzar la verdad la condición del predicado debe ser expuesto en forma ideal y debe ser incluido dentro del sujeto. Esta es la meta de la verdad ideal, una meta a la cual la verdad nunca llega completamente; y, por ende, cada verdad, en tanto que esta finalidad no es alcanzada completamente, permanece más o menos no-verdadera.

Cada verdad parcial, por tanto, es sólo parcialmente verdadera y su opuesto también tiene verdad. Esto, por supuesto, no quiere decir que cualquiera verdad dada es meramente falsa y, por supuesto también, no quiere decir que lo opuesto de cualquiera verdad dada es más verdadera que sí misma. Estas son equivocaciones obvias, aunque naturales, de nuestra visión. Pero sin duda debe ser claro que usted puede tanto afirmar como negar 'R (x) a' en tanto que x permanece no-especificada. Y la verdad de uno de estos lados seguramente se hace mayor en comparación, según sea el lado, sea de afirmación o negación, que usted puede hacer las condiciones más completas. Pero, en tanto que y toda

vez que las condiciones permanecen incompletas, la verdad no es en ningún caso absoluta. 'Es posible producir chispas al golpear un pedernal' es, según comprendo, ofrecido como una instancia de verdad incondicional ¹⁴. Pero lo opuesto de esta verdad es de seguro también verdadero. Debí haber dicho que la cosa claramente es posible o no posible según las condiciones y las condiciones no están lo suficientemente expresadas en el juicio. Por tanto, usted tiene hasta aquí una verdad que puede al mismo tiempo ser afirmada y negarla, y cómo tal verdad pueda ser absoluta, yo soy incapaz de percibir. La obtención del conocimiento consiste (como vimos) en conseguir introducir las condiciones del predicado dentro del sujeto. Mientras más condiciones usted logra incluir, tanto mayor es la verdad. Pero en tanto que algo permanece fuera, el juicio es imperfecto y su opuesto es también verdadero. Por cierto, la verdad de lo opuesto se hace progresivamente menor y puede ser aun despreciable, pero, por otro lado, nunca desaparece dentro de la total y absoluta falsedad ¹⁵.

No puedo intentar tratar aquí con los juicios supuestamente absolutos hallados, por ejemplo, en la aritmética ¹⁶, pero debo abordar la pretensión de la "designación" de ofrecer verdades lógicas ¹⁷. Denoto por designación a la cualificación esencial de nuestra significación mediante el

señalar con el dedo, o mediante el uso equivalente de tales términos como 'esto', 'ahora', 'aquí', o 'mi'. Que en los hechos estamos forzados a usar la designación y no podemos en la vida arreglárnoslas sin aquello, supongo, es obvio. Presumo que podemos establecer esto como aceptado universalmente. Y cuán lejanamente en nuestro conocimiento, si es que pudiéramos, podemos librarnos de ello, no me propongo discutirlo aquí (ver cap. III y IX). Debemos tratar aquí con la designación meramente respecto de su valor lógico último.

A la entrada de la filosofía parece haber un punto donde los caminos se dividen. Por uno de ellos usted sale a buscar la verdad en ideas, a encontrar una tal expresión ideal de la realidad que se satisfaga en sí misma. Y en este camino usted no solamente intenta decir lo que quiere decir, sino que queda de una vez y para siempre condenado a querer decir lo que dice. Sus juicios respecto a la realidad son aquí ni menos ni más lo que usted ha expresado en ellos, y ninguna apelación a algo distinto que usted es incapaz de hacer explícito es permitido. Por ejemplo, cuando usted dice 'esto', la pregunta no es en cuanto a lo que usted está seguro es lo que quiere decir si sólo usted pudiera decirlo. La pregunta es, respecto a lo que tiene o puede obtener, en una forma ideal dentro de su juicio actual. Y,

cuando usted se rebela contra la conclusión de que 'esto' parece ser un mero universal no-especificado, cuando usted insiste que usted sabe muy bien lo que 'esto' significó, y protesta que su objeto era algo distinto a tal trivialidad alfabética y juego de niño nuestra respuesta es obvia. ¿Qué está haciendo usted aquí con nosotros en este camino?, preguntamos nosotros. Le fue dicho claramente que en este camino lo que es buscado son ideas y que nada más que eso corre aquí. Usted fue advertido que si entra acá, debe atenerse a este principio. Si no entendió, ¿culpa de quién es? Y en cuanto a sus protestas y 'refutaciones', ellas pueden valer en otro lado, pero de nada valen con nosotros. Si no puede demostrar que sobre nuestros propios principios nuestras conclusiones son incorrectas, entonces para nosotros usted no ha dicho nada. Nuestro entero camino puede sin duda ser un engaño, pero, si usted elige tomar este camino, su juicio significa lo que contiene idealmente; y, contrariamente, lo que usted no ha expresado explícitamente e incluido en él no es reconocido o tomado en cuenta. Y, si es así, ninguna apelación posible a la designación en el último análisis es permitido. 'Esto', 'mi', 'ahora' y lo demás significará, de una vez para siempre, exactamente lo que ellos incluyen internamente y así expresan. A lo que usted quiere significar siempre se le demanda que sea hecho explícito y sea ex

puesto inteligiblemente dentro del juicio.

Yo concibo que este es el camino de la filosofía, de cualquiera filosofía que busca ser consistente. No es el camino de la vida ni del conocimiento común y el adherirse a tal principio puede ser considerado depender de la elección. El camino de la vida comienza de y al final descansa sobre la dependencia, sobre el sentimiento, sobre aquello que al final no puede ser expuesto inteligiblemente. Y el camino de cualquiera comprensión del mundo con omisión de la filosofía aún descansa sobre esta base. Tal comprensión puede desdeñar el sentimiento y puede pretender haberse elevado a una región más elevada, pero al final será inconsistente y se hallará que se basa sobre lo que, tomado como verdad, no satisface. Fuera de la filosofía no hay trayectoria consistente más que la de aceptar lo no-inteligible, y poner a su servicio cualesquiera ideas parecen, por inconsistentes que sean, funcionar mejor. Y contrario a esta posición, aunque ella es verdadera en sí misma, no tengo nada que decir; aunque lamento que el ser verdadera en sí misma es algo rara vez dentro de su poder. Para bien o para mal el hombre que se sustenta sobre sentimientos particulares debe permanecer fuera de la filosofía. Si usted está llano a ser inconsistente (esto es ya un cuento viejo), usted nunca podrá ser refutado, y es por ello que se puede de

que la filosofía es cuestión de elección. Por otro lado, el impulso hacia la verdad es poderoso y la abnegación a menudo demasiado difícil, y la razón para esta abnegación a menudo, si no siempre, invisible, sin algún entrenamiento en filosofía. Y de allí el camino de la vida y del conocimiento ordinario, consciente obscuramente de su propia imperfección, por siempre busca completarse mediante aquello que, si se propusiera ser consistente, sería la filosofía.

Por otro lado, aún dentro de la filosofía misma la tendencia contraria es irreprimible. Aún si usted endurece su corazón para aceptar la visión de que la filosofía, contrariamente a la vida, es uni-lateral, y debe permanecer como mera comprensión, aún así, usted puede rebelarse contra el reinado de meras ideas. Si es que tenemos la certeza en alguna parte, esto parece obvio, tenemos la certeza en el sentimiento. Todo lo demás podrá ponerse en duda, pero al menos sabemos lo que sentimos. Y es por ello que a algunas personas la volición parece especialmente darnos verdades indubitables, pues la volición es obviamente sentida. Y parece monstruoso, cuando buscamos la verdad, dejar atrás la certeza. Pero lo que es a menudo olvidado aquí es que la certeza pertenece al sentimiento solamente en tanto aquella es realmente sentida. Traducir esta certeza a ideas en forma no modificada parece imposible; y cómo usted ha de simul

tíneamente transponerla a otro modo y aún usarla como una
 prueba, he sido incapaz de comprender. Y esta es mi posi-
 ción aquí contra el uso de la designación como verdad lógi-
 ca. Aprecio la certeza, el conocimiento más allá de toda pa-
 labra e idea, que puede pertenecer a 'mío' y 'esto'. Reco-
 nuzco que en la vida y en el conocimiento ordinario uno nun-
 ca puede enteramente dejar de sustentarse sobre este terre-
 no. Pero cómo trasladar a la teoría final y usar allí esta
 certeza del sentimiento, mientras se deja a éste inalterada,
 yo mismo no lo sé. Admito que la filosofía, como yo la con-
 cebo, es uni-lateral. Comprendo su antipatía y su desespera-
 ción mientras éste su defecto no es remediado. Pero el reme-
 diar el defecto mediante la importación a cuerpo entero den-
 tro de la filosofía de los 'esto' y los 'mío', así como son
 sentidos, a mi modo de ver conlleva la destrucción inmedia-
 ta. El importarlos a medio-traducir y ambiguamente híbridos
 puede dar alivio inmediato, pero no disminuye la ruina segu-
 ra consecuente. Y mi conclusión es, por tanto, que cueste
 lo que cueste la consistencia es mejor. Si la filosofía per-
 manece unilateral aquello es tal vez después de todo un sig-
 no de que está ateniéndose a su propio quehacer. Y, hasta
 no estar mejor informado, esto es todo lo que deseo decir
 con respecto a la designación.

Fuera de la designación ¿qué queda como alternativa

a la visión que yo sustentó? Me parece que la alternativa es el mantener una pluralidad de pedazos auto-contenidos de conocimiento ideal. Aquel curso, aún si pudiéramos considerar la realidad final como siendo de algún modo una especie de depósito pasivo pero que todo-lo-contiene, conduce en principio inevitablemente al Pluralismo. Y el Pluralismo, para ser consistente, debe, presumo, aceptar la realidad de las relaciones externas. Las relaciones externas, no relativamente y meramente en cuanto a este o aquel modo de unión, sino absolutamente externas, deben ser consideradas como reales. Para mí tales relaciones permanecen impensables, y sería natural para mí terminar este capítulo abundando sobre este punto. Pero mi principal dificultad aquí es que, quizás por conocimiento defectuoso, no conozco intento suficiente alguno de explicación y justificación de la alternativa propuesta ¹⁸. Un plan de relaciones externas, en primer lugar, es confrontado por el hecho evidente del sentimiento con su unidad inmediata de una diversidad no-relacional. El tratar de negar este hecho, o nuevamente dejarlo fuera en alguna parte, me parece ruinoso; pero cómo, por otro lado, ha de ser incluido en el plan, no sé. Y las relaciones externas mismas, si éstas han de ser absolutas, deben, supongo, ser pensables separadas de cualquier términos. Tal posición, en mi concepto imposible en principio, parece,

cuando usted considera la variedad y detalle de las relaciones requeridas, ser más que abrumadora. Por otro lado, si las relaciones separadas de los términos no son pensables, obviamente, debí haber dicho, ellas han con eso dejado de ser absolutamente externas. Lo final suyo ha llegado ahora a ser una unidad de términos y relaciones. Y en cualquier caso, aún si las relaciones son realmente externas, está el problema de cómo de hecho las tomamos junto con sus términos. Más aún, está la dificultad causada por el hecho del conocimiento. Si el mundo, como un todo, tiene el carácter descrito arriba y también es de tal manera conocido, ¿es a caso el hecho de nuestro conocimiento del carácter general del mundo compatible con el hecho de que el mundo sea así? o, desde otro lado, si las relaciones externas fueran absolutas, ¿podríamos nosotros llegar a saber que ellas así lo son a no ser mediante un argumento vicioso? Estas son quizás las preguntas principales que gravitan sobre cualquier intento de propugnar relaciones externas, y sí sé dónde estas preguntas han sido contestadas. Las relaciones externas, si han de ser absolutas, resumiendo no puedo comprender si no como la supuesta alternativa necesaria cuando las relaciones internas son negadas. Pero todo planteamiento entre las relaciones externas e internas que considere una alternativa o la otra, o ambas a la vez, me parece fallido.

Podiera decirse de la filosofía que es un intento, posiblemente un intento fallido en el último análisis, de escapar de la falacia de la alternativa falsa. El presumir, si las relaciones externas son impensables, la posibilidad de un plan de relaciones fundadas y basadas en sus términos, o nuevamente pasar desde el rechazo de las relaciones internas como ilusorias a la aceptación de total externalidad, parecen falacias contrapuestas. La alternativa, en cada caso, para ser consistente, debe justificarse independientemente. Y en ninguno de los casos, a mi modo de ver, hay posibilidades probables para que la justificación tenga éxito. A mí me parece que en el análisis final la realidad es supra-relacional. La encontramos primeramente por debajo de las relaciones, y nuevamente las relaciones son necesarias para su desarrollo, y, sin embargo, las relaciones no pueden en propiedad ser predicadas de la unidad original. Ellas permanecen en cierto sentido contenidas en ella, pero, no obstante, nuevamente ellas la trascienden. Y, a mi juicio, la conclusión natural es una unidad más elevada la cual es supra-relacional. En tal unidad el plan imperfecto relacional y el todo imperfecto del sentimiento están ambos incluidos y absorbidos. Y he propugnado esta conclusión, por cierto no en la premisa de que pareciera explicarlo todo, sino porque ella me parece no dejar cosa alguna realmente

en el exterior, en tanto que nos carga con nada al final para que lo inexplicable. Mi objetivo, aunque no niego que alguna vez apunté más elevadamente, es el quedar con algo que es positivo y omniabarcante y no impensable en principio.

Por tanto, las críticas que me presumen comprometido con la verdad última de las relaciones internas, o todas o cualquiera de ellas, están fundadas en el error. No puedo aceptar, por ejemplo, la relación de sujeto y predicado como una expresión adecuada de la realidad. Aquello, evidentemente, es incapaz de trasladarse con consistencia a una región más elevada de la unidad sensible del sentimiento del uno y muchos. Y no hay plan relacional posible que en mi visión al final sea la verdad. El hecho aprehendido de términos en relación no puede en sí mismo, estoy seguro, ser reconstituido idealmente. En cualquiera síntesis meramente relacional habrá siempre algo dejado fuera o sino importado subrepticamente desde otro lado, y habrá inconsistencias que sobrevienen y que están enraizadas en y señalan hacia la incompletitud. Hace tiempo que había dejado en claro (a sí lo pensaba) que para mí la verdad final era bastante verdadera, y yo mismo había señalado (así como me lo imaginaba) y enfrentado el dilema consecuente. Pero parece ser que es un fenómeno natural esto de que siempre han de haber críti-

nos que saben mejor que uno.

Las ideas, las cuales somos compelidos a usar, son todas en diversos grados imperfectas y, por cierto, este es el caso con las relaciones internas. Ellas buscan aferrarse al hecho inicial percibido de identidad en diferencia, y ellas señalan hacia una consumación más elevada más allá de sí mismas y más allá de toda relación. Pero, al menos al final, no pueden, debo declarar, ser pensadas con consistencia. Por otro lado, las relaciones externas, excepto en forma relativa y dentro de ciertos límites, no pueden en mí o por mí ser aceptadas. Ellas, primeramente, parecen alienarse por completo de los hechos perceptibles, con aquella unidad perceptible de lo diverso con la cual partimos. Las relaciones externas no sólo disuelven su totalidad inmediata, sino que parecen querer dejar su cadáver allí tendido, a manera de decir, en alguna parte no-explicada fuera de la verdad y la realidad. Y, habiendo destruido el punto-de-partida, proceden aún a bloquearnos en principio (hasta donde podemos ver) de cualquier avance hacia una unidad más elevada. La totalidad que ellas parecen ofrecer (aunque apenas percibimos qué es lo que es esto, y si es qué o cómo esto es ofrecido) no satisface nuestro deseo final, y, aunque ellas son indispensables, la construcción que ellas edifican parece inteligente. Es lo que me veo forzado a pensar de las relacio-

nes externas al ser éstas tomadas en forma absoluta.

Entre las ideas que, aunque imperfectas, deben necesariamente ser usadas, puedo mencionar aquí las ideas de identidad y diferencia. Identidad no debe, por un lado, ser confundida con semejanza, ni tampoco puede, por otro lado, ser tomada como abstracto. No hay, por ejemplo, al final idea positiva tal alguna, al menos a mi modo de pensar, como mera semejanza numérica o diversidad. En cualquiera de las alternativas de más arriba (no quiero discutir este punto aquí) la identidad es destruida. Por otro lado, cuando se le considera de otro modo como un aspecto de la unión concreta de semejanza y diferencia, la identidad, cuando se analiza a fondo, se vuelve inconsistente. Conduce en cualquiera de los extremos a un proceso indefinido, y el mismo es el caso con la diversidad. Estas ideas, por tanto, no pueden ser últimas, y naturalmente deseamos proceder más allá de ellas hacia algo enteramente consistente. Sin embargo, si hallamos que no podemos hacer esto, las ideas aún deben ser aceptadas. Ellas permanecerán como los mejores medios que poseemos de aproximarnos a la verdad o de deslizar nos, si así usted lo prefiere, del extremo mayor del error. Ellas no son al final verdaderas, pero son lejanamente más verdaderas que lo que se nos ofrece en su lugar ¹⁹.

Por tanto, hemos hallado que la coherencia y la com

prehensividad son cada uno un aspecto integral del sistema. En la práctica ellos podrán divergir, pero permanecen unidos en principio. Y sistema está conectado esencialmente con la contradicción y su ausencia. Pues lo que es inconsistente es en tanto irreal, y una diversidad, discernida incondicionalmente de ser real, hallamos que era inconsistente, y una tal discrepancia interna tiende a involucrar una proyección indefinida más allá de sí misma. Más aún, fuera de esto, un objeto que le falta para ser entero tiende naturalmente, podríamos decir, a sugerir su complemento. Y, dado que aquel complemento sugerido está ausente de hecho, la realidad de este modo se contradice a sí misma. Hemos inquirido respecto de cómo esta sugestión es hecha. El objeto mismo puede que a través de su propio contenido interno se proyecte visiblemente para nosotros más allá de sus propios límites, o, por otro lado, la adición puede llegar a nosotros desde aquel todo que sentimos.

Y este todo, como percibido, puede contener ya vimos, en realidad un detalle especial, o nuevamente un carácter general que había omitido en el objeto; o el todo puede estar presente para nosotros aún más vagamente como algo más allá, un algo que no está satisfecho con lo que tenemos ante nosotros. Pero cuando la sugestión es hecha, como quiera que es hecha, tenemos nosotros un nuevo predicado de la

Realidad. Nuestro objeto ha llegado a ser así más abarcante y debemos ahora tratar de incluir este nuevo predicado dentro de ella en forma consistente.

No hay aquí espacio, obviamente, para tratar con las diversas preguntas que ahora surgen. Sin embargo, hay un punto sobre el cual abundaré. El lector naturalmente se preguntará qué significa en general la conclusión de más arriba. ¿Significa acaso que de aquí en adelante he de establecer todo lo que quisiera como verdadero? La respuesta es: No, si es que por 'todo' usted entiende 'todo lo que quiero y exactamente cómo lo quiero'. Hemos sido compelidos a concluir para la satisfacción real de todos los contornos de nuestro ser y de allí, sin duda, todo lo que necesitamos debe estar incluido en la realidad. Pero, habiendo acuerdo sobre esto, la pregunta permanece respecto del sentido de una tal inclusión. Ahora, decir que tal o cual detalle no puede ser dejado enteramente fuera es una cosa, y otra cosa es insistir que cuando incluido, este detalle conserve no-transformado su carácter especial. La responsabilidad de una demostración, en mi opinión, la tiene el que afirma, y es demasiado probable que tal responsabilidad lo lleve a un esfuerzo más allá de sus fuerzas.

Es después de todo una enorme suposición el que lo que nos satisface es real y que la realidad debe necesaria

mente satisfacernos. Tal suposición es tolerable, creo, sólo cuando sostenemos que el Universo es sustancialmente uní nime con cada uno de nosotros, y en realidad, como un todo, se siente y hace su voluntad y se reconoce dentro de nosotros. Pues así, en nuestro esfuerzo y nuestra satisfacción es la Realidad única la que se está confirmando a sí misma, afirmándose y pronunciando su propia desaprobación o aprobación. Y nuestra confianza se sustenta sobre nuestra esperanza y fe, que salvo como una expresión, una actualización, de lo Real único, nuestra personalidad no ha intervenido, y no ha procedido a distorcionar y viciar la conclusión. Por tanto, nuestra confianza no es sino la otra cara de nuestra disposición, hasta donde sea posible, de reprimir la irrelevancia y de subordinar la auto-voluntad. Y, como quiera que esto es sentido, hay poco deseo de insistir que lo que queremos debe ser real exactamente en la forma como lo queremos. Cualquier detalle necesario para el Bien podríamos suponer debe estar incluido en la realidad, pero podría estar incluido allí en una forma que sobrepasa nuestro conocimiento y en una consumación demasiado grande para nuestra comprensión. Por otro lado, fuera de la creencia de que lo Real último y absoluto está realmente presente y funcionando dentro de nosotros, ¿en qué queda nuestra pretensión de que la realidad es finalmente aquello que satisface a uno o

más de nosotros? Parece un sueño lunático desde una celda, cuyas paredes son como una burbuja contra la arremetida de los hechos. Las ideas y deseos de 'tipos como yo que gatean entre el cielo y la tierra', ¿cuánto afectan el andar o divagar del Universo?

'Uno o más hombres como yo' - entre estas dos cosas, hasta donde yo veo, hay poca diferencia. Hemos oído, al me nos dentro de este contexto, seguramente demasiado respecto de la naturaleza social de la humanidad y sobre los recursos acumulados de la humanidad. Ofrecida como una explicación de nuestra confianza, sabia o estúpida, como un recuen to, vale decir, de cómo llega a existir, estas consideraciones por supuesto tienen su valor. Pero ofrecidas como una justificación, ¿cómo pueden sino ser sin valor? Sabemos có mo la acción mancomunada con sus semejantes, y aún aquel sentimiento redoblado de sí mismo que proviene de la percep ción de su especie, le da seguridad hasta al más humilde. Pero sabemos también cómo esta certeza puede resultar ilus o. El azadón del jardinero y su pie que no cuida de él han, desde hace mucho tiempo, señalado la moral que al me nos para mí no se ha vuelto obsoleta. Su fuerza para mí no ha sido disminuída por todas aquellas fumarolas, nuevas o viejas, sobre la Humanidad, que, si no fueran ambíguas, serían escasamente sensatas. Creo que debemos aquí elegir en-

tre dos cursos. Debemos o atenernos a una visión de criterio que logra separarse de nuestra demanda de satisfacción humana o, si no podemos hacer esto (como yo no puedo), debemos de una vez por todas abandonar y rechazar cualquiera prerrogativa especial para los seres humanos. No sabemos y me parece presuntuoso suponer que podamos aprender alguna vez dónde la humanidad se sitúa en la escala del ser. Y tal conocimiento para nosotros, hasta donde yo veo, sería inútil. Pero la criatura más malvada tiene su derecho absoluto.

El espíritu del gusano debajo de la tierra.

En el amor y alabanza se mimetiza con Dios.

Y no sólo en el amor y alabanza es que tal unión se verifica, sino en voluntad también y en el conocimiento y disfrute de la belleza y verdad. Y, si creemos esto, el resultado debe ser a la vez de confianza y humildad. Nuestra verdad, tal como es, tiene su parte indispensable en la Experiencia trascendente única y es hasta aquí segura. Pero parece escasamente probable que cualesquiera verdades particulares nuestras, como las concebimos, deban ser no-condicionadas y absolutas.

6. Esto no es lo mismo, por supuesto, que incorporar una sugerencia (sea la que fuere), y entonces, si usted es incapaz de ver que es visiblemente inconsistente en sí mismo.

(En: BRADLEY, F.H. Essays on Truth and Reality. Oxford, Oxford University Press. 1914. Cap. VIII, pp. 219 - 244).

Santiago, Septiembre 1981.

N O T A S .

1. El presente capítulo apareció primeramente en Mind de Octubre 1909. Aprovecharía esta oportunidad para decir que, con respecto al principio de no-contradicción como prueba de la verdad, concuerdo en lo principal con lo que el Profesor Bosanquet ha sugerido en su Individualidad y Valor, pp. 49 foll. y 265 foll. Uno se contradice a sí mismo en principio al afirmar que no hay belleza o virtud, tanto como al afirmar que no hay verdad. Cierta mente, como el Prof. Bosanquet señala, si un hombre elige negar el hecho de la belleza o virtud, no puede, con aquella negación, condenarlo formalmente a través de sus dichos, como sí se puede si afirma que no hay verdad. Y en este caso ulterior, hay una superioridad en lo que pudiera quizás llamarse elegancia teórica. Sin embargo, en la filosofía nuestro objetivo real no es la refutación dialéctica de un oponente. Nuestro real objetivo es la comprensión de hechos que no pueden ser razonablemente negados.
2. Apariencia, cap. XIV.
3. Apariencia, cap. XIX, y pp. 609 - 12.
4. Apariencia, Cf. cap. V y otros.
5. Apariencia, 1893. Probablemente he caído en la inconsistencia en algunos lugares, pero creo que no hubo duda en mi mente en cuanto a cuál de las dos respuestas era la correcta. Hay, sin embargo, una tendencia natural de pasar de la realidad a la visibilidad y esta tendencia puede haberse, a veces, manifestado inconscientemente.
6. Esto no es lo mismo, por supuesto, que incorporar una sugerencia (sea la que fuere), y entonces, si usted es incapaz de ver que es visiblemente inconsistente en adelante llamarla real (p. 213).
7. El lector es referido aquí especialmente al cap. VI.

8. Ver a continuación Principios de Lógica, pp. 381-2, así como el capítulo recién referido. El lector debe tener presente que podríamos tener (a) un detalle o (b) un carácter general que falta en el objeto y que es realmente sentido por mí. Más allá de esto está la cuestión si es que el contenido, no realmente ahora sentido por mí, puede ser sugerido por una reacción de el todo de la realidad, la cual es una conmigo. Yo mismo estoy dispuesto a aceptar aún esta posibilidad, pero haría resaltar al lector aquí la importancia de mantener en cualquiera de los casos las distinciones de más arriba. Cf. Cap. VI y XI.
9. Lo que continúa en el texto puede quizás ser resumido a sí. En el sentimiento (con lo cual partimos) tenemos una unión inmediata de uno y muchos, donde el todo cualifica inmediatamente las partes, y las partes al todo y unas a otras. En el juicio esta unidad inmediata es desmenuzada y existe una demanda de una cualificación distinta. Esta 'distinta' involucra distinción y una pluralidad relacional; y esto, puesto que la cualificación simple es ahora imposible, acarrea la mediación y condiciones. Y, puesto que en el juicio no podemos declarar en forma completa las condiciones, somos forzados a un proceso indefinido de introducir nuevo material y nuevas condiciones. La finalidad buscada por el juicio es una forma más elevada de conciencia directa sin intermediarios, finalidad que, sin embargo, no puede ser alcanzada dentro del juicio.

Puede ser útil al lector si enfoco el asunto como sigue. Tome cualquier objeto y usted hallará que, como está, aquel objeto no satisface su mente. No puede concebirlo como real si es que lo deja tal como llegó. Usted está forzado a salir fuera y más allá de aquel primer carácter y preguntar, Qué, Por qué, y Cómo. Usted debe, de allí, tomar su primer objeto como incluido con algo más en alguna realidad más amplia. Hay, entonces, una demanda hasta aquí, podríamos decir, por la comprensión.

Por otro lado, usted desea conocer el objeto en sí mismo y no otra cosa. Por tanto, mientras va más allá del objeto, usted no debe abandonarlo, sino que debe aún seguirlo. Si usted meramente lo cohesiona con algo fuera que es diferente y no él mismo, esto en principio es contradicción. De allí, lo que usted quiere es co-

nexión e implicación, donde el objeto es sí mismo en tanto contribuye a una realidad más allá de sí mismo. Eso ahora, es coherencia y comprehensividad en uno.

Por supuesto, los críticos que ignoran lo que el profesor Bosanquet y yo hemos dicho en cuanto al real significado de contradicción, deben esperar pasar de largo el sentido de la doctrina que sustentamos, cada uno a su manera. Tome una diversidad (aquí está el quid), una diversidad usada simplemente para cualificar el mismo tema, y con eso usted tiene contradicción, y eso es lo que significa la contradicción. El 'y' (ver p. 231), si usted lo toma simplemente como mero 'y' es en sí contradicción. El lector debe consultar más allá la parte inicial del Cap. XI.

10. Para una discusión de la naturaleza de la contradicción el lector es referido a Mind, N.S., N°20, reimpresso (con omisiones) en Apariencia desde 1897 y puede ahora ser dirigido especialmente a la Individualidad y Valor del Prof. Bosanquet, p. 223 foll.
11. Recordaré al lector, nuevamente, que el argumento de más arriba supone que en el juicio lo que es afirmado es tomado para cualificar la Realidad y que no hay otra forma de afirmar. Para aquellos que creen en otra forma, el argumento de más arriba no está dirigido. La misma cosa puede ser formulada nuevamente así. La afirmación de cualquier objeto a es R a. Aquí, si R no es distinto de a, usted en realidad no tiene afirmación alguna. Pero, si R es diferente, usted o niega esta diferencia y así tiene una afirmación falsa, o si no usted cualifica R (esto es, una R más elevada) tanto por a y esta diferencia. De allí que usted ahora ha afirmado una multiplicidad. Pero, tan pronto como usted afirma de R una multiplicidad (como quiera que lo haya logrado), surge de inmediato una pregunta en cuanto al 'cómo'. No puede volver a sustentarse en el mero sentimiento, porque en el juicio usted ya está más allá de aquello y, por otro lado, nuevamente no puede simplemente identificar. Por tanto, usted debe buscar condiciones ideales y esta búsqueda debe continuar indefinidamente. La declaración de más arriba por supuesto no pretende mostrar que estas condiciones especiales que usted desea están provistas. El proceso, es decir, hasta aquí no apunta hacia el complemento particular que es requerido. Nuevamente, el lector no debe entender que yo sugiero que, dado un so-

un énfasis sobre 'auto-contenido'. A menos que el proceso íntegro sea completamente inteligible por sí, es

lo sentimiento o sensación, podríamos por cualquier proceso lógico pasar más allá de él. Por el contrario, estoy presumiendo que en la etapa del juicio estamos más allá de cualquier sentimiento o sensación individual, si alguna vez estuviéramos restringidos a uno solo. En lo anterior, la palabra 'lógico' ha sido usada (quizás impropriamente) en un sentido estrecho, para significar simplemente un proceso visible de implicación intrínseco. Ver arriba, p. 227, nota 9.

12. Cómo el 'y' ha de plantearse frente a las relaciones externas parece dudoso. Si 'y' es en sí una relación externa, entonces obviamente, para unirlo a sus términos, usted parece desear un 'y' más allá, y así indefinidamente.
13. Cf. Apariencia, p. 569, y Cap. VI de este volumen. En mi visión (estoy aquí por supuesto siguiendo en lo principal a Hegel) el 'y' es una forma desarrollada y sin embargo degradada de la unidad inmediata, que implica a ésta totalmente. Haga el contenido de la totalidad sentida tanto objetiva como relacional, y abstraiga todo carácter especial de las relaciones y todo carácter especial de la totalidad y habrá obtenido lo que quiere significar con 'y'. Pero el punto que ha de ser enfatizado aquí es que, si usted abstrae por completo de la totalidad, usted ha destruido su 'y'. El 'y' depende esencialmente de la totalidad sentida y, por supuesto, no puede generar su propio fundamento.
14. Profesor Stout en Mind, N.S. 65, pág. 42.
15. Para una discusión de la naturaleza de El Error, ver Cap. IX.
16. La cuestión respecto a la verdad matemática parece ser como sigue: (i) ¿Hay realmente principios independientes, auto-consistentes, auto-contenidos desde los cuales las conclusiones son desarrolladas, y (ii) pueden estas conclusiones ser desarrolladas sin inconsistencia?

La segunda de estas preguntas no la puedo discutir por ignorancia del tema. En cuanto a la primera, todo lo que puedo hacer aquí es recordar al lector que hay un énfasis sobre 'auto-contenido'. A menos que el proceso íntegro sea completamente inteligible per se, es

te depende de una condición desconocida (por muy aparentemente constante) en mi mente o en otra parte. 'A es tal que b es c' puede (hemos visto) ser perfectamente compatible con la declaración que 'A es tal que b no es c'. La pregunta es si es que el 'tal que' está completamente especificado y adentrado en el juicio mismo.

17. Lo que el Prof. Stout llama 'cognición implícita' entiendo está contenido dentro del tema designación. De lo contrario, la situación que él da (en pág. 44) está lejos de ayudar su caso. Pues si el 'yo te doy, y c' es verdadero, seguramente es obvio que 'yo no te doy' también es verdadero, hasta donde llega nuestro conocimiento. Entiendo que el Prof. Stout aquí, en realidad, depende de el 'esto', en otras palabras en designación. (Ver el "esto" en Apariencia).
18. Tal trabajo podríamos, espero, esperar del Sr. Russell. No sé que al presente él haya ofrecido alguna visión que pudiera en buena lid ser considerada como una relación de primeros principios. En tal relación obviamente sería permisible introducir ideas, últimas o de otro tipo, sin en cada caso discutir si es que las ideas son consistentes con todo lo demás que es aceptado. En un tema subordinado uno puede, por supuesto, comenzar con un 'salvo cuando aquí en adelante es indicado', y en este modo prevenir objeciones en cuanto a inconsistencia. Pero, al tratar con primeros principios, tal camino es claramente inadmisible. Sin embargo, no me estoy proponiendo aquí criticar una doctrina que, confieso, no comprendo. Y confío que no se me tomará como que estoy degradando la contribución notable que el Sr. Russell ha hecho a la filosofía. La tendencia general que él tan capazmente representa ha sido casi no propugnada entre nosotros y, en consecuencia, ha habido una falta seria en el cuerpo principal de nuestra especulación. Cualquiera sea el resultado, las inquisiciones del Sr. Russell deben hacer un provecho a la filosofía, que no sería fácil sobreestimar. Respecto a la inconsistencia de algunas de las ideas usadas por él, espero referirme más tarde en este volumen (cap. IX y X). Para 'relaciones externas' ver las referencias en el Índice. Y la Lógica de el Prof. Bosanquet, vol. ii, cap. IX.
19. Lo de más arriba fue escrito en Junio de 1908 y desde

entonces el Universo Pluralista del Prof. James ha aparecido conteniendo algunas referencias controversiales sobre el tema de identidad. Sin embargo, he dejado el texto como estaba y meramente agrego que no puedo aceptar la relación del Prof. James sobre la diferencia sobre este punto entre él y yo. Mi dificultad con el Prof. James ha sido que de tiempo en tiempo soy llevado a suponer que él está propugnando una visión radicalmente opuesta a la mía, y luego descubro que él sustenta la misma visión que he defendido contra él. Y luego me inclino a sospechar que éste sea el caso en otros lados. El Prof. James afirma, por ejemplo, las relaciones 'externas' como absolutas; pero me veo forzado a dudar si es que él cree en tales cosas, sino como relativas (ver arriba, p. 151). Y, mientras profesa Pluralismo, a mí me parece realmente que el Prof. James es un Monista, o, cuando mucho, un Dualista. Nuevamente, si hay alguna diferencia entre la doctrina 'pragmática' de libre albedrío y aquella que yo, por ejemplo, he propugnado desde 1876, no puedo encontrar en qué consiste. Y otros ejemplos podrían darse. Luego, siendo así las cosas entre el Prof. James y yo (aunque admito que esto puede surgir de mi propia incapacidad de comprender), me parece que lo que hace falta es mucha más explicación que controversia. Nuestras diferencias pueden, quizás, ser en términos generales pequeñas en cuanto comparadas con la extensión de nuestro acuerdo. Pero sin mediar mayor información, no estaría en mi poder el formarme una opinión sobre este punto.