



*Scripta Philosophiæ Naturalis* 13 (2018)

ISSN 2258 – 3335

## PRAGMATISMO E IDEALISMO ANGLOSAJONES : UNA DIALÉCTICA ELUSIVA

Frederic SMITH BRAVO

*Notre intelligence tient dans l'ordre des choses  
intelligibles le même rang que notre corps dans  
l'étendue de la nature. Voilà notre état véritable.  
C'est ce qui nous rend incapables de savoir cer-  
tainement et d'ignorer absolument.*

Pascal

**RESUMEN** *El presente artículo confirma la existencia de una relación dialéctica entre el pensamiento pragmático, desde su versión inicial en las preocupaciones lógicas de C. S. Peirce, y el pensamiento idealista británico, tal como se traduce en la lógica metafísica de F. H. Bradley, H. H. Joachim y B. Bosanquet. Se comprueba que esta conexión se mantuvo en un estado de tensión tal que no resultó posible superar las diferencias de formación y temperamento entre sus protagonistas. Hubo asimetría en esta relación, en cuanto el estadounidense ostentó e invocó su conocimiento íntimo de*

*la realidad experimental de la ciencia, mientras los oxonianos británicos simplemente desconocieron o menospreciaron sus esfuerzos. En el entendido que Peirce hizo su tarea, vale la pena intentar una recomposición de esta dialéctica, partiendo por una restauración del pensamiento idealista a la luz de la ciencia contemporánea.*

**ABSTRACT** *This article confirms the existence of a dialectical relationship between pragmatist thought, from its beginnings in C. S. Peirce's logical concerns, and British idealist thought as expressed in F. H. Bradley's, H. H. Joachim's and B. Bosanquet's metaphysical logic. It is ascertained that this connection was preserved in such a taut state, that it was impossible to overcome the differences in formation and temperament between its protagonists. There was an asymmetry in this relationship, inasmuch as the American flaunted and invoked his intimate acquaintance with the experimental reality of science, while the British oxonians simply ignored or belittled his efforts. On the understanding that Peirce carried out his task, it is worthwhile to attempt a recomposition of this dialectic, starting with a restoration of idealist thought in the light of contemporary science.*

## INTRODUCCIÓN

En su *Idea de la Filosofía*, Jorge Millas distingue entre un sentido *restrictivo* y un sentido *amplio* del vocablo “pragmático”. (a) En el primer caso, se refiere a una teoría que define el conocimiento y la verdad en virtud de su función práctica en el curso actual de la experiencia. Según el filósofo chileno, en el marco de esta definición, “los componentes del conocimiento — ideas, proposiciones, teorías — son proyectos de operación destinados a bregar con problemas específicos de dominio y manejo de lo real; la verdad es la eficacia o consecuencia ventajosa que tales proyectos acusan en el curso de la experiencia”<sup>1</sup>. En tal ámbito — agregaré que en algunos pensadores se traduce apenas en *momentos* pragmáticos de la historia de la filosofía — esas ideas deben tener la aptitud *práctica* por excelencia de anticipar y orientar nuestra experiencia. Hace ver Millas que esta vocación práctica se trasluce en la aplicación de nociones como “consecuencia”, “ventajoso”, “dominio”, “manejo”, “eficacia” y otras análogas<sup>2</sup>. Aunque se definió originalmente como empirista radical, son las motivaciones de William James las que se ajustan mejor a esta caracterización.

---

<sup>1</sup> MILLAS, J., *Idea de la Filosofía. El Conocimiento*, Tomo II, p. 411.

<sup>2</sup> *Id.*

(b) En el segundo caso, ese sentido amplio del término “pragmático” se referiría al sentido y la verdad de lo pensado como una consecuencia o efecto, no sólo en término de operaciones bio-físicas y percepciones específicas, sino de la elevación del pensar al nivel de integración racional y contemplación de la experiencia entendida como *totalidad* de lo pensado y lo pensable<sup>3</sup>. Estima Millas que esa significación de la totalidad de la experiencia posible sólo podemos llevarla a cabo *aproximativamente* “mediante conceptos tales como realidad, posibilidad, mundo, devenir, existencia, ser, propiedad (cualidad)”. Define la verdad para este ámbito como *medida* de nuestro conocimiento en tanto sujetos significantes, que “está dada *ideacionalmente* por la satisfacción de las propias exigencias del pensar y del curso expedito de nuestras ideas hacia la meta de la contemplación”<sup>4</sup>. Charles Sanders Peirce, quien tenía la sensación de haber vivido y pensado en un laboratorio desde los seis años, afirmaba haberse encontrado muy pronto con filósofos como Kant, Berkeley y Spinoza, en los que hallaba trazas de un modo de pensar experimentalista, en los que podía confiar. Lo común era el reconocimiento de “una conexión inseparable entre la cognición racional y el propósito racional”<sup>5</sup>.

Millas lamenta que haya predominado entre los pragmatistas lo que califica como “una *limitación esencial*, que les impidió ir más allá de la función retro-activa y proyectiva del conocimiento, para así llegar a advertir que el logro de una representación contemplativa de la experiencia es también una comprobación operacional de la verdad de nuestras ideas”<sup>6</sup>. Exceptúa lo que considera apenas tímidas insinuaciones de Peirce y James en esta dirección, pero ellas le parecen insuficientes para haber asegurado al pragmatismo un rol más importante en la historia de la Filosofía. A simple vista, si consideramos la trayectoria del pragmatismo como escuela en el ámbito más bien restringido de la filosofía estadounidense, esta apreciación parece bastante ajustada. Sin embargo, pienso que lo diverso del replanteo de ese enfoque en otras latitudes, así como en décadas más recientes, nos sugiere pesquisar en algunos de sus textos clásicos, a fin de identificar la génesis de lo que es una validación mayor en él de esa función contemplativa del pensamiento, de la que Millas le concedió.

Es probable que lo meteórico de la primera fase del pragmatismo como algo que Millas llama una *familia de ideas* haya sido consecuencia de una exageración retórica de las posturas de sus iniciadores, incitada en no poco grado por la

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, Tomo II, pp. 428-29.

<sup>4</sup> *Ibid.* Cursivas nuestras.

<sup>5</sup> *Pragmatism. What it is.* The Monist, Vol. XV N° 2, pp. 163.

<sup>6</sup> *Idea de la Filosofía.*

radicalización de esa otra familia, que A. J. Ayer llamó los Anglo-Hegelianos<sup>7</sup>. Por ello, deplorando que James no haya vivido para estructurar en forma sistemática su propio sistema de pensamiento, Perry nos prevenía que no escapaba a “un énfasis accidental debido al orden temporal de su producción y a las exigencias de la controversia”<sup>8</sup>. Por su parte, en el prefacio de la 1ª edición de sus *Principles of Logic* (1883), F. H. Bradley había escrito: “En un primer momento, quise evitar del todo las polémicas. Sin embargo, aunque no he procurado especialmente encontrar ocasiones de desacuerdo, una gran parte de mi libro es manifiestamente polémico. Mi impresión es que no será suficiente enseñar lo que parece verdadero. Si no *necesita* la verdad, el lector no trabajará para obtenerla, ni la aprenderá arduamente. Y difícilmente la necesitará cuando se encuentra en posesión de lo que parece una solución fácil. Ahora, como siempre, la filosofía se ve confrontada por una masa heredada de prejuicios. Y, si mis polémicas tornan inquieto a un solo lector hoy satisfecho de sí mismo, habré prestado un servicio.” Tal era la vocación de Bradley. En el caso de Peirce, en 1905 acusaba haberse enterado de objeciones a sus ideas, pero no haber estimado pertinente ocuparse de ellas, por no contar con textos escritos en ese sentido. Con delicadeza que hoy en día añoramos, escribía que “si aquellos caballeros que atacan el pragmatismo en general o la variedad del mismo que yo sostengo, solamente me enviaran copias de lo que escriben, tal vez podrían encontrar lectores más importantes, pero ninguno que examinara sus argumentaciones con una avidez más agradecida por la verdad aún no alcanzada, y ninguno más sensible a su cortesía.”<sup>9</sup>

Desde luego que esta coincidencia adversarial no es una simple casualidad. Tiene que ver con dos reacciones contrapuestas frente al advenimiento de lo que ha resultado ser un verdadero estado revolucionario desde el punto de vista científico y cultural, caracterizado por la percepción general de un progreso acumulativo del saber observacional y experimental, por la consolidación del evolucionismo darwiniano y por la irrupción de pensadores científicos de la estatura de Poincaré, Einstein, Planck, Heisenberg y otros<sup>10</sup>. Aunque artículos tentativos, pero ya seminales habían sido publicados por Peirce entre 1868 y 1892,

---

<sup>7</sup> No obstante, F.H. Bradley había declarado en el prefacio de *Appearance and Reality* (1893): “No siento inclinación alguna por meras polémicas, que rara vez nos benefician, y que el estado actual de nuestra filosofía no parece requerir. Preferiría conservar mi puesto natural como un estudiante más entre estudiantes.” Este era el temperamento de Bradley.

<sup>8</sup> PERRY, R.B., *The Philosophy of William James*, *The Philosophical Review*, Vol. XX N°1, January 1911.

<sup>9</sup> *Pragmatism. What it is*. *The Monist*, Vol. XV N° 2, pp. 181.

<sup>10</sup> La instauración el año 1900 del Premio Nobel a cultores de distintas disciplinas científicas resultó ser un fenómeno cultural de gran importancia, tanto en el reconocimiento como en el estímulo de la investigación teórica y experimental, y sus aplicaciones.

y la primera edición de *Los Principios de la Lógica* de Bradley data de 1883 y la de su *Apariencia y Realidad* es de 1893, es notable la proliferación de publicaciones de otros autores de una y otra tendencia que se produce, un poco más tarde, en torno del año 1905. Este es el que ha sido llamado *annus mirabilis* durante el cual, entre otros artículos de Einstein que remecerían la ciencia y la cosmovisión, aparece *Sobre la electrodinámica de los cuerpos en movimiento*, en que daba a conocer su teoría especial de la relatividad<sup>11</sup>.

Millas postulaba que hay en la historia del pensamiento un fenómeno que define como un *tocarse de los extremos* en un punto común<sup>12</sup>, que se produciría como consecuencia del carácter dialéctico del pensamiento y de las cosas. En el caso específico de los extremos pragmatista y ontológico, cuya exposición Millas utilizaba para ilustrar el problema de la verdad, ese punto común sería el ámbito de lo que para el primero es la investigación de la experiencia y que el segundo considera la exploración de la existencia, terreno en el que ambos procuran “la aclaración del sentido de la verdad en el comportamiento del hombre y en su situación de ser que pregunta, piensa y opera, esto es, de existente”. Millas admite que esa convergencia, aunque estimable, es inevitablemente volátil, por lo cual acaban rechazándose, “separándolos en forma definitiva el lenguaje, el método y los resultados finales”<sup>13</sup>, es decir, la cuestión metodológica.

Desde el punto de vista de la historia de las ideas, que es el enfoque más bien lato del presente trabajo, no es exactamente el modo por el cual se dan las cosas entre el pragmatismo y el idealismo anglosajones<sup>14</sup>. Cuesta encontrar un punto de convergencia para la relación entre ambos, ostensiblemente dialéctica, porque su oposición no es meramente metodológica, sino que refleja un antagonismo más radical. Como asunto procesal, preferiré dejar que sean dos filósofos de la escuela o movimiento insurgente<sup>15</sup> quienes definan su respectivo litigio.

---

<sup>11</sup> Publicado el 26 de septiembre de ese año en *Annalen der Physik* 17 (10), pp. 891–921. Esta reflexión me ha sido sugerida por el profesor Edison Otero.

<sup>12</sup> Coincidiendo, en la inspiración general, con Bernard Bosanquet. Ver *The Meeting of Extremes in Contemporary Philosophy* (1921).

<sup>13</sup> *Idea de la Filosofía.*, Tomo II, pp. 411-12. Cabe recordar que el ontologismo elegido para estos efectos por Millas es el de Heidegger en su raíz husserliana. Me atrevo a insinuar que, a pesar de la evidente contraposición entre éste y el pensamiento del propio Millas, también se tocan en un punto de inflexión dialéctica. Pero es materia para otra discusión.

<sup>14</sup> Obviamente, el término “anglosajón” es un anacronismo ya milenario. Nuestro lector sabe de qué hablamos.

<sup>15</sup> Es el pragmatismo el insurgente en la historia del pensamiento. Aunque ciertamente original, el idealismo británico hunde sus raíces en el terreno cultivado por el idealismo alemán, pero, abonado por Benjamin Jowett, Edward Caird y J. H. Stirling, produce frutos tan diversos como T. H. Green, R. L. Nettleship, B. Bosanquet, J. H. Muirhead, J. M. E. McTaggart, H. H. Joachim, G. R. G. Mure, un historiador como R.G. Collingwood, un conservador como M. Oakeshott y un anti-hegeliano como A. S. Pringle-Pattison. Sin embargo, A. J. Ayer califica a Bradley como el

(a) El origen de la contraposición fue explicado por William James como resultado de la preferencia — instinto, diría Bradley — de algunos filósofos por la elegancia de la abstracción implícita en la noción de lo *Uno*, versus la curiosidad de otros por la riqueza del detalle factual supuesto en el concepto de *Totalidad*<sup>16</sup>.  
 (b) Una segunda manera de entender la oposición, discernida por F.C.S. Schiller, entre un tipo de monismo para el cual decir *verdad* es lo mismo que decir realidad *descubierta*, es decir, una realidad cuyo comportamiento es tal que resulta prácticamente inconveniente o imposible atribuirla totalmente a nuestra subjetividad, y otro tipo de monismo para el cual verdad es lo mismo que realidad *hecha*, es decir, una realidad que es el propósito y resultado de nuestra propia subjetividad o actividad cognitiva<sup>17</sup>.

El enfoque del presente trabajo será gnoseológico, pero inseparable de un proyecto que — con los pragmatistas — me atrevo todavía a llamar *reconstructivo* de la metafísica. Siguiendo a Millas, juzgo esta oposición como una consecuencia de la diferente relación en que idealistas y pragmatistas sitúan a la verdad, la operabilidad y la claridad del pensamiento. En esta perspectiva, los pragmatistas concluyen que la claridad de las ideas está determinada por el hecho de que son operables, es decir, poseen lo que Millas definía como una “capacidad funcional de resolver problemas y promover el curso del pensamiento en la experiencia”<sup>18</sup>, en tanto que los idealistas piensan que sólo un pensamiento “intrínsecamente verdadero” podría reconocer y resolver verdaderos problemas. Me parece que esta oposición puede verse con la mayor nitidez entre algunos aspectos del pensamiento de un joven Charles Sanders Peirce — con una actitud no por ello menos madura frente a la metafísica — y las preocupaciones lógicas de los jóvenes Francis Bradley, Harold Joachim y Bernard Bosanquet — no por ello menos profundas ya.<sup>19</sup> Por otra parte, los británicos se mueven por carriles de

---

más influyente de una escuela “que estuvo cerca de dominar la filosofía británica de la última parte del siglo diecinueve.”

<sup>16</sup> JAMES, *The One and the Many*, pp. 58-73. Se trata de la IV conferencia del ciclo dictado en el Lowell Institute de Boston entre noviembre de 1906 y enero de 1907. Publicada en *Pragmatism and Other Writings* (2000).

<sup>17</sup> SCHILLER, *The Making of Reality*, pp. 421-451. Se trata del XIX ensayo incluido en *Studies in Humanism* (1907).

<sup>18</sup> *Idea de la Filosofía. El conocimiento*. Tomo II, pp. 400, 411.

<sup>19</sup> Marco Antonio Allendes consideraba que el aliento de Hegel aleteaba en los idealistas ingleses, pero “purificado de sus excesos metafísicos.” Sin embargo, sobre *Apariencia y realidad* de Bradley, estimaba que “su extremo rigor y la hondura de sus principios hacen difícil su lectura y apartan al lector banal y cómodo que busca tan sólo la melodía amena e inmediata. Quien no se sienta gravemente cercado por los problemas de la metafísica no podrá tolerar su recorrido.” Ver su reseña de la versión española realizada por Juan Rivano de *Apariencia y realidad*. En *Revista de Filosofía*, Vol. 8, 1, 1961.

pensamiento haría individuales, por lo que no es empresa fácil reconocer el punto en el cual podrían pasarse a encontrarse.

### § 1. — EL MARCO DE UN IDEALISMO OBJETIVO

El punto de partida del pragmatismo es la convicción de que las ciencias físicas habían logrado ya un método del todo eficaz para asegurar el progreso del conocimiento y cimentar el desarrollo de la técnica en el servicio de la sociedad. Aunque los científicos no hubieran aportado una definición estricta del método científico, Peirce identificaba como requisitos mínimos exigidos por ellos para reconocerse mutuamente: (a) partir de proposiciones sólidas, (b) revisarlas rigurosamente, (c) acumular y ampliar argumentos y (d) llegar a consensos. Por otra parte, la labor científica misma puede descomponerse — aunque no necesariamente en forma secuencial, taxativa ni exhaustiva — en actividades como observar, separar, contar, medir, clasificar, tabular, diseñar, reiterar, controlar, experimentar, relacionar, reproducir, precisar, formular, predecir, y otras. El inventario puede parecer abrumador, pero las distintas disciplinas se limitan dando prioridad o exclusividad a algunas de ellas. En todo caso, si hubiera que elegir una característica principal del trabajo científico naturalista, probablemente sería el rigor en la creación y aplicación de lo que Millas llamaría *técnicas operatorias*, un método de control de la observación y experimentación<sup>20</sup>, y que Manuel Atria precisaba como *perfeccionamiento sincronizado* [estabilizador] *de la técnica experimental* (en lo posible) *y de la explicación lógico-matemática* [simbólica] *de los resultados obtenidos*<sup>21</sup>. En contraste con este panorama promisorio presentado por las ciencias, Peirce concordaba con Jevons en deplorar el estancamiento de la lógica a las alturas de la mitad del siglo diecinueve. A pesar de reclamar para ella el carácter y la función de una *ciencia formal inserta en la filosofía*, la responsabilizaba por el estado actual de ésta, que calificaba como vergonzoso. Más allá de lo excesivo de esa apreciación, si se contempla el aporte de Peirce con la perspectiva que da el tiempo y en una visión más amplia que la del ambiente filosófico en que comenzó a moverse, su reflexión sobre la lógica durante esos primeros años es de gran originalidad. Pero lo que más llama la atención es que haya encontrado de lo más natural y necesario comenzar abriendo “los polvorientos pliegos de los doctores escolásticos”, y que lo primero que le haya sorprendido fuera “lo maravillosamente exacto y crítico de su lógica, relativamente al estado del conocimiento de su época.” Ines-

<sup>20</sup> *Id.*, Tomo I, pp. 131-132.

<sup>21</sup> *De la ciencia física*, en *Tres ensayos de filosofía de la ciencia*, pp. 40-45. Universidad Austral de Chile, 1978. El lector queda prevenido sobre mi utilización frecuente de corchetes para encerrar palabras o frases que intercalo en el texto; con seguridad no es su parte más confiable...

peradamente en un pensador contemporáneo, llegará a apreciar en los escolásticos sus “análisis del pensamiento y sus discusiones de todas aquellas cuestiones de la lógica que escarban casi en la metafísica, son muy instructivas, así como constituyen muy buena disciplina en un tipo sutil de pensamiento”<sup>22</sup>. Peirce consideraba estas lecturas como decisivas en la formación de lo que hubo de reconocer como su propio *realismo*.

Peirce inició formalmente la primera época del pragmatismo, orientada a explicitar una lógica de la ciencia, con su participación en las discusiones del *Metaphysical Club* de Cambridge, Massachusetts, a comienzos de la década de los 60 del siglo antepasado, período que remata con la publicación en 1868 de tres artículos sobre temas de lógica general: *On a New List of Categories*, en los *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 7, *Some Consequences of Four Incapacities*, y *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*, ambos en el *Journal of Speculative Philosophy* 2; y dos artículos de divulgación del método científico en el volumen número 12 de la revista *Popular Science Monthly*, *The Fixation of Belief*, en noviembre de 1877, y *How to Make our Ideas Clear*, en enero de 1878.

El título del último de estos artículos, que han sido justamente clasificados como anti-cartesianos, podría aplicarse a todo el conjunto, que constituye esencialmente un solo ensayo sobre la formación de ideas claras<sup>23</sup>, definidas éstas como creencias que conduzcan al establecimiento de hábitos a partir del *impulso* de la duda y mediante el ejercicio de una *atención* cuidadosa. Desechaba Peirce como una mera ilusión el que esas creencias deban ser, además, verdaderas. Si son realmente acreedoras al nombre de creencias y no meras opiniones, es porque son firmes y, por consiguiente, satisfactorias para nosotros, por lo que las *pensaremos* como indudablemente verdaderas; aunque estemos equivocados. Es cierto, concedía, que “pensamos generalmente en forma correcta. Pero ello es sólo un accidente; la conclusión verdadera seguiría siendo verdadera si no estuviéramos inclinados a aceptarla; y la conclusión falsa seguiría siendo falsa, aunque no pudiéramos resistir la tentación de creerla”. Irónicamente, concluía que “parecemos estar constituidos de tal manera que, en ausencia de hechos en los cuales basarnos, nos sentimos felices y satisfechos; de modo que el efecto de la experiencia es contraer continuamente nuestras esperanzas y aspiraciones”<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> PEIRCE, *Nominalism*, §1. Se trata de la III conferencia del ciclo dictado en el Lowell Institute de Boston durante 1903. Publicada en los *Collected Papers* (Harvard University Press, 1931) y en *TEP*, Vol. 2 (Indiana University Press, 1998). El número de párrafo es el de dicha edición.

<sup>23</sup> Del autor citado, *How to Make our Ideas Clear*. En *The Essential Peirce* (en adelante *TEP*), Vol. 1, pp. 124-141. Peirce utiliza indistintamente los términos *idea*, *belief* y *opinion*. Considerando que las características del español me obligan, he tratado de traducirlos en forma algo más selectiva.

<sup>24</sup> Del autor citado, *The Fixation of Belief*. En *TEP*, Vol. 1, p. 112.



Es más, recalca que “aquellos cuyas ideas son magras y restringidas, son mucho más felices que quienes chapotean en un rico lodazal de concepciones”<sup>25</sup>. Sin embargo, Peirce puntualizaba que es posible una investigación que proporcione satisfacción *completa* mediante una demostración que parta de premisas, es decir, de proposiciones sobre las cuales no tengamos una duda genuina. Es decir, es posible un método. Y este no es otro que el método científico, según él, “por el cual lo que creemos es determinado por algo que no es humano, sino una *permanencia externa* – por algo sobre lo que nuestro pensamiento no tiene efecto”. Lo externo de esa permanencia se traduce en que impresiona<sup>26</sup>, o podría impresionar, a todos, aunque la fuerza y nitidez de esas impresiones sean tan variables como diversas son las características de cada individuo. Concluye que ese método “debe ser tal que la conclusión de todos los individuos sea la misma”. En 1905, escribía agudamente que el nombre “pragmatismo”, con que bautizó a su hijo natural, en la conversación y la correspondencia filosóficas desde mediados de los setenta, tras alcanzar un consenso general había acabado siendo adoptado por los literatos; era llegado el momento de abandonarlo a esa dudosa suerte, por lo que daba a conocer “el nacimiento de la palabra *pragmaticismo*, que es suficientemente fea para permanecer a resguardo de posibles secuestradores”. Lo importante es que sigue prefiriendo su propia concepción original de la doctrina a los aportes posteriores de otros pragmatistas, por cuanto “de ella pueden deducirse todas las demás formas, mientras que se pueden evitar ciertos errores en los cuales otros han incurrido. Parece ser, también, una concepción más compacta y unificada. Pero su mérito capital es que se presta mejor a una prueba crítica de su verdad”.<sup>27</sup>

En todo caso, según Peirce todo lo anterior apunta a lo real como “aquello cuyos caracteres son independientes de lo que cualquiera pueda pensar como real”. Esos *reales* son ni más ni menos que los *hechos externos*, en cuanto son determinantes de nuestras creencias<sup>28</sup>. Pero ello “no implica asumir la realidad de un *mundo externo*”, afirma, sino “solamente que hay un cierto conjunto de hechos que son ordinariamente *considerados* como externos, mientras otros son

---

<sup>25</sup> *How to Make our Ideas Clear*. En TEP, Vol. 1, p. 126.

<sup>26</sup> *Affect, affections*, en el original.

<sup>27</sup> *Pragmatism. What it is*. The Monist, Vol. XV N° 2, pp. 164-166. En el mismo artículo, Peirce sugiere que, mientras el nombre de una doctrina debiera, naturalmente terminar en –ismo, el sufijo –icismo podría señalar una acepción más estrictamente definida de esa doctrina. En todo caso, asegura que es apenas la segunda vez que la palabra pragmatismo aparecía en prensa, lo que insinúa la posibilidad de que acabara siendo la última...

<sup>28</sup> *The Fixation of Belief*, en TEP, Vol. 1, p. 120.

*considerados como internos*<sup>29</sup>. Si resulta difícil aceptar que se infiera hechos internos de nuestra observación de hechos externos, es más difícil asumir la realidad de un *mundo* propiamente interno, es decir, que esté constituido por hechos internos que puedan percibirse – conocerse – directamente como tales. Estipulaba que no pretendía limitar este escepticismo a ese modo específico de conocer que llamamos *intuición*, sino que está abierto a cualquier conocimiento del mundo interno que no se derive de la observación de los hechos externos. ¿Tiene sentido, entonces, afirmar que nuestras creencias son efectivamente *hechos internos*, pero no necesariamente reales? ¿Puedo solamente *pensar* algo como real, sin *afirmar* al mismo tiempo que *es* real? En el marco del pensamiento de Peirce, las restricciones para responder de manera categórica preguntas como éstas, conforman su impugnación del formalismo cartesiano que considera maligno espíritu de la filosofía moderna.<sup>30</sup> Es decir: [a] La duda no puede ni debería ser sistemática; aunque nos creamos gobernados por una máxima de validez universal, inevitablemente llevaremos a la filosofía nuestro cómodo equipaje de prejuicios. Para serlo, la duda debe ser real, tener buenas razones. “No simulemos dudar en filosofía de lo que no dudamos en nuestro corazón”. Pero, *mutatis mutandis*, [b] el solo hecho de que uno esté totalmente convencido de algo, no lo hace verdadero. La filosofía debe ser el empeño de “una comunidad de mentes disciplinadas y francas que revisan cuidadosamente una teoría y rehúsan considerarla verdadera, generando dudas en la mente de su autor”. [c] Los filósofos deben imitar el método de las ciencias físicas, procediendo sólo de premisas sólidas, revisándolas rigurosamente, y apoyándose en la acumulación y amplitud de los argumentos, y no en lo concluyente que pueda parecer uno cualquiera de ellos. Las ciencias físicas (a diferencia de la metafísica), son *ciencias de consenso*, en las cuales una teoría debe considerarse solo provisoria, mientras ese acuerdo general no se alcance. En lo que resulta una excelente metáfora para la historia de la filosofía, Peirce arguye que un pensamiento robusto debe ser como “un grueso cable, formado por delgadas, pero numerosas fibras interconectadas, y no una cadena, que nunca será más fuerte que el más débil de sus eslabones”. Por último, [d] la única manera de saber si hay algo *último* o fundamental que es absolutamente inexplicable, es infiriendo a partir de *signos*, es decir, de pensamientos que se refieren unos a otros, que se determinan unos a otros. Pero, [e] esta inferencia a partir de signos sólo sería válida si la

---

<sup>29</sup> *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*. En TEP, Vol. 1, p. 22. La expresión *Regarded as* se ha traducido aquí “considerados como...”. Es posible que se prefiera “tratados como”.

<sup>30</sup> Sobre todo, en *Questions Concerning. y Some Consequences*.

conclusión realmente explicara el hecho. Y con razón advierte Peirce que concluir “que un hecho es absolutamente inexplicable, no es explicarlo”<sup>31</sup>.

Peirce ya conocía la publicación en 1873 de *The Principles of Science: Treatise on Logic and Scientific Method*, de Jevons (a quien conoció personalmente), obra que llegó a ser reseñada incluso en periódicos como el *New York Daily Tribune* y el *New York Times*. En ella, se consignaba que el progreso de las ciencias físicas “no había ido acompañado por un desarrollo correspondiente en la teoría del raciocinio.” A diferencia de Peirce, Jevons no atribuía ese retraso a una supuesta crisis de la filosofía, sino que apuntaba a una inconsciencia de los físicos sobre los métodos generales de raciocinio que emplean, por estar absortos en “la inmensidad y permanente acumulación de los detalles propios de sus ciencias especiales”, lo que perjudicaba la posibilidad de “introducir orden científico” en ciencias que estudian fenómenos altamente complejos como los biológicos y sociales. “La aplicación del método científico no puede restringirse a la esfera de los objetos inanimados”,<sup>32</sup> expresaba: “tarde o temprano, debemos tener ciencias estrictas sobre aquellos fenómenos que — si es posible hacer una comparación — son de mayor interés para nosotros que los fenómenos puramente materiales.”<sup>33</sup>

Adelantaremos que, aunque Jevons insistirá sobriamente seis años después: “Este es un libro sobre lógica formal y método científico, no sobre psicología y filosofía”<sup>34</sup>, no había escapado a la atención de Bosanquet la persistencia de lo que llamaría “la terrible torpeza” cometida por Jevons en sus *Elementary Lessons in Logic Deductive and Inductive* (1870), al afirmar que el nombre de “Ciencia de las Ciencias” otorgado a la lógica<sup>35</sup> no solo describía adecuadamente el ámbito omni-extensivo de los principios lógicos, y reflejaba su importancia, sino que

---

<sup>31</sup> Del autor citado, *Some Consequences of Four Incapacities*. En TEP, Vol. 1, p. 29.

<sup>32</sup> *Lifeless* en el original.

<sup>33</sup> JEVONS, *The Principles of Science: Treatise on Logic and Scientific Method*, Prefacio a la 1ª edición de 1873, incluido en la 3ª edición, Macmillan, 1879. Atria, en el ensayo referido más arriba, señalaba que, aunque daba preferencia al conocimiento físico en su filosofar — por su precisión, su seguridad lógica, su racionalismo, su carácter explicativo del comportamiento de *todos los entes físicos* —, rechazaba todo reduccionismo substancial, y afirmaba que hay “otros tipos de investigaciones descriptivas y explicativas del universo material [epistemológicamente distintas de las ciencias físicas] que aspiran legítimamente al calificativo de científicas, que se expresan con creciente especificidad terminológica, pero en un lenguaje hecho más a semejanza del vernáculo. Estas son las ciencias que se refieren principalmente a fenómenos del universo material [viviente], y en especial a fenómenos del comportamiento individual o colectivo de los hombres. Estos pueden [cuando más] ser matemáticamente descritos y analizados recurriendo a técnicas probabilísticas”. *Op. cit.*, pp. 48-51.

<sup>34</sup> *Op. cit.*, en su Prefacio a la 2ª edición de 1877. Mayúsculas y minúsculas provienen del original citado.

<sup>35</sup> Más específicamente, a la dialéctica, o más generalmente, a la filosofía.

definía una relación de subordinación — hasta de inclusión como simples “ramas” — en la cual las ciencias especiales debían desarrollarse<sup>36</sup>. Para Bosanquet, esto llevaba al absurdo de reconocer a la lógica una aptitud [facultad] de “juzgar los resultados del trabajo científico, dictando sentencia sobre su validez en virtud de algún [pretendido] criterio general”.<sup>37</sup>

En la conferencia introductoria al estudio de su curso de Lógica de 1882 en Johns Hopkins, Peirce rechazaba las definiciones de la lógica como “arte de pensar” (Port-Royal, 1851) y “ciencia de las leyes normativas del pensamiento” (Ueberweg, 1857), para aceptar la definición del escolástico Pedro Hispano: “La dialéctica es el arte de las artes, la ciencia de las ciencias, que mantiene el camino a los principios de todos los métodos; porque, de hecho, sólo la dialéctica discurre de manera creíble sobre los principios de todas las demás ciencias, y, por lo tanto, debe ser tener prioridad sobre nuestra adquisición del conocimiento de todas las demás ciencias”.<sup>38</sup> Sin embargo, Peirce entendía que los interrogantes de la lógica se insertaban en el ámbito del pensamiento filosófico y debían circunscribirse a él, sólo que sus respuestas en nada la habían ayudado. La razón estaba, para él, en la respuesta que los escolásticos habían dado a la pregunta sobre las leyes y principios generales, es decir, sobre lo que se llamó los *universales*. ¿Son ellos reales o son inventos de la imaginación? La respuesta sería metafísica. ¿Son ellos objetivos o subjetivos? La respuesta sería lógica. Los que se pronunciaban por la primera opción en cada una de esas alternativas eran considerados *realistas*. Los que se definían por la segunda, *nominalistas*. Peirce consideraba el nominalismo un pensamiento débil, típico de los humanistas, propio de una preparación clásica y literaria muy rica, pero carente de una formación lógica sólida, que pronto arrasaría con la filosofía moderna. Según él, Descartes, Locke, Berkeley, Hume, Kant, e incluso un renuente Hegel y un casi contemporáneo John Stuart Mill — sólo para delinear una cadena central — habrían sido nominalistas. La raíz del realismo, en cambio, seguiría estando en Aristóteles, para quien habría dos modos de ser<sup>39</sup> — según los ve Peirce — en secuencia evolutiva: (i) un modo de ser embrionario, como el ser del árbol en su semilla: es la materia, anterior e igual para todos los seres; y (ii) un modo de ser específico para cada ser, en el que la materia ya ha recibido su forma<sup>40</sup>. En la lectura de Peirce, el realismo escolástico invierte este orden, considerando prima la forma, y posterior la materia, en que aquella se individúa. Los escolásticos

<sup>36</sup> *Op. cit.*, Lesson I, p. 6.

<sup>37</sup> BOSANQUET, *The Essentials of Logic*, Lecture III, pp. 44-7.

<sup>38</sup> Adaptado de P. Hispano, *Tratados, llamados después sùmulas de lùgica*, trad. M. Beuchot. UNAM, 1986.

<sup>39</sup> Desliza que Aristóteles puede haber vislumbrado un tercer modo de ser en la *ἐντελέχεια*, es decir, la realización final de su potencia (*δύναμις*).

<sup>40</sup> *Species* en latín y εἶδος o ἰδέα en griego, nos recuerda Bosanquet (1895).

“reconocen un solo modo de ser, el ser de una cosa o hecho individual, el ser del objeto que se hace un hueco en el universo, reaccionando por la fuerza bruta de los hechos, contra todas las demás cosas. Lo llamo existencia.”

El argumento y la terminología de Peirce no son las obvias en un realista duro, por cuanto distinguió muy temprano una tríada, “tres modos de ser que podemos observar directamente en elementos de *no importa qué* sea lo que tengamos *ante* nuestra mente, en qué momento, ni de qué manera.” A esas alturas, Peirce acuñaba, respectivamente, los términos [a] *Secondness*, [b] *Firstness* y [c] *Thirdness*.<sup>41</sup> En ese mismo orden, los siguientes son los modos de ser:

[a] El ser del hecho actual. El hecho de ocurrir aquí y ahora, es decir, en relación con otros existentes, en el universo de los existentes. La actualidad tiene sentido en cuanto tenemos consciencia de un esfuerzo y resistencia recíprocos, al menos con otro existente, un segundo objeto, aun cuando este sea invisible, silencioso y desconocido.

[b] El ser de la posibilidad cualitativa positiva de un objeto. La posibilidad cualitativa positiva de un objeto externo consiste en su posibilidad de ser tal como es, sin respecto de ningún otro. Es decir, mientras no actúe recíprocamente sobre otro, no tiene sentido afirmar esta posibilidad como cierta respecto de un objeto, salvo si quiero decir que es tal en sí mismo, que quizás llegue a estar alguna vez en relación con otro[s], de maneras que no pueden ser conocidas, sino en la medida que ya se hayan realizado.

[c] El ser de la ley que regirá hechos en el futuro. El modo de ser de una ley a la cual hechos futuros tendrán una tendencia a conformarse, implica una predicción, que tiene una tendencia a cumplirse. Es un modo de ser que consiste en que hechos futuros asumirán un determinado carácter general.”

Más adelante, ordenará mejor estos tres modos de ser como fuentes de otras tantas *concepciones* teóricas, [categorías de la máxima generalidad o universales]:

- (i) Lo Primero es la concepción de ser o existir independientemente de otro;
- (ii) Lo Segundo es la concepción de ser relativo a, o en reacción con otro;
- (iii) Lo Tercero es la concepción de *mediación*, en virtud de la cual un Primero y un Segundo son puestos en relación.<sup>42</sup>

Abogando, en la resolución de esta etapa de su pensamiento, por la necesidad de valerse en filosofía de una visión *arquitectónica* de las teorías, Peirce precisará su anti-cartesianismo como rechazo de un tipo de *dualismo substancial* entre mente y materia. Tal rechazo podía conducir a tres distintas teorías que llamaba

---

<sup>41</sup> *Nominalism*, §1. Dificiles de traducir al castellano, me parecen poco afortunados en el inglés original. Cursivas nuestras.

<sup>42</sup> *The Architecture of Theories*, originalmente en *The Monist* Vol. 1, N° 2, 1891, p. 175, y en *TEP*, Vol. 1, p. 296.

*hilopáticas*<sup>43</sup> sobre el universo, dos de las cuales descartaba por parecerle innecesarias o absurdas. Estas son: a) un tipo de monismo que denominaba *neutralista*, que sostiene la independencia total de las leyes físicas y las leyes psíquicas; y b) un tipo de dualismo *materialista*, que considera primordiales a las leyes físicas, y derivadas y especiales a las leyes psíquicas. Afirmaba que (c) “la única teoría [filosofía] inteligible [propriadamente *hilopática*] del universo es el *idealismo objetivo*”, que concibe a las leyes psíquicas como primordiales, y a las leyes físicas como derivadas y especiales, “porque la materia es [una suerte de] mente *disminuida*, y son los hábitos inveterados los que se plasman en leyes físicas.” Pero ese idealismo debe poder explicar “la tridimensionalidad del espacio, las leyes del movimiento y las características generales del universo, con claridad y precisión matemáticas.” Y remataba esta caracterización algo decimonónica, con una admonición en contra de cualquier tentación literaria: “Esto es lo menos que debe exigirse de toda filosofía.”<sup>44</sup> Para Peirce no se trata sólo de claridad y precisión en el lenguaje; lo que debe quedar en evidencia, al aplicarlo, es que el *método* matemático (específicamente geométrico) es el único que hace comprensible al universo. Ilustraba la necesidad de pensar en forma matemática con la ayuda de ejemplos geométricos tan ingeniosos como el del paso de un punto por una línea *a través del infinito* y el del *absoluto* geométrico como referente en la medición de la posición y velocidad relativa de puntos *imaginarios*.<sup>45</sup> En un paralelo poco generoso, sin embargo, Peirce declaraba que “la metafísica siempre fue el *simio* de las matemáticas”, sugiriendo que no ha sido más que una *imitadora* del orden o las formas matemáticas. Acaso teniendo en cuenta el desarrollo de las geometrías riemannianas, anticipaba muy exageradamente que, “siendo los axiomas metafísicos imitaciones de los axiomas geométricos, ahora que éstos están siendo arrojados por la borda, sin duda que los axiomas metafísicos serán enviados tras ellos.”<sup>46</sup> Su aspiración será ni más ni menos que la construcción de una metafísica científica.

<sup>43</sup> *Id.*, p. 293. El término *ύλοπάθεια* debe ser traducido como afectación de la madera — es decir, de la materia. Hay huellas de su utilización en el siglo dieciocho, para referirse a la capacidad de los espíritus de penetrar y atravesar la materia.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 293.

<sup>45</sup> Al respecto, es sorprendente el testimonio que dejó Einstein en su respuesta a un cuestionario sobre las imágenes mentales o términos internos con que trabajaba, en el Apéndice II de *An Essay on The Psychology of Invention in the Mathematical Field* de Jacques Hadamard (1945). En éste, negaba que el lenguaje hablado o escrito jugara algún rol en su pensamiento; los elementos de éste eran más bien signos o imágenes visuales o incluso musculares que [a] podían ser reproducidos y combinados a voluntad — incluso lúdicamente; [b] con una motivación emocional de encontrar conexiones lógicas — es decir, conceptos; y [c] expresados auditivamente en palabras o signos convencionales con el único fin de poder comunicarlos a los demás. Según Einstein, este proceso rara vez llega a ser totalmente consciente...

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 296.

Peirce se fue, entonces, derecho a Kant, según quien la lógica [a secas] — a diferencia de las matemáticas — aunque sea la *base a priori* de todas las demás ciencias, no podía ser un órgano para ellas [anticipándoles las fuentes y los objetos de sus conocimientos específicos].<sup>47</sup> Debía limitarse a ser nada más [o nada menos] que “una propedéutica universal de todo uso del entendimiento y de la razón en general [referida *a priori* a conocimientos empíricos y racionales, sin distinción], solamente un *arte universal de la razón* para lograr que la cognición en general se conforme a la forma del entendimiento; sólo en esa medida puede ser llamada un órgano, que, sin embargo, no sirve a la *expansión*, sino meramente al *enjuiciamiento* y la *corrección* de nuestra cognición.”<sup>48</sup> Pero — como aclaraba Kant — esa lógica, *qua* ciencia de la razón, tampoco puede ser considerada simplemente “formal” por el hecho de que sus reglas no tengan su origen en la experiencia, sino que es también “material”, en cuanto [la razón] tiene a la [misma] razón como su objeto.<sup>49</sup>

Peirce estimaba que el aporte al desarrollo de la lógica de su ensayo *On a New List of Categories* (1868) era menos importante que su apertura crítica a los grandes problemas filosóficos. En todo caso, ese propósito crítico del ensayo era tan ambicioso, que conviene tenerlo en cuenta al momento de precisar su contenido. Porque, aunque el solo empleo del término *categoría* sitúa el trabajo en la tradición inaugurada por la lógica aristotélica, las idas y venidas de la noción en la historia del pensamiento obligan a precisar qué tenía en mente Peirce al recurrir a ese antiguo término. La pista principal está en el reconocimiento que hace, desde la partida, a la Analítica Trascendental de Kant, en la cual estimaba

---

<sup>47</sup> Torretti, (*Manuel Kant*, pp. 272-277), desarrolla el distingo entre esta lógica formal, que también llama “corriente” u “ordinaria”, y la lógica trascendental o “venerable”. Evidentemente, no es esta lógica trascendental lo que interesa al Peirce joven, sino aquella lógica formal, hija de Aristóteles, pero consciente de las limitaciones que Kant, como profesor, había advertido en ella: *academicismo, generalizaciones, sutilezas; escasa utilidad más allá de la identificación [denominación] de diversos actos del entendimiento*. Sin embargo, me parece que prima en su apreciación de Aristóteles lo que H. W. B. Joseph afirmó en 1906 de las Categorías: ellas “manifiestan una distinción lógica, pero también real; es decir, una distinción en la naturaleza de la realidad sobre la cual pensamos, así como en nuestra manera de pensar sobre ella”. (Citado por Rivano en *Lógica Formal*)

<sup>48</sup> KANT, *Logic* (1800), pp. 14-15. Esta versión original de los apuntes de clases tomados por Gottlob Benjamin Jäsche, fue publicada por Nicolovius como un *manual sobre sus disertaciones*. Para estos efectos, el texto fue corregido y enriquecido por Jäsche a la luz de las notas facilitadas por el propio Kant, manuscritas en los márgenes o en hojas intercaladas en su copia del *Auszug aus der Vernunftlehre (Extracto de la Doctrina de la Razón)* de Georg Friedrich Meier, que utilizaba como texto guía en sus clases. Kant ponía así en evidencia su criterio más bien conservador al respecto: Meier seguía escrupulosamente el enfoque de su maestro Alexander Gottlieb Baumgarten.

<sup>49</sup> *Id.*, p. 16. Cabe notar que Hartman y Schwarz traducen *Objekt* como *subject matter*, y que nosotros estamos obligados a preferir “objeto”.

*establecida* la teoría consistente en que “la función de las *concepciones* consiste en reducir a la unidad la multiplicidad de las impresiones sensibles.”<sup>50</sup> En una conferencia dictada en 1884 sobre *Designio y Azar*, cuestionaba la perfecta exactitud de lo que define como axioma fundamental de la lógica: *Las cosas reales existen* o — lo que viene a ser lo mismo — *Toda pregunta inteligible es susceptible de una respuesta definitiva y satisfactoria si se investiga suficientemente mediante la observación y el raciocinio* o — no tan exacto desde el punto de vista científico — *Todo evento tiene una causa*. Se pregunta “acaso no podría admitirse que el *azar*, en el sentido aristotélico de mera ausencia de causa, ocupa [ahora] un pequeño lugar en el universo”. En el proceso de escribir un libro que — de haberse publicado — se hubiera titulado *One, Two, Three*, había consignado en 1886 su primera reflexión acerca de la manera que los tres modos de ser advinieron como elementos actuantes en el mundo natural: el azar, la ley y la habituación<sup>51</sup>. Ello habría ocurrido según el siguiente esquema evolutivo:

[a] En un primer momento, en la naturaleza predominó un elemento de azar, espontaneidad, originalidad y libertad;

[b] Lo que llamamos “espacio” nunca fue un vacío receptáculo individual de cosas [eventos] originales; sólo hubo y hay posiciones de cosas [eventos];

[c] Estas posiciones son aproximadas; las llamadas “constantes” [cuantitativas] son apenas aproximaciones;

[d] Las cosas [eventos] tienen una tendencia original, elemental, pero finita [limitada] a adquirir determinadas propiedades, a habituarse;

[e] En el presente, ha llegado a gradualmente a predominar una ley que rige [determina] la naturaleza, pero no lo hace — y nunca podrá hacerlo — en forma exacta.

En su citado artículo de la revista *The Monist* (1905), Peirce escribió que “lo más importante de la teoría cosmológica pragmática [original] es el principio [sinequístico] de continuidad. De acuerdo con él, la continuidad — como elemento indispensable de la realidad — es simplemente aquello en lo cual se convierte la generalidad [su forma rudimentaria] en el marco de la Lógica de Relativos<sup>52</sup>. La realidad debe consistir en algo más que lo que los sentimientos y

<sup>50</sup> *Op. cit.*, en *The Essential Peirce*, Vol. 1, pp. 1-10.

<sup>51</sup> PEIRCE, *One, Two, Three: Kantian Categories*, en *The Essential Peirce*, Vol 1, pp. 242-4.

<sup>52</sup> PEIRCE, *Description of a Notation for the Logic of Relatives*, *Memoirs of the American Academy of Arts and Sciences*, New Series, Vol. 9, No. 2, p. 322 (1873). No estamos en condiciones de entrar desaprensivamente aquí en la complejidad de una reflexión sobre la lógica booleana y las extensiones propuestas por Peirce so pretexto del perfeccionamiento de un sistema de notación. Bástenos señalar que la tríada se puede apreciar tempranamente en que los términos, para él, son de tres clases: “(1) Los *absolutos*, que incluyen a todos aquellos cuya forma lógica envuelve sólo la concepción de cualidad, y representan las cosas como “un(a) \_\_\_\_.” Distinguen los objetos rudimentariamente, sin conciencia de distinción; (2) los *simplemente relativos*, que



la acción podían aportar, en la medida que se mostró explícitamente que el caos primigenio, en que ambos estaban, era pura nada”. La única manera que pudiera introducirse un propósito [una dirección] en la realidad, era la aparición en ella del pensamiento, como un “tercer ingrediente esencial”, una “tercera categoría, el “auténtico tercero”. Se constituye así la relación o mediación triádica, en que el pensamiento, en cuanto elemento del hábito, “no puede tener un ser concreto sin la acción como objeto separado al cual gobernar, así como la acción no puede existir sin el ser inmediato del sentimiento sobre el cual actuar”<sup>53</sup>.

## § 2. — EL REALISMO ES, EN REALIDAD, IDEALISTA. O VICEVERSA

Sin simular imparcialidad, Samuel Alexander definió como diferencia entre un idealista y un realista el que al primero “se le enseña a decir que ‘en la tierra no hay nada grande [importante] sino el hombre, y en el hombre no hay nada grande [magnífico] sino la mente’”, mientras que el temple [inclinación] del segundo puede ser “situar al hombre y a la mente [ni más ni menos que] en el lugar que les corresponde en el mundo de las cosas finitas”.<sup>54</sup> Sin embargo, no deja de ser sorprendente — o tranquilizante — que la doctrina de las categorías — en el despliegue multiforme de los intereses de Aristóteles — siga siendo “el fundamento de nuestros intentos por hacer un inventario de los contenidos del universo”, según Ross<sup>55</sup>. En ese desenvolvimiento, el *Organon* cumple un propósito netamente práctico, propedéutico, *definitorio*, mientras la *Metafísica* es una ciencia que campea ya libremente entre los primeros principios y las primeras causas, con un propósito descubridor, ordenador, *clasificador*.<sup>56</sup> Los

---

incluyen términos cuya forma lógica envuelve el concepto de *relación*, y que requieren agregar otro término para completar la denotación. Distinguen entre los objetos con nítida conciencia de distinción, y consideran a uno respecto de otro, como un relativo padre de, amigo de; y (3) los *conjugativos*, cuya forma lógica envuelve la concepción de poner cosas en relación, y que requieren agregar más de un término — sin límite — para completar la denotación. Distinguen entre los objetos no sólo con conciencia de distinción, sino que con conciencia de su origen. Consideran un objeto como medio o tercero entre otros dos; como dador de \_\_\_\_ a \_\_\_\_, o comprador de \_\_\_\_ para \_\_\_\_ de \_\_\_\_.”

<sup>53</sup> *Op. cit.*, p. 180.

<sup>54</sup> ALEXANDER, S., *The Basis of Realism*, citado por Bosanquet, Publicado en *Proceedings of the British Academy, 1913-14*, p. 279. Es evidente que Alexander no puede evitar escribir que el idealista sólo dice, mientras el realista [piensa].

<sup>55</sup> *Aristotle. Selections*. Introduction, p. xiii. Charles Scribner’s Sons (1927).

<sup>56</sup> Esa libertad estará dada, para Aristóteles, por el hecho de que “es la menos necesaria de todas las ciencias (*ἐπιστήμαι*, saberes que pueden ser entendidos y enseñados), pero es la mejor y más honorable, en cuanto surge de la perplejidad y el asombro ante las mayores dificultades, cuya solución llega incluso a parecer reservada a Dios y vedada al ser humano.” *Metaphysics*, Libro A, «Parte 2». Ver más abajo, el escepticismo leibniziano al respecto. Siempre en el marco de la

servicios que presta el *Organon* serían: (1) un buen entrenamiento intelectual; (2) una preparación para reconocer debilidades del contradictor en los encuentros y discusiones informales; y (3) una capacitación para detectar el error y la verdad que anidan en ambos lados de un asunto, en el marco de las ciencias filosóficas.<sup>57</sup> Las diez categorías reconocidas por Aristóteles son la substancia, la cualidad, la relación, la cantidad, la situación, el tiempo, la posición, el estado, la acción y la afección.<sup>58</sup> Cada una de estas categorías incluye entidades<sup>59</sup>, que son expresiones simples, o no combinadas, ya que “ninguna de ellas implica, en y por sí misma, una afirmación. Aquellas expresiones que no sean de alguna manera combinaciones de entidades, como por ejemplo ‘hombre’ [sustancia], ‘blanco’ [cualidad], ‘corre’ [acción], ‘gana’ [relación], no pueden ser verdaderas ni falsas.”<sup>60</sup>

---

Metafísica, el Aristóteles maduro (cuya posición al respecto revisaré en un próximo artículo) aludirá a un problema cuya definición podría permitirnos dimensionar los alcances que tendrá para él este asunto de las categorías, cuando, tras definir como investigación más necesaria para el conocimiento de la verdad, la que persigue establecer si (a) el ser y la unidad son las substancias de las cosas, y cada una, sin ser otra cosa, es ser o unidad respectivamente, como Platón y los pitagóricos, o (b) debemos inquirir qué son el ser y la unidad, lo que implica buscarle a éstos otra naturaleza subyacente, como los naturalistas. Para Aristóteles, esta era la más difícil y controvertida de todas las indagaciones metafísicas. Considera estrechamente vinculada con ella la pregunta acerca de si (a) los números y (b) los cuerpos y (c) las superficies y (d) los puntos y unidades son o no un tipo de substancias. No pueden serlo los números, porque “ni las modificaciones, los movimientos, las relaciones, las disposiciones ni las proporciones pueden serlo, ya que todos ellos son siempre *predicados* de un sujeto”. Tampoco el “ahora” del tiempo en el cual ellos ocurren, que siempre es diferente, en proceso de llegar a ser o dejar de ser. Tampoco pueden serlo los cuerpos, sino en la medida que están delimitados o divididos por superficies, ni éstas sino en cuanto están delimitadas o divididas por líneas, ni éstas últimas, porque están definidas por puntos y unidades, pero ni éstos ni las líneas son realmente *parte* de algún cuerpo perceptible. Aristóteles está obviamente concediendo *grados* de substancialidad, como ya lo hizo en *Categorías*, cuando distinguió entre substancias primarias y substancias secundarias. Pero, si es así, no podemos decir *en cuánto* son y no son substancias, y [menos] nos atreveremos a decir, sin incurrir en una paradoja, qué es el ser y qué son las substancias de las cosas. (*Metaphysics*, Libro B, <Parte 4 (11)>, <Parte 5 (14)>; Libro Γ, <Parte 1>). Como puede verse, el *maestro de los que saben* es perfectamente capaz de iniciar su propia Crítica...

<sup>57</sup> *Id.*, 1. The Categories. Substance, pp. 13-14.

<sup>58</sup> *Categories (Organon 1)*, en Works, pp. 2-46. Traducción al inglés de W.D. Ross. Aunque la escolástica hizo uso de esta lista como si fuera una enumeración exhaustiva, ello no parece haber sido el propósito de Aristóteles, puesto que, en otros contextos, enumera menos de diez categorías (incluso dejando entender que substancia, cualidad y relación son las más importantes), y a veces incluye los mismos ítems bajo distintas categorías.

<sup>59</sup> He preferido traducir “entidades”, como término menos comprometedor, pero más aristotélico, aunque bien acota S.G. Chappell (*Reading Plato's Theaetetus*, 2005), “τὰ ὄντα es una frase frustrantemente escueta para un traductor: ‘cosas que son/existentes’, cosas que son reales/realidades’, ‘cosas que son el caso/verdades’, son todas igualmente buenas desde un punto de vista lingüístico.” (Nota al pie de la página 145)

<sup>60</sup> *Categories (Organon 1)*, pp. 3-4. También de la traducción de W.D. Ross.

Es mediante la *combinación* de tales términos que surgen enunciados positivos o negativos, aseveraciones que deben ser o verdaderas o falsas. Una substancia no puede predicarse directamente de un sujeto, porque no puede *en estricta verdad* radicar en un sujeto, algo que Peirce, con los escolásticos que tanto admiraba, proclamará. Es una lástima que, al menos a estas alturas, haya desestimado a Leibniz — cuyo genio reconocía único — como poco más que un epígono extraviado del cartesianismo, uno que “estuvo obligado a revertir a las viejas formalidades de la lógica”, “limitándose a analizar definiciones”, “sin advertir que la maquinaria de la mente sólo puede transformar conocimiento, pero nunca originarlo, salvo que se la alimente con los hechos de la observación.”<sup>61</sup> Peirce se irá derecho a Kant.

Éste, en los *Prolegómenos*, había definido como principio de su particular forma de idealismo el que “toda cognición de cosas solamente a partir del entendimiento puro de la razón pura no es más que mera ilusión, y sólo en la experiencia hay verdad.” Oponía frontalmente su posición a la del idealismo que reconoce *genuino*, que va desde Parménides a Berkeley, cuyo principio sería que “toda cognición mediante los sentidos y la experiencia es mera ilusión, y sólo hay verdad en las ideas del entendimiento puro y de la razón.”<sup>62</sup> Este texto, que data de 1783, es decir, después de la primera y antes de la segunda edición de la *Crítica*, tiene un propósito pedagógico [la formación de maestros], pero no simplemente para facilitar la cuestionada enseñanza científica de una metafísica, sino para formalizar previamente los interrogantes escondidos tras la posibilidad misma de esa metafísica: “¿Cómo es que ella nunca ha obtenido, como sí lo han hecho otras ciencias, un reconocimiento universal y permanente? Si no lo ha logrado, ¿cómo puede seguir sustentando sus pretensiones y manteniendo a la mente humana en suspenso con esperanzas incesantes, pero nunca satisfechas?”<sup>63</sup>

Sólo en la *experiencia* hay verdad. ¿No contradice esto a todo lo que entendemos por idealismo? En respuesta a la publicación de una reseña de la

---

<sup>61</sup> *How to Make Our Ideas Clear*, en *The Essential Peirce*, Vol. 1, p. 126. De hecho, la visión de Leibniz era mucho más rica y sistemática de lo que imaginó Peirce, como puede apreciarse en *Leibniz and the Rational Order of Nature* de Donald Rutherford (Cambridge University Press, 1995), en que se analiza varios inéditos desconocidos hasta esa fecha. especialmente en su Capítulo 5, *The Categories of Thought and Being*.

<sup>62</sup> KANT, *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Present Itself as a Science* (1783), Apéndice, p. 151. Pasaje de la traducción del inglés de Mahaffey y Bernard, citado por Kemp Smith en su *Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, Macmillan, 1918. En *The Legitimacy of Metaphysics: The Legacy of Kant to Peirce and Peirce's to Philosophy Today*, artículo publicado en el *Polish Journal of Philosophy* 1 (2007): pp. 29-43, Susan Haack hace ver que Peirce llegó a concluir que la filosofía kantiana, con algunas correcciones, podía considerarse una especie de “proto-pragmatismo”.

<sup>63</sup> *Id.*, *Introducción*, pp. 1-2. Interrogante considerado ya, en el Prefacio a la Primera Edición, como *sino trágico* de la Razón.

*Crítica* que la estimaba metafísicamente escolástica y totalmente mal encaminada, y que la clasificaba como representativa de un idealismo *trascendente*, Kant llamaba a su enfoque un idealismo *formal* o, mejor dicho, *propriadamente crítico*, a diferencia de lo que consideraba idealismo *ordinario*, término con que abarcaba tanto “el idealismo *dogmático* de Berkeley como el idealismo *escéptico* de Descartes.” Como puede apreciarse — así resumido — el asunto corría el riesgo de transformarse en un trabalenguas. ¿Tiene Kant responsabilidad por ello? A pesar de todos los intentos por exculparlo, me temo (con Kemp Smith) que es así. En una nota, señalaba que los equívocos en que incurre el autor de la mencionada reseña derivan de no haber entendido la diferencia entre *trascendente* y *transcendental*, a pesar de que él había explicado varias veces que este último término “no significa algo que sobrepasa toda experiencia, sino algo que, en efecto, la *precede a priori*, pero que está destinado solamente a hacer posible la cognición de la experiencia.” El término *trascendente*, en cambio, debe “reservarse al empleo de aquellas concepciones que están situadas más allá de los límites que les fija la experiencia, en tanto que la referencia del término *transcendental* queda limitada a su empleo inmanente, esto es, *en* la experiencia.” Este planteamiento es tan lacónico como oscuro, y Kant debe haber anticipado ese riesgo, ya que se sintió obligado a despejar una posible inconsecuencia del argumento, por la vía de demostrar la *idealidad* del tiempo y el espacio. En sus propias palabras: “[1] El espacio y el tiempo, *con todo lo que contienen*, no son cosas ni cualidades en sí mismas, sino que, [2] se cuentan entre las meras *apariencias* de las cualidades; pero, [3] ello no significa que sean meras presentaciones empíricas que, como los fenómenos que contienen, sólo podamos conocer, conjuntamente con sus determinaciones, mediante la experiencia o *percepción*, sino que, [4] ellos y todas sus determinaciones *a priori* pueden ser conocidos por nosotros, por cuanto son *inherentes* a nuestra sensibilidad como formas puras, antes de cualquier percepción o experiencia, lo que hace posible toda intuición de éstas y de todos sus fenómenos; de lo que se desprende que, [5] el espacio y el tiempo (en conjunción con las concepciones puras del entendimiento) *prescriben su ley* a toda posible experiencia a priori y, al mismo tiempo, otorgan el criterio seguro para distinguir en ella (en toda posible experiencia a priori) entre la verdad y la ilusión.”<sup>64</sup> Pero, más allá de esta [importante] aclaración, Kemp Smith hace ver que varios estudiosos han reconocido el carácter discordante de muchos otros pasajes de la *Crítica*, atribuyéndolos a defectos en la construcción de la obra, que se derivarían del carácter episódico de su concepción, mediante la confluencia final de distintos manuscritos compuestos entre 1772 y 1780, proceso en el cual se notaría una renuencia de Kant a economizar argumentos, prefiriendo hilarlos y contex-

<sup>64</sup> *Id.*, *Apéndice*, pp. 150-153. *Cursivas* nuestras.

tualizarlos todos de alguna manera *en* el texto.<sup>65</sup> Pero el mismo Smith encuentra una razón de fondo para estas “imperfecciones” estructurales en las cartas en que le describía a Marcus Herz su manera *panóptica* de filosofar: “En una labor de carácter tan delicado, la mente aunque no esté constantemente alerta, igual debe permanecer, tanto en sus momentos de reposo como en sus momentos propicios, abierta a cualquier sugerencia que pueda presentarse. Las relajaciones y diversiones deben mantener las facultades de la mente en libertad y movilidad, de modo que pueda ver el objeto con una mirada renovada desde todos los ángulos, y de esa manera ampliar su perspectiva desde una óptica microscópica a una visión universal, que adopte, a su vez, *todo punto de vista concebible*, verificando las observaciones logradas desde cada uno, mediante todas las demás.”<sup>66</sup> En consecuencia, observa Smith, no es extraño que Kant haya utilizado a lo largo de su obra los mismos vocablos técnicos con muchos significados distintos, y aun conflictivos, y llega a calificarlo como “el escritor menos exacto entre los grandes pensadores.”<sup>67</sup> Pero insiste en que este rasgo es inseparable de su mayor virtud como filósofo: “su apertura de mente para reconocer la complejidad de sus problemas, la variedad de posibles soluciones a los mismos y las múltiples dificultades que hay en el camino hacia cualquier solución que él mismo pueda proponer.” Efectivamente, en otra carta a Herz, escribía Kant: “Usted sabe que yo no me aproximo a las objeciones razonables con la mera intención de refutarlas, sino que las entretengo siempre en mis juicios, y les doy la oportunidad de echar por tierra mis creencias más atesoradas. Siempre acaricio la esperanza de que, visualizando así imparcialmente mis juicios desde el punto de vista de otros [pensadores], pueda yo obtener una tercera visión que mejore mi comprensión previa.”<sup>68</sup> Independientemente de que podría ser una exageración extender a toda la *Crítica* un juicio que se ajusta mejor a algunas secciones acotadas, no me parece extraño ni nefasto que *kantismo* haya podido decirse — y se siga diciendo — de tantas maneras distintas. Pues bien, el Kant que ha sido llamado *metacrítico*, aquel que hace incesantemente la crítica de su *Crítica*, es el Kant de Peirce. Robert S. Hartman definió así el móvil kantiano: “Es imposible descubrir la etapa no científica de una disciplina, mientras uno permanezca dentro de esa disciplina, y no ingrese a la correspondiente metafísica

---

<sup>65</sup> SMITH, *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*. Introduction, I. Textual, Kant's Method of Composing the *Critique*, pp. xix-xxiv. Roberto Torreti, en su ya clásico *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos del pensamiento crítico*, p. 290, considera a Kemp Smith influenciado por los análisis textuales algo extravagantes de Hans Vaihinger.

<sup>66</sup> Esta cita es de la llamada por Kemp Smith “famosa carta” a Herz, del 21 de febrero de 1772.

<sup>67</sup> Smith, *op. cit.*, p. xx.

<sup>68</sup> En la carta del 7 de junio de 1777.

o crítica, y, por cierto, más allá de ésta, a la metacrítica, que es la crítica de la filosofía y la ciencia.”<sup>69</sup>

Sólo en la experiencia hay verdad. La intuición era para Peirce “una cognición no determinada por una cognición previa del mismo objeto y, por lo tanto, determinada por algo fuera de la conciencia [el conocimiento *cara a cara*, según Pablo en 1ª Corintios 13:12]”<sup>70</sup>. Insinuaba que es una premisa, no una conclusión; sin embargo, esto era para él nada más que una analogía, por cuanto una premisa es necesariamente ya un juicio [un contenido de un razonamiento], en cambio una intuición es “una cognición determinada directamente por el *objeto trascendental*.”<sup>71</sup> Empero, ¿cómo podremos distinguir cuándo tenemos una intuición, y no una cognición determinada por otra cognición anterior? ¿Intuitivamente? Peirce opina que es así, dado que “[a] toda cognición – en tanto presente – es por supuesto una intuición de sí misma, mientras que [b] la determinación de una cognición – ya sea por otra cognición anterior o por un objeto trascendental – no es aparentemente una parte del contenido inmediato de esa cognición, pero, sin embargo, [c] pareciera ser un elemento [tal vez no consciente] de la acción o pasión del *ego* trascendental, con lo cual, [d] esa acción o pasión trascendental puede invariablemente determinar una cognición de sí misma, de manera que, [e] la determinación o no determinación de una cognición por otra puede ser, de hecho, una parte de esa cognición.” Con todo lo que tiene de condicional, es un interesante argumento, pero no una prueba. Concluye Peirce, por modo spinoziano: “No hay evidencia de que tengamos esta facultad, salvo que nos parece *sentir* que la tenemos.” Otro tanto dirá sobre nuestra supuesta capacidad de distinguir entre una premisa y una conclusión.<sup>72</sup>

### § 3. — EL DUALISMO ES UN EMPIRISMO

En 1883, Bradley matizaba su deuda con el pensamiento de Hegel, a quien consideraba un gran filósofo, pero cuyo sistema no había logrado dominar. Tampoco había podido compartir lo que parece ser su principio central o al menos parte de él. “Dejaré a quienes pueden juzgar mejor que yo, que establezcan los límites dentro de los cuales le he seguido. En lo tocante a la [llamada] ‘Escuela Hegeliana’ que [parece existir] en nuestras revistas, no conozco a alguien que se

<sup>69</sup> En su Introducción a la edición en inglés de la *Logic* de Immanuel Kant, pp. xviii-xix.

<sup>70</sup> Aquí preferí traducir “conscience” por “conciencia”, en el entendido que expresa mejor el sentido de *localización*.

<sup>71</sup> *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*. En TEP, Vol. 1, pp. 11-12. Cursivas mías, para destacar la kantiana expresión.

<sup>72</sup> *Id.*, pp. 12-14.

la haya encontrado en otro lado.”<sup>73</sup> Tampoco se declaraba un descubridor, sino que *un deudor de todos los grandes*. Cuando no precisaba lo que les debía, era sólo porque no quería jactarse ni abusar. “Tal vez, si me hubiera endeudado más exitosamente, tendría un mejor derecho a la originalidad”, insinuaba.<sup>74</sup>

De acuerdo con ello, es necesario entender por qué, mientras Peirce ratificó al *idealismo objetivo* como la única teoría que puede hacer inteligible el universo<sup>75</sup>, Bradley fue reacio a utilizar siquiera el término “idealismo”, prefiriendo consistentemente definirse sólo como un *metafísico*. Rivano sostenía que, para Bradley el idealismo era más bien “una actitud [¿un instinto?] para la cual el *fundamento* de la realidad entera es la mente o el espíritu”. Si esto significa que “más se asegura en cuanto es más [hay más de] espiritual, entonces la filosofía de Bradley es idealista”. Pero, es más, “toda filosofía lo es. Suponemos que nadie querrá descontar de la “realidad” que tiene para sí, lo que en ella pone su espíritu.”<sup>76</sup> Sin embargo, Bradley rechazaba “lo que es llamado a veces idealismo”, en cuanto lo consideraba el resultado de una *inferencia viciosa*, consistente en “la división del hecho en una mitad absoluta (el sujeto) y una mitad adjetiva (el objeto), algo que es totalmente inconsistente con la experiencia.”<sup>77</sup> Es decir, también era el *idealismo subjetivo* lo que preocupaba a Bradley, y más aún el solipsismo que se agazapa tras él: “Si el yo” – lo que llamará también *nuestro ser privado* – “es presentado *como* una realidad, con todo lo demás como [simplemente] sus adjetivos, difícilmente podremos entonces dar cuenta de la sobreviniente incertidumbre sobre sus límites, ni explicar nuestra constante vacilación entre demasiado y demasiado poco.”<sup>78</sup> Podemos responder a la pregunta sobre la realidad – “¿qué hay?”, en otras palabras, “¿qué materiales llenan el entorno vacío?” – con una sola expresión: *experiencia sensible*. “En otras palabras, podemos decir que no hay ser o hecho fuera de la comúnmente llamada existencia psíquica. Sentimiento, pensamiento y volición (cualquier

---

<sup>73</sup> Prefacio a la 2ª edición de *The Principles of Logic*, pp. ix-x. En el Prefacio a la 1ª edición de *Appearance and Reality*, dirá brevemente: “La razón por la cual me he abstenido con ahínco de la crítica histórica y la polémica directa, es que he escrito para lectores ingleses, y no les ayudaría mucho conocer mi relación con los autores alemanes.”

<sup>74</sup> *The Principles of Logic*, pp. vii-viii.

<sup>75</sup> Ver supra.

<sup>76</sup> En la *Introducción* a su versión española de *Apariencia y Realidad*, Tomo 1, p. xxiv. Nótese como Rivano se vale de la riqueza implícita en la comprensión de *mind* como “mente” y “espíritu” en la filosofía británica.

<sup>77</sup> BRADLEY, *Appearance and Reality*, Cap. XXI, pp. 247-260.

<sup>78</sup> Siguiendo esta línea de argumentación, debo concluir que atribuir al objeto el carácter de realidad, en cuanto implique reducir el sujeto a un mero adjetivo, no es consistente siquiera con la noción misma de experiencia.

grupo bajo los que clasificamos como fenómenos psíquicos) son *todo el material de la existencia*, y no hay otro material, actual o siquiera posible.”<sup>79</sup>.

Es importante para nuestra indagación insertar aquí una reflexión de Peirce que resulta particularmente reveladora para nuestro propósito. El pragmatismo es, para él, “un cercano aliado del idealismo absoluto hegeliano”; sin embargo, un abismo les separa: el pragmatismo niega enérgicamente “la afirmación hegeliana de que la tercera categoría sea suficiente para hacer el mundo, o que sea siquiera autosuficiente”. De hecho, piensa que Hegel relegaba la dialéctica sentimiento-acción-pensamiento, propiamente una Tríada de categorías o elementos independientes, a una mera secuencia progresiva de etapas del pensar, despreciando las dos primeras como algo superado. Si no fuera por ello, el pensamiento hegeliano podría haber sido el mejor argumento —“gran vindicador” lo llama — en favor de la verdad del pragmatismo.”<sup>80</sup> Evidentemente, en un mundo filosófico perfecto, esto debiera haberle llevado a un diálogo con los británicos, tampoco beatos de la *Aufhebung* hegeliana.

Bradley ilumina mejor lo que entiende por experiencia cuando la describe — con mucha cautela — al analizar la apariencia temporal: “Aquello que, en lenguaje corriente, llamo eventos ‘reales’, son los fenómenos que dispongo en una serie temporal continua. Ella obtiene su unidad en la identidad de mi existencia personal.” En efecto, dice, “sobre la base de mi existencia, construyo una serie temporal hacia atrás y hacia adelante, utilizando como eslabones de unión los puntos *idénticos* en cualquier contenido sugerido.”<sup>81</sup> No obstante que justifica considerar “real” esa serie, Bradley nos recuerda que ya había prevenido sobre el riesgo de aceptar ingenuamente la supuesta *realidad* del tiempo como definitoria de una *unidad* tras esa secuencia. “Si solamente queremos decir que hay un cierto grupo de fenómenos, y que es esencial para la realidad en este grupo una cierta relación temporal, ello es indudablemente verdadero. Pero otra cosa es aseverar que todo posible fenómeno tenga un lugar en esta serie. Y aun otra cosa es insistir que todas las series temporales tienen una unidad temporal en el Absoluto.”<sup>82</sup>

Ello nos lleva al problema de la verdad, es decir, de la relación entre el pensamiento y la existencia real [actual]. En la metafísica bradleyana, el pensamiento parece consistir, esencialmente, en la división de existencia [ser] y contenido [cualidad], un “qué” [*what*] y un “eso” [*that*].<sup>83</sup> Es decir, ni más ni

---

<sup>79</sup> Op. cit. *Outline y sentient* han sido traducidos como “entorno” y “sensible”, Cap. XIV, p. 144.

<sup>80</sup> *Pragmatism. What it is*. The Monist, Vol. XV N° 2, p. 181. Hay un cierto sentido en que dos territorios separados por un abismo están cercanos.

<sup>81</sup> *Id.*, Cap. XVIII, p. 212

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>83</sup> Aquí sigo la versión española de Rivano; más abajo en este mismo párrafo, mi preferencia en caso del análisis del juicio.



menos que la división de lo que es inseparable en la cosa real. El resultado es lo que llama ideas, algo muy distinto de las imágenes mentales: éstas son tan factuales como las sensaciones o las percepciones. La idealidad, según Bradley, consiste en desconectar una cualidad y el ser, lo que nunca ocurre en los hechos. En el juicio, que es un pensamiento completo, una idea [un adjetivo] es predicada de una realidad [un sujeto]. No es que el juicio implique unir un hecho interno [dentro de mi cabeza], con un hecho externo [fuera de ella]. “El predicado es un mero ‘el cual’, una mera característica del contenido, que es utilizada para cualificar el ‘aquél(lo) que’, lo real del sujeto; no tiene nada que ver con su presencia psíquica [o neurológica] en mi cabeza. Bradley ilustra su punto con el juicio: “Este caballo es un mamífero”. En este juicio, “un mamífero” es un contenido que “perdió” su propia existencia, y opera libremente. Una instancia de eso que llama “existencia abandonada” se aprecia al encadenarlo con este otro juicio: “Este mamífero es un cordado”<sup>84</sup>. Como puede verse, en todo juicio, el sujeto es una existencia real [actual]. Concluye que, en cada juicio, “encontramos un aspecto de la existencia, ausente del predicado, pero presente en el sujeto, y en la síntesis de ambos aspectos obtenemos la esencia del juicio. [El juicio] es esencialmente la reunión de dos lados, ‘aquél / aquello que’ y ‘el / lo cual’, provisionalmente distanciados. Pero la idealidad del pensamiento consiste [precisamente] en esa alienación [desconexión] de estos aspectos.”<sup>85</sup>

En lo que nos ocupa, Bradley confesaba haberse alejado, tras escribir los *Principles*, de su interés original por los problemas de la Lógica *propriamente tales*, y lamentaba “no haber seguido de cerca el progreso de la disciplina en algunas de las publicaciones más recientes”. Aunque seguramente se refería al desenvolvimiento del positivismo y el empirismo, es posible que también haya tenido en mente su omisión flagrante de cualquier atención a la obra de Peirce. Justificaba no escribir un nuevo libro sobre lógica, limitándose a incluir en la reedición de 1922 de los *Principles* un *Comentario* bajo la forma de *Notas Adicionales* a cada capítulo, y doce así llamados *Ensayos Terminales*.<sup>86</sup> En este sentido, aunque en 1883 Bradley había iniciado su trabajo abordando el estudio del Juicio, y no del Concepto, reivindicaba la idea de que no hay un orden canónico al respecto y señalaba que, si se le acusara de haber comenzado en la mitad, se defendería alegando que, al menos, era por intentar encontrar el centro. De cualquier modo, aceptaba que su doctrina general sobre el juicio sólo sería probada en los capítulos siguientes. En cambio, en 1922 preferirá comenzar sus

---

<sup>84</sup> Obsérvese el siguiente proceso de pérdida de existencia: Pretencioso, mi caballo alazán, la subespecie *Equus ferus caballus*, la especie *Equus ferus*, el género *Equus*, la familia *Equidae*, el orden *Perissodactyla*, la clase *Mammalia* y el filo *Chordata*.

<sup>85</sup> *Op. cit.*, Cap. XV, pp. 161-165.

<sup>86</sup> *The Principles of Logic. Preface*, p. vii. Los *Ensayos* se encuentran en el Vol. II, pp. 597-728.

*Ensayos Terminales* tratando sobre la Inferencia — en otras palabras, partiendo del final — afirmando de una manera breve y *dogmática* lo que sabe sobre ella. En sus propias palabras: [ $\alpha$ ] Toda inferencia es el auto-desarrollo *ideal* de un objeto tomado como real; [ $\beta$ ] Toda inferencia es *necesaria* en el sentido que el objeto real, y no otra cosa, desarrolla su yo propio, y así fuerza o repele lo que le sea hostil o irrelevante, pudiendo tener el carácter de *coactiva* frente a lo que se le resiste; [ $\gamma$ ] Toda inferencia es *universal* en el sentido que es incompatible con cualquier detalle, sea más o menos irrelevante. Dicho de otra manera, “toda inferencia es algo más allá de su ‘esto’, su ‘aquí y su ‘ahora’; comprende una ‘razón’, un ‘principio’, un ‘por qué’ y un ‘debe’”; [ $\delta$ ] Toda inferencia depende de que se controle adecuadamente las *condiciones psicológicas* que pueden impedir o desviar su continuidad ideal, por lo que [ $\varepsilon$ ] Toda inferencia es *falible*”.<sup>87</sup> No obstante, al proseguir con el estudio del Juicio en el *ensayo terminal* siguiente, Bradley advertía que aquello en que difiere de la Inferencia “no es un golfo que separa dos mundos”. De hecho, una inferencia es, en cada uno de sus pasos, un tipo de juicio y termina en un juicio. Por otra parte, un juicio propiamente tal no es una afirmación abstracta, sino que, esencialmente, una afirmación sobre la Realidad — del tipo “La Realidad es tal que S es P” —, afirmación en la que está implícita una secuencia necesaria, es decir, una inferencia. Esto es todo lo que Bradley llamaba su *doctrina* al respecto.<sup>88</sup>

Es probable que esta sea la razón por la cual, en la referida edición de 1922, haya decidido conservar intacto el Capítulo I, dedicado al Juicio. Ello permite advertir que persisten en su pensamiento intermitencias sutiles entre su perspectiva metafísica y su definición lógica. Formulaba allí como su primera tarea: (a) limitar estrictamente su enfoque del Juicio, tomándolo como una función mental dada; (b) descubrir el carácter general que porta; (c) precisar y fijar el sentido lógico más especial en que debemos utilizarlo, esto es, no como un hecho, sino como una idea; y ello, no como un mero fenómeno psíquico, sino como nada más que un símbolo.<sup>89</sup> Afirmaba no detenerse en cuestiones psicológicas o metafísicas, pero se atrevía a una reflexión acerca de todo lo que es, o todo lo real: “En *todo lo que hay* podemos distinguir dos aspectos: (i) existencia y (ii) contenido (sus cualidades y relaciones). Es decir, percibimos *qué es* y también *lo que es*. [Dicho de otra manera, debe ser *algo*, pero ser algo *diferente*]. Pero, en el caso del símbolo, tenemos un tercer aspecto: *lo que significa*.”<sup>90</sup> Ahora bien, un símbolo o signo es *algo* cualquiera que puede

<sup>87</sup> *Id.*, *On Inference*, Vol. II, Ensayo Terminal I, pp. 598, 617-619.

<sup>88</sup> *Id.*, *On Judgment*, Vol. II, Ensayo Terminal II, pp. 622-624.

<sup>89</sup> *Id.*, Libro I, Capítulo I, pp. 1-2.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 3. Más adelante, Bradley confirmaba que en los *Principles* utilizaría en forma indistinta los términos *símbolo* y *signo*, no obstante que, en sentido estricto, “un símbolo es un signo muy

representar<sup>91</sup> a cualquier *otro* algo; y de un hecho que se usa como símbolo, es decir que subroga a otro hecho, “podemos decir que, al hacerlo, pierde y gana, es degradado y exaltado.” Bradley explicaba que pierde, porque desde que funge como símbolo deja de ser *hecho*. “No puede decirse ya que existe por sí mismo, porque su individualidad se ha abandonado en su significado universal; no es más un sustantivo, sino que se ha convertido en el adjetivo que se aferra a otro sustantivo”. Pero gana, en la medida que “funde su cualidad en un significado más amplio, y así va más allá de sí mismo, logra ingreso e influencia en un mundo que, de otra manera, le habría sido inaccesible.” El balance de pérdidas y ganancias sería, para Bradley, el siguiente: “Un signo es cualquier hecho que tiene un significado, y el significado consiste en una parte del contenido [original o adquirido] del hecho, que es cortada, fijada por la mente, y considerada aparte de la existencia del signo.”<sup>92</sup> En el ámbito de la lógica, toda idea es un signo; pero no puede perderse de vista que “primero existe como hecho psíquico duro, con cualidades y relaciones particulares, tan único, que no sólo difiere de todos los demás, sino incluso de sí mismo en momentos sucesivos. Sólo se convierte en idea para la lógica, cuando comienza a existir en aras de su significado”. El cambio que ocurre, decía Bradley, “es un asunto de verdad y falsedad: la ‘idea’ se ha tornado un *universal*, puesto que todo lo demás [existencia y otras cualidades y relaciones] ha quedado subordinado al significado, y ya no nos importa. En la lógica, la idea *es* el significado.”<sup>93</sup> Esto es equivalente sólo a decir: *en el juicio*, la idea *es* el significado. “El juicio propiamente tal es el acto que refiere un contenido reconocido como ideal, a una realidad que está más allá de ese acto.” Es decir, en el juicio, “ese contenido ideal es afirmado (predicado) de un sujeto, que no pertenece al contenido ni está incluido en él. El sujeto, a fin de cuentas, no es una idea, sino una realidad.”<sup>94</sup>

#### § 4. — HACIA UN IDEALISMO CONCEPTUAL

Bosanquet — a diferencia de Bradley — no tuvo empacho en alinearse temprana y definitivamente como idealista. Al fallecimiento de T. H. Green en 1882,

---

especial: puede ser reflexivo o inconsciente, pero nunca arbitrario, porque no puede representar algo con lo cual no está *internamente* conectado o con lo que está unido por el azar.” (*Ibid.*, p.4.)  
Cursivas nuestras.

<sup>91</sup> *Stand for* en el original.

<sup>92</sup> *Ibid.*, pp. 3-4.

<sup>93</sup> *Ibid.*, pp. 5-6. Bradley ilustraba así la diferencia ente la idea como significado y la idea como significante: “Me refiero al significado y no a la serie de símbolos, al oro, por así decirlo, y no a las transitorias emisiones de billetes [papeles no convertibles].”

<sup>94</sup> *Ibid.*, pp. 10, 13.

cuando ya había avanzado en el trabajo de dirigir la traducción inglesa de la segunda edición (1880) de la *Logik. Drei Bücher* de Hermann Lotze, Bosanquet asume su edición. En su Prefacio como editor señalaba que “estos dos hombres distinguidos, a pesar de lo diferente de sus métodos y estilos de pensamiento, tenían tendencias fundamentales en común”, lo que justifica el entusiasmo con que Lotze, poco antes de fallecer, acogió la idea de que Green fuera su traductor.

En 1885, Bosanquet estimó necesario publicar *Knowledge and Reality*, que denominaba la “exposición de unos pocos aspectos y resultados definidos de la posición de Bradley, mediante un libre replanteo e ilustraciones.” Esta independencia crítica le llevaba a manifestarse perplejo por algunos aspectos — externos en su mayor parte, pero también algunos internos — en que Bradley “parece adscribirse a los escritores de la *reacción* alemana, quienes, a pesar de su extraordinario buen sentido, conocimiento y aplicación, me parecen fatalmente deficientes en su atención al detalle filosófico.”<sup>95</sup> En términos generales, su principal observación era que los *Principles* pudieran padecer una especie de atracción fatal por el dualismo de corte empirista, como contrapartida no requerida por la justificada aversión de Bradley hacia lo que consideraba “un monismo barato y fácil.”<sup>96</sup> El objetivo de Bosanquet era “mostrar cómo las concepciones esenciales y originales de Mr. Bradley pueden zafarse [ser depuradas] de algunas peculiaridades que aparentemente comparte con la lógica *reaccionaria*.”<sup>97</sup> El aspecto encomiable de la lógica bradleyana era, para Bosanquet, su carácter de pionera en una filosofía británica idealista, fruto de “la asimilación de lo verdaderamente grande en la filosofía continental, sin sacrificar los méritos distintivos del pensamiento inglés.” Consideraba entusiastamente que la lógica inglesa había ya casi superado su situación estrecha y primitiva, gracias a la irrupción de este nuevo pensamiento nacional, generado “bajo el influjo del [verdadero] idealismo en el cual la ciencia inevitablemente se funda.”

El joven Joachim había publicado en 1906 — el año siguiente al *annus mirabilis* — *The Nature of Truth*, confiando que su lector no tendría problemas en advertir la magnitud de su deuda a Bradley y Bosanquet.<sup>98</sup> No obstante, reclamaba que la mayor parte del ensayo debía su inspiración directamente a los escritos de Hegel, y llamaba a no engañarse porque cite a éste una sola vez. Ello ilustra las dificultades que nos enfrentan a la hora de pesquisar filiaciones en el caso del

<sup>95</sup> BOSANQUET, *Knowledge and Reality*. Prefacio, pp. vi, vii.

<sup>96</sup> *Id.*, Capítulo I, pp. 16-26.

<sup>97</sup> *Ibid.*, Prefacio, p. vii. *Cursivas nuestras*, con el fin de enfatizar lo provocador del lenguaje de Bosanquet.

<sup>98</sup> El Capítulo I del libro, traducido por Rivano, fue publicado como *Harold H. Joachim, La verdad como correspondencia*, en la *Revista de Filosofía*, Vol. 5 N°2, (1958), pp. 45-61. Fue material para el citado seminario de Teoría del Conocimiento. Consultado en <http://www.revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/44977/47059>

idealismo británico, sobre todo si se descubre que la cita ocupa apenas una nota al pie de la página 83. En ella — preocupado por los equívocos asociados a los términos *experiencia* y *totalidad significativa* — se excusaba por no encontrar un término perfectamente adecuado para referirse a la unidad concreta de lo experimentado y el experienciante, que sustituya a los que estimaba abusados *Absoluto* e *Idea*, pero conservando intacto el sentido que a éstos atribuía Hegel.<sup>99</sup> Se trata de un ensayo notable, centrado en una clasificación de las concepciones de verdad, que reducía a tres: “(1) Verdad es la representación ideal del hecho, o la imagen que refleja fielmente un original; hay correspondencia entre el hecho y lo expresado en mi juicio; la estructura interior de mi pensar y la estructura interior de los hechos son idénticas; (2) Verdad y falsedad son cualidades de entidades independientes que son en y por sí mismas, que no son mentales ni están relacionadas con la mente; la experiencia no afecta los hechos; (2a) La aprehensión inmediata no es una excepción: la verdad no es esencial ni naturalmente inmediata, aunque a veces se manifieste en forma intuitiva o inmediata; lo que es verdad, es verdad no *por causa de*, sino *a pesar* de la inmediatez de la experiencia en que a veces se revela; y (3) La verdad depende de la naturaleza de la idea que se expresa como estructura interna de los todos [hecho y juicio] correspondientes; la idea en cuestión no posee su ‘significación’ (su plenitud de significado o su poder de constituir verdad) por sí sola y por derecho propio; la deriva [obtiene] de un sistema significativo mayor, al cual contribuye. La concebibilidad es la naturaleza esencial de la verdad.”<sup>100</sup>

La verdad [no *las* verdades] como coherencia sistemática o concebibilidad, como constituida por elementos que nos “fuerzan” a integrarlos, a articularlos recíprocamente, con mayor o menor éxito en la medida (“grado”) que el todo “brilla más o menos claramente a través de cada elemento”, es la verdad del idealismo británico.<sup>101</sup> El idealismo británico no es menos anti-cartesiano que el pragmatismo de Peirce. Escribe Joachim con singular elegancia: “Mientras que para Descartes un conocimiento idealmente seguro (verdad indubitable) está tipificado en la comprensión intuitiva de los elementos inmediatamente coherentes de una proposición simple, tal contenido es para mí tan remoto del ideal, que apenas es merecedor del nombre de verdad. Porque es el más pequeño

---

<sup>99</sup> JOACHIM, *The Nature of Truth*. Prefacio, pp. 4-5. Consciente de los adicionales equívocos psicologistas, he preferido españolizar los términos ingleses *experienced* y *experienciant*, a traducirlos como objeto y sujeto de la experiencia. De hecho, la referencia de Joachim es a la Tercera Parte (subdivisión) de la Ciencia de la Lógica (de la Enciclopedia), dedicada a la Teoría del Concepto.

<sup>100</sup> *Id.*, pp. 54-59, 64-70.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 68.

y abstracto fragmento de conocimiento, un mero jirón arrancado del todo viviente en el cual poseía significación.”<sup>102</sup>

En su juventud filosófica — sus inicios son matemáticos —, Juan Rivano representó entre nosotros el pensamiento idealista anglosajón en su perspectiva lógica.<sup>103</sup> Recuerda en forma risueña las peripecias que le permitieron alcanzar a Bradley, para luego pasar a llevarlo. El año 1958 impartió, junto a Millas, un seminario sobre H. H. Joachim en la asignatura de Teoría del Conocimiento, en cuya preparación entendió que “ponerse en el lugar de los otros es el movimiento más adecuado para comprender la ciencia [dialéctica] del tema y sus variaciones de forma inteligente, y no de la forma primitiva como la comprendí hasta el día en que vino a parar a mis manos — gracias a Jorge Millas — aquel libro del filósofo neo-hegeliano Harold Joachim (a quien Dios tenga en su santo reino) titulado *Logical Studies*.” Nos confidencia: “Joachim — no Hegel, ni Bradley ni Platón, toda esa gente grande — significó para mí el paso desde una percepción de tipo matemático a una percepción de tipo dialéctico de las cosas”.<sup>104</sup> Resulta sorprendente que, en lugar de emprender una traducción de este texto, se haya contentado con traducir el Capítulo I de *The Nature of Truth*, pero es probable que haya primado el interés pedagógico de este último, por sobre la evidente dificultad de los *Studies*. Más temprano que tarde, habría de encontrarse con la metafísica consiguiente. “Un día, por fin, Francis Herbert Bradley bajó de los cielos. (...) Con Bradley, que era como mi Pangloss, el universo tomado en su totalidad estaba bien, muchas gracias. No había manera de contraargumentar con él: tratando de pensar la realidad entera, no había modo de escapar de la compatibilidad de todo con todo. Incluso la fealdad, el error, el dolor, la maldad, la frustración y todas las formas de la experiencia y la existencia que salían a mi encuentro apenas me echaba a caminar en las mañanas por las costaneras del Mapocho, no tenían nada de incompatible con la universal consumación bradleyana.” Si no nos quedaba inmediatamente claro, “ello no era más que una prueba — por el revés — del carácter finito de nuestra experiencia y nuestra conciencia.”<sup>105</sup> Aunque existe todavía bastante inédito de su producción en el exilio sueco, según Jaksic ella reflejaba explícitamente un cierto escepticismo sobre la posibilidad de que “la filosofía y la lógica pudieran proporcionar una apreciación inteligente de la realidad”, que le llevó a enfocar su interés en

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>103</sup> Con otras inquietudes, pero una inspiración compartida debe mencionarse a Ramón Menanteau Benítez.

<sup>104</sup> RIVANO, *Largo Contrapunto*, pp. 222-3. Su descubrimiento de Bradley no podía demorar. De hecho, una copia del libro *F. H. Bradley* de S. Wollheim está autografiada en marzo de 1961: *A Juan Rivano, desde Londres, con la amistad de Luis*. Es la caligrafía inconfundible de Luis Oyarzún. La traducción de *Apariencia y Realidad* está terminada.

<sup>105</sup> *Op. cit.*, pp. 270-1.

diversos descubrimientos de las ciencias sociales y naturales, hasta aventurarse en el campo de la autobiografía y la ficción. Aunque Jaksić observa que la lógica [dialéctica] seguiría siendo para Rivano fuente principal de aprehensiones y vehículo predilecto de reflexión sobre lo que consideraba “la complejidad de la experiencia humana y social”,<sup>106</sup> Hegel y Marx serán su compañía hasta el fin.

La lógica que los idealistas británicos tienen en mente es muy distinta de la habitualmente calificada como lógica “formal”. Es más, Joachim consideraba a ésta “cruda”, “mecánica”; lo que Bosanquet llamó “mera” lógica, es “el análisis [adecuado para] un pensamiento de grado inferior”.<sup>107</sup> Para Joachim, el problema del distingo entre la forma universal y los materiales particulares del pensamiento, sobre el que se sustenta esa lógica en que dos concepciones se combinan en juicios, que se encadenan a su vez formalmente [válidamente] en raciocinios válidos [silogismos], generando un tercer juicio, es que nada seguro podemos decir sobre la verdad de ese tercer juicio. Pura abstracción y tautología; sólo consistencia y no-contradicción. “La naturaleza esencial del pensamiento”, dirá Joachim, “es una unidad concreta, una individualidad viviente. El pensamiento es una forma, que se mueve y se expande, y exhibe su [coherencia] precisamente en aquellas articulaciones ordenadas de su estructura que la lógica formal desestima, impotente, como *meros* materiales.” La noción de coherencia es concreta, mientras que la noción de consistencia es abstracta.<sup>108</sup>

En 1906, a pesar de reconocer el carácter decididamente crítico y negativo de su ensayo, Joachim no encontraba siquiera posible referirse al llamado pragmatismo o humanismo, declarándose irónicamente incapaz de distinguir lo que quiere decir, por causa del *ruido* con que lo promueven. Pero trascartón afirma distinguir dos propósitos en el programa pragmatista. El primero es “enfaticar ciertas tesis elementales, que muchos idealistas están igualmente preocupados en mantener”, con lo que claramente insinúa posibilidades de encuentro; adversativamente, el segundo es “revivir ciertos puntos de vista que en el Teeteto son atribuidos a Protágoras”, es decir, las provocaciones propias del relativismo.<sup>109</sup> Si es el primer caso, los pragmatistas son redundantes; si es el segundo, niegan toda posibilidad de verdad, y son un obstáculo para la ciencia y la filosofía.

---

<sup>106</sup> JAKSIĆ, *Rebeldes académicos*, pp. 325-6.

<sup>107</sup> BOSANQUET, *Knowledge and Reality*, p. 193.

<sup>108</sup> JOACHIM, *Op. cit.*, pp. 75-7.

<sup>109</sup> *Id.*, *Op. cit.*, pp. 3-4.

## § 5. — LA DIALÉCTICA OBLIGABA Y OBLIGA A UNA DIALÓGICA

En 1921, Bosanquet percibirá que la situación ha cambiado en forma dramática. Por una parte, él mismo se aproximará al tema con mayor amplitud, pero también con aun más atención al detalle que la que siempre exigió. Por otra parte, el pragmatismo y el idealismo habrán evolucionado, sobre todo, en la medida que ambos se extendieron más allá de sus fronteras originales, se adaptaron a la discusión en medios filosóficos inesperadamente concurridos y comprendieron mejor los avances científicos, tanto experimentales como teóricos. Bosanquet ha llegado, a esas alturas, a la convicción de que “toda filosofía está impresionada de buena fe con la significación — que le parece preeminente — de algún carácter o interés general, que encuentra atractivo y dominante en el universo”. Percibe que un desconcierto, y luego un cansancio se ha ido generalizando entre los filósofos, en cuanto se torna corriente descubrir que “no es inevitable, y no es el caso, que un nombre colectivo [colector] o consigna que indica la pasión distintiva principal de cualquier actitud filosófica persistente, [a] esté sustentada o haya sido sustentada en todo por los mismos hechos y argumentos [razonamientos] o, [b] por hechos y argumentos [que estén siempre] en conflicto con los que ha sustentado su adversaria tradicional.”<sup>110</sup> Muy bien razonado, pero el problema es que las únicas referencias que hacía al pragmatismo eran “a la superficialidad de Ugo Spirito<sup>111</sup> al acusar erróneamente a Mr. Bradley de intelectualismo y de creer en un *universo-bloque*.” Su explicación era que Spirito “no ha comprendido la función de la cognición en la realidad.”<sup>112</sup> Era más severo en el caso de William James, aunque se refiere a él sin mencionarlo, como “escritor de amplia reputación mundial”, y se congratulaba de que haya ayudado a tornar respetable la noción de *experiencia* al emplearla en relación con lo *religioso*.<sup>113</sup> Calificaba rotundamente como “fantasías absolutamente extraordinarias (...) sin una pizca de parecido a las personalidades o concepciones sobre las que escribe”, su caracterización del idealismo como una filosofía intelectualista.<sup>114</sup> Ni una sola mención de Peirce. Es perfectamente posible que Bosanquet no le haya considerado siquiera un filósofo, por lo que su pragmatismo realista escapó a su radar filosófico y, desde luego, a su amplio espectro de lectura. Puede haber influido también su falta de respeto por James, el gran admirador y protector de Peirce en los difíciles años que debió vivir desde su salida del Servicio Geodésico y la compra de “Arisbe”,

---

<sup>110</sup> BOSANQUET, *The Meeting of Extremes in Contemporary Philosophy*, pp. v-vi.

<sup>111</sup> SPIRITO, *Il Pragmatismo nella filosofia contemporanea*, pp. 29 y sig. Vallecchi, 1920.

<sup>112</sup> BOSANQUET, *op. cit.*, p. 116 (nota)

<sup>113</sup> *Id.*, p. 65.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 102.



su propiedad de 6.400 hectáreas en Milford, Pennsylvania, tras lo cual nunca pudo conseguir un puesto en alguna universidad, ni realizar expectativas de venta de sus artículos, que sólo fueron publicados por *The Monist*.

Ni siquiera el realista o pluralista Samuel Alexander, haciendo esfuerzos encomiables por satisfacer al idealista Bosanquet, puede evitar dejar constancia problemáticamente de las peculiaridades de lo que se atreve a llamar también singularismo: “(1) para el idealismo hay un solo auto-existente, el todo; pero, ¿cómo puede el todo ser auto-existente, independientemente de sus partes?; (2) de acuerdo con el idealismo, los finitos son apariencias de lo Real, lo que es cierto también de las mentes finitas; pero, si las mentes sólo se tornan reales al ser absorbidas en la realidad del todo, ¿no pierden su carácter [individualidad]?; (3) por lo tanto, lo finito no existiría como tal en el todo infinito; pero, ¿no será que todos los finitos son preservados como tales y que, sin embargo, el todo puede ser nuevo, porque una de sus partes (una infinita parte) porta un carácter totalmente nuevo; (4) para el idealismo, el Espacio y el Tiempo son apariencias, y, en algunos aspectos, realidades del más bajo nivel; pero, ¿y si estuvieran ambos en el fundamento de toda realidad, sosteniendo el mundo de manera que lo que existe, exista en ellos, y que solamente en términos de espacio y tiempo pueda expresarse el mundo como un todo?”<sup>115</sup>

Independientemente de que hayan eludido en forma tan evidente a muchos de sus protagonistas, los rumbos de intersección de sus respectivos derroteros nos resultan hoy evidentes, y dignos de mayor investigación. Como ejemplo distinguido, Susan Haack se ha dedicado devotamente a pesquisar la noción de una metafísica científica en el postkantismo de Peirce, haciendo ver que su idealismo objetivo no está opuesto del todo ni siquiera al materialismo.<sup>116</sup> Observa que la empresa de “resolver cuestiones metafísicas (aunque abstractas y generales, sobre el mundo, el único mundo real), requiere a menudo vigorosos esfuerzos de clarificación conceptual”, lo que está bien ejemplificado por el hecho que “la articulación de su realismo por parte de Peirce fue lo que lo condujo a adoptar y adaptar pragmatistamente la concepción escotista de realidad.” Sin embargo, remarca Haack que “las teorías metafísicas no [deben ser] sólo sobre esquemas conceptuales o marcos lingüísticos, o el-mundo-tal-como-se-nos-aparece.”<sup>117</sup> Por otra parte, nos parece que la desmesura e indeterminación del ámbito de atención observacional, experimental y teórico de las ciencias abren

---

<sup>115</sup> ALEXANDER, *The Basis of Realism*, pp. 311-3; en respuesta a la conferencia de BOSANQUET, *The Distinction between Mind and its Objects*.

<sup>116</sup> HAACK, en *The Legitimacy of Metaphysics*, p. 37, se refiere a PEIRCE, *Collected Papers*, 1.354, c. 1890, en que afirma: “la fe nos requiere ser materialistas sin vacilar”. Nuestro problema es que la materia nos exige mucha más fe que Dios para poder creer que es eterna.

<sup>117</sup> *Id.*, p. 42.

en este momento nuevas ventanas para una reflexión metafísica o, si se quiere, especulativa. Hay cada vez más espacio para la filosofía.

En definitiva, aunque la dialéctica entre pragmatismo (idealismo objetivo) e idealismo conceptual nunca pudo asumir, por la falta de comunicación, por lo diacrónico de sus respectivos desenvolvimientos y por la ausencia de escuelas de formación, el carácter de un verdadero debate, sería interesante ver que se reasumen sus temas más importantes. Ello ya está ocurriendo en el caso del pragmatismo, pero la desaparición del idealismo británico, flor rara y delicada, algo olímpica, no implica que los problemas mismos se hayan marchitado y volatilizado. Como ha sido el caso con el pensamiento de Peirce, su vitalidad sólo podrá quedar demostrada con investigación, reflexión y discusión. Habrá que esperar con impaciencia.

## BIBLIOGRAFÍA

ALEXANDER, S., *The Basis of Realism*. Proceedings of the Royal Academy, 1913-1914. Oxford University Press, 1914.

———, *Space, Time and Deity*. The Gifford Lectures at Glasgow, 1916-1918. Macmillan, 1920.

———, *Philosophical and Literary Pieces*. Editado por su albacea, J.L. (John Laird). Macmillan, 1939.

ALLENDES, M.A., *Apariencia y Realidad* de F.H. Bradley. Versión española, introducción y notas de J. Rivano. Reseña: Revista de Filosofía, Vol. 8, 1, 1961. En <http://www.revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/45688/47734>

ARISTÓTELES, *Works*. Trad. Editadas por J.A. Smith and W.D. Ross, [www.holybooks.com/completes-aristotle-pdf/](http://www.holybooks.com/completes-aristotle-pdf/)

———, *Organon*. Translated by E.M. Edghill (*Categories and On Interpretation*). In *Works*. (Ver supra)

———, *Metaphysics*. Translated by W.D. Ross. Online at <http://classics.mit.edu/Aristotle/metaphysics.html>

ATRIA, M., *Tres Ensayos de Filosofía de la Ciencia*. Universidad Austral de Chile, 1978.

BEISER, F., *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*. Harvard University Press, 2002.

BERGSON, H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Librairie Félix Alcan, 1888.

———, *Écrits philosophiques*. Réunis sous la direction de Frédéric Worms. Édition critique PUF, 2011.

———, *Lire Bergson*. Manuel sous la direction de Frédéric Worms et Camille Riquiere. PUF, 2011.

BERKELEY, G., *Principles of Human Knowledge and Three Dialogues* (1710 and 1713). 1734 versions, edited by Luce and Jessop (1948-1957). Edited with an Introduction and Notes by Howard Robinson, Oxford World's Classics, reissued 2009.

BOSANQUET, B., *Knowledge and Reality* (1885), 2<sup>nd</sup> Edition. Swan, Sonnenschein, 1892.

———, *The Essentials of Logic, Being Ten Lectures on Judgment and Inference*. Macmillan, 1895.

———, *Logic or the Morphology of Knowledge* (1888), 2<sup>nd</sup> Edition. Oxford University Press, 1911.

-----, *The Distinction between Mind and its Objects*. The Adamson Lecture. Manchester at the University Press, 1913.

———, *The Meeting of Extremes in Contemporary Philosophy*. Macmillan, 1921.

BRADLEY, F.H., *Ethical Studies* (1876), 2<sup>nd</sup> Edition revised, with Additional Notes in 1927. Reprinted Oxford at Clarendon Press in 1952.

———, *The Principles of Logic*, in Two Volumes, (1883), 2<sup>nd</sup> Edition revised, with Commentary and Terminal Essays of 1922, corrected impression of 1928. Reprinted Oxford at Clarendon Press in 1950.

———, *Appearance and Reality. A Metaphysical Essay* (1893), 2<sup>nd</sup> Edition revised, with an Appendix, Oxford University Press, 1897; 6<sup>th</sup> impression (corrected), George Allen and Unwin, 1916.

———, *Essays on Truth and Reality* (1944). Reprinted Oxford at Clarendon Press, 1950.

ESPINOZA, M., *El evento de entender*. Universidad Austral de Chile, 1978.

———, *Análisis de la Imaginación*. Universidad Austral de Chile, 1981.

———, Nota antipragmática. *Eikasía, Revista de Filosofía* 20, 2008.

[https://www.academia.edu/4458126/Nota\\_antipragmatica](https://www.academia.edu/4458126/Nota_antipragmatica)

———, *La matière éternelle et ses harmonies éphémères*, L'Harmattan, París, 2017.

EWING, A.C. *Idealism: A Critical Survey*. Methuen, 1933.

FLINT, R., *Philosophy as Scientia Scientiarum and A History of Classifications of the Sciences*. Blackwood, 1904.

GIANNINI, H., *La metafísica eres tú: una reflexión ética sobre la intersubjetividad*. 2<sup>a</sup> Edición, Catalonia, 2012.

GÓMEZ LASA, G., *El periplo de la metafísica*. Prefacio y edición de Edison Otero. Ediciones UDP, 2011.

HAACK, S., *The Legitimacy of Metaphysics: Kant's Legacy to Peirce and Peirce's to Philosophy Today*, 29/01/2007.

———, *Evidence and Inquiry: A Pragmatist Reconstruction of Epistemology*. Expanded edition. Prometheus, 2009.

———, *Why I'm a Peirce Person*. En *Peirce: Five Questions*. Edited by F. Bellucci, A-V. Pietarinen and F. Stjernfelt. Automatic Press, 2014.

HARTNACK, J., *Immanuel Kant; an explanation of his theory of knowledge and moral philosophy*. Humanities, 1974.

HEGEL, G.W.F., *Encyclopédie des Sciences Philosophiques. I. La Science de la Logique. Texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois*. Librairie Philosophique J. Vrin, 1970.

———, *The Encyclopaedia Logic (with the Zusätze). Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with the Zusätze. A New Translation with Introduction and notes by T.F. Geraets, W.A. Suchting and H.S. Harris*. Hackett Publishing Company, Indianapolis / Cambridge, 1991.

JAKSIĆ, I., *Rebeldes académicos. La filosofía chilena desde la Independencia hasta 1989*. UDP, 2013.

JAMES, W., *The Principles of Psychology, in Two Volumes*. Henry Holt and Co., 1890.

———, *Pragmatism and Other Writings*, Edited with an Introduction and Notes by Giles Gunn. Penguin Classics, 2000.

JEVONS, W.S., *Elementary Lessons in Logic Deductive and Inductive. With Copious Questions and Examples, and a Vocabulary of Logical Terms*. Macmillan, 1872.

———, *The Principles of Science: Treatise on Logic and Scientific Method*, Preface to the 1<sup>st</sup> Edition of 1873, included in the 3<sup>rd</sup> Edition. Macmillan, 1879.

JOACHIM, H.H., *The Nature of Truth. An Essay*. Oxford at the Clarendon Press, 1906.

———, *La verdad como correspondencia*. Traducción de J. Rivano del primer capítulo de *The Nature of Truth*, Revista de Filosofía, Vol. 5 N°2, 1958.

———, *Immediate Experience and Mediation*. An Inaugural Lecture delivered before the University of Oxford 20 November 1919. Oxford at the Clarendon Press, 1919.

———, *Logical Studies*. Preface by L.J. Beck. Oxford at the Clarendon Press, 1948.

JOSEPH, H.W.B., *An Introduction to Logic* (1906). 2<sup>nd</sup> Edition. Reprinted Oxford at the Clarendon Press, 1957.

KANT, I., *Critique of Pure Reason* (1<sup>st</sup> Edition 1781, 2<sup>nd</sup> Edition 1787), Translated by N. Kemp Smith. Macmillan, 1929.

———, *Critique of Pure Reason* (1<sup>st</sup> Edition 1781, 2<sup>nd</sup> Edition 1787), Translated, edited, and with an Introduction by Marcus Weigelt, based on the translation by Max Muller. Penguin Classics, 2007.

———, *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Present Itself as a Science* (1783), Edited by Paul Carus, With an Essay on Kant's Philosophy and other Supplementary Material for the Study of Kant. Open Court, 1902.

———, *Logic* (1800), Translated, with an Introduction, by Robert S. Hartman and Wolfgang Schwarz. Dover, 1988.

LEIBNIZ, G.W., *Philosophical Essays*. Edited and translated by Roger Ariew and Daniel Garber. Hackett, 1989.

LOTZE, H., *Logic. In Three Books. Of Thought, Of Investigation and Of Knowledge*. Edited by B. Bosanquet. Translated by R.L. Nettleship, F.H. Peters, F.C. Conybeare, R.G. Tatton and B. Bosanquet. Oxford at Clarendon Press, 1884.

MENANTEAU, R., *El idealismo filosófico. Cuatro versiones fundamentales*. Editorial Universitaria, 1979.

MILLAS, J., *Idea de la filosofía. El conocimiento*. 2 tomos, Editorial Universitaria, 1969-1970.

MOORE, G.E., *Principia Ethica*. 1<sup>st</sup> Edition 1903, reprinted at the Cambridge University Press, 1922.

———, *Ethics*. Home University Library, Williams and Norgate, 1912.

MURE, G.R.G., *The Philosophy of Hegel*, Oxford University Press, 1965.

PEIRCE, C.S., *The Essential Peirce, Selected Philosophical Writings, Vol. 1 (1867-1893) and Vol. 2 (1893-1913)*. Edited by Nathan Houser and Christian Kloesel. The Peirce Project, Indiana University Press, 1992 y 1998.

———, *Description of a Notation for the Logic of Relatives, Resulting from an Amplification of the Conceptions of Boole's Calculus of Logic* (1870). *Memoirs of the American Academy of Arts and Sciences, New Series*, Vol. 9, No. 2, pp. 317-378 (1873). <http://www.jstor.org/stable/25058006>. Accessed: 14-12-2017 20:48 UTC

RIVANO, J., *Introducción a la versión en español de Apariencia y Realidad. Sobre la filosofía de Bradley*. Ediciones de la Universidad de Chile, 1961.

———, *Largo Contrapunto*. Bravo y Allende, 1995.

———, *Lógica Elemental*. 7<sup>a</sup> Edición, Editorial Universitaria, 2004.

SCHILLER, F.C.S., *Axioms as Postulates in Personal Idealism* in *Philosophical Essays by Eight Members of the University of Oxford*. Macmillan, 1902.

———, *Humanism: Philosophical Essays* (1903). 2<sup>nd</sup> Edition enlarged. Macmillan, 1912.

———, *Studies in Humanism*. Macmillan, 1907.

———, *Formal Logic: A Scientific and Social Problem*. Macmillan, 1912.

———, *Logic for Use. An Introduction to the Voluntarist Theory of Knowledge*. G. Bell & Sons, 1929.

SMITH, N.K., *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. Macmillan, 1918.

———, *Prolegomena to an Idealist Theory of Knowledge*. Macmillan, 1924.

SPINOZA, B., *Ethics* (1677), Edited and Translated by E. Curley with an Introduction by S. Hampshire. Penguin, 1996.

———, *A Treatise Concerning the Emendation of the Intellect and of the Way in Which it is Best Led to the True Knowledge of Things* (1677). Translation by W. Hale White, Revised by Amelia Hutchison Stirling. Duckworth, 1899.

THOMPSON, M., *Categories*. Entry in the *Encyclopedia of Philosophy*. Collier-Macmillan, 1967.

TORRETTI, R., *La Geometría del Universo y otros ensayos de filosofía natural*. Universidad de Los Andes, 1994.

———, *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica* (1967). 4<sup>a</sup> edición, UDP, 2013.

TOULMIN, S.E., *The Uses of Argument*. Cambridge University Press (1958), reprinted 1969.

VANZO, A., *Leibniz on Innate Ideas and Kant on the Origin of the Categories*, 2016. En prensa en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, De Gruyter.

WHITEHEAD, A.N., *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*. Cambridge University Press, 1919.

———, *Symbolism, its Meaning and Effect*. Barbour-Page Lectures, University of Virginia, 1927. Macmillan, 1927, 1955, reprinted Capricorn Books, 1959.

———, *Modes of Thought*. Lectures 1933-1938. Macmillan, 1938.

WISDOM, J.O., *Problems of Mind and Matter*. Cambridge University Press (1934), reprinted 1963.

WOLLHEIM, R., *F.H. Bradley*, Pelican Philosophy Series, Editor A.J. Ayer. Penguin Books, 1959.

\* \* \*

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