

JUICIO, VERDAD Y REALIDAD EN F. H. BRADLEY

Sebastián Briceño

Universidad de Santiago de Chile (USACH), Santiago – Chile.

 <https://orcid.org/0000-0003-3040-4869> |  jsbricen@gmail.com

BRICEÑO, Sebastián. Juicio, verdad y realidad en F. H. Bradley. *Transformação*: revista de filosofia da Unesp, Marília, v. 47, n. 3, e02400217, 2024.

Resumen: ¿En qué consiste la verdad de un juicio, según F. H. Bradley? ¿Cuál es su naturaleza última? En particular, ¿cómo se relaciona dicha propiedad con la realidad? Al menos tres tesis interpretativas se han ofrecido: (i) que Bradley defendió una teoría de la verdad como coherencia; (ii) que, más bien, Bradley defendió una variante robusta de la teoría de la verdad como identidad; y (iii) que, en cualquier caso, Bradley rechazó la teoría de la verdad como correspondencia. En este artículo cuestiono estas tres tesis y argumento que la posición defendida por Bradley es perfectamente compatible con una variante débil de la teoría de la verdad como correspondencia. Esto, por cierto, hace que su posición sea vulnerable a ciertas objeciones. El mérito de Bradley consiste no tanto en haberlas respondido satisfactoriamente como en haberlas anticipado y asumido como eventuales consecuencias de su posición.

Palabras clave: Juicio. Realidad. Verdad. Bradley.

BRICEÑO, Sebastián. Judgment, truth and reality in F. H. Bradley. *Trans/Form/Ação*: Unesp journal of philosophy, Marília, v. 47, n. 3, e02400217, 2024.

Abstract: What does the truth of a judgment consist of, according to F. H. Bradley? What is its ultimate nature? In particular, how does such a property relate to reality? At least three interpretive theses have been offered: (i) that Bradley defended a theory of truth as coherence; (ii) that, rather, Bradley defended a robust variant of the identity theory of truth; and (iii) that, in any case, Bradley rejected the correspondence theory of truth. In this article I question these three theses and argue that the position defended by Bradley is perfectly compatible with a weak variant of the correspondence theory of truth. This, by the way, makes his position vulnerable to certain objections. Bradley's merit consists not so much in having answered them satisfactorily as in having anticipated them and assumed them as eventual consequences of his position.

Keywords: Judgment. Reality. True. Bradley.

Recibido: 05/03/2024 | Aprobado: 17/04/2024 | Publicado: 25/06/2024

 <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2024.v47.n3.e02400217>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

JUICIO, VERDAD Y REALIDAD EN F. H. BRADLEY¹

*Sebastián Briceño*²

Resumen: ¿En qué consiste la verdad de un juicio, según F. H. Bradley? ¿Cuál es su naturaleza última? En particular, ¿cómo se relaciona dicha propiedad con la realidad? Al menos tres tesis interpretativas se han ofrecido: (i) que Bradley defendió una teoría de la verdad como coherencia; (ii) que, más bien, Bradley defendió una variante robusta de la teoría de la verdad como identidad; y (iii) que, en cualquier caso, Bradley rechazó la teoría de la verdad como correspondencia. En este artículo cuestiono estas tres tesis y argumento que la posición defendida por Bradley es perfectamente compatible con una variante débil de la teoría de la verdad como correspondencia. Esto, por cierto, hace que su posición sea vulnerable a ciertas objeciones. El mérito de Bradley consiste no tanto en haberlas respondido satisfactoriamente como en haberlas anticipado y asumido como eventuales consecuencias de su posición.

Palabras clave: Juicio. Realidad. Verdad. Bradley.

INTRODUCCIÓN

¿En qué consiste la verdad de un juicio, según F. H. Bradley? ¿Cuál es su naturaleza última? En particular, ¿cómo se relaciona dicha propiedad con la realidad? Al menos tres tesis interpretativas se han ofrecido: (i) que Bradley defendió una teoría de la verdad como coherencia; (ii) que, más bien, Bradley defendió una variante robusta de la teoría de la verdad como identidad; y (iii) que, en cualquier caso, Bradley rechazó la teoría de la verdad como correspondencia. En este artículo cuestiono estas tres tesis y argumento que la posición defendida por Bradley es perfectamente compatible con una variante débil de la teoría de la verdad como correspondencia. Esto, por cierto, hace que su posición sea vulnerable a ciertas objeciones. El mérito de Bradley consiste no tanto en haberlas respondido satisfactoriamente como en haberlas anticipado y asumido como eventuales consecuencias de su posición.

Aquí no pretendo oponer mi concepción del juicio, la verdad y la realidad a la de Bradley, especialmente porque su influencia ha sido gravitante en mi propia forma de hacer sentido de estas cosas. De hecho, ni siquiera pretendo defender la posición de Bradley, pues dista de ser claro cuál fue su posición en estas materias. Solo pretendo dar un paso anterior y necesario para dar otros pasos en esas direcciones: hacer inteligible la posición

¹ Este artículo fue escrito como parte del Proyecto Fondecyt Regular n° 1200002, ANID, Chile.

² Universidad de Santiago de Chile (USACH), Santiago – Chile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3040-4869>. E-mail: jsbricen@gmail.com.

de Bradley en la máxima medida posible mediante una interpretación cuidadosa de ciertos pasajes fundamentales de su obra. Pero antes de abordar esta tarea interpretativa expondré algunos puntos importantes relativos al método filosófico y a la visión general que Bradley tenía sobre la naturaleza del juicio y la realidad. De nuevo: aquí tampoco haré una defensa de estos puntos; su exposición solo pretende arrojar luz sobre el asunto y dotar del necesario contexto para que la discusión que sigue tenga siquiera sentido.

1 FILOSOFÍA, JUICIO Y REALIDAD

Según Bradley, el objetivo de la filosofía, y en particular de la metafísica, es obtener una visión general de la realidad y de la verdad que satisfaga nuestro intelecto, esto es, que logre saciar nuestras demandas explicatorias racionales. Lo que sea que logre esto es verdadero y real (Bradley, 1930, p. 491-492). El método que propone Bradley para lograr tal objetivo no es axiomático. Más bien, es un método que consiste en “[...] un experimento ideal directo hecho sobre la realidad”, de tal forma que solo podemos descubrir el objeto que nos proporciona satisfacción intelectual mediante “[...] ensayo y error”, hasta alcanzar el punto en el cual el pensamiento queda satisfecho consigo mismo (Bradley, 1914, p. 311).³

Por otra parte, Bradley considera imposible investigar la naturaleza de la verdad sin investigar la naturaleza de la realidad. En sus palabras:

Es imposible, en mi opinión, lidiar con la verdad en forma separada a un examen sobre la naturaleza de la realidad. No solamente todos tienen [...] una visión de la realidad que de seguro afectará su resultado. Las preguntas mismas sobre la verdad con las que un hombre comienza involucran al final una respuesta a ciertas cuestiones sobre la naturaleza de las cosas (Bradley, 1914, p. 310).

Así, Bradley puede ser considerado como un filósofo que toma la realidad como punto de partida, o al menos como un filósofo guiado por un “espíritu realista”, en el sentido que se opone a las tesis epistémicas y metafísicas que presuponen o imponen constreñimientos internos a nuestro conocimiento de la realidad, tesis que entienden que nuestro conocimiento de la realidad está mediado, cuando no impedido, por entidades internas o subjetivas que sí conocemos inmediatamente y, típicamente, en forma indubitable (e. g., cartesianismo, kantismo, fenomenalismo agnóstico, etc.). Para Bradley, en contraste, la realidad se nos presenta siempre inmediatamente—aunque sea en forma parcial, fragmentaria o finita, y en formas más o menos distorsionadas—en todas nuestras actividades, y nuestro conocimiento de ella es siempre más o menos adecuado. Nuestro acceso a la realidad no está impedido por alguna forma de velo o prisión subjetiva ni tiene fundamentos epistémicos subjetivos incorregibles (Stock, 1998, p. 3-7).

³ Todas las traducciones de las citas contenidas en el presente artículo son personales.

¿Cuáles son, según Bradley, los rasgos generales de la realidad, o al menos de eso que Bradley llama “la realidad última”?

La realidad última es tal que no se contradice consigo misma; aquí hay un criterio absoluto. Y se demuestra que es absoluto por el hecho de que, ya sea al intentar negarlo o incluso al intentar dudarlo, asumimos tácitamente su validez (Bradley, 1930, p. 120).

Aunque Bradley apele aquí a la idea de no contradicción, hay que considerar que él entiende esta noción en un sentido material que va más allá de los términos puramente formales en que hoy suele ser entendida. Se trata de una manifestación de su compromiso racionalista, consistente con su frecuente apelación, al menos implícita, al principio de razón suficiente. Así, según Bradley, la realidad última es (necesariamente) un todo coherente, armónico y, al menos en sus rasgos generales, inteligible. La realidad última no contiene (no puede contener) meras conjunciones, varias entidades entre las cuales no existen más que conexiones brutas o externas, conexiones que no permiten al pensamiento transitar de uno a otro término en forma inteligible. Últimamente, toda relación presupone una identidad mayor que opera como trasfondo, un todo que le sirve de fundamento y del cual tanto términos como relaciones son abstracciones más o menos distorsionadas (Hylton, 1990, p. 49).

La realidad última es omnicomprendiva. Nada escapa a la realidad, ni siquiera el error. La realidad última no es una cosa-en-sí situada más allá de las apariencias, y ninguna apariencia es *mera* apariencia. No hay tal distinción real. Todas las apariencias califican a la realidad, son formas de expresión de la misma. La realidad aparece; la realidad se expresa a sí misma mediante apariencias (Bradley, 1930, p. 114, 123).

La realidad última no es más que experiencia (Bradley, 1930, p. 129, 405). Bradley distingue al menos tres niveles o estadios de progreso dialéctico dirigidos hacia la captación de la realidad última, el Absoluto (Mander, 2009, p. 176-178). Primero, está la experiencia inmediata o “sentimiento”, que es una etapa pre-relacional, previa a cualquier distinción entre sujeto y objeto, cosa y cualidad, cualidad y relación, etc. Aquí la realidad se presenta a sí misma como una unidad internamente diferenciada de carácter no-relacional (Bradley, 1914, p. 189; 1935, p. 216). Este todo es experiencia pura no mediada por el pensamiento. Pero este todo también se muestra a sí mismo como limitado, en tanto finito y externamente condicionado. Para superar sus propias limitaciones, este nivel exige ser trascendido por un segundo nivel, el nivel de la experiencia relacional, que es justamente el nivel de las apariencias ordinarias, dominado por el pensamiento discursivo de sentido común, de carácter conceptual y relacional. Es el estadio en el cual estamos involucrados como centros finitos de experiencia desde el minuto mismo en que percibimos algo como relativamente distinto a nosotros, el estadio cruzado por las distinciones entre sujeto y objeto, cosa y cualidad, cualidad y relación,

existencia y contenido ideal, etc. Pero este segundo nivel también es finito y condicionado. En particular, sus propias limitaciones y contradicciones internas se muestran en el hecho que, dado que está dominado por el pensamiento discursivo, que es inherentemente conceptual y relacional, es incapaz de explicar cómo es que las relaciones relacionan e incapaz de recobrar o hacer justicia a la unidad no-relacional característica de la experiencia del primer nivel, experiencia pre-relacional que de todas formas sigue operando como trasfondo (Bradley, 1930, cap. III; 1914, 160-161, 175; 1935, 629-676). Para superar sus propias limitaciones y contradicciones internas, este segundo nivel ha de ser trascendido por el tercer y último nivel, el nivel de la experiencia absoluta, la experiencia supra-relacional, infinita e incondicionada. Aquí, en el Absoluto, todas las limitaciones y contradicciones de los estadios previos son disueltas, transformadas o trascendidas, de tal forma que pueden coexistir en forma armónica (Bradley, 1930, cap. XXVI).

La realidad última, el Absoluto, es substancial, al menos en el siguiente sentido técnico: es una unidad auto-contenida, auto-subsistente, auto-consistente, auto-determinada, infinita, incondicionada (Bradley, 1930, p. 509). Su individualidad no puede ser explicada apelando a términos y relaciones; es un todo supra-relacional (Bradley, 1930, p. 460).

Finalmente, aunque no podemos comprender el Absoluto en todos sus detalles, sí podemos, supuestamente, hacernos una idea de sus principales atributos generales (Bradley, 1930, p. 140). Nosotros, en tanto centros finitos de experiencia, somos incapaces de dar cuenta de cómo la coexistencia de apariencias aparentemente contradictorias puede finalmente tener lugar en forma armónica; pero sí podemos saber que la realidad última no puede ser contradictoria, que dicha coexistencia armónica ha de ser posible, que el Absoluto debe trascender toda contradicción aparente, y otros rasgos generales como los señalados.

Este pasaje sintetiza bien la concepción que Bradley tiene de la realidad última:

Nuestra conclusión, hasta ahora, será la siguiente: que el Absoluto es un sistema, y que sus contenidos no son más que experiencia sensible. Será, por tanto, una experiencia única y omnicomprendiva, que abarca toda diversidad parcial en concordia. Porque no puede ser menos que apariencia y, por tanto, ningún sentimiento o pensamiento, de ningún tipo, puede quedar fuera de sus límites. Y si es más que cualquier sentimiento o pensamiento que conocemos, debe seguir siendo más de la misma naturaleza (Bradley, 1930, p. 129).

Veamos ahora cuáles son, según Bradley, los rasgos generales del pensamiento o del juicio, el portador fundamental de verdad. Bradley, al igual que Frege, se opuso fuertemente a confundir lógica con psicología; pero, a diferencia de Frege, no aceptó la existencia de un tercer reino poblado de entidades representacionales como los pensamientos fregeanos (Frege, 1997 [1918]). Bradley consideraba que el pensamiento encontraba su forma más completa en el juicio. “En el juicio una idea es predicada de la realidad” (Bradley, 1930, p. 144), un “qué”

(contenido ideal) es predicado de un “eso” (existencia). La forma lógica del pensamiento es: “La Realidad es tal que S es P” (Bradley, 1922, p. 630).

Bradley, pese a que no situó los pensamientos en un tercer reino, sí fue claro al decir que, cuando juzgamos, lo que es predicado de la realidad no es una imagen mental, sino un contenido ideal, un significado, algo capaz de entrar en relaciones inferenciales con otros contenidos ideales. Y todas las ideas, de una u otra manera, cualifican la realidad: no hay “ideas flotantes”, no hay contenidos ideales no afirmados capaces de existir en forma prioritaria al juicio; toda idea significativa posee una base categórica, es afirmada de la realidad; no hay ideas que sean meras representaciones, totalmente alienadas de su objeto (la noción de “idea flotante” fue tempranamente abandonada Bradley; ver Ferreira, 1999, p. 7, 44-49). Cuando juzgamos, lo que intentamos hacer es unificar un contenido ideal con la realidad, el “qué” con el “eso”, pero al mismo tiempo mantenemos esta distinción, pues es esencial al juicio (Bradley, 1930, p. 145). En la medida que un juicio es un juicio, el “qué” se presenta como distinto del “eso”, y su unión reposa siempre sobre condiciones no explicitadas. Volveré sobre esto más adelante.

El problema que surge es el siguiente: por un lado, el pensamiento es, por su propia naturaleza, ideal (general, abstracto), condicional y, por sobre todo, relacional. El juicio es un acto que atribuye “[...] un contenido ideal [...] a una realidad que está más allá del acto” (Bradley, 1922, p. 10). Pero, por otro lado, la realidad última, de la cual dicho contenido ideal es predicado, no es ideal, ni condicional, ni relacional; por el contrario, es individual, incondicionada, supra-relacional. Por tanto, si “[...] lo real es inaccesible por medio de ideas”, y “[s]i el juicio es solo unión de ideas”, entonces “[...] ningún juicio es jamás sobre lo individual” (Bradley, 1922, p. 63). Pero si existe tamaña asimetría entre el pensamiento y la realidad, ¿cómo entonces es que puede haber algún juicio absolutamente verdadero? Se supone que el objetivo del juicio es alcanzar la verdad; pero para alcanzar la verdad debe trascender sus propias limitaciones que lo distancian de la realidad. ¿Cómo es esto posible?

La verdad es el objeto del pensamiento, y el objetivo de la verdad es calificar idealmente la existencia. Esto es, su fin es dar a la realidad un carácter en el que pueda descansar. La verdad es la predicación de un contenido que, cuando se predica, es armonioso, y elimina la inconsistencia y con ella la inquietud. Y como la realidad dada nunca es consistente, el pensamiento se ve obligado a tomar el camino de la expansión indefinida. Si el pensamiento tuviera éxito, tendría un predicado consistente en sí mismo y que concordaría enteramente con el sujeto. Pero, por otra parte, el predicado debe ser siempre ideal. Es decir, debe ser un “qué” que no está en unidad con su propio “eso” y, por tanto, en y por sí mismo, desprovisto de existencia. Por lo tanto, en la medida en que en el pensamiento esta alienación no se solucione, el pensamiento nunca podrá ser más que meramente ideal (Bradley, 1930, p. 145-146).

Bradley vio claramente el dilema que atraviesa la relación entre pensamiento y realidad. Por una parte, entendía que la postulación de cosas-en-sí, la postulación de una realidad que trasciende totalmente el pensamiento, era, si no un sinsentido, al menos una hipótesis superflua. Por otro lado, no le parecía correcta la identificación total entre pensamiento y realidad, la doctrina de raigambre hegeliana según la cual la realidad no es más que pensamiento, o que no hay realidad que trascienda la esfera de lo conceptual. Pues el pensamiento apunta más allá de sí mismo; sus propias limitaciones y contradicciones lo fuerzan a trascenderse a sí mismo. Así, Bradley creía que podía ofrecer una solución que pasara por entremedio de los cuernos del dilema:

El pensamiento desea para su contenido el carácter que hace la realidad. Estas características, si se realizaran, destruirían el mero pensamiento; y por tanto están en Otro más allá del pensamiento. Pero el pensamiento, sin embargo, puede desearlos, porque su contenido los tiene ya en forma incompleta. Y en el deseo de completar lo que uno tiene no hay contradicción. Aquí está la solución a nuestra dificultad (Bradley, 1930, p. 159).

Sin embargo, dada la caracterización que hace Bradley tanto del pensamiento como de la realidad, y la aparente imposibilidad de un juicio absolutamente verdadero, la búsqueda de la verdad parece ser en vano. La solución que Bradley vio a esta dificultad y, en general, al problema de cerrar la brecha entre pensamiento y realidad, descansa en su doctrina de los grados de verdad:

En resumen, nuestros juicios son válidos en la medida en que concuerden con el estándar real y no se aparten de él. Podemos decirlo de otra manera diciendo que las verdades son verdaderas, según se necesite más o menos para convertirlas en realidad (Bradley, 1930, p. 321).

La marca de un juicio es su capacidad para ser erróneo, corregible, falseable. Y todo juicio tiene esta capacidad precisamente en virtud de que en él un contenido ideal es predicado de la realidad, el “qué” y el “eso” se presentan no como simplemente idénticos, sino como términos distintos en relación. Puede haber verdades que demanden menos corrección que otras, verdades que se acerquen más a la realidad que otras, pero no hay verdades incondicionadas o absolutas. Un juicio se torna más inmune al error, más inmune a la falsificación, en la medida en que logra incluir más de las condiciones necesarias para que sea verdadero. Es decir, un juicio, mientras más sistemático y comprensivo es, más verdadero es. Y lo que vale para la verdad, vale también para la falsedad: no hay juicios absolutamente falsos; solo hay juicios más o menos falsos, dependiendo de cuánta suplementación exijan para convertirse en realidad.

2 BRADLEY EN CONTRA DE LA VERDAD COMO “COPIA”

Dada la visión general de Bradley en torno al pensamiento y la realidad, resulta poco sorprendente que en general se sostenga que Bradley era un ferviente detractor de la teoría de la verdad como correspondencia (Candlish, 1989, p. 341; Mander, 1994, §2.12). Al menos sus duras críticas contra lo que caracterizó como “[...] la visión conforme a la cual la verdad consiste en copiar la realidad” (Bradley, 1914, p. 107) parecen dar apoyo a esta posición.

En primer lugar, Bradley entendió que los supuestos hechos que los juicios “copian” están ya del todo infectados por nuestras formas de pensamiento. Los hechos no nos son dados; más bien, son el producto del trabajo conceptual, discursivo y relacional propio del pensamiento. Si removemos el trabajo del pensamiento, entonces terminamos sin hechos o con la incognoscible cosa-en-sí.

La verdad tiene que copiar los hechos, pero. . . los hechos a ser copiados muestran ya en su naturaleza el trabajo de hacer-la-verdad. Los hechos meramente dados son. . . las criaturas imaginarias de una teoría falsa. Son fabricados por una mente que abstrae un aspecto del todo concreto conocido y presenta este aspecto abstraído por sí mismo como una cosa real (Bradley, 1914, p. 108).

En segundo lugar, sostuvo Bradley, incluso si aceptamos, al menos para efectos del argumento, que la verdad de alguna forma “copia” los hechos, resulta realmente difícil dar cuenta en tales términos de la verdad de los juicios que van más allá de los hechos percibidos actualmente. Juicios disyuntivos, negativos o hipotéticos, juicios sobre el pasado o sobre el futuro, etc., no pueden ser tomados como simplemente falsos, y sin embargo es claro que en ningún sentido obvio “copian” la realidad (Bradley, 1914, p. 108-109).

Finalmente, el mayor problema para la teoría de la copia, según Bradley, es que abre un brecha insalvable entre pensamiento y realidad, haciendo de esta forma intratable el problema de cómo es que estos términos se relacionan.

Este error consiste en la división de la verdad del conocimiento y del conocimiento de la realidad. En el momento en que la verdad, el conocimiento y la realidad se toman por separado, no hay manera de que puedan unirse o convivir de manera consistente (Bradley, 1914, p. 110).

Como veremos más adelante, aunque es claro que Bradley rechazó esta forma extrema de correspondencia que denominó “copia”, no es claro que su visión excluya formas más débiles de correspondencia.

3 VERDAD COMO COHERENCIA EN BRADLEY

La interpretación dominante hasta hace unas décadas era que la teoría de la verdad defendida por Bradley era una versión de la teoría de la verdad como coherencia (Blackburn, 1984, cap. 7; Cresswell, 1977, p. 186; Wollheim, 1959, cap. 4). Esta interpretación cuenta con varios puntos a su favor.

En primer lugar, Bradley entendía que la realidad era un todo armónico, un todo que entrañaba, y era entrañado por, todas y cada una de sus partes.

En segundo lugar, la única prueba o criterio de verdad que Bradley reconoce y promueve es el de la coherencia, que entendía como la unión de dos aspectos indisolubles: consistencia y comprehensividad (Bradley, 1914, p. 202).

La perfección de la verdad y de la realidad tiene al final el mismo carácter. Consiste en una individualidad positiva, auto-subsistente... La verdad debe exhibir la marca de la armonía interna o, nuevamente, la marca de la expansión y la omni-inclusividad. Y estas dos características son aspectos diversos de un único principio (Bradley, 1930, p. 321).

En tercer lugar, la teoría coherentista combina naturalmente con la idea de grados de verdad, también abrazada por Bradley, como ya vimos. Los juicios son más o menos ciertos dependiendo de cuán cerca o cuán lejos estén del “estándar real” (Bradley, 1930, p. 321).

Por lo tanto, ser más o menos verdadero, y ser más o menos real, es estar separado por un intervalo, menor o mayor, de la omni-inclusividad o la auto-consistencia. De dos apariencias dadas, la más amplia, o la más armoniosa, es la más real (Bradley, 1930, p. 322-323).

En cuarto lugar, la teoría coherentista combina muy bien con la idea, también suscrita por Bradley, según la cual no hay juicios relativos a la experiencia inmediata que sean infalibles, idea que por cierto también va de la mano con su visión según la cual la realidad es un solo todo experiencial armónico. Cuando sostenemos que una experiencia es infalible o intelectualmente incorregible lo que hacemos es afirmar que su ocurrencia es idéntica al conocimiento de su ocurrencia, y que no hay forma en que otra experiencia pueda entrañar que estábamos equivocados. Para que esto fuera posible sería necesario que dicha experiencia, presuntamente infalible, sea lógicamente independiente de toda otra experiencia. Pero esto es justamente lo que Bradley rechaza. No existe, según él, tal independencia. Por tanto, no existe esa presunta infalibilidad: todo juicio es falible y, por tanto, corregible (Cresswell, 1977, p. 172-173).

Lo que sostengo es que en el caso de hechos de percepción y memoria, la prueba que aplicamos, y que debemos aplicar, es la del sistema. Sostengo que esta prueba funciona satisfactoriamente y que ninguna otra prueba funcionará. Y en consecuencia sostengo que no hay juicios sensoriales que sean en principio infalibles (Bradley, 1914, p. 202).

Es a todas luces correcto sostener que Bradley defendió la coherencia como la única prueba o criterio de verdad. Pero si una teoría de la verdad pretende ofrecer una explicación de la naturaleza de la verdad, una explicación de lo que la verdad últimamente es, entonces es dudoso que Bradley haya abrazado una teoría de la verdad como coherencia. Aunque es plausible sostener que Bradley aceptó que un juicio es verdadero si y solo si es coherente con otros juicios, no sostuvo que la naturaleza de la verdad sea, o consista en, la coherencia de un juicio con otros juicios (Walker, 1998, p. 106-107). “Es verdad” y “es coherente” aparecen como predicables que expresan propiedades distintas, aunque puedan ser co-extensionales.

Lo anterior se comprende mejor si comparamos la teoría de Bradley con una teoría coherentista paradigmática como la de Blanshard (1939, cap. XXVI). Blanshard define la propiedad de ser verdadero en términos de la relación de coherencia entre juicios o creencias. Así, un juicio es verdadero en virtud de ser coherente con otros juicios. Al dar cuenta de la verdad de un juicio, nunca trascendemos el nivel de los juicios, de modo que la cuestión de la verdad es siempre interna a nuestro sistema de juicios. El sistema máximamente comprensivo y consistente de juicios nos da la verdad absoluta y constituye el “estándar real” para medir los grados de verdad de otros juicios.

Una teoría de la verdad como coherencia también nos da los hechos desde dentro del sistema de juicios. Algo es un hecho en virtud de que un juicio es verdadero. El sistema de juicios dicta todo lo que es el caso, i. e., el mundo. No es raro entonces que las razones que suelen animar al coherentista sean típicamente de orden epistémico o semántico: por un lado, para el coherentista, abrir una brecha entre pensamiento y realidad, tal como hace la teoría de la verdad como correspondencia, es abrir la puerta a la amenaza del escepticismo; por otro lado, resulta ininteligible o absurda la idea misma que una realidad que trascienda el nivel de nuestros juicios y sus relaciones inferenciales sea, a la vez, aquello que determina la verdad o falsedad de dichos juicios (Walker, 1998, p. 100-101). Propiamente hablando, una teoría coherentista puede ser comprendida como una teoría de la realidad más que de la verdad, pues en ella la realidad es lo que es explicado en términos del pensamiento, y no al revés.

Pero Bradley opera en forma diferente. Como dije, él está animado por un espíritu realista, y toma la realidad como punto de partida ineludible al momento de investigar la naturaleza de la verdad. Ciertamente él también ve que aquellas teorías que abren una brecha entre pensamiento y realidad convierten el problema en intratable. Pero su rechazo a ellas tiene motivación metafísica. Dada la concepción de realidad que Bradley defiende, su rechazo a la cosa-en-sí viene motivado no tanto por el hecho de que se trata de una realidad trascendente

o inverificable como por el hecho de que se trata de una hipótesis superflua o inútil, una “[...] abstracción falsa y vacía” (Bradley, 1930, p. 113). La realidad es, como mínimo, apariencias y no puede ser algo de naturaleza muy distinta a las apariencias; estamos en contacto con ella en todas nuestras actividades, aunque sea en forma imperfecta. Por otro lado, la motivación de Bradley para sostener que los juicios son (más o menos) verdaderos si y solo si son (más o menos) coherentes tampoco es epistémica ni semántica, sino, nuevamente, metafísica: dado que la realidad es (necesariamente) coherente y omnicompreensiva, los juicios también deben serlo. Se trata de una presuposición racionalista relativa a la naturaleza de realidad.

El punto fundamental que juega en contra de atribuirle a Bradley una teoría coherentista de la verdad es que para él es imposible que haya un juicio, o sistema de juicios, que sea *absolutamente* verdadero. ¿Por qué? Creo que hay al menos tres razones, y que la tercera es decisiva. Por un lado, los juicios por sí mismos, atendiendo exclusivamente a su contenido ideal y no a consideraciones contextuales, no pueden referir a individuos particulares. No hay tal cosa como “designación” o “referencia” a particulares que sea incondicional o libre de contexto. La referencia exitosa depende de condiciones contextuales que exceden el contenido ideal. Pero, dado que un juicio puede ser absolutamente verdadero solo si su contenido ideal es real, entonces no pueden haber juicios absolutamente verdaderos (Bradley, 1914, p. 234-235; 1922, p. 45-46).

Por otro lado, mientras todo juicio es condicional, la realidad última no lo es. La predicación propia del juicio solo se sostiene con la ayuda de algo ajeno al juicio, alguna condición no expresada, digamos x . Podemos intentar explicitar las condiciones que permiten que el juicio “ aF ” sea verdadero, pero ninguna suplementación será suficiente para obtener verdad absoluta. El juicio suplementado, digamos “ $a(x)F$ ”, aunque más sistemático y comprensivo que “ aF ”, seguirá siendo inherentemente defectuoso, en tanto también reclama la explicitación de nuevas condiciones para ser últimamente consistente, y así, *ad infinitum* (Holdcroft, 1984, p. 194).

La afirmación de cualquier objeto a es Ra . Aquí, si R no es diferente de a , realmente no tienes ninguna afirmación. Pero, si R es diferente, o niegas esta diferencia y, por tanto, tienes una afirmación falsa, o calificas R (esto es, un R mayor) tanto por a como por esta diferencia. Por lo tanto, ahora has afirmado una pluralidad. Pero tan pronto como se afirma de R una pluralidad...surge de inmediato una pregunta sobre el “cómo”. No se puede recurrir al mero sentido, pues en un juicio ya estás más allá de eso; y por otro lado no puedes nuevamente identificar. Por lo tanto, tienes que buscar condiciones ideales, y esta búsqueda tiene que seguir indefinidamente (Bradley, 1914, p. 229n).

Finalmente, en términos más fundamentales, la realidad siempre excede el contenido ideal que se predica de ella. Todo juicio es relacional, y las relaciones son incapaces de expresar la unidad de la experiencia. El pensamiento es incapaz de restaurar la unidad de la experiencia

inmediata, sobre la cual últimamente descansa, y tampoco es capaz de dar cuenta de la experiencia supra-relacional, donde toda aparente contradicción es trascendida o disuelta. El juicio no puede sino tratar el “qué” y el “eso” como distintos existentes. Cuando el juicio intenta dejar de ser relacional, cuando intenta cerrar la brecha entre el “qué” y el “eso”, “[...] está buscando su suicidio” (Bradley, 1930, p. 148), está buscando dejar de ser juicio.

Pero se supone que, al menos a primera vista, Bradley sí parece aceptar que podemos hacer juicios absolutamente verdaderos sobre los rasgos generales de la realidad. Sus consideraciones en contra de la referencia o designación de particulares parecen dejar espacio para esto. Pero las consideraciones de Bradley en contra del carácter relacional de los juicios entran en tensión con dicha posibilidad, pues todo juicio, incluso un juicio sobre los rasgos generales de la realidad, está infectado por la alienación del “qué” y el “eso”, del contenido y la existencia, y, por tanto, solo puede ser condicionalmente verdadero. Volveré sobre esto al final.

También se supone que la doctrina de los grados de verdad es la solución ofrecida por Bradley para cerrar la brecha entre pensamiento y realidad. Mientras más completo es un juicio, más verdadero es. ¿Pero cómo podemos hacer sentido de la idea de grados de verdad, que se aplica a los juicios propiamente tales, sin contar con el “estándar real” de la verdad absoluta? ¿Grados de *qué*, exactamente? Se nos dice que el pensamiento, para superar sus propias limitaciones, ha de cometer un “suicidio feliz” (Bradley, 1930, p. 152), que, en el límite, la verdad ha de identificarse con la realidad. Pero para entonces la verdad ya no es una propiedad de juicios; para entonces ni siquiera hay predicación.

En definitiva, según Bradley, la realidad no es, ni puede ser reducida a, o fundada totalmente en, o explicada totalmente por, un sistema de juicios. No es una cosa-en-sí, pero su naturaleza experiencial y su forma de unidad no relacional van más allá de la naturaleza y forma de unidad que es capaz de lograr un sistema de juicios, por muy coherente que este sea. Para alcanzar la realidad última, para alcanzar el Absoluto, necesitamos trascender el pensamiento, necesitamos restaurar la unidad del “qué” y el “eso” de una forma no-relacional análoga a aquella exhibida por la experiencia inmediata. Esto es incompatible con una teoría de la verdad como coherencia, según la cual son los juicios mismos los que determinan qué es verdadero, y lo que es verdadero determina qué es el caso, por lo que nunca trascendemos la esfera del pensamiento como tal. Esta solución era demasiado hegeliana para Bradley. Para Bradley, el pensamiento como tal solo podía ser identificado con un aspecto de la realidad, con la realidad *qua* racional, pero no podía agotarla—al menos no si la realidad es de naturaleza experiencial; al menos no si la noción de pensamiento es la que es (Bradley, 1922, p. 590-591). El exceso de riqueza cualitativa de la experiencia pre y supra-relacional, su irreductible particularidad, escapan al pensamiento.

4 VERDAD COMO IDENTIDAD EN BRADLEY

En décadas recientes, la interpretación tradicional recién expuesta y criticada ha sido reemplazada por una que postula que Bradley en realidad defendió una teoría de la verdad como identidad (Candlish, 1989; Candlish, 2007, cap. 4; Baldwin, 1991; Dodd, 2008, cap. 7). Básicamente, esta teoría sostiene que “[...] la verdad de un juicio consiste en la *identidad* del contenido del juicio con un hecho” (Baldwin, 1991, p. 35).

Dodd (2008) distingue entre teorías de la identidad *robustas* y *modestas*. Mientras una teoría modesta busca identificar hechos con pensamientos fregeanos verdaderos, habitantes del reino del sentido, sin pronunciarse sobre las relaciones mente-mundo, una teoría robusta sí pretende decir cuestiones sustantivas respecto a estas relaciones, pues su motivación principal es justamente cerrar la brecha entre el pensamiento, como tal, y la realidad. Entre los defensores de una versión modesta figurarían Frege (1997 [1918]) y el mismo Dodd (2008). Entre los defensores de teorías robustas figurarían Moore (1993 [1902]), Russell (2010 [1903]) y, supuestamente, Bradley. Entre estos últimos es posible distinguir entre aquellos que usan la identificación como un medio para explicar o iluminar la noción de verdad o de juicio verdadero, y aquellos que la usan para explicar o iluminar la noción de realidad o hecho. Bradley ha sido interpretado como alguien que usa dicha identificación para explicar o iluminar la noción de verdad o de juicio verdadero; y lo haría apelando a la realidad como un todo más que a hechos individuales. Esto es consistente con lo dicho al comienzo: Bradley es un filósofo de espíritu realista, y toma la realidad como un punto de partida fundamental e ineludible de toda investigación metafísica.

Hay un par de pasajes en particular que parecen ofrecer claro apoyo textual a esta interpretación:

La división entre la realidad y el conocimiento y entre el conocimiento y la verdad debe abandonarse en cualquier forma. Y la única manera de salir del laberinto es aceptar la alternativa restante. Nuestra única esperanza reside en tener el valor de abrazar el resultado de que la realidad no está fuera de la verdad. La identidad de verdad, conocimiento y realidad, cualquiera que sea la dificultad que ello pueda traer, debe ser tomada como necesaria y fundamental (Bradley, 1914, p. 112-113).

¿Cómo, pregunto, la verdad sobre la realidad puede ser menos o más que la realidad sin dejar de ser la verdad? La única respuesta, hasta donde yo veo, es ésta: que la realidad tiene algo que no es un contenido posible de la verdad. Pero aquí surge inmediatamente el dilema que antes nos arruinó. Si se conoce un elemento tan excepcional, entonces hasta ahora tenemos conocimiento y verdad, mientras que, si no se conoce, entonces no sé de él, y para mí no es nada. Por un lado, separar la verdad del conocimiento parece imposible y, por otro, ir más allá del conocimiento parece carecer de sentido. Y, si queremos avanzar, debemos aceptar de una vez por todas la identificación de la verdad con la realidad (Bradley, 1914, p. 113).

Sin embargo, sostener que Bradley defiende una teoría de la verdad como identidad es, en el mejor de los casos, poco informativo, y, en el peor de los casos, inconsistente con el resto de la evidencia textual y sistemática.

En primer lugar, es necesario subrayar que nuestro punto de partida en cualquier investigación sobre la naturaleza de la verdad es cierta propiedad que poseen ciertas oraciones, creencias, juicios, o entidades similares. Y en este sentido, lo correcto sería sostener que Bradley simplemente niega que exista tal propiedad, pues ningún juicio (y ninguna oración que lo exprese o creencia que lo tenga por objeto) puede ser absoluta, completa e incondicionalmente verdadero (Walker, 1998, p. 94). Ni siquiera un sistema de juicios máximamente coherente puede tener esta propiedad. Pues si hubiese un juicio absoluta, completa e incondicionalmente verdadero, entonces ya no sería juicio: ya no tendríamos al portador de la propiedad cuya naturaleza investigamos.

[S]i verdad y hecho han de ser uno, entonces de alguna manera el pensamiento debe alcanzar su consumación. Pero en esa consumación el pensamiento ciertamente se ha transformado tanto que seguir llamándolo pensamiento parece indefendible (Bradley, 1930, p. 152).

La verdad debería significar lo que representa, y debería representar lo que significa; pero estos dos aspectos al final resultan incompatibles. Todavía hay una diferencia, sin eliminar, entre el sujeto y el predicado, una diferencia que, mientras persiste, muestra una falla en el pensamiento, pero que, si se eliminara, destruiría por completo la esencia especial del pensamiento (Bradley, 1930, p. 319).

En segundo lugar, aunque es claro que hay un sentido en el cual Bradley sí afirma la identidad entre verdad y realidad, esto no dice mucho. No es en ningún caso la simple identidad entre hecho y pensamiento verdadero que uno encuentra en Frege (1997 [1918]), ni la simple identidad entre proposiciones verdaderas y estados de cosas que uno encuentra en el joven Russell (2010 [1903]). En ningún sentido, en el caso de Bradley, la afirmación de identidad clarifica en virtud de qué un juicio es verdadero, o en qué consiste la verdad de un juicio, o—dado que no hay juicio que sea absolutamente verdadero—en virtud de qué un juicio es más (o menos) verdadero que otro juicio. El suicidio del pensamiento, su disolución en el Absoluto, no nos arroja ninguna luz, pues la verdad así concebida ya no puede ser una propiedad de juicios (ni de creencias, ni de oraciones, etc.). Baldwin (1991, p. 39) intenta hacer sentido de cómo un juicio es más verdadero que otro apelando a la noción de semejanza: un juicio es más verdadero que otro en la medida que sus contenidos se asemejen más a los contenidos de la realidad. Pero, tal como afirma Walker (1998, p. 95), esto puede inducir a confusión, pues la relación de identidad es una relación que es imposible de comprender en términos de semejanza: dos objetos distintos no se vuelven idénticos por el hecho de ser máximamente semejantes, y un objeto no es máximamente semejante a sí mismo, sino

(necesariamente) idéntico a sí mismo. Lo cierto es que esta noción de semejanza no explica más que la noción ordinaria de correspondencia.

En tercer lugar, las mismas razones que se han ofrecido en contra de la atribución de una teoría de la verdad como coherencia a Bradley pueden ser usadas, *mutatis mutandis*, en contra de la atribución de la teoría de la verdad como identidad. Cuando adoptamos el enfoque coherentista, que otorga prioridad explicatoria al pensamiento, vimos que la realidad última de Bradley no podía ser identificada con, o reducida a, o fundada totalmente en, o explicada totalmente por, un sistema de juicios, aunque se tratase de un sistema coherente ideal, pues en un claro sentido la realidad de Bradley es *más* que un sistema de juicios, o tiene un aspecto experiencial residual que no puede ser capturado por un sistema de juicios.

Ahora bien, por razones análogas, si adoptamos el enfoque de una teoría de la verdad como identidad de carácter robusto, como supuestamente sería la de Bradley, y asumimos su enfoque realista, que otorga prioridad a la realidad por sobre nociones de carácter epistémico o semántico, entonces resulta también natural concluir que esta realidad no puede ser identificada con un sistema de juicios, por muy ideal que este sea. Cierto, la realidad ilumina la naturaleza del pensamiento, pero no porque sea idéntica a él, sino porque en algún sentido lo contiene. Para poder ser absolutamente verdadero, un juicio tiene que dejar de ser un juicio. Así, el pensamiento debe suicidarse para identificarse con la realidad solo porque Bradley trabaja bajo la presuposición de que la realidad última tiene una naturaleza tal que, al menos en algún punto, escapa al pensamiento. Por cierto, si le restásemos el pensamiento, la realidad dejaría de ser la realidad. La realidad es omnicomprendiva e incluye al pensamiento; no es una cosa-en-sí totalmente distinta del pensamiento. Pero no todos los aspectos de la realidad son pensables. El pensamiento es idéntico solo a un aspecto de la realidad, pero no a toda ella. Y el hecho de que el pensamiento nos empuje a trascenderlo no es señal de que lo que está más allá de él sea estrictamente pensable. Por el contrario: nos hacemos una mejor idea de dicho exceso de realidad si hacemos el ejercicio de imaginar la experiencia inmediata o pre-relacional, que también está, en cierto sentido, más allá del pensamiento: aunque el pensamiento la presupone como trasfondo, no es estrictamente pensable.

La evidencia textual a favor de resistir la simple identificación claramente cualifica o relativiza el contenido de los pasajes usualmente usados para atribuir la teoría de la verdad como identidad a Bradley, ya citados al comienzo de esta sección. Son varios los pasajes que apuntan en esta dirección más sutil. Desde ya, es claro que Bradley ve que el pensamiento solo podría identificarse con una realidad que posee naturaleza y unidad experiencial transformándose en algo que no es pensamiento:

[...] el sentimiento pertenece al pensamiento perfecto, o no. Si no es así, inmediatamente hay un lado de la existencia más allá del pensamiento. Pero si pertenece, entonces el pensamiento es diferente del pensamiento discursivo y relacional. Para que incluya la experiencia inmediata, su carácter debe ser transformado. Debe dejar de predicar, debe ir más allá de las meras relaciones, debe alcanzar algo más que la verdad. El pensamiento, en una palabra, debe haber sido absorbido en una experiencia más plena... Porque... cuando el pensamiento comienza a ser más que relacional, deja de ser mero pensamiento. Un fundamento, a partir de la cual la relación sale y a la que regresa, es algo que no se agota en esa relación (Bradley, 1930, p. 151).

Por lo mismo es que se hace posible sostener con seguridad que, para Bradley, pensamiento y realidad no son, ni pueden ser, completamente idénticos:

¿puede el pensamiento, por completo que sea, ser lo mismo que la realidad, es decir, lo mismo completamente, y sin diferencia entre ellos? Ésta es una pregunta a la que nunca podría dar una respuesta afirmativa (Bradley, 1930, p. 492).

También es posible sostener que la diferencia entre pensamiento y realidad juega siempre a favor de la realidad. El pensamiento es un aspecto de la realidad, la realidad en tanto pensable, la realidad solo *qua* racional. La noción de realidad en Bradley incluye, aunque excede, las nociones de pensamiento, proposición, verdad, hecho, estado de cosas, la de *mundo*, i. e., todo lo que es el caso, e incluso las de falsedad y error (Stock, 1984, p. 132). Los contenidos de la realidad, todos de naturaleza experiencial, exceden la esfera de lo pensable.

Con la solución de este problema sobre la verdad viene la visión completa de la Realidad. La Realidad está por sobre el pensamiento y por sobre cada aspecto parcial del ser, pero los incluye a todos. Cada uno de estos se completa a sí mismo al unirse con el resto, y así constituye la perfección del todo. Y este todo es experiencia, pues cualquier otra cosa que no sea experiencia no tiene sentido. Ahora bien, cualquier cosa que en cualquier sentido “es” califica la realidad absoluta y, por tanto, es real. Pero, por otra parte, como todo, para completarse a sí mismo y satisfacer sus propias exigencias, debe ir más allá de sí mismo, al final nada es real excepto el Absoluto (Bradley, 1930, p. 493).

CONSIDERACIONES FINALES

De lo dicho es posible concluir que Bradley no abrazó una teoría de la verdad como coherencia, al menos no en el sentido típico en que dicha teoría es defendida y articulada. Ciertamente Bradley abrazó la coherencia como prueba o criterio único de verdad, pero eso no implica que haya entendido que nuestros juicios o creencias son verdaderos en virtud de ser coherentes, o que la naturaleza de la verdad es coherencia, o que la verdad es, últimamente, coherencia—y es justamente esto lo que solemos exigirle a una teoría de la verdad. Tampoco Bradley comparte las motivaciones típicas que animan al coherentista. Por cierto, uno podría

llamar a la relación entre pensamiento, verdad y realidad, tal como Bradley entiende estas nociones, “coherencia”, pero sería un uso *sui generis* de la expresión (así lo hace Ferreira, 1999, p. 150-153).

También es posible concluir que no es informativo ni correcto sostener que Bradley abrazó la teoría de la verdad como identidad. Aunque puede sostenerse que el contenido de nuestros juicios coincide parcial o aspectivamente con el objeto mismo, tal coincidencia no es perfecta al punto de poder llamarla “identidad”. Solo en el límite—esto es, cuando el juicio comete el “suicidio feliz”, y, por tanto, cuando el juicio deja de ser juicio y se convierte en el objeto mismo—existe identidad. Lo cierto es que si el “estándar real” con el que se miden los grados de verdad es de una naturaleza completamente distinta a la del juicio, esta teoría no puede hacer sentido de todo el espectro de grados de verdad existente antes del “suicidio feliz” del pensamiento. Apelar a la noción de semejanza con la realidad, como hacen algunos, no parece iluminar más que lo que ilumina una noción *sui generis* de coherencia o la noción ordinaria de correspondencia.

Ahora bien, a diferencia de lo sostenido por quienes entienden que el contenido del juicio representa un objeto distinto a sí mismo, para Bradley el contenido de cualquier juicio es en parte el objeto mismo, aunque sea en forma imperfecta, distorsionada o mutilada. Este aspecto del objeto mismo es el mismo contenido que se le presenta a nuestra mente; el contenido que se le presenta a nuestra mente no está “copiando” un objeto totalmente distinto. Pero dicho contenido tampoco es totalmente idéntico al objeto, tampoco es idéntico a la realidad última sobre la que el juicio versa. Puede estar más cerca o más lejos de la realidad—esto es, del sujeto último de predicación de todo juicio—, pero no es idéntico a ella. Por esto mismo es que nada parece impedir que califiquemos la teoría de Bradley como una teoría de la verdad como correspondencia, al menos bajo una comprensión ordinaria de esta noción, es decir, en la medida en que la correspondencia sea entendida en términos más imperfectos que los que la expresión “copia” sugiere. En este sentido, me parece que Walker (1998) apunta en la dirección correcta, pues el rechazo de Bradley a la teoría de la verdad como “copia” estaba dirigido a una versión particularmente extrema de la misma: a aquella, muy propia de cierto atomismo lógico, que pretende una suerte de correspondencia uno-a-uno entre los contenidos del juicio y los contenidos de la realidad. Evidentemente, dados los compromisos de Bradley con respecto a la naturaleza del pensamiento y la realidad, está garantizado el fracaso de una correspondencia entendida en tales términos extremos, pues ni siquiera un sistema de juicios máximamente consistente y comprehensivo puede “copiar” la realidad. Pero nada impide que apelemos a formas de correspondencia más ordinarias, menos ambiciosas que la sugerida por el término “copia”.

Sin embargo, aun cuando parece plausible atribuirle a Bradley una teoría de la verdad como correspondencia en el sentido ordinario recién señalado, esto abriría el espacio

para al menos tres críticas internas a su propio sistema. Bradley no parece haber pretendido dar respuestas últimamente satisfactorias a estas objeciones. Su mérito consiste en haberlas anticipado y en haberlas asumido como costos inevitables de su posición.

La primera crítica es que la posición de Bradley parece incurrir en una tensión típica de quienes aceptan la coherencia como prueba o criterio único de verdad, pero no como la definición de la naturaleza de la verdad (Blanshard, 1939, p. 267-269). Si la coherencia es el único criterio aceptable, entonces debemos usarlo para determinar si acaso la naturaleza de la verdad es algo distinto que la coherencia. Pero, como resultado de la misma prueba, decir que la naturaleza de la verdad es algo distinto que coherencia—e. g., correspondencia—es ininteligible. Si uno toma el criterio de la coherencia como único criterio de verdad, la única definición de la naturaleza de la verdad que resulta inteligible es aquella que es idéntica a dicho criterio.

La segunda crítica, estrechamente relacionada con la primera, es que el hecho que el criterio de coherencia no sea suficiente para dar con la naturaleza de la verdad, el hecho que la realidad siempre posea un exceso de contenido que el pensamiento es incapaz de capturar o articular conceptualmente, abre la puerta al escepticismo.

A favor de Bradley podemos decir que, pese a su racionalismo, él siempre ha estado dispuesto a aceptar que no seamos capaces de ofrecer explicaciones últimas inteligibles y siempre ha dejado abierta la puerta al escepticismo. Entendió que la metafísica era una aproximación crítica a todos los primeros principios. Sus críticas al pensamiento y a la idea misma de cosa-en-sí, su crítica a los dos cuernos del dilema al que nos lleva el intento por comprender la relación entre pensamiento y realidad (como totalmente idénticos o como totalmente diferentes), bien pueden acarrear consigo un resultado puramente negativo. Quizá no hay espacio para pasar por entremedio de los cuernos del dilema, tal como pretendía Bradley; quizá no queda otra alternativa que aceptar, como él mismo sugiere en otras ocasiones (Bradley, 1930, p. 154), que concurren razones tanto para aceptar como para negar que la realidad cae dentro de los límites del pensamiento y que, consecuentemente, lo que corresponde hacer es suspender el juicio.

La tercera crítica, me parece, es la más fundamental, pues se dirige al corazón de la empresa filosófica, en particular de la metafísica. Si hay un exceso de realidad que necesariamente escapa al pensamiento, entonces es dudoso que la filosofía pueda dar cuenta de la realidad en términos absolutos o incondicionados. Si la filosofía es el despliegue del pensamiento que busca lograr la satisfacción consigo mismo, y aquello que logre que el pensamiento quede satisfecho consigo mismo es verdadero y real, entonces la filosofía parece tener un objetivo imposible de lograr. Pues no parece haber espacio para ningún pensamiento filosófico verdadero en términos absolutos o incondicionados. Toda verdad filosófica sería en algún sentido relativa o dependiente de algún contexto. En tanto seres racionales, buscamos

satisfacción intelectual, y la filosofía es la actividad que desplegamos para obtenerla. Pero es un objetivo parcial, pues no solo somos seres racionales: también somos seres religiosos, artísticos, prácticos, etc. Cada uno de estos aspectos es también parcial y está dirigido a un objetivo diferente; y desplegamos otras actividades, diferentes de la filosofía, para obtener su satisfacción. La actividad filosófica está constreñida por el despliegue de esas otras actividades. Pero, nuevamente, nos queda el consuelo de que también se trata de un escenario que Bradley tuvo en cuenta:

La filosofía... en sí misma no es más que apariencia. No es más que una apariencia entre otras y, si en un aspecto se eleva más, en otros aspectos ciertamente es más bajo. Y su debilidad reside, por supuesto, en que es apenas teórica. La filosofía puede *hacerse* más indudable y, dicho sea de paso, *es* más; pero su esencia claramente debe limitarse a la actividad intelectual. Por lo tanto, no es más que una apariencia unilateral e inconsistente del Absoluto. Y en la medida en que la filosofía es religiosa, en esa medida debemos admitir que ha pasado a ser religión y que, como tal, ha dejado de ser filosofía (Bradley, 1930, p. 402).

Si la realidad es absoluta e incondicionada, pero toda verdad es relativa o dependiente de algún contexto, entonces la filosofía en general, y la metafísica en particular, no puede hacer lo que muchas veces parecemos esperar de ella. Esto nos deja en un escenario muy paradójico o auto-refutatorio: si no podemos pensar ni decir nada racional que sea absolutamente verdadero sobre la realidad última, tampoco es claro qué estatus podemos darle a las tesis defendidas por Bradley sobre la misma.

REFERENCIAS

- BALDWIN, T. The identity theory of truth. *Mind*, v. 100, n. 1, p. 35-52, 1991.
- BLACKBURN, S. **Spreading the word**. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- BLANSHARD, B. **The nature of thought**. 2 v. London: Allen and Unwin, 1939.
- BRADLEY, F. H. **Essays on truth and reality**. Oxford: Clarendon, 1914.
- BRADLEY, F. H. **The principles of logic**. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 1922.
- BRADLEY, F. H. **Appearance and reality: A metaphysical essay**. 2. ed. 9. imp. Oxford: Clarendon, 1930.
- BRADLEY, F. H. **Collected essays**. 2 v. Oxford: Clarendon, 1935.
- CANDLISH, S. The truth about F. H. Bradley. *Mind*, v. 98, n. 391, p. 331-348, 1989.
- CANDLISH, S. **The Russell/Bradley dispute and its significance for twentieth-century philosophy**. New York, NY: Palgrave Macmillan, 2007.
- CRESSWELL, M. J. Reality as experience in F. H. Bradley. *Australasian Journal of Philosophy*, v. 55, n. 3, p. 169-188, 1977.

- DODD, J. **An identity theory of truth**. 2. ed. New York, NY: Palgrave Macmillan, 2008.
- FERREIRA, P. **Bradley and the structure of knowledge**. Albany, NY: Suny, 1999.
- FREGE, G. Thought. *In*: BEANEY, M. (ed.). **The Frege reader**. Oxford: Blackwell, 1997 [1918]. p. 325-345.
- HOLDCROFT, D. Holism and truth. *In*: MANSER, A.; STOCK, G. (ed.). **The philosophy of F. H. Bradley**. Oxford: Clarendon, 1984. p. 191-209.
- HYLTON, P. **Russell, idealism, and the emergence of analytical philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- MANDER, W. J. **An introduction to Bradley's metaphysics**. Oxford: Clarendon, 1994.
- MANDER, W. J. Bradley: The supra-relational Absolute. *In*: LE POIDEVIN, R.; SIMONS, P.; MCGONIGAL, A.; CAMERON, R. P. (ed.). **The Routledge Companion to Metaphysics**. New York, NY: Routledge, 2009. p. 171-180.
- MOORE, G. E. Truth and falsity. *In*: BALDWIN, T. (ed.). **G. E. Moore: Selected writings**. London: Routledge, 1993 [1902]. p. 20-22.
- RUSSELL, B. **Principles of mathematics**. London: Routledge, 2010 [1903].
- STOCK, G. Bradley's theory of judgment. *In*: MANSER, A.; STOCK, G. (ed.). **The philosophy of F. H. Bradley**. Oxford: Clarendon, 1984. p. 131-154.
- STOCK, G. Introduction: The realistic spirit in Bradley's philosophy. *In*: STOCK, G. (ed.). **Appearance versus reality: New essays on Bradley's metaphysics**. Oxford: Clarendon, 1998. p. 1-18.
- WALKER, R. C. S. Bradley's theory of truth. *In*: STOCK, G. (ed.). **Appearance versus reality: New essays on Bradley's metaphysics**. Oxford: Clarendon, 1998. p. 93-109.
- WOLLHEIM, R. **F. H. Bradley**. Harmondsworth: Penguin, 1959.