



*Scripta Philosophiæ Naturalis* 15 (2019)

ISSN 2258 – 3335

## EL SISTEMA FUNDAMENTAL DE MCTAGGART<sup>1</sup> (\*)

Frederic SMITH BRAVO

(\*) Ponencia ante el VII Simposio  
del Círculo de Filosofía de la Naturaleza  
Universidad Austral de Chile, Valdivia, 21-23 de Noviembre de 2018

---

<sup>1</sup> *Sistema fundamental del universo* era el nombre que McT daba a su *clasificación del contenido del universo* en [a] *todos primarios*, [b] *partes primarias diferenciadas por sus cualidades o tipos de relaciones originales*, y [c] *partes secundarias del primer grado, del segundo grado, y así sucesivamente, relacionadas por correspondencia determinante*. Ver *An Ontological Idealism*. Comparar con la Nota 3, más adelante, y la traducción al español de la sección 202 de *The Nature of Existence*, en adelante *NE*.

*RESUMEN: Esta conferencia se propone presentar el estado actual del trabajo de traducción al español de una selección de La Naturaleza de la Existencia, del filósofo británico J. M. E. McTaggart. El propósito original al traducir este libro extraordinario era promover la historia de las ideas filosóficas, en el proceso mismo de estimular la discusión de cuestiones que desafiaron vigorosamente la filosofía académica británica desde la perspectiva de una veta muy original del Idealismo, y que parecían haber sido injustamente postergadas si no exiliadas de la corriente principal de la filosofía. La traducción siempre ha sido una aventura intelectual y este trabajo no estaba destinado a ser una excepción. La tarea de seleccionar y destacar lo esencial del libro, que había sido concebida como una forma de hacerlo más accesible, requería un estudio de la filosofía de McTaggart, tal como ella discurre en el corpus de su obra escrita y el testimonio de sus contemporáneos más conocidos. Pero ello ha resultado progresivamente en el descubrimiento de que el carácter sistemático — no pocas veces árido y reiterativo — de su exposición, no es un obstáculo, sino que resulta esencial para su convicción y esperanza de que la metafísica se justifique prácticamente siendo exhaustiva en su demostración e inspiradora en su búsqueda de aplicación espiritual. Se encontró que la motivación filosófica de McTaggart fue una versión muy contemporánea de aquella de la Consolación de Boecio. La búsqueda de este hilo conductor en su filosofía y su biografía ha sido estimulante, y ha expandido el ámbito de nuestro trabajo, a un proyecto de traducción completa.*

*ABSTRACT: This lecture attempts to present the status of the work in progress of translating into Spanish a selection of The Nature of Existence, by British philosopher J. M. E. McTaggart (1866-1925). The initial purpose of translating this extraordinary book was to advance the history of philosophical ideas, in the process of stimulating the discussion of questions which vigorously challenged British academic philosophy from the standpoint of a very original vein of Idealism, and were felt to have been unjustly postponed if not exiled from the mainstream of philosophy. Translation has always been an intellectual adventure and this work was not destined to be an exception. The task of selecting and highlighting the essentials of the book, that had been conceived as a way of making it more accessible, necessitated a study of McTaggart's philosophy as it transpired in the corpus of his written work and the witness of his better known contemporaries. But this has progressively resulted in the discovery of the fact that the systematic — more often than not, arid and reiterative — character of his exposition is not an obstacle, but is actually essential to his conviction and hope that metaphysics be practically justified in being exhaustive in its demonstration and inspiring in its search for spiritual application. McTaggart's underlying philosophical motivation was found to have been a very contemporary version of that of Boethius' Consolation. The search for this thread in his philosophy and his biography has been exhilarating and expanded the scope of our work, an endeavour towards a full translation.*

Lo que sigue es mucho menos que un estudio introductorio. Tal vez una introducción a un estudio... Como bien señalaba Juan Rivano, al referirse a su propia versión en español de *Appearance and Reality* de Francis Herbert Bradley, a lo que sí puedo aspirar es – ni más ni menos – que arriesgarme a explorar *la posibilidad de alcanzar el centro mismo* de la metafísica de mi autor, en el proceso mismo de perseguir *sus temas fundamentales*. Empresa nada de fácil, con resultados dispares y la consiguiente desorientación – incluso desesperanza – de sus posibles lectores, cuando no se ha sabido balancear distintas áreas de su reflexión filosófica.

Debo reconocer desde la partida que mi interés por traducir a un filósofo como McTaggart podría parecer, a primera vista, una excentricidad. Tal vez no sea más caprichoso que traducir a F. H. Bradley. Pero bien observaba Marco Antonio Allendes, al reseñar en 1961 la versión que Juan Rivano hizo de *Apariencia y Realidad*, que solo podía recomendar dicha obra a quienes se sintieran gravemente cercados por los problemas de la Metafísica. Ni siquiera lo consideraba buena literatura. De hecho, aunque la encontraba rigurosa y profunda, sostenía que la introducción – íntimamente bradleiana – de Rivano a su lectura, no había podido cumplir con el propósito indispensable de hacerlo más fluido y transparente, ni remediaba su falta de intención didáctica.<sup>2</sup> Pero al menos Bradley era ya entonces, y sigue siendo hoy un clásico; la traducción de Rivano, casi un ítem de coleccionista. Medio siglo después, la fortuna ha sido aún más cruel con el pensamiento de McT de lo que lo fue con Bradley. Aunque compartía con él y, en general, con los idealistas británicos una sana reticencia crítica, ello no le impedía avanzar a zancadas cuando creía estar pisando terreno seguro. La motivación de su trabajo metafísico era procurar un sistema bien fundado y fundante: no se engolosinaba desenmascarando paradojas, contradicciones y verdades a medias. Ello nos obliga a mirar muy de cerca el hilo de su argumentación, para no perdernos en ese bosque repleto de series, grupos, partes, términos, cualidades, relaciones, supuestos, creencias. Solo puede recomendarse su lectura a quienes ya presienten los problemas encontrados.

McT describió el libro como una investigación, pero es indudable que *La Naturaleza de la Existencia* constituye un tratado. Aunque la palabra metafísica y sus cognadas solo se encuentran nueve veces en un texto cuyo lenguaje es sumamente sistemático, el enfoque y los temas son los tradicionales de la disciplina, su tratamiento tiene un carácter exhaustivo y su exposición es secuencial y bastante estructurada. La publicación se realizó en dos volúmenes. El primero, dedicado por McT a su esposa Margaret, apareció en 1921 y tiene 309 páginas. El segundo, editado por C. D. Broad, apareció en forma póstuma en 1927, con 480 páginas. La estructura externa de la obra es de 7 Libros, 68 Capítulos y 913 secciones numeradas.

---

<sup>2</sup> *Revista de Filosofía*, Vol. 8, 1, 1961, pp. 139-141.

El propósito explícito de McT era *determinar, en la medida de lo posible, las características que pertenecen a todo lo que existe, o que pertenecen a la existencia como un todo*. Esto lo estimaba logrado en el Volumen I. Solo restaba, en su opinión, establecer *las consideraciones de interés teórico y práctico que pueden extraerse de la naturaleza general del universo, así determinada, respecto de varias partes de lo existente que son empíricamente conocidas por nosotros*<sup>3</sup>, labor que dejó en 3 borradores considerados suficientes por Broad. Este señalaba en su prefacio al Volumen II que McT había repartido los primeros dos borradores a sus amigos, entre ellos, probablemente, Whitehead, Moore y el propio Broad. Tras recibir sus observaciones, McT se hallaba reescribiendo la sección 567.<sup>4</sup> El tercer borrador hasta la referida sección y el segundo borrador desde ella hasta el final pueden ser, en efecto, considerados el material definitivo para la labor editorial.

Traducir ha sido, tradicionalmente, una de las maneras más efectivas de estudiar. Piénsese en las grandes traducciones que sigue habiendo del griego, el latín y el alemán, pero incluso en las tareas requeridas alguna vez de los estudiantes de colegio. No solo para entender la formación, la idiosincrasia y los tropezaderos de una lengua que no es la propia, sino para explorar en el verdadero estilo del escritor posibles claves de su argumentación como filósofo. Esa labor es exitosa, si abre vistas y motivos para hacernos de compañía en el camino a veces solitario del pensamiento. Al menos habrá sido valiosa para quien la emprende.

McT ha sido considerado un metafísico analítico. Lo que podría parecer a primera vista una contradicción en los términos se deriva probablemente de la interpretación de Charlie Dunbar Broad, hecha con afecto y admiración, pero pasando por alto – cuando no subestimando – algunos aspectos clave de su filosofía. Al hacerlo, Broad tal vez quería llevarnos a pensar que un sistema idealista tal como lo exponía McT era el único que podía desarrollarse y ser respetado en el ambiente intelectual del Cambridge contemporáneo. Lo admiraba sobre todo por lo que estimaba su *sistema de metafísica constructiva*. Una traviesa apreciación que hizo de quien fuera su director de estudios en esa universidad, asumía la forma de una receta magistral:

*Tómese un whig inglés del siglo dieciocho. Que sea un místico. Dóteselo de la sutileza lógica de los grandes escolásticos y su creencia en los poderes de la razón humana, de la habilidad para los negocios de un abogado exitoso y de la lucidez de un matemático francés. Inspíreselo (solo el Cielo sabe cómo) en su temprana*

<sup>3</sup> NE, Vol. 1, p. 309.

<sup>4</sup> NE, Vol. 2, p. v y vi., y NE, Vol. 2, Cap. xxxiii. Especialmente en este Capítulo dedicado al Tiempo, asunto considerado central por McT, se puede apreciar que rechazó sugerencias y teorías contrarias tanto de Russell como de Broad. Desde luego que incluye algunas reacciones a *The Unreality of Time (Mind, 17 (1908)*, artículo del cual se ha dicho que se *reencarnó* en 1927 (McDaniel, 2009). A estas alturas, no tengo nada que aportar a la discusión generada por la posición de McT al respecto.

*juventud con una pasión por Hegel. Luego sométaselo a la enseñanza de Henry Sidgwick y a la influencia continua de G. E. Moore y Bertrand Russell. Póngaselo a exponer a Hegel. ¿Cuál será el resultado? El propio Hegel no habría podido responder esta cuestión a priori, pero el curso de la historia humana la ha resuelto al pasar, produciendo a McTaggart.*<sup>5</sup>

Este improbable McT ha sido llamado muchas cosas. Ha sido considerado, con y sin razón, un metafísico optimista o místico, un idealista trascendental, pluralista, ontológico, incluso utilitarista o simplemente un espiritualista. En esto ha corrido la suerte de muchos pensadores irremediamente originales, que radicaron muy temprano lo esencial de su postura frente a lo real. Dejemos que sea un McT ya maduro, quien se defina:

*Ontológicamente soy un Idealista, puesto que creo que todo lo que existe es espiritual. También soy, en cierto sentido del término, un Idealista Personal, porque creo que cada parte del contenido del espíritu cae dentro de una persona, y que ninguna parte cae dentro de más de una persona; y que las únicas substancias son personas, partes de personas, y grupos de personas o grupos de partes de personas. Por otra parte, diría que epistemológicamente soy un Realista. Diría que el conocimiento es una creencia verdadera, y diría que una creencia es verdadera cuando, y solo cuando, se encuentra en una relación de correspondencia<sup>6</sup> con un hecho. (...) Sobre los hechos, diría que, cada vez que algo es algo (en el sentido más amplio de “algo” y “es”), es un hecho que lo es<sup>7</sup>.*

McT había publicado alrededor de 1893 –todavía era poco más que un estudiante – un ensayo titulado *The Further Determination of the Absolute*, un modesto folleto sin pie de imprenta.<sup>8</sup> Lo que intentaba era explicar su posición a profesores y condiscípulos, *con la esperanza de que pudiera provocar críticas o refutaciones que resultaran provechosas, ya sea para mejorarlo o para prevenir cualquier trabajo futuro de mi parte*. Tenía ya, sin embargo, una visión muy personal acerca de quienes podían ser sus

<sup>5</sup> Citado en S. V. Keeling, *Review of John McT. Ellis McTaggart, 1866–1925*, en el *Journal of Philosophical Studies* (1929). Cabe señalar que el propio Keeling era uno de los más sorprendidos por lo minuciosamente deteriorado de la apreciación de Broad por el sistema de McT que se advertía en su *Examination of McTaggart's Philosophy*, Vol. 1, Cambridge University Press (1934). (En "Professor Broad's "Examination of McTaggart's Philosophy", *Philosophy* 10, no. 39 (1935): 343-54. <http://www.jstor.org/stable/3746447>). En cinco años había pasado de ser una obra de genio a ser *confusa, llena de inconsistencias y extremadamente oscura*. Lamentablemente, Broad no estaba tan interesado en la obra de McT como para apartarse de su camino y dedicar más esfuerzos a salvarla de lo que consideraba esos errores. Se contentará con ser apenas, según Keeling, *un fiscal considerado, pero justo*.

<sup>6</sup> McT precisa que la relación de “correspondencia”, aunque es indefinible, no tiene que ver con “copia” o “similitud”.

<sup>7</sup> *An Ontological Idealism*. Publicado inicialmente en *Contemporary British Philosophy. Personal Statements, I*. Editado por J. H. Muirhead, Allen & Unwin, 1925.

<sup>8</sup> También recogido 40 años después en los mencionados *Philosophical Studies* (1934).

eventuales lectores. Pensaba que se dividían entre *aquellos que podrían simpatizar con sus conclusiones y aquellos que pudieran estar solamente interesados en su manera de razonar, por lo que resultaba muy difícil dejar a ambos contentos*. Temía no haber satisfecho a los primeros por ser demasiado *técnico*, ni convencido a los segundos por haber tenido un enfoque demasiado *personal*. Declaraba que *no es fácil, en las zonas fronterizas de la metafísica, evitar ambos errores al mismo tiempo, y solo puedo esperar que entre ambos se halle algo que alguien quisiera leer*.<sup>9</sup>

Es importante tener en consideración que McT intentó una *vía media* entre simpatía y conocimiento, lo que se tradujo en una gravitación permanente entre los problemas de la religión y los de la filosofía, de cuyas respuestas dependía, a su juicio, nuestro *bienestar* y el de nuestros semejantes, pero también una búsqueda que a veces no tuvo otra recompensa que el haber podido intentarla.<sup>10</sup>

Desde una precoz infancia, conservará un interés por la ética como una reflexión análoga a la de una teología sin Dios. Pero irá más allá. En 1894 dictó en la *London Ethical Society* una conferencia titulada *The Necessity of Dogma*<sup>11</sup>, la cual se basaba en dos planteamientos: a) la religión solo puede fundarse en el dogma, pero —algo menos obvio y más importante— b) *la existencia de una cierta índole de dogma es de importancia vital para la calidad (character) de nuestra vida*. ¿Qué son estos llamados dogmas?

Al definir dogma como aquellas proposiciones sobre la naturaleza real de aquello que no está en el ámbito de las ciencias físicas o mentales ni en el de la ética, McT lo hacía en términos de su objeto de estudio, y no de la calidad de la evidencia que pudiera respaldarlo. Daba cuatro ejemplos de dogma, agrupados en dos parejas que resultan algo sorprendentes: a) el Credo llamado de Atanasio y b) la Lógica de Hegel; c) la inmortalidad del individuo y d) la no realidad de la materia. Formar una pareja con un credo latino y la lógica hegeliana no tiene sentido a primera vista. Por su parte, el credo también conocido como *Quicumque Vult*, es una declaración de las doctrinas de la Trinidad y de la Encarnación de Jesucristo, que deben ser creídas verdadera y firmemente por quien desee ser salvo. En cambio, la Lógica de Hegel se propone mostrar las transiciones dialécticas desde la categoría del Ser hasta la de Idea Absoluta —según dirá posteriormente McT, *la forma más alta y final del pensamiento puro*.<sup>12</sup> ¿En qué sentido puede ser considerada la

<sup>9</sup> *Op. cit.*

Nota introductoria.

<sup>10</sup> “*Dare to be wise*”, leído ante la *Cambridge Heretics Society* en su fundación (1909). Incluido en *Philosophical Studies*.

<sup>11</sup> La *London Ethical Society*, creada en 1886 por J. Bonar y J. H. Muirhead para la discusión “racional”, fue originalmente parte del proyecto del *Bloomsbury Group*, siendo en definitiva incorporada en la *London School of Economics*.

<sup>12</sup> En *A Commentary on Hegel's Logic* (1910). A esas alturas la exposición de la filosofía de Hegel había sido el objetivo principal de McT durante los 21 años transcurridos desde su graduación. ¿Por qué? *Quisiera expresar mi convicción de que Hegel ha penetrado más*

Lógica de Hegel a la par del dogma? ¿Es posible que sean todavía demasiado amplias – o faltas de rigor – las definiciones de McT a las alturas de 1894?

*Al menos para los propósitos de este ensayo, pienso que podemos tomar el dogma como incluyendo todas aquellas proposiciones acerca de la naturaleza de las cosas que no caen dentro del rango de la ciencia física o mental, por una parte, o de la moral por otra. Es decir: El dogma, tal como lo entienden los autores que deseo considerar, depende del objeto (subject-matter) a que se refiere y no de la evidencia que lo respalda.*<sup>13</sup>

Puede que no seamos inmortales, así como puede ser que exista la materia, aunque se enseñe la inmortalidad o se pruebe contradictoria la materia; la experiencia no tiene nada que decir al respecto. En cambio, las leyes fundamentales de la ciencia y los preceptos de la moral se refieren a, y son juzgadas por la experiencia. McT concedía que las ciencias físicas resuelven, a la par que van reconociendo nuevas incógnitas y que las ideas morales, aunque hacen gala de una certidumbre harto discutible, por lo menos se van haciendo *más sutiles, exhaustivas y coherentes*. Pero sostenía que ni la ciencia ni la moralidad, aunque conformen la búsqueda del conocimiento, de la belleza y de la virtud en su sentido más elevado, pueden generar en nosotros lo que llamaba una *aquiescencia* al universo, es decir, una aceptación o una conformidad con él, un reconocimiento de que es *recto (righteous)*. En el caso de la ciencia, porque su punto de vista exige que *toda vida consciente, incluida la nuestra, deba ser considerada un efecto de leyes meramente mecánicas y físicas de la materia y el movimiento*, por lo que cualquier concurrencia o acuerdo entre ellas y aquello a lo que aspiramos como justo, no podría ser más que producto del azar. En el caso de la moralidad, porque *aunque no haya racionalidad o rectitud alguna en el mundo, la idea del bien seguirá siendo válida para nosotros. Si ella no es válida para el universo, tanto peor para el universo*. Pero mal para nosotros, si tuviéramos que vivir en discordia con el universo del que somos una parte, pero irremediabilmente arrastrados por su fracaso.

Entonces, en la adopción de un determinado uso de cualquier palabra como “dogma” no habrá una cuestión de verdad, sino solo de conveniencia – lo que aconseja no apartarse demasiado del uso habitual de la palabra; lo

---

*profundamente en la verdadera naturaleza de la realidad que ningún filósofo antes o después de él. Esa era su convicción de profesor. Sin embargo, en la Introducción a sus *Studies in Hegelian Cosmology* (1901) McT anunciaba su propósito de suplementar – no solo exponer – la filosofía de Hegel, discutiendo aquellas cuestiones que parecen no haber interesado a éste, ya que *no son hechos particulares que pueden ser explicados con la ayuda de la dialéctica, sino que a) cuestiones cuyo alcance es tan vasto que hace imposible fundamentar racionalmente cualquier inducción basada en instancias dentro del ámbito de nuestra observación; o b) cuestiones relativas a un estado de cosas tan diferente [distante] de nuestra experiencia presente, que no puede hallarse de ellas instancias relevantes.**

<sup>13</sup> Conferencia citada.

importante es que definamos adecuadamente nuestro propósito y, por ende, el perímetro de su aplicación. En 1906 McT hará un alcance a la noción de dogma que ya no será negativa ni meramente residual, y que explicará mejor lo expresado en 1894 en el sentido que de la *posesión de ciertos dogmas* depende la decisión acerca de si vamos a considerarnos a nosotros mismos y al universo (world) como un éxito o como un fracaso: *Entiendo por metafísica el estudio sistemático de la naturaleza última de la realidad, y por dogma quiero decir cualquier proposición que tenga una significación metafísica*.<sup>14</sup> ¿Quiere decir que la metafísica remata en proposiciones dogmáticas? No necesariamente. Lo que ocurre es que fuera de la metafísica también hay proposiciones sobre la naturaleza última de la realidad. Ellas conforman otro saber, que podemos denominar la Dogmática General, una de cuyas ramas es la Teología Dogmática. Es precisamente en esta rama que podemos reconocer trazas nítidas del impulso metafísico.

Para Adolf von Harnack la Dogmática es una disciplina histórica que tiene por objeto de estudio los dogmas de la iglesia, es decir, *las doctrinas de la fe cristiana lógicamente formuladas y expresadas con propósitos científicos y apologeticos*. Su contenido es *un conocimiento de Dios, del mundo y de las provisiones que Dios ha hecho para la salvación del hombre*. Los cristianos, que solo tuvieron en un comienzo las Escrituras<sup>15</sup>, pronto comenzarían a preguntarse por la conexión que existe entre todos esos libros, una vez que se acepta por fe que han sido divinamente revelados a sus autores y que las verdades que contienen son *condiciones de esa salvación que la religión promete*. Harnack define la actividad propia de la dogmática histórica como (a) la identificación del origen de los dogmas y (b) la descripción de su desarrollo.<sup>16</sup>

El enfoque de Karl Barth es diferente. Para él, la dogmática es una disciplina teológica que *no se pregunta qué dijeron los apóstoles, ni los profetas* —nuestra aceptación de la Escritura como Palabra de Dios es un acto de fe— *sino qué debemos decir* —qué conocimiento fundamos— *sobre la base de los apóstoles y los profetas*. Es decir, *es [resultado] del autoexamen científico [crítico] que hace la Iglesia Cristiana del contenido de su lenguaje distintivo* — su proclamación — *acerca de Dios*. En efecto, la proclamación es

---

<sup>14</sup> *Some Dogmas of Religion*. El Capítulo I está *basado*, dice McT, en el texto de *The Necessity of Dogma*.

<sup>15</sup> Es decir, (a) la Ley, los Profetas y los Escritos — la *Tanakh*, posteriormente llamada Antiguo Testamento (Pacto) y (b) los Evangelios, los Hechos de los Apóstoles, las Epístolas y el Apocalipsis, posteriormente llamados Nuevo Testamento.

<sup>16</sup> *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (1894-1898). Harnack, discípulo de Ritschl, es considerado un liberal extremo entre los teólogos protestantes. En el contexto de nuestro trabajo, debemos señalar que realizó una crítica punzante de la formación de los dogmas de la iglesia, reduciéndolos a intrusiones filosóficas que han adulterado el mensaje de Jesús y su rol mesiánico.

*...lenguaje humano en el cual y por el cual Dios mismo habla como un rey a través de la voz de su heraldo, y que está destinado y es aceptado por fe como una decisión divina sobre la vida y la muerte, como juicio y perdón divinos, Ley eterna y eterna Buena Nueva al mismo tiempo.*<sup>17</sup>

No puede negarse que la religión requiere de los dogmas. McT afirmaba que no confiar en absoluto en las narrativas de los Evangelios configurarían un escepticismo *sumamente irrazonable*, que nos impediría conocer cualquier enseñanza de Jesús. Consideraba que éste — a quien no concedía naturaleza divina — creía como un mínimo en los dogmas de la inmortalidad personal, de un Dios personal cuya relación con el ser humano era por lo menos análoga a la de un padre con su hijo y que predicó el Sermón del Monte — que contiene un dogma en cada versículo — como un resumen esencial de su enseñanza. Para McT *un hombre que abraza estos dogmas ciertamente no podía vivir* — no hubiera sido quien pretendía ser — *sin dogmas*. Y los cristianos han, obviamente, seguido a su fundador.

*El dogma no ha sido, como puede suponerse que alguna gente creyó, el monopolio de los escolásticos. Los más sencillos cristianos siempre creyeron que hay un Dios, que el bien le complace más que el mal, que observa y controla lo que ocurre. Y todos los cristianos han sostenido algún dogma sobre el tema de la vida después de la muerte, la mayoría que tal vida espera a todos los hombres, y unos pocos que es solamente condicional. Y estos no son todos. Cualquier cristiano ha creído [aún] en más dogmas que estos.*<sup>18</sup>

Pero el bien y el mal son antagónicos y su lucha es dolorosa, por lo tanto algo distinto y separado de ellos — la hipótesis de un Dios que *organiza y controla la materia* — sería para McT la manera más breve y simple de asegurar que *lo verdadero y lo bueno sí coincidan*. Después de todo, Dios *no es indiferente al bien y al mal*. Ese es el dogma. Y esta es la retórica del filósofo al proclamar la necesidad del dogma:

*Dependerá del dogma que estemos destinados a concebir el universo como gobernado por un ser incurablemente maligno, o por uno cuyo ciego capricho nos malogra tanto como podría hacerlo la malicia o, por el contrario, podemos confiar que los más elevados ideales y aspiraciones de nuestra naturaleza son realizados, y mucho más que realizados, en la realidad última, implícitos ahora, y explícitos algún día. Dependerá del dogma acaso podamos contemplar las aflicciones del presente y las incertidumbres del futuro con los sentimientos de un ratón hacia un gato o con los de un niño hacia su padre. (...) que contemplemos nuestras vidas como dignas*

<sup>17</sup> *Kirchliche Dogmatik* (1932-67). Barth fue considerado sucesivamente un teólogo calvinista, dialéctico, neo-ortodoxo. Sin embargo, y también en el contexto de este trabajo, lo que mejor le define es un epigrama que tomó de San Ambrosio de Milán: *Non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum*. Puede traducirse: *No se complació Dios en salvar a su pueblo con argumentos [teológicos]*.

<sup>18</sup> *Some Dogmas of Religion*.

*de ser vividas solamente como esfuerzos desesperados por llevar a cabo una tarea irremediadamente mala, o si podemos considerarlas como una travesía hacia una felicidad que nuestros corazones no han podido concebir. Dependerá del dogma si contemplamos nuestros placeres como episodios que pronto pasarán, o nuestras aflicciones como ilusiones que pronto serán disipadas. Dependerá del dogma acaso nos consideramos agregados temporales de átomos, o como Dios encarnado.*<sup>19</sup>

Para poder tener algún tipo de conocimiento debemos partir de convicciones inmediatas, y para que ese conocimiento sea verdadero, pensaba McT que al menos algunas de nuestras convicciones inmediatas deben serlo. Típicamente, los dogmas religiosos son percibidos como el resultado de convicciones inmediatas, es decir, sin necesidad de argumentos o pruebas y son, en esa medida, irrefutables. McT agregaba aquellas convicciones aparentemente inmediatas que se basan de manera explícita en la tradición como vehículo de la verdad, pero hacía presente que ellas sí podían al menos ser expuestas y desautorizadas como el mero resultado de prejuicios. Alguien que cree en una tradición debe al menos haberse detenido un instante a cuestionarla, y McT no aceptaba una supuesta incompetencia del raciocinio en materias religiosas, ya que tornaba imposible la búsqueda de acuerdos. Después de todo, *cualquier dogma religioso sobre cuya verdad alguna persona tiene una convicción inmediata es visto como falso por muchas otras.*<sup>20</sup> Es en aquellas zonas fronterizas en las que, según McT la teología aborda *problemas metafísicos*, que no puede evitar hacerlo *de manera metafísica*, a fin de articular y proclamar sus soluciones como lo que podríamos llamar *dogmas razonables*, bien fundados, es decir, convincentes.

En el programa de un curso general de Introducción al Estudio de la Filosofía que dictaba en el Trinity College para estudiantes que se iniciaban en otras áreas del saber, McT les prevenía que la Metafísica no podía exponerse de modo que resultara fácil para cualquiera. Sin embargo, reconocía al menos en los alumnos de Cambridge algún entrenamiento de sus aptitudes intelectuales, por lo que estimaba ventajosa una *relación comparativamente breve de su naturaleza, métodos, problemas y utilidad*. El curso ni siquiera contemplaba lecturas obligatorias, por cuanto su enfoque no era histórico, sino que exponía temas, métodos y problemas *actuales* de la Metafísica. Es decir, no era necesario entrar a describir resultados, porque *no los hay que sean universalmente aceptados*.

El curso se enseñó – salvo durante la Primera Guerra Mundial – entre los años 1899 y 1925<sup>21</sup>, lo que nos permite precisar el sentido que tiene la

---

<sup>19</sup> *The Necessity of Dogma*.

<sup>20</sup> Id.

<sup>21</sup> *Introduction to the Study of Philosophy*, publicado por S.V. Keeling en *Philosophical Studies*, E. Arnold (1934). El editor de esta antología justifica la inclusión de este Programa (Syllabus) por cuanto “comunica de manera simple y concisa – inevitablemente *staccato* – y sin embargo comprensivamente, todo aquello que es muy característico de la actitud de

expresión “actual” para McT. Sin embargo, la comprensión más propia del término solo podemos encontrarla en los problemas planteados en el programa mismo. Esa actualidad se caracterizaba por la necesidad de diferenciar entre la Metafísica y la Ciencia, ya que, según McT ambas profesarían en principio tener el mismo objeto de estudio –la Realidad –, son sistemáticas desde el punto de vista de su organización como saber, y parten de premisas que son asumidas como últimas. Subrayaba que la Metafísica se ocupa de temas que no interesan a la ciencia, como Dios, la inmortalidad y otros.<sup>22</sup> A su juicio, la ciencia solo toca en forma *comparativamente superficial la naturaleza de la realidad, asumiendo acríticamente como últimas ciertas premisas*.<sup>23</sup> Es probable que esta sea la explicación de que la ciencia avance mediante *pequeñas y frecuentes adiciones a un cuerpo de verdades generalmente admitidas*, mientras la metafísica avanza mediante *la sustitución de un sistema completo por otro*.<sup>24</sup> No menos importante es, a juicio de McT, la diferencia de la metafísica con la Ética, igualmente sistemática pero más particular, puesto que su objeto es la naturaleza última del Bien – solo una parte de la Realidad; sutil, su diferencia con la Teología, que según él indaga *problemas metafísicos, pero no siempre de manera metafísica*. Pienso que aquí vemos la raíz profunda de su escepticismo sobre la posibilidad de conducirse en el ámbito práctico por conclusiones metafísicas, dado el ínfimo consenso que respecto de ellas se ha logrado, lo que implica una alta probabilidad de guiarse por conclusiones ajenas. Sin embargo, McT sostenía en forma sorprendente que la mayor utilidad práctica<sup>25</sup> de la metafísica se halla en el *consuelo* que puede llegar a brindarnos. ¿Y de qué debemos consolarnos? *Cuando miramos el mundo que nos rodea, escribe, encontramos mucha infelicidad debida en parte a la acción de la materia sobre el espíritu, en parte a la acción de un espíritu sobre otro y en parte a los defectos internos de los espíritus*<sup>26</sup>.

Nuestra experiencia actual es insuficiente para probar que hay o habrá alguna vez más bien que mal, o asegurar siquiera que el mal y el dolor sean

---

McT hacia su tema”. Veremos que este juicio estilístico de Keeling es también aplicable a la articulación de *The Nature of Existence*.

<sup>22</sup> No me resisto a traer a colación aquí el mordaz pronunciamiento de Peirce en *How to Make Our Ideas Clear* (1878): *La metafísica es un tema mucho más curioso que útil, (cuyo conocimiento), al igual que un arrecife sumergido, sirve sobre todo para que podamos mantenernos alejados*.

<sup>23</sup> Aunque no debieran aparecer en su labor, algunos científicos comienzan a parecer más preocupados por estos problemas que los mismos teólogos, para quienes ellos están razonablemente resueltos. La consagración demasiado fácil de premisas parece seguir penando entre ellos, bajo una apariencia que es solo retóricamente hipotética.

<sup>24</sup> *Op. cit.* Es probable que ello corresponda más bien al programa de los metafísicos, no siempre realizado.

<sup>25</sup> Ni más ni menos. McT insiste en las nociones de *interés e importancia prácticos* como criterios que explican o validan la tarea metafísica o su aplicación a *una región determinada de lo existente*.

<sup>26</sup> *Op. cit.*

subordinados o subsidiarios, sostendrá McT. Solamente una teoría que muestre la armonía como algo eterno y la desarmonía como el efecto de la manifestación intempestiva de lo eterno en el tiempo podrá darnos alguna visión *esperanzadora* del universo. Ello siempre que seamos capaces de soportar la idea de un universo no creado que es consistente con la existencia del mal, o pensemos que ha sido creado por un ser cuyo propósito es bueno, pero este propósito no puede realizarse perfectamente en el universo. Es decir, el universo ha sido creado por un ser menos que todopoderoso.<sup>27</sup> Obviamente, el punto de vista de McT considera un dios impotente. En ello, se advierte una diferencia importante con la devoción esperanzada de un Boecio por la Dama Filosofía, la cual le había enseñado que *la siempre presente eternidad de Dios – un Juez que todo lo ve y lo anticipa – se mueve en armonía con la futura naturaleza de nuestras acciones, mientras va dispensando recompensas al bueno y castigos al malo*<sup>28</sup>. Algo menos difiere de la resignada oración de un Thomas Browne, quien solo pedía: *Bendíceme en esta vida con la paz de mi Conciencia, el dominio de mis afectos, el amor por tu Persona y mis amigos más amados, y seré tan feliz como para compadecer a César*<sup>29</sup>.

En *NE* la palabra dogma no es mencionada una sola vez. El título que McT, según señala Broad, había pensado originalmente era *La Dialéctica de la Existencia*, y así aparece en los primeros borradores de la obra. De hecho, en sus clases llevaba a cabo demostraciones mediante el método dialéctico, indudablemente más atractivo, aunque resultara a todas luces más conveniente desde el punto de vista *táctico*, según Broad, obtener los mismos resultados *mediante procesos ordinarios de razonamiento deductivo a partir de premisas absolutamente ciertas (indiscutibles)*.<sup>30</sup> Este sería, por lo tanto, el método adoptado para exponer su trabajo escrito.

En esta obra el procedimiento deductivo se caracteriza externamente por el empleo de 150 términos que son definidos o que se tratan como indefinibles; cada volumen contiene un índice alfabético de 75 de estos términos, en el que se indica el número de la sección en que se halla cada uno.<sup>31</sup> Es así como *Ser* se encuentra en la sección 1, *Realidad* en la 2, *Característica* en la 3, *Existencia* en la 5, *Proposición* y *Presunción* en la 8, *Hecho* y *Verdad* en la 10, y así sucesivamente. La articulación de estos tér-

<sup>27</sup> Ibid. Como se verá más adelante, regresará sobre esta visión al final de *NE*.

<sup>28</sup> *The Consolation of Philosophy*. Traducción de W. V. Cooper. The Modern Library, 1943. La continuación del presente trabajo ha comenzado con un paralelo entre Boecio y McTaggart.

<sup>29</sup> *Religio Medici*. The Modern Library, 1943.

<sup>30</sup> *An Examination of McTaggart's Philosophy*.

<sup>31</sup> Este índice se encuentra traducido más adelante. Sorprende que el número de términos que se estimó dignos de indexar haya sido 75 en ambos volúmenes. No puede responsabilizarse a McT de esa coincidencia; es más probable que Broad, como editor, haya sido responsable de forzarla. Es posible que se haya privilegiado la elegancia por sobre la exhaustividad.

minos carece evidentemente de la simetría elegante de un sistema como el hegeliano, pero el sistema de NE es un proceso acumulativo de características (cualidades y relaciones) que se van asentando (acumulando) en la medida que se va comprobando que afirmar la validez de una *requiere* que se pueda afirmar sin contradicción la validez de la siguiente. Que *cada característica demostrada en el curso de nuestro proceso permanezca allí [hasta] el final del proceso* es el propósito de McT. Es decir, no hay características inferiores. McT consideraba que lo triádico es en Hegel una cuestión de ritmo, que se despliega de categoría en categoría, *la afirmación de cuya validez, aunque no completamente falsa, no es completamente verdadera*, por lo que *no sería verdadero [no se puede] negar la existencia de categorías ulteriores*, que van quedando a su vez en el camino, como categorías inferiores, hasta que se llega a la categoría final, la Idea Absoluta.

En cambio, a diferencia de lo indefectible de las secuencias triádicas hegelianas, y no obstante que en NE las posiciones o secuencias de las características también están determinadas en gran medida por la necesidad lógica, *en algunos casos será posible demostrar la validez de varias etapas en dos o más órdenes alternativos, y el orden que a fin de cuentas se adopte será elegido solamente en virtud de consideraciones de claridad y conveniencia.*<sup>32</sup> Sobre la exigencia de claridad no es necesario discurrir. En el caso de la *conveniencia* al momento de elegir un orden determinado para la demostración, bastará con aclarar que se trata solo del orden que resulte más adecuado al caso de que se trate.

Efectivamente, para McT la inducción – que *se sustenta en la observación de que la misma característica se presenta en varios miembros de la misma familia* – no podía fundar un método de demostración, por cuanto, para ser validado, debía probarse primero por inducción que la naturaleza de lo existente tiene ciertas características. Es decir, se habría generado un razonamiento circular.<sup>33</sup> Por ende, el método de la metafísica, en general, debe ser *a priori*, dirá McT. Sin embargo, pensaba que hay dos casos en que solo lo percibido puede fundar directamente – inmediatamente – nuestras conclusiones. El primer caso se produce cuando es necesario responder si algo existe. No basta establecer qué características (cualidades o relaciones) están implícitas en ser existente o ser la totalidad de lo que existe. ¿Existe algo que tiene, por lo tanto, esas características? El segundo caso se produce cuando afirmamos que todo aquello que existe está diferenciado en partes. McT dirá que es seguro *a priori* que *ninguna substancia puede ser simple, de lo cual se desprendería que la totalidad de lo que existe está diferenciada en partes. Pero, [puede ser vista como demasiado] novedosa y*

---

<sup>32</sup> Todas las citas anteriores son de *NE*, cap. iii, secciones 48 a 50. McT concluye que su método no es hegeliano, pero es *más cercano al método de Hegel que al de cualquier otro filósofo*.

<sup>33</sup> *NE*, cap. iii, sección 43.

*controversial*, [por lo que] *probar la diferenciación de lo existente recurriendo a la percepción [...] parece ser más convincente.*<sup>34</sup>

McT confirmará en NE que no puede depositar su esperanza en un dios personal y supremo pero que no es omnipotente, y que apenas sí podría considerarse más bueno que malo. Menos aún puede creer en un Dios impersonal, el Absoluto, que sea la unidad total de lo existente hasta un punto que lo convierte en trivial, o que hace del Universo una persona. Dice McT:

*Ninguna persona puede ser parte de otra persona. Si el universo es una persona, se sigue que ninguna parte del universo es una persona, y que no hay más personas que Dios, [pero nuestra experiencia actual nos muestra que] debemos rechazar que Dios sea el universo*<sup>35</sup>.

También rechazaba la noción de un Dios antecedente y creador de todas las demás substancias, por cuanto, *sub specie temporis*, los primeros momentos de la existencia de todas las personas deben ser considerados simultáneos, por no existir una serie propiamente temporal.

*Cuando términos que están en etapas correspondientes de diferentes series de inclusión son considerados como eventos en el tiempo, son considerados como eventos simultáneos en el tiempo. No son realmente eventos en el tiempo, pero su simultaneidad es un phenomenon bene fundatum*<sup>36</sup>. *Son tan realmente simultáneos como dos cosas pueden serlo en una misma persona —por ejemplo, mis percepciones de sabor y de olfato mientras como una naranja*<sup>37</sup>.

Prefiere depositar místicamente, por lo tanto, su esperanza en lo que llama *realidad absoluta*, y ello hasta un punto tal que le confía su propio deseo de inmortalidad. Nuestra experiencia actual no es solo apariencia, pero puede serlo. Sin duda que puede haber algo de real en ella, pero no realidad absoluta. Hay *personas* en nuestra experiencia actual, partes primarias del universo, y ellas pueden ser vistas como *más fundamentalmente importantes que los todos primarios y el universo mismo*. Substancias bastante parecidas entre ellas cualitativamente, pero que derivan su individualidad, no necesariamente de alguna característica compartida con un todo al que pertenecen o con el universo, sino muchas veces y siempre asombrosamente, *de alguna cualidad — simple, compuesta o compleja — que ninguna otra persona tiene.*<sup>38</sup> Las diferencias cuantitativas — por ejemplo, la magnitud o el grado de las cualidades en común o la extensión del conocimiento o la profundidad del

---

<sup>34</sup> Id., sección 44. Señala McT que la percepción es ni más ni menos que *la consciencia de substancias, la cual puede estar fundada (a) en los datos proporcionados por los sentidos corporales, o (b) en los contenidos de mi mente, proporcionados por la introspección.*

<sup>35</sup> Secciones 488 a 491.

<sup>36</sup> Literalmente, fenómeno bien fundado. .

<sup>37</sup> Sección 615.

<sup>38</sup> Comparar Sección 485.

sentimiento que las demás personas tienen respecto de una, pueden ser decisivas. No hay mínimos absolutos en esto, hasta las más diminutas diferenciaciones de tono pueden ser expresiones de disimilitud y variedad. Existimos personas, es decir, individuos. Eso solamente ya es esperanzador.

Además, está la cuestión de nuestra inmortalidad. ¿Qué pasa si el tiempo no existe? Entonces no hay un momento futuro en que dejaré de existir. Soy inmortal. Pero, en ese caso, tampoco habría un futuro en el cual pudiera tener una existencia sin final. No sería inmortal. ¿En qué sentido utilizaremos el término? La cuestión no es solamente lógica, piensa McT:

*Si nos llamamos inmortales porque somos intemporales, y [...] por lo tanto, estamos usando [el nombre de] inmortalidad para una cualidad que tiene la mayor importancia para nuestra vida moral y religiosa. Porque es por nuestra intemporalidad que es verdad que nos veremos cómo realmente somos, en la medida en que seamos capaces de vernos como eternos, y en la medida que nos percatemos, vívida y continuamente, que nuestra existencia no tiene fin*<sup>39</sup>.

El propio McT advierte cuán cercano se encuentra a la posición de Spinoza. Aun así, debemos recordar que el célebre escolio de la Proposición 23 de la V Parte de la Ética reafirma que *no hay trazas en el cuerpo de que hayamos existido antes del cuerpo, por lo que no podemos recordarlo, y la eternidad no puede ser definida en términos del tiempo ni tener alguna relación con él*. No hay, pues, para Spinoza, una eternidad personal. Pero, aun así, sentimos y sabemos por experiencia que somos eternos. ¿En qué sentido perdura nuestra mente o nuestro espíritu? Spinoza ya había sostenido en la Proposición 22 precedente que es de la esencia misma de Dios el concebir, según una necesidad eterna, la esencia del cuerpo humano, bajo un aspecto eterno [*sub specie aeternitatis*]. Lo que verdaderamente importa es la dignidad de nuestra conducta aquí como creación divina. En este sentido, también cabe destacar la hermosa Proposición 67 de la IV Parte, una referencia favorita de McT: *El hombre libre en nada piensa menos que en la muerte: su sabiduría no está en la meditación sobre la muerte, sino sobre la vida*.<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> Sección 501. En nota al pie de página, McT citaba admirativamente a Bertrand Russell (*Our Knowledge of the External World*, p. 166), a pesar de que éste sostenía que cualquier negación de la realidad del tiempo es una falacia teórica: *Es en algún sentido más fácil sentir que describir el tiempo como una característica sin importancia y superficial de la realidad. Debe reconocerse que el pasado y el futuro son tan reales como el presente, y una cierta emancipación de la esclavitud al tiempo es esencial para el pensamiento filosófico. Pienso que una imagen más verdadera del mundo se obtiene imaginándose las cosas como afluyendo al torrente del tiempo desde un mundo exterior eterno, que desde una perspectiva que contempla al tiempo como el tirano que devora todo lo que es*.

<sup>40</sup> En las decisiones éticas, quien considere su conducta *sub specie aeternitatis* no puede errar, dice Dietrich Bonhoeffer.

Esta meditación vital se traduce en lo que su amigo Lowes Dickinson definió como el interminable esfuerzo por probar mediante el razonamiento metafísico su visión de la vida como *una fuente burbujeante de amor*<sup>41</sup>. En lo difícilmente comunicable de esta visión residirá su fortaleza, pero también su debilidad. Bástenos señalar que el propio McT — añadiendo a esa imagen burbujeante del amor — casi confirma su propia ridiculización mediante algunas referencias a la admiración mutua como raíz del amor. Pero ¿es al menos razonable afirmar la necesidad de conocimiento mutuo entre las personas como raíz del amor verdadero?

El amor enseñado por Jesús a sus discípulos tiene un carácter incondicional, según el testimonio de Juan. Está basado, en primer lugar, en la seguridad de que el amor viene de Dios, porque Dios es amor (1 Juan 4:7-8). Juan exhorta: “Amados, amémonos los unos a los otros, porque todo aquel que ama es nacido de Dios y conoce a Dios”. Es decir, el amor es paternal, maternal, fraternal. De Dios sabemos lo suficiente como para saber que, si todos somos sus hijos, debemos amarnos todos. Pero McT no sabe mucho de Dios, y las cosas son, para él, mucho más simples, si acaso no más fáciles.

El amor se ubica, para él, en una de las regiones de lo espiritual o existente: la de la emoción. Esta es una concepción última y, por lo tanto es indefinible como la cogitación y la volición, pero piensa que hay tantos ejemplos de emoción, que no es difícil identificarla. *Afecto y repugnancia, amor y odio, simpatía y malignidad, aprobación y desaprobación, orgullo y humildad, alegría y tristeza, esperanza y temor, coraje y cobardía, ira, asombro, curiosidad*, forman una lista que, según el propio McT, no tendría omisiones importantes. Todas ellas comparten: 1) la característica de estar *dirigidas* a algo, e incluso excepcionalmente, a todo; y 2) este *algo* debe ser algo de lo cual tengo una *cogitación*<sup>42</sup>.

La realidad absoluta que nos aguarda se caracteriza porque las únicas cogitaciones que habrá serán las percepciones directas de existentes. Por lo tanto, *lo único que podrá ser objeto [directo] de emociones serán personas, partes de personas y grupos de personas*, no como ocurre en nuestra experiencia actual, indirectamente mediante descripciones de sus características, que también solo son conocidas a su vez indirectamente, mediante los *sensa, datos que nos aparecen dados prima facie por medio de los órganos de los sentidos de nuestro cuerpo — los datos de la visión, tacto, audición, olfato y gusto de nuestro cuerpo, juntamente con aquellos dados en las*

---

<sup>41</sup> G. Lowes Dickinson, *J. McT. E. McTaggart* (1931). Cambridge University Press, edición de 2015.

<sup>42</sup> McT sostendrá que *cogitación* de, y *emoción* por algo, corresponden a *un solo estado mental que tiene tanto la cualidad de ser una cogitación [pensamiento] de ese algo, como la cualidad de ser una emoción dirigida hacia él* (Sección 456). Más aún: *Una cogitación puede tener tanto la cualidad de ser una volición y la cualidad de ser una emoción. Puedo simultáneamente esperar y desear algún evento futuro, o amar a X y consentir en su existencia, sin que haya dos cogitaciones separadas* (Sección 457).

*sensaciones motoras y orgánicas*<sup>43</sup>. El conocimiento que cada persona tiene de otra en la realidad absoluta se parece mucho al conocimiento que tiene de sí misma en la experiencia actual.<sup>44</sup> Esto le permite a McT afirmar su creencia de que, en la realidad absoluta, el conocimiento de otras personas siempre tendrá por lo menos la cualidad emocional del *amor*.<sup>45</sup> Define el amor como [a] un afecto que se siente por una persona, [b] que es intenso y apasionado.<sup>46</sup> No debe confundirse con el placer, ni la aprobación, ni la benevolencia, ni la simpatía, aun cuando puede ir acompañado por alguno de ellos. Lo que sí debe estar presente es un vínculo particularmente fuerte e íntimo de unión, apenas menor que la intimidad de la relación con uno mismo. Solo hay amor allí donde se siente una unión suficientemente estrecha, sin importar cuales sean las cualidades de quien ama y quien es amado, ni qué otras relaciones pueda haber entre ellos.<sup>47</sup>

Una de las características de McT que mejor se recuerda y aprecia es la prodigalidad de su amor. Su madre, su hermana, sus amigos de Clifton College (Bristol), sus compañeros, colegas y alumnos de Cambridge, su esposa. En una carta escribió que los cristianos no podían creer en su cielo tan vívidamente como él creía en el suyo. Continuaba: *Quiero sentir, y en efecto siento, que mi amor por mis amigos y el amor de otras personas por sus amigos es la única cosa real en el mundo. No tengo espacio en mi vida para Dios, o mejor dicho, mi vida ya está demasiado llena de Dios*<sup>48</sup>.

Su amor por su esposa Daisy Bird – cautivadora anfitriona y gran amiga de todos los amigos de McT – sobrevivirá y se impondrá a todas las decepciones y a la pérdida de interés por su pensamiento, que lo fue relegando a la condición de un oscuro epígono del hegelianismo. A su muerte, se encontró en el primer borrador manuscrito del Volumen II de NE, una nota dirigida a ella el 3 de septiembre de 1917<sup>49</sup>. En ella expresaba, muy simplemente, su anchurosa necesidad de comprensión y amor: *Heart of my heart, have I done well?*

---

<sup>43</sup> Sección 373.

<sup>44</sup> Sección 458.

<sup>45</sup> Sección 459. Es decir, solamente en la realidad absoluta puede cumplirse perfectamente el mandato de amar a tu prójimo como a ti mismo.

<sup>46</sup> Sección 460. El amor fraternal queda *ipso facto* declarado decimonónico.

<sup>47</sup> Sección 464.

<sup>48</sup> Citada por G. Lowes Dickinson. Pienso que McT hubiera aclarado que quiso decir que su vida estaba demasiado llena de otras personas.

<sup>49</sup> Citada por Gerald Rochelle.

## BIBLIOGRAFÍA

- Barth, K., *Church Dogmatics*, T. & T. Clark, 1936-1977. Traducción editada por G. W. Bromiley y T. F. Torrance de la *Kirchliche Dogmatik*, 1932-1967.
- Beiser, F. C., *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*. Harvard University Press, 2002.
- Bieber, T. J., *Love and Ethics in the Works of J. M. E. McTaggart. Electronic Thesis and Dissertation Repository*.  
<https://ir.lib.uwo.ca/etd/2582>. University of Western Ontario, 2014.
- Broad, C. D., *Examination of McTaggart's Philosophy*, Cambridge University Press, 1933.
- Harnack, A. von, *History of Dogma*, Little, Brown and Co, 1901. Traducción de N. Buchanan (1894-99) del *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (1894-98).
- McDaniel, K., *John M. E. McTaggart*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.),  
<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/mctaggart/>.
- McTaggart, J. M. E., *A Commentary on Hegel's Logic*, Cambridge University Press, 1910.
- *Philosophical Studies*, editado por S.V. Keeling, E. Arnold, 1934.
- *Some Dogmas of Religion*, E. Arnold, 1906.
- *Studies in Hegelian Cosmology*, Cambridge University Press, 1901.
- *Studies in the Hegelian Dialectic*, Cambridge University Press, 1896.
- *The Nature of Existence*, Cambridge University Press, Vol. 1, 1921, V. 2, 1927.
- *The Necessity of Dogma*, International Journal of Ethics, Vol. 5, N° 2, 1895.
- Rivano, J., *Sobre la filosofía de Bradley*, Introducción a su versión castellana de *Appearance and Reality* de Francis Herbert Bradley (1893). Editorial Universitaria, 1961.
- Spinoza, B. de *Ethics*. Edición y traducción de E. Curley. Penguin Books, 1996.
- Whitehead, A. N., *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*, Cambridge University Press, 1919.
- *Modes of Thought*, Capricorn Books, 1938.
- *The Concept of Nature*, Cambridge University Press, 1920.

## INDICE ALFABÉTICO DE TÉRMINOS DEFINIDOS O TRATADOS COMO INDEFINIBLES

Las referencias son al número de la Sección de NE en que el término se encuentra.

### Volumen Primero

Característica, 3  
Característica Derivada, 85  
Causa, 207-212  
Clase, 120  
Consciencia, 44  
Conjunto de Partes, 124  
Conjunto Precedente de Partes, 181  
Conjunto Secuente de Partes, 181  
Contenido, 125  
Contingencia, 109  
Correspondencia Determinante, 202  
Correspondencia Recíproca, 201  
Cualidad, 60  
Cualidad Compleja, 64  
Cualidad Compuesta, 64  
Cualidad Común Exclusiva, 131  
Cualidad Original, 86  
Cualidad Primaria, 89  
Cualidad Relacional, 86  
Cualidad Reiterante, 89  
Cualidad Simple, 64  
Descripción Completa, 101  
Descripción Exclusiva, 101  
Determinación Extrínseca, 109  
Determinación Intrínseca, 108  
Descripción Suficiente, 102  
Diferenciación, 73  
Dimensión, 162  
Existencia, 5  
Fijación de la Presuposición, 185  
Fijación Independiente de la Presuposición,

### Volumen Segundo

Afección, 475  
Amor, 459  
Amor Propio, 469 (Self-love)  
Anterior y Posterior, 305  
Aquiescencia, 448  
Aversión, 449  
Benevolencia, 460  
Bien, 787  
Bien Completo, 818  
Bien y Mal Original, 901  
Bien sin Mezcla, 819 (Unmixed Good)  
Cielo, 738  
Cogitación, 406  
Cognición, 406  
Cambio, 309  
Cantidad de Percepción, 572  
Complacencia, 474  
Consciente, 397  
Consciente de Sí Mismo, 397  
Creación, 492  
Cualidad Secundaria, 354  
Deseo, 444  
Deseo Sexual, 461  
Dios, 488  
Dolor, 481  
Duración "Aparente" y Duración "Real", 617  
Emoción, 455  
Espíritu, 381  
Estados Inconscientes, 802  
Futuro, 326  
Hedonismo Ético, 865

190

- Grados de Partes Secundarias, 202
- Grupo, 120
- Grupo Diferenciador, 202
- Grupo Reiterante, 126
- Hecho, 10
- Implicación, 106
- Inferencia, 107
- Leyes del Universo, 258
- Manifestación, 114
- Miembro, 120
- Naturaleza de Substancias y Características, 64
- Orden Causal, 155
- Orden de Clasificación, 155
- Orden Serial, 155
- Parte, 123
- Parte Primaria, 202
- Parte Secundaria, 202
- Percepción, 44
- Presuposición, 183
- Presuposición Mínimamente Adecuada, 193
- Presuposición Totalmente Única, 186
- Proposición, 8, 45
- Realidad, 2
- Relación Reflexiva, 84
- Relación Simétrica, 84
- Relación Transitiva, 84
- Relación, 78 (Relation)
- Relación, 85 (Relationship)
- Ser, 1
- Sistema de Clasificación, 155
- Sistema Fundamental, 248
- Subgrupo, 123
- Substancia, 67
- Substancia Compuesta, 127
- Suposición, 8
- Todo, 123
- Hedonismo Psicológico, 865
- Idealismo, 432
- Ignorancia, 830
- Imaginatium, 422
- Imagen, 422 (Imaging)
- Inmortalidad, 501
- Juicio, 421
- Juicios Existenciales, 641
- Lo Percibido, 373 (Perceptum)
- Magnitud Extensiva, 568
- Magnitud Intensiva, 568
- Mal, 787, 812
- Materia, 353
- Memoria, 425
- Muy Bueno, 820
- Nulidad, 583 (Nonentity)
- Partes Fragmentarias, 548
- Pasado, 326
- Percepción Confusa, 597
- Percepción Errónea, 513
- Percepción Indirecta, 439
- Percepciones Aparentes, 630
- Persona, 382 (Self)
- Personalidad, 394 (Selfhood)
- Placer, 481
- Post-existencia, 755
- Pre-existencia, 755
- Presente, 326
- Presente Especioso, 344
- Respeto por Sí Mismo, 477 (Self Reverence)
- Sensum, 373
- Sentido Fundamental de una Serie, 698
- Sentimiento, 481
- Serie A, 306
- Serie B, 306
- Serie C, 347

Todo Primario, 202	Serie D, 571
Todo Súper Primario, 205	Serie de Inclusión, 575
Unidad de Composición, 114	Serie de Percepción Errónea, 575
Unidad Orgánica, 149	Serie Temporal Común, 613
Unidad Autorreflexiva, 284	Simpatía, 460
Unidades de Composición y Manifestación, 114	Solipsismo 434,
Universo, 135	Valor y Valor en, 788
Verdad, 10	Volición, 444

## ALGUNAS SECCIONES INICIALES DEL TEXTO DE *NE*

### Existencia y Realidad. (Capítulo i, 1 y 2)

1. En este trabajo, me propongo considerar [1] qué puede establecerse en relación con las características que pertenecen a todo lo que existe o, dicho de otro modo, que pertenecen a la Existencia como un todo. También consideraré [2] qué consecuencias de carácter teórico o práctico con respecto a varias partes [regiones] de lo existente que nos son conocidas empíricamente, pueden extraerse de dichas características generales<sup>50</sup>.

Concibo lo Existente, *prima facie*, como una especie de lo Real. Se concede generalmente que todo lo que existe debe ser real, pero se ha sostenido [también] una postura consistente en que hay realidad que no existe. La primera cuestión que debemos considerar es qué se quiere decir por Realidad o Ser — ya que en el uso común, ambas palabras son equivalentes.

2. La realidad es indefinible. La proposición “todo lo que es, es real”, aunque verdadera, no nos ayuda a definir la realidad, o a determinarla de alguna otra manera, porque en “todo lo que es”, el “es” comprende el “ser”, y ser es lo mismo que realidad. Pero pienso que la proposición, aunque tautológica, no es inútil, puesto que pone ante nosotros [toda] la amplia denotación de la realidad.

Entonces, la realidad es una característica indefinible, de la cual se puede decir que todo lo que es, es real. Por lo tanto, puede decirse que es universal en su denotación, pero ello no significa que toda predicación de irrealidad sea contradictoria. Efectivamente, la predicación de irrealidad es, a menudo,

---

<sup>50</sup> La primera de estas indagaciones ocupa los Libros II, III and IV, que están contenidos en este Volumen [Uno]. La segunda indagación se desarrollará en los Libros V, VI y VII, que aparecerán subsecuentemente [en el Volumen Dos].

correcta. El cuarto ángulo de cualquier triángulo, y el Duque de Londres<sup>51</sup> en 1919, son ambos irreales<sup>52</sup>.

### Pretendida ambigüedad del término Realidad (Capítulo i, 3 y 4)

3. Se ha sostenido que *realidad* es un término ambiguo, esto es, decir que algo es real no es decir algo definido, salvo que queramos decir algo más. Antes de que respondamos si Mrs Gamp<sup>53</sup> es real o no, debemos determinar acerca de qué mundo se formula esa pregunta. Puede no ser real en el mundo de nuestra vida ordinaria y sin embargo ser real en el mundo de la novela de Dickens, y, tal vez en mis sueños.

Por cierto, si alguien lo deseara, podría emplear la palabra realidad en un sentido tal, que algo podría ser irreal en el mundo de la vigilia, y real en el mundo de la ficción o de los sueños. Entre este uso de la palabra y el que he adoptado aquí, no hay una cuestión de verdad o falsedad, sino solo de conveniencia o inconveniencia. Pero me parece claro que hay una cualidad como aquella que he llamado realidad, y es a esta cualidad a la que el nombre usualmente se aplica, por lo que este uso de ella es el más conveniente. Y, en este sentido, una cosa es real o no, independientemente de calificaciones. Mi sueño sobre Mrs Gamp es, por supuesto, real — no solo en un “mundo” en particular, sino absolutamente. Pero Mrs Gamp, ella misma, no es real en un sueño, puesto que una persona no puede ser parte del sueño de otra persona. Ni tampoco es real — como la supongo durante mi sueño — puesto que mi suposición durante el sueño era equivocada. (Por supuesto que podría ocurrir que lo que ahora pienso es mi vida de vigilia fuera sueño, mientras que el supuesto sueño fuera vigilia. Entonces, Mrs Gamp sería real y el hombre que acabo de ver hace cinco minutos sería irreal.

4. La realidad, en el sentido que la hemos tomado, no es una cualidad que admita grados. Una cosa no puede ser más o menos real que otra que también es real. Se ha dicho que la realidad sí admite grados. Pero ello puede localizarse, pienso, en una de dos confusiones, y, cuando ellas se remueven, parece claro que no hay grados de realidad.

---

<sup>51</sup> Cuando en 1955 se consideró por primera vez en la historia crear para él el título de Duque de Londres, Sir Winston Churchill declinó el ofrecimiento. (N. del T.)

<sup>52</sup> Se ha objetado a esto que, por ejemplo, el cuarto ángulo de un triángulo debe ser real, si es que podemos predicar cualquier cosa de él con verdad. Así, la predicación de irrealidad se contradiría a sí misma. Pero ello me parece equivocado. En orden a hacer cualquier predicación acerca de algo, debo tener una idea de esa cosa, y la idea — el evento psíquico en mi mente — debe ser real. Pero una idea real de tal ángulo no envuelve la realidad del ángulo. Este tema será discutido en el Libro VI.

<sup>53</sup> Sarah Gamp, espantosamente divertida enfermera de la novela *Martin Chuzzlewit* de Charles Dickens.

A veces, la realidad puede confundirse con el poder, y se ha dicho que una cosa es más real en la medida que ejerce más poder sobre otras cosas. Pero el poder y la realidad son bastante diferentes, y una cosa que ejerce más poder no es más real que una que ejerce menos.

Otras veces, pareciera que la posibilidad de grados de realidad se ha basado en la posibilidad de grados de verdad. Aun si A no es X podemos tergiversar menos su naturaleza real si la llamamos X que si la llamáramos Y. Y pienso que en ese caso es usual y no impropio decir que “A es X” es más verdadero que “A es Y”, aunque ninguno de los dos es perfectamente verdadero. Entonces, visto que podemos decir que “A es X” es más verdadero que “A es Y”, se supone que podemos decir que AX es más real que AY. Si, por ejemplo, fuera más verdadero decir que el universo es un organismo que decir que es un agregado, entonces se supone que podemos decir que un universo orgánico es más real que un universo-agregado. Pero ello es un error. “A es X” puede tergiversar la naturaleza de A menos que “A es Y”, pero, salvo que sea totalmente verdadero que A es X, A no es X, y AX no es en absoluto real. Salvo si es totalmente verdadero que el universo es un organismo no hay un universo orgánico que tenga alguna realidad.

### La Existencia también es indefinible. (Capítulo i, 5 y 6)

5. Pienso que hemos identificado exitosamente el indefinible concepto de realidad. ¿Y qué hay de la existencia? ¿Podemos definir la existencia en términos de la realidad, o es la existencia, al igual que la realidad, indefinible? Pienso que debe ser declarada indefinible. Ciertamente, podemos decir en qué casos la realidad implica existencia. Si una substancia o un evento es real, es existente. Un hombre, una mesa, una batalla, o un estornudo, solo pueden ser reales si existen. Y me parece que también debiéramos decir que las cualidades y relaciones de las substancias y eventos existentes, existen, como también existen las cualidades y relaciones de aquellas cualidades y relaciones existentes, et cetera. No solamente Sócrates existe, si es real, sino que también existe su cualidad de sabiduría y su relación de superioridad a Nerón, y, además, la relación cuantitativa entre su sabiduría y la sabiduría de Aristóteles. Pero, por otra parte, la cualidad de sabiduría y la relación de superioridad, tomadas por sí mismas, y no como pertenecientes o conectando a existentes particulares, no existen, aunque son reales. Asimismo, la proposición “Sócrates es sabio” (distinta por una parte del hombre Sócrates que es sabio, y, por otra, del evento psíquico de mi conocimiento de que<sup>54</sup> Sócrates es sabio) no existe, aunque es real.

---

<sup>54</sup> Espero comprensión por la aparición de reales o aparentes queísmos y dequeísmos en este texto. En una traducción filosófica desde el inglés esa inelegancia resulta, a veces, inevitable. (N. del T.)

Podría ponerse en duda si las características de los existentes debieran ser clasificadas ellas mismas como existentes. Pero, si Sócrates existe y es sabio, seguramente no sería razonable negar que su sabiduría existe. Y su sabiduría no es otra cosa que su cualidad de ser sabio. De la misma manera, ¿acaso no existe la superioridad moral de Sócrates a Nerón? Y ella no es más que una relación en la cual Sócrates se halla con Nerón.

A ello se podría objetar que en este caso la sabiduría real podría existir y no existir. Existiría como una cualidad de Sócrates, pero no como una cualidad en general. Pero, como veremos en el próximo Capítulo ii [*Reality and Existence*], no es seguro que algunas cualidades o relaciones sean reales apartes de su existencia. Y aun si fuera el caso que cualidades y relaciones fueran ambas existentes como cualidades y relaciones de cosas existentes, e inexistentes, en sus aspectos generales, no pienso que esta sería una objeción a nuestra postura. Las cualidades y las relaciones son muy diferentes de las substancias, y el hecho de que una substancia no puede ser existente e inexistente no prueba que cualidades y relaciones — que son universales, y no particulares como las substancias — no podrían ser existentes en un aspecto, e inexistentes en otro.

De esta manera, sabemos en qué casos realidad implica existencia, pero ello no nos dará una definición de existencia. Porque, cuando lleguemos a definir substancia, encontraremos necesario introducir el concepto de existencia como parte de la definición. Y se verá que los eventos son una clase de substancias, de manera que el concepto de un evento requerirá igualmente del concepto de existencia como parte de su definición. Además, el concepto (conception) de las cualidades y relaciones de los existentes, y el concepto de sus cualidades y relaciones, claramente no pueden ser definidos sin introducir el concepto de substancia. Así, un intento de definir existencia mediante substancias y eventos, y sus cualidades y relaciones, involucraría un círculo vicioso.

Pero, la afirmación de los casos en que realidad implica existencia, aunque sería viciosa como una definición, es valiosas como una explicación. Los conceptos de una substancia, de un evento, de una característica<sup>55</sup>, y de una proposición son conceptos de los cuales es fácil dar ejemplos, que nos resultan muchos más familiares que aquel más abstracto de existencia. Así, la naturaleza de la existencia se nos torna más clara cuando nos damos cuenta de que la existencia pertenece a substancias reales, eventos reales y sus

---

<sup>55</sup> Uso el término Características como un nombre común para cualidades y relaciones. Es conveniente tener un nombre común para ambas, y ningún otro parece disponible. Es verdad que una relación no puede ser correctamente llamada una característica de algo, como puede serlo una cualidad. Sin embargo, como veremos más adelante, toda relación genera, para cada uno de sus términos, una Cualidad Relacional, que es una característica de ese término. Puede decirse, entonces, que la relación caracteriza cada uno de sus términos, aunque no es una característica de ninguno de ellos, y ello puede justificar que la llamemos una característica.

características, pero no a características en general, ni a proposiciones, si es que sus características en general y proposiciones fueran reales.

6. Sin embargo, ¿hay algo real que no sea existente, o son las cosas reales de tal índole que su realidad implica su existencia? Si esto fuera el caso, las esferas de la realidad y la existencia coincidirían. Este punto será discutido también en el próximo Capítulo ii, y me empeñaré en afirmar que no hay una razón para sostener que hay algo real que no sea existente, y que, aunque hubiera tal realidad inexistente, su relación con la existencia es [sería] tal que estudiando la existencia, estudiamos [estudiaríamos] el total de la realidad.

Pero, aunque ello no fuera el caso — si hay realidad que es no-existente, y si fuera de una índole tal que no estuviéramos estudiando toda la realidad al estudiar la existencia — aun así la naturaleza de la existencia tendría para nosotros un interés especial. Porque, desde el punto de vista de nuestros intereses prácticos, nada es de alguna importancia (*any moment*) para nosotros, excepto lo existente. En aquello que existe todos tenemos intereses prácticos de alguna clase. Pero parece muy difícil suponer que una persona pueda sentir algún interés práctico en una realidad no-existente, por sí misma, e independiente de cualquier efecto que pueda tener sobre lo existente.<sup>56</sup>

El caso del interés puramente teórico es diferente. Mucha gente tiene un fuerte interés en conocer la verdad como tal, y este interés teórico puede ser provocado por la realidad no-existente tanto como por la realidad existente. Y esto les proporciona un interés en la realidad no-existente, si es que hay tal realidad, aunque es un interés de índole diferente al que se muestra por lo existente. Porque en el caso de lo no-existente, todo lo que deseáramos sería conocer cuál es la naturaleza de lo real. No tendríamos un deseo de que tuviera una naturaleza en lugar de otra, excepto en la medida que podría afectar lo existente. En la medida que sí afecta lo existente, por supuesto que podríamos desear que tuviera una naturaleza en lugar de otra. Cualquier deseo, por ejemplo, de que su naturaleza no fuera tal que tornara limitado o no confiable nuestro conocimiento de ella, caería en esta categoría, puesto que el conocimiento, si es real, es existente.

Podemos, entonces, tener interés en lo real, aunque fuera no-existente. Pero solo es ese interés que tenemos en el conocimiento por sí mismo. Todos nuestros otros intereses — en la felicidad, por ejemplo, en la virtud o en el

---

<sup>56</sup> Podría decirse que tenemos un interés práctico, no solo en lo existente, sino en las posibilidades de existencia. Es verdad que tengo un interés práctico en la posibilidad de que llueva mañana, pero ello solo significa que estoy interesado en el clima de mañana, y que no conozco todavía todas sus características. Pues bien, el clima de mañana es existente, porque la existencia es tanto un predicado de lo futuro y lo pasado como de lo presente. Por otra parte, la posibilidad de que hubiera haber estado lloviendo ahora, cuando de hecho no está lloviendo, no tiene interés práctico para mí. La diferencia entre estos dos tipos de posibilidad será discutida en el próximo Capítulo (Sección 35).

amor — tratan exclusivamente con lo existente, el estudio de lo cual tendría, en todo caso, una importancia especial para nosotros.

### Realidad, Existencia y Verdad. (Capítulo ii, 7 a 12)

7. Tenemos que discutir ahora la cuestión acerca de si hay algo real que no sea existente o, acaso, en cambio, las únicas cosas que son reales son de una clase tal que su realidad implica su existencia, de manera que las esferas de existencia y realidad coincidirían. Procuraré sostener que no hay razón para afirmar que hay algo real que no sea existente, y que aun cuando hubiera tal cualidad no existente, su relación con la existencia sería tal que, estudiando la existencia, estudiaríamos toda la realidad.

Debemos considerar separadamente las diversas clases de cosas que han sido declaradas reales sin existir. En primer lugar, se ha afirmado que [a] las Proposiciones son reales sin existir. Se entiende por Proposición una realidad como “Sócrates es sabio” o “la tabla de multiplicar es verde”, como distintas, por una parte, de la creencia que alguien pudiera tener de que Sócrates es sabio o de que la tabla de multiplicar es verde (creencias que serían, por supuesto, existentes), y, por otra parte, de cualquier cosa existente sobre la cual puede realizarse la proposición, como en el caso de nuestro primer ejemplo, el Sócrates existente. En segundo lugar, ha sido afirmado que [b] las Características [cualidades y relaciones] pueden ser reales sin ser existentes. Y finalmente, se dice que [c] las Posibilidades pueden ser reales, pero no existentes<sup>57</sup>.

8. [a] Comencemos por las proposiciones. El argumento en favor de su realidad es que hay estados mentales que son verdaderos o falsos, y que su verdad o falsedad solo puede ser determinada por su correspondencia a [con] una proposición verdadera o a [con] una proposición falsa, respectivamente. Hay ciertas creencias, y cada creencia debe ser verdadera o falsa. Y, aparte de las creencias, hay suposiciones.<sup>58</sup> Si afirmo “Smith es calvo”, esa es una creencia. Pero si no afirmo que Smith es calvo, sino que solo considero acaso es calvo, o si afirmo que “si Smith es calvo, entonces debe estar usando una peluca”, entonces no tengo una creencia sobre la calvicie de Smith, sino una suposición — la suposición de que “Smith es calvo”. Y esta suposición es verdadera o falsa, según Smith sea o no calvo, aunque, puesto que no es una afirmación, no sería conocimiento si es verdadera, ni error si es falsa.

Pero, la realidad de creencias y suposiciones verdaderas o falsas ¿involucra la realidad de proposiciones verdaderas y falsas? Puesto que

---

<sup>57</sup> Ver sección 35, más abajo.

<sup>58</sup> Se verá que utilizo Suposición (*Assumption*), como equivalente al *Annahme* del Dr Meinong. [Para Meinong, el pensamiento, *Gedanke*, puede ser (a) serio y traducirse en juicio, *Urteil*, o (b) fantasía y traducirse en presunción, *Annahme*. (N. del T.)]

cualesquiera consideraciones sean aplicables a las creencias en esta conexión, son también aplicables a las suposiciones, en aras de la brevedad, hablaré solo de creencias.

9. ¿Qué hace verdadera a una creencia? Se ha sostenido a veces que la verdad de una creencia se basa en su coherencia con otras creencias, o en su totalidad [exhaustividad], o en la posesión de una naturaleza sistemática. Me parece bastante claro que todas estas posiciones son falsas. Tales características, o algunas de ellas, posiblemente sean criterios de verdad, pero no pueden hacer verdadero al juicio. Si digo, “la mesa es cuadrada”, lo único que puede hacer verdadera mi afirmación es el hecho de que la mesa es cuadrada — esto es, la posesión por la mesa de la cualidad de cuadratura (squareness). La única creencia que puede hacer verdadera por la coherencia, o totalidad, o sistematicidad de su naturaleza a una creencia *M*, es la creencia misma en que la creencia *M* es coherente, o total, o sistemática.

Y, de la misma manera, debemos rechazar la teoría de que lo que hace verdadera a toda creencia es una relación con el sujeto cognoscente. Se dice que mis creencias son verdaderas, porque funcionan para mí [me son útiles], o porque me satisfacen, o porque son evidentes para mí. Puede ser que estas características, o algunas de ellas, sean criterios de verdad, pero no pueden hacer verdadera una creencia. Las únicas creencias que *podrían* ser hechas verdaderas por una relación al sujeto cognoscente, son creencias acerca de ese mismo sujeto. Y la única creencia que podría ser hecha verdadera por el hecho de que una creencia *M* funcione para mí, o por ser satisfactoria para mi naturaleza, o por ser evidente para mí, sería una creencia en que esa creencia *M* funciona para mí, satisface mi naturaleza, o es evidente para mí.<sup>59</sup>

10. Me parece que la Verdad, como una característica de las creencias, puede ser definida como una relación en la cual se encuentra la creencia, y que es una relación de correspondencia a un Hecho. Yo definiría un Hecho como [a] la posesión por cualquier cosa de una cualidad, o [b] la conexión de una cosa con cualquier otra cosa, mediante una relación. (En esta definición uso “cualquier cosa” (*anything*) para incluir tanto substancias como características.) Un hecho existe cuando la cosa respecto de la cual es un hecho es existente. Así, la cuadratura de la mesa es un hecho distinto<sup>60</sup> de la

---

<sup>59</sup> Así, el único caso en que una creencia podría ser hecha verdadera por su propia coherencia, o por su satisfacción de mi naturaleza, sería el caso de una creencia que fuera ella misma coherente o satisficiera mi naturaleza. La mayor parte de las creencias no son acerca de sí mismas, pero algunas sí lo son. La creencia “todas mis creencias satisfacen mi naturaleza” es una creencia acerca de sí misma y otras (creencias). Y la creencia “la última creencia que alguna vez abrazaré satisface mi naturaleza” es una creencia acerca de sí misma y acerca de nada más, si es que sucede que es la última que alguna vez abrazaré.

<sup>60</sup> La palabra *distinct*, tiene en inglés una denotación de lo separado, distintivo, definido, en ello más cercana al francés que al castellano, en el cual el uso común apunta más bien a lo

*creencia acerca de ella* – de la cuadratura – que es *un evento en mi mente*<sup>61</sup>, y de la *proposición acerca de ella* que la visión a la que nos oponemos afirma ser también *real*.

Los demás elementos en nuestra definición de verdad no admiten más definición. Veremos en nuestro próximo Libro II que no podemos definir la característica de ser una relación. La característica de correspondencia es también, creo, indefinible. Y cuando nos preguntamos qué clase de correspondencia es la que *constituye* verdad – porque no todas las clases de correspondencia lo harían – nos encontramos con que no podemos definir la clase particular de correspondencia. Y se notará, además, que *no podemos siquiera dar otros ejemplos de ella*. Es justamente esa clase de correspondencia que constituye la relación de verdad.

11. ¿Tenemos razón en tomar la verdad como una relación en la cual se encuentran las cosas, y no como una cualidad que ellas poseen? En favor de esta última posición, podría decirse que la verdad es afirmada simplemente de creencias. Decimos que una creencia es verdadera, sin mención alguna de otro término que no sea una creencia. Entonces, seguramente la verdad no puede ser una relación entre una creencia y algún otro término.

Sin duda que existe una cualidad de ser una creencia verdadera, [cualidad] que es poseída por las creencias verdaderas. Pero una creencia solo posee esa cualidad porque se encuentra en aquella relación de correspondencia con un hecho de la que hemos estado hablando. Es solo una materia de conveniencia que le demos el nombre de verdad a la *relación* en la cual la creencia se encuentra o a la *cualidad* que surge de esa relación. Pero parece preferible dárselo a la relación, porque *la relación es lógicamente antecedente a la cualidad*. La creencia no se halla en la relación porque posee la cualidad. Posee la cualidad porque se halla en la relación – de hecho, su cualidad es solamente la cualidad de ser un término en la relación. Es la relación lo fundamentalmente importante, y, por lo tanto, es más conveniente que lleve el nombre de verdad, especialmente si no hay otro nombre para esta clase particular de correspondencia.

En el caso de cualquier creencia cuya naturaleza es conocida, es suficiente decir que es un término que está en esta relación con *algo*. No es necesario especificar el otro término, porque hay un solo término con el que cualquier creencia particular puede tener esa relación, y sabemos cuál es ese término cuando sabemos sobre qué es la creencia. Si la creencia “la mesa es

---

diferente. Sin embargo, el vocabulario filosófico valida el uso de la palabra “distinto” en esta traducción. (N. del T.)

<sup>61</sup> Por supuesto que mi creencia [en que] “la mesa es cuadrada” es, ella misma, un hecho. Es una relación con este hecho lo que confiere verdad a la creencia ulterior “tengo una creencia en que esta mesa es cuadrada”, si es que las circunstancias me condujeran a hacer esta afirmación ulterior.

cuadrada” es realmente verdadera, solo puede serlo por correspondencia con una cosa: la cuadratura de la mesa. Sería superfluo decir que la creencia en que la mesa es cuadrada es verdadera de la cuadratura de la mesa. Por ende, el hecho de que la verdad es una relación tiende a desaparecer en el trasfondo, puesto que, en cualquier caso particular, es superfluo mencionar uno de los términos de la relación. Pero ello no hace menos real a la relación.

12. Nuestra teoría de que la verdad consiste en una cierta correspondencia con un hecho, cuya correspondencia no es ulteriormente definible, no debe ser confundida con la teoría de que la verdad consiste en un parecido de un hecho – una postura que ha sido llamada la teoría “copia” de la verdad. El parecido [semblanza] es una correspondencia, pero no toda correspondencia es un parecido. Ni tampoco implica un parecido. Por supuesto que todas las creencias verdaderas deben, en cierta medida, asemejarse a los hechos en los cuales se cree, porque todo se parece a todo lo demás en cierta medida. Pero no hay un parecido especial entre la creencia y el hecho. Si realmente creo que A es un hombre, mi creencia no tiene mayor parecido con la cualidad de ser un hombre, que el que tiene con las cualidades de ser una mujer o un niño. Y mi creencia de que A es un hombre no tiene mayor parecido a A que el que tendría una creencia de que A fuera una mujer, a pesar de que la primera creencia es verdadera y la segunda sería falsa.

Al mismo tiempo, debemos reconocer que la teoría copia de la verdad tiene algunos rasgos importantes en común con la teoría que hemos adoptado, y que, si nuestra teoría es verdadera, la teoría copia está considerablemente más cercana a la verdad que varias otras. Porque la teoría de la copia hace que la verdad de una creencia dependa de su relación con un hecho, y sostiene que esa relación es una de correspondencia. Y en estos puntos es correcta, aunque está equivocada al sostener que la particular relación de correspondencia en cuestión es una de parecido.

### Las características (Capítulo ii, 34)

34. [b] Vimos al comienzo de este capítulo que, además de las proposiciones, a veces se afirmaba de las características [cualidades y relaciones] que ellas eran reales sin existir. Pero la discusión de los hechos, a la cual fuimos llevados por nuestra discusión de las proposiciones, nos ha permitido ver que todas las características son existentes. Tales características como ser un fénix, o ser un número primo, no son existentes en el sentido de ser ellas mismas características de algo que exista, pero sí son existentes como elementos de características negativas que pertenecen a cosas existentes. En efecto, si lo supiéramos todo acerca de la naturaleza de alguna cosa existente, sabríamos todo acerca de cada característica, porque cada cosa existente tiene, como parte de su naturaleza, el hecho de tener o no tener cada característica.

### Las posibilidades (Capítulo ii, 35 a 40)

35. [c] Se ha dicho ocasionalmente que, además de las proposiciones y las características, también las posibilidades pueden ser reales, sin existir. Posibilidad es una palabra ambigua, pero pienso que en cualquier sentido que se la tome, no involucra algo que es real pero no existente.

La posibilidad puede significar solamente una limitación de nuestro conocimiento. Así, si digo que es posible que llueva mañana, el sentido más obvio de las palabras es que no sé si va a llover o no. En este caso, claramente, no es una afirmación acerca de una realidad inexistente, sino acerca de mi conocimiento existente.

Sin embargo, la posibilidad es frecuentemente afirmada en casos en que sabemos que la realidad es diferente lo que es afirmado como posible. Así, puedo decir que era posible que yo no estornudara ayer, aunque sí estornudé. Ello puede significar una de dos cosas. Puede significar solamente que no veo una razón por la que estornudé ayer. En ese caso, nuevamente es una afirmación sobre mi conocimiento existente. Pero también puedo hacer la afirmación, a pesar de que sé por qué estornudé ayer. Puedo decir que era posible que yo no estornudara ayer, pero que el hecho de que usé rapé impidió que esa posibilidad se volviera actual. Pienso que, en este caso, la posibilidad significa que nada dentro de un particular campo de circunstancias, asegura que estornude. Por ejemplo, podría haber significado que el hecho de estar vivo ese día no aseguró que estornudara, mientras que sí aseguró que respirara.

El campo particular de circunstancias en referencia en el cual se estima la posibilidad frecuentemente solo puede ser descubierto a partir del contexto, cuando, como en el presente caso, la posibilidad se afirma de una sola cosa. Por ejemplo, la posibilidad podría significar en este caso que el rapé a veces me hace estornudar, y a veces no. Pero cuando la posibilidad es afirmada, no de una sola cosa, sino de una clase de cosas identificadas por una definición, el particular campo de circunstancias usualmente consta de aquellas circunstancias que están incluidas en la definición. Si se dice “es posible que un triángulo sea equilátero”, ello significaría naturalmente que la característica de ser un triángulo no implica que la figura que posea esa característica sea equilátera, ni tampoco que no sea equilátera.<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> Sin embargo, en boca de una persona que fuera ignorante de la geometría, esa afirmación podría referirse a los límites de su conocimiento, y pudiera significar que no sabe si un triángulo debe ser, podría ser, o no podría ser equilátero. Su ignorancia acerca de las relaciones de las dos características sería la misma que la que todos tenemos sobre el clima del día de mañana.

Así, cuando la posibilidad es tomada en este sentido, es una afirmación acerca de la implicación de una característica por otra. Y hemos visto que la implicación de una característica por otra es siempre un hecho existente. Por lo tanto, no es más necesario aceptar la realidad de algo inexistente cuando la posibilidad se toma en este sentido, que cuando es tomada en el otro.

36. Pareciera, entonces, que nada nos obliga a creer en una realidad inexistente. Nada hace necesario que aceptemos la realidad de las proposiciones, ni de características, hechos o posibilidades inexistentes. Por lo que sé, estas son las únicas cosas que han sido afirmadas como reales, sin ser existentes.

¿Pero estamos libres para ir más lejos, y concluir que hay razones para rechazar definitivamente una realidad no existente? En lo tocante a las características y posibilidades, el curso de nuestro razonamiento nos ha dado base para asegurar que no pueden ser reales sin existir. Porque vimos, para comenzar, que todas las características son existentes. Y todas las afirmaciones de posibilidades han sido reducidas, o a afirmaciones sobre conocimiento existente o afirmaciones sobre las implicaciones de características, y son, por lo tanto, afirmaciones sobre lo existente.

37. ¿Y qué hay de las proposiciones? Aquí el asunto es algo diferente. Si una proposición, en el sentido en que hemos estado utilizando la palabra, es real, debe ser inexistente. El interrogante que enfrentamos es: ¿Podemos afirmar definitivamente que no hay proposiciones reales, o debemos contentarnos con nuestra conclusión previa, es decir, que nada nos obliga a afirmar la realidad de las proposiciones?

Por lo menos, podemos decir que nuestra teoría de la realidad será más simple si se rechaza la realidad de las proposiciones. Tal vez podría objetarse que una creencia como “un fénix no puede ser un grifo”, no puede ser explicada tan simplemente mediante nuestra teoría, como mediante proposiciones. En este caso la creencia sería verdadera porque corresponde a una proposición verdadera. Pero si no hay proposiciones, la verdad de la creencia solo podría ser explicada volviendo a las características de no ser un fénix, y de no ser un grifo, que pertenecen a todas las substancias.

Pero esta objeción sería injustificada. Según nuestra teoría, la explicación de la verdad de una creencia es muy simple. Decimos que la creencia es verdadera porque afirma que la característica de ser un fénix implica otra característica que, de hecho, implica. Y, ya sea que haya o no proposiciones, toda creencia que no profese referirse a hechos existentes es, según vimos, una afirmación sobre la implicación de una característica por otra, y es verdadera o falsa según la naturaleza de esas características.

Cualquier complejidad que hay en nuestra teoría no radica en la explicación de la verdad de la creencia, sino en la explicación de la existencia de las características. Y esta complejidad no es solo propia de nuestra teoría,

aunque el uso que se le da lo es, porque incluso un creyente en la realidad de las proposiciones debe admitir que, si ningún fénix existe, todo lo existente debe tener la característica de no ser un fénix.

En este respecto, entonces, nuestra teoría no es menos simple que la otra. Y en otro respecto es más simple. Porque solo requiere un tipo de correspondencia en la cual una creencia verdadera debe encontrarse — la correspondencia entre la creencia y el hecho. En cambio, la teoría de las proposiciones requiere dos correspondencias. Se dice que la creencia debe corresponder a una proposición verdadera. Y no se puede negar que también corresponde a un hecho. Si es verdadero que mi mesa es cuadrada, debe haber una cuadratura de la mesa, y la creencia corresponde a ella.

Así, se requiere dos correspondencias, y cada una de ellas parece ser independiente de la otra. La verdad de la proposición, si es que entiendo correctamente la teoría, es tomada como definitiva<sup>63</sup>, de manera que no puede depender [ser deducida] del acaecimiento del hecho. Y el hecho no puede depender de la verdad de la proposición. No podría sostenerse que la cuadratura de la mesa depende de la verdad de la proposición de que la mesa es cuadrada.

Pero no siempre es el caso que la solución más simple de un problema es la verdadera. Y no se desprende que no haya proposiciones porque todos los datos conocidos por nosotros podrían ser igualmente bien explicados sin recurrir a proposiciones. Pero, pienso que cuando vamos más lejos, encontramos una base más concluyente para rechazar las proposiciones — que no queda espacio para ellas.

38. Si tengo una creencia verdadera en que mi mesa es cuadrada, está, por una parte, la creencia misma. Es verdadera y es subjetiva, en el sentido que depende de la existencia de un sujeto cognoscente, que sustenta esa creencia. Por otra parte, como lo admitirían los partidarios de las proposiciones, está la cuadratura real de la mesa — el hecho. Esta es objetiva, en el sentido que no depende de la existencia de un sujeto cognoscente. Y no es verdadera. Entre ambas deben estar, si están en alguna parte, las proposiciones. Por una parte, la proposición es objetiva como el hecho y no como la creencia. Por otra, es verdadera como la creencia, y no como el hecho. Ahora bien, me parece que, si la proposición se distingue claramente de la creencia, es imposible distinguirla del hecho. Cuando el elemento subjetivo de la creencia es eliminado, me parece que la verdad se va con él, y que nos quedamos — no con una proposición intemporal, inexistente y verdadera — sino solamente con el hecho, que no es verdadero (no obstante que determina la verdad de las creencias), aunque puede o no ser intemporal, y que — de una u otra manera — es siempre existente, como hemos podido verlo más arriba.

---

<sup>63</sup> Se ha traducido así *ultimate* en el original. La connotación es, me parece, “inalizable”. (N. del T.)

Si esto es correcto, la realidad de las proposiciones verdaderas no solo sería superflua, sino insostenible. Y pienso que nadie sostendría la realidad de las proposiciones falsas, si se abandonara las proposiciones verdaderas. Por lo que sé, la única base para sostener la realidad de las proposiciones falsas era la posición consistente en que la verdad o falsedad de toda creencia debe ser determinada por su correspondencia con una proposición. Si ella se abandonara acerca de las proposiciones verdaderas, no habría base para sostenerla de las proposiciones falsas, especialmente considerando que hay una cantidad de objeciones a la realidad de proposiciones falsas que no se aplican a proposiciones que son verdaderas.

Si no hay proposiciones, no quedará nada que pueda ser inexistente. Se ha visto que substancias, características y hechos, son todos existentes. Por ende, estamos autorizados (*authorised*) para concluir que no hay una realidad que sea inexistente.

39. Pero aun si no hubiera proposiciones, todavía podríamos afirmar que, al construir nuestra filosofía, podríamos limitarnos sin problemas a la consideración de aquella realidad que es existente. Porque, como hemos visto, toda afirmación o reconoce referirse a un hecho existente o afirma la implicación de una característica por otra. Así, todo lo que fuera afirmado en una proposición trataría sobre lo existente.

Este resultado depende, por supuesto, de la postura que hemos adoptado en el sentido que las características de lo existente, y los elementos de esas características, existen. Pero si esta postura fuera rechazada, el resultado no sería substancialmente diferente. Porque sería muy poco diferente si dijéramos, y en ese caso debemos decir, que estudiamos toda la realidad cuando estudiamos lo que existe, junto con las características de lo que existe, y las características de esas características.

40. Se desprende de lo que hemos dicho tocante a la relación entre realidad y existencia, que no es el caso, como se supone a veces, que lo realmente (actually) existente está rodeado por una especie de marco de posibilidades de existencia, que limitan lo que sí existe, pero que no depende de él. Hemos visto que “es posible que *X* sea *Y*” si no es una afirmación sobre las limitaciones de mi conocimiento, significaba que la característica *X* no implica la ausencia de la característica *Y*. Por lo tanto, es una afirmación acerca de la implicación de características y no es, por supuesto, una afirmación sobre su implicación posible, sino sobre su implicación real [actual]. Es posible que un triángulo tenga un ángulo mayor que un ángulo recto, porque ser un triángulo no implica la ausencia de un ángulo superior a un ángulo recto. Y esto no es lo que posiblemente no implicaría, sino lo que realmente [actualmente] no implica.

Así, todas las afirmaciones sobre probabilidades resultan ser realmente afirmaciones sobre actualidades [realidades]. Es verdad que las actualidades

sobre las cuales son afirmaciones son las naturalezas de características, y que no son dependientes de la existencia de esas características como características de sustancias existentes. Ya sea que algo existente es triangular o no, siempre será verdadero que ser un triángulo es compatible con la posesión de un ángulo mayor a un ángulo recto. Pero, como hemos visto, toda característica es existente de una u otra manera — ya sea como característica de una cosa existente, o como un elemento en una característica de una cosa existente. Y, por lo tanto, puesto que las afirmaciones sobre posibilidades son afirmaciones sobre la naturaleza actual [real] de características, serán afirmaciones sobre la naturaleza actual [real] de la existencia, y no serán independientes de ella.

Sin embargo, aun si ninguna posibilidad es independiente de la naturaleza de la existencia, todavía será válido preguntar acaso, dentro de lo existente, podemos hacer distinciones entre lo que debe ser [no puede ser sino] como es, y lo que podría haber sido diferente de lo que es. Esta cuestión, que no concierne a la presente investigación, será discutida [más adelante].

202. (...) Una relación entre una sustancia *C* y alguna parte de una sustancia *B* es una relación de correspondencia determinante si cierta descripción suficiente de *C*, que incluye el hecho de que está en esa relación con *alguna* parte de *B*, (1) determina intrínsecamente una descripción suficiente de la parte de *B* en cuestión, *B! C*, y (2) determina intrínsecamente descripciones suficientes de cada miembro de un conjunto de partes de *B! C* y de cada miembro de una serie de partes de cada uno de tales miembros, y así sucesivamente hasta el infinito<sup>64</sup>.

Hemos visto que una serie infinita tal no puede ser determinada, salvo que (3) la descripción suficiente de *C* también incluya una afirmación de que cada miembro de un conjunto de puntos de *C* tiene alguna sustancia con la cual permanece en una relación de correspondencia determinante, como la parte de *B* la tiene con el mismo *C*, salvo que (4) o *B* y *C* formen un grupo o parte de un grupo en el cual la determinación es recíproca, o cada uno de ellos [*B* y *C*] esté él mismo determinado, directa o indirectamente, por una relación de correspondencia con sustancias que están en tal relación recíproca [de determinación] entre ellas; y salvo que (5) cuando un determinante es parte de otro determinante, cualquier parte determinada por el primero, será parte de una parte determinada por el otro. Sin embargo, aunque estas tres condiciones [3,4 y 5] no forman parte de la definición, pueden deducidas de ella, puesto que, como se ha dicho más arriba, la segunda cláusula de la definición solo puede ser verdadera en aquellos casos en que estas tres condiciones sean también verdaderas.

---

<sup>64</sup> La correspondencia determinante, que es una relación entre dos sustancias, no debe ser confundida, por supuesto, con la relación de *determinación intrínseca* que es una relación entre ciertas *descripciones suficientes* de dos sustancias.

Prosiguiendo con nuestras definiciones, un Todo Primario es una substancia tal que (1) no es necesario, para describir suficientemente alguna de sus partes, introducir una correspondencia con algo, excepto con otra de sus partes; (2) no es necesario introducir una correspondencia determinante con alguna de sus partes, para describir suficientemente alguna substancia fuera de ella; y (3) no posee una parte respecto de la cual las previas cláusulas (1) y (2) sean ambas verdaderas [concurrentemente]<sup>65</sup>.

Las Partes Primarias pueden ser definidas como sigue. Cuando un conjunto de partes de una substancia es tal que ninguno de sus miembros es determinado por correspondencia determinante, y que, de descripciones suficientes de todos sus miembros, se desprende, por correspondencia determinante, descripciones suficientes de los miembros de una serie infinita de conjuntos secuentes, entonces los miembros de ese conjunto son llamados Partes Primarias.

Cualquier miembro de alguno de estos conjuntos secuentes es llamado una Parte Secundaria. Si es primaria, es llamado una parte secundaria de Primer Grado. Si es directamente determinado por correspondencia determinante con una parte secundaria de primer grado, es llamado una parte secundaria de Segundo Grado, et cetera.

El Grupo Diferenciante de cualquier parte primaria *B* consta de aquellas partes primarias *a* las cuales corresponden, y a las partes secundarias *de* las cuales corresponden las partes de *B*.

\* \* \*

Frederic SMITH BRAVO  
Centro de Estudios Pastorales  
Iglesia Anglicana de Chile  
fredamel@gmail.com

---

<sup>65</sup> La diferencia entre un todo primario y un grupo recíprocamente determinante es que, mientras el segundo es autocontenido respecto de la determinación de sus propias partes secundarias, sus partes pueden determinar partes secundarias que están fuera del grupo. En el caso del todo primario, en cambio, ninguna parte tiene un determinante o un determinado fuera del todo primario.