

«POR UN PUÑADO DE... TÁLEROS». EXISTENCIA Y CONTENIDO EMPÍRICO EN F.H. BRADLEY

Michele CARDANI

Resumen

La discusión del concepto kantiano de existencia llevada a cabo por Hegel en la *Ciencia de la lógica* representa el intento de fundamentar una nueva lógica científica que, basándose en el método dialéctico, demuestre la coincidencia de forma y contenido, del pensamiento y del ser. El ensayo compara esta posición con el punto de vista del neohegeliano Bradley, quien discute el mismo concepto para desarrollar una doctrina completamente diferente: un monismo absoluto en el cual existir significa «existir como apariencia» y donde el pensamiento puro se transforma en una quimera. El análisis se transforma entonces en la pregunta: «¿Puede Bradley ser considerado auténticamente hegeliano?», cuya respuesta es negativa.

Palabras clave: existencia, monismo, dialéctica, prueba ontológica, realidad, apariencia.

«A fistful of... thalers». Existence and Empirical Content in F.H. Bradley

Abstract

Hegel's discussion of the kantian concept of existence can be considered as the exemplification of the new scientific logic grounded on the dialectical method. This approach, which finds its full exposition in the *Wissenschaft der Logik*, aims to demonstrate the identity of form and content, thought and being. The article contrasts this position with Bradley's point of view, which starts from the same analysis but carries out a different doctrine: an absolute monism where existing means «to exist as an appearance» and which refuses the concept of pure thought. The interrogation whether Bradley can be considered authentically Hegelian is the core of the article, whose purpose is to give a negative answer to it.

Key Words: Kantism, Monism, Dialectical method, Ontological proof, Reality, Appearance.

Los cien táleros de Kant a Bradley

El célebre ejemplo de los «cien táleros», expuesto en la *Crítica de la razón pura*, al cual Kant se refiere en la discusión de las pruebas de la existencia de Dios, es famoso por ser un estupendo análisis, ya que quizás alcance un nivel expositivo de los más claros en todo el texto kantiano. Sin embargo, hay otra razón para justificar el profundo interés por dicho ejemplo: los «cien táleros» ganaron éxito en el seno de la crítica contemporánea y en la posterior. Es notorio que incluso las primeras páginas de la *Ciencia de la lógica* de Hegel se enfrentan a este clásico kantiano como su principal adversario filosófico.

Además de estas consideraciones, la fecundidad de la Dialéctica trascendental sugiere un principio interpretativo particular que no debería valer solamente con respecto a este tema, sino a lo largo de toda la obra de 1781: la función crítica y negativa representada por el tribunal de la razón no puede limitarse al *agnosticismo ontológico* (me refiero a las ideas de Dios, alma y mundo),¹ sino que debería ser entendida en su totalidad, con el fin de comprender aquellos aspectos de la investigación que afectan su lado positivo. Esta consideración encuentra una primera confirmación en la «Introducción» a la *Ciencia de la lógica*, donde Hegel reconoce que «más alto [del entendimiento limitado] ha situado Kant a la dialéctica –y este aspecto constituye uno de sus más grandes méritos».²

Ahora bien, es obvio que entre estos aspectos positivos no podría faltar el caso de los cien táleros reales y los cien táleros meramente pensados. Otorgaré entonces al argumento kantiano una atención particular, ya que entre los objetivos de este artículo se encuentra también el análisis de la crítica bradleyana a la discusión de la prueba ontológica de la existencia de Dios llevada a cabo en la *Crítica de la razón pura*.

Desde la perspectiva kantiana, la validez de dicha prueba depende del reconocimiento del principio de que *la idea de perfección implica su propia realidad*, ya que no puede privarse de ningún atributo: «Si no hay ningún ser (*Wesen*) –había razonado siempre esa metafísica– que exista puramente “en sí” (*aus sich*) y “de por sí” (*durch sich*), no es concebible tampoco la existencia (*Sein*) de una cosa determinada por otra y dependiente de ella; de este modo, toda realidad se reducirá a una pura apariencia sin sustancia».³

El terreno originario del análisis kantiano es el plano lógico, ya que Kant quiere mostrar *in primis* que la negación de un predicado inherente a un sujeto puede ser una contradicción solo y cuando el primero esté incluido en el concepto del segundo: al negar que un triángulo tenga tres lados, la contradicción sería evidente y no cabrían

¹ Claramente, según este punto de vista, el agnosticismo kantiano puede ser solamente ontológico, pero no ideal ni metodológico.

² G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die objektive Logik*. Trad. cast.: *Ciencia de la lógica*. Edición de F. Duque. Madrid: UAM Ediciones-Abada, 2011, p. 204.

³ E. CASSIRER, *Kants Leben und Lehre*. Trad. cast.: *Kant, vida y doctrina*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1948, p. 246.

dudas de que el juicio que la expresa es falso. El análisis crítico, por el contrario, resultaría completamente diferente si, al negar el predicado, negáramos contemporáneamente el sujeto. La conclusión, obviamente, mostraría que no se daría ninguna *contradictio in adiecto*, independientemente del predicado que se considere: «No queda entonces otra escapatoria que la de sostener que hay sujetos que no pueden ser suprimidos, sujetos que deben, por lo tanto, subsistir».⁴

Las palabras de Kant ayudan a entender más claramente que en la discusión de las pruebas de la existencia de Dios no se trata solamente de desarrollar una teoría teológico-metafísica sobre la (im)posibilidad de concebir un *ens realissimum* (pues esto sería su lado crítico-negativo); lo que también está en juego es el mismo concepto de existencia (aquí el lado positivo, del cual se habló antes). Según la perspectiva kantiana, para comprender la importancia del problema, sería suficiente considerar dos aspectos sencillos de la cuestión: por un lado, a) si proposiciones del tipo «Dios es» o bien «Hay un Dios» se consideraran analíticas (según la célebre distinción de la «Introducción» a la *Crítica*),⁵ no ampliarían entonces nuestros conocimientos y obligarían a parar la investigación en el fútil y banal dominio de la tautología; por otro lado, b) reconociendo en dichas proposiciones (así como en todas las proposiciones existenciales) un principio sintético, entonces la negación del predicado no llevaría de ninguna manera a una contradicción.

Para ser calificado como existente, cada contenido tiene entonces que poder demostrar *cierta conexión* con *ciertas percepciones*: desde el punto de vista del idealismo trascendental, «la “existencia” en general no constituye un predicado conceptual concreto que exista de un modo análogo a otros, sino un problema de conocimiento, que debe ser determinado y resuelto progresivamente, a medida que van dándose todos los medios necesarios para ello».⁶

Consecuentemente, la negación del predicado existencial en el caso del sujeto «Dios» no puede llevar a contradicciones lógicas, dado que el contenido negado en cuanto predicado se encontraría en una esfera completamente diferente a la que incluye las propiedades y las cualidades del sujeto: la primera es la esfera de la experiencia, la segunda es la esfera del pensamiento. Según el idealismo kantiano, entonces, *sujeto* y *concepto del sujeto* no pueden tener otra relación entre ellos además de la relación de

⁴I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*. Trad. cast.: *Crítica de la razón pura*. Edición de P. Ribas. Madrid: Taurus, 2005, p. 502 (A 595/B 623).

⁵En relación a este punto, es muy importante subrayar que los términos «analítico» y «sintético» han de ser entendidos tal y como los concibe Kant, ya que cualquier otra acepción transformaría nuestras consideraciones en opiniones inconsistentes. Sin embargo, esto no significa que no se puedan atribuir otros significados a dichos términos: el mismo Bradley en los *Principles of logic*, por ejemplo, utiliza la misma terminología haciendo hincapié en la fundamental diferencia de sentido en comparación con Kant. Otras posibles acepciones se encuentran, entre otros, en las doctrinas de Frege, Wittgenstein, Husserl y Quine.

⁶E. CASSIRER, *op. cit.*, p. 247.

identidad: los dos coinciden en cuanto a su contenido, y nada puede ser añadido al concepto por el solo hecho de que el objeto sea pensado como algo existente: «de este modo, lo real no contiene más que lo posible».⁷

A través del ejemplo de los cien táleros, Kant explica entonces la diferencia entre pensar y ser: la bolsa con los ahorros del «anciano de Königsberg» sigue estando llena de cien monedas aun cuando estas sean consideradas posibles o reales.

Sin embargo, muchas veces en filosofía la *letra* vale mucho más que el *espíritu* del texto; no sorprende entonces si el mismo Hegel reconoce un monstruo metafísico en las páginas kantianas dedicadas a la prueba ontológica.⁸ Como es evidenciado por el pensador de Stuttgart en la *Ciencia de la lógica*, el uso kantiano de un contenido determinado en la deducción metafísica de la existencia de Dios es algo «barbárico», ya que el concepto y el ser de Dios son inseparables justamente en cuanto a su indeterminidad: «El ser es lo inmediato indeterminado; está libre de la primera determinidad frente a la esencia, y de la segunda en el interior de sí».⁹ De todas formas, el intento de Kant no es negar a la prueba ontológica su validez lógica, sino limitar su aplicación al pensamiento puro sin extender su validez al ámbito cognoscitivo. En otras palabras, la discusión de la prueba ontológica sirve para un doble objetivo: en primer lugar, a) garantizar que la doctrina pueda alcanzar validez universal y necesaria a través del uso empírico de los conceptos puros del entendimiento; en segundo lugar, b) consentir la apertura de un espacio completamente diferente, en el cual el *uso* práctico de la razón permita cumplir con la destinación moral del ser humano.

De este modo, será posible entender mejor la locución con la que me he referido previamente a la doctrina kantiana: la idea de *agnosticismo ontológico* encuentra su justificación porque el significado del ejemplo particular de los cien táleros no implica una arriesgada y despreocupada negación de un ser perfectísimo, ya que tanto la posición de su existencia como su desconocimiento trascienden el ámbito de pertinencia de la facultad cognoscitiva. Como hemos visto, en la *Crítica de la razón pura* se afirma la identidad del objeto y de su concepto y se renuncia a la existencia en su significado de «predicado de un sujeto»; pero es más: la propuesta de Kant se desarrolla en la dirección de una determinación empírica inscrita en la serie espacio-temporal, con dos objetivos: a) mostrar la no sostenibilidad de la vieja metafísica; b) llevar a cabo la revolución copernicana.

En cuanto al primer punto, Kant demuestra que las viejas doctrinas se vanagloriaban con el «arrogante nombre de una Ontología»,¹⁰ procedían orgullosamente más allá de los

⁷I. KANT, *op. cit.*, p. 504 (A 599/B 627).

⁸Es importante subrayar que, en el caso de Kant, muchas veces el crítico se encuentra con ejemplos muy inadecuados, los cuales favorecen (y han favorecido a lo largo de la historia de la filosofía) ciertas lecturas de la *Crítica de la razón pura* que no acaban respetando el sentido general de la obra.

⁹G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, p. 225.

¹⁰I. KANT, *op. cit.*, p. 266 (A 247/B 303).

límites de la experiencia posible y transformaban los conceptos en quimeras. Con el segundo punto, Kant quiere demostrar: a) que no cabe otro camino para la filosofía sino aquel capaz de entregar a la razón todos los instrumentos para constituir su propio objeto; b) que la filosofía puede alcanzar el rango de ciencia solamente como doctrina de las formas de la experiencia, asumiendo el «nombre modesto» de analítica del entendimiento puro.

Si no fuera por el interés que relaciona Kant, Hegel y Bradley, no sería necesario dedicar más espacio a la discusión de la prueba ontológica en la *Ciencia de la lógica*. Pero el resultado del análisis bradleyano resultará tan diferente respecto a los argumentos clásicos del idealismo alemán, que sin duda merece la pena desarrollar brevemente las consecuencias de la posición hegeliana.

Como he recordado antes, los párrafos kantianos de los cien táleros son el principal enemigo teórico de Hegel en la «Introducción» a la *Ciencia de la lógica*. El aspecto que he evidenciado con respecto al uso por parte de Kant de un contenido determinado en el ámbito impropio de la discusión de la existencia de Dios no deja entender con suficiente claridad la razón de la importancia de Hegel para este artículo. El ejemplo de los cien táleros no sirve solamente como crítica de tipo metafísico-religioso; de hecho, así como para Kant ese caso tenía una función ontológica y representaba la consecuencia más importante del criticismo con respecto al concepto de existencia, de manera parecida la refutación de la doctrina kantiana cumple con el objetivo hegeliano de acabar con la filosofía falaz que limita el uso de la razón a la sola capacidad objetivante del entendimiento. Es evidente: en el caso de Hegel, la temática religiosa ocupa mucho más espacio físico y metafísico que en el caso de Kant.¹¹ Como evidencia Cassirer, «Fichte había reprochado a Kant, alguna vez, que su teoría encerraba “un triple absoluto”. Estos tres distintos absolutos de Kant, tal como se establecen en el campo del conocimiento, en el de la moral y en el del arte, se condensan y sintetizan ahora, para Hegel, reducidos a uno solo, el absoluto de la *religión*».¹²

Sin embargo, estoy completamente de acuerdo con el crítico italiano Adriano Tassi cuando afirma que la filosofía de la religión llevada a cabo por el filósofo de Stuttgart

¹¹ Me refiero, por ejemplo, a la filosofía de la religión y a las *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*.

¹² E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, III. Trad. cast.: *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas, III: los sistemas postkantianos*. Edición de W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1963, p. 351. La cursiva es mía, porque en la edición de Roces el término utilizado es «razón». No sé si se trata de una elección del traductor (la cual no es justificada) o simplemente de un error, pero este término no me parece muy adecuado en este párrafo; además, el texto original de Cassirer no deja dudas: «Fichte hat es Kant gelegentlich vorgehalten, daß seine Lehre eine «dreifache Absolute» besitze. Diese drei verschiedenen Absoluta Kants, wie sie im Gebiet der Erkenntnis, in dem der Sittlichkeit und in dem der Kunst festgestellt sind, fassen sich nunmehr für Hegel in das eine Absolutum der *Religion* zusammen» [E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. - Bd. 3. *Die Nachkantischen Systeme*. Edición de M. Simon. Hamburgo: Felix Meyer Verlag GmbH, 2000, p. 278. Cursiva mía]. También en la traducción italiana de L. Tosti se lee el término «religión», cuyo significado en este contexto es mucho más cargado de sentido. Cfr. E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem...* Trad. it.: *Storia della filosofia moderna*. Edición de P. Toesca y L. Tosti. Roma: Newton-Compton, 1978, vol. V, p. 152.

es «científica, íntimamente relacionada con la lógica, ya que esta no puede por ninguna razón circunscribirse a los aspectos históricos o formales: por el contrario, tiene que colocarse en el corazón del andamiaje dialéctico y encontrar su verdad en ello, como realidad reconocida».¹³

A saber: desde el escrito juvenil *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling* y hasta la madurez teórico-filosófica de la *Ciencia de la lógica*, Hegel encamina su especulación hacia la posición de una facultad superior: la razón.¹⁴ Solamente ella podía dar cuenta de la totalidad de lo real sin conservar las diferencias puestas y mantenidas irresolutas por el entendimiento. Según la obra de 1801, la consecuencia de la filosofía crítica consistiría en la limitación de la especulación filosófica en un dualismo en el cual se manifiesta la tensión de la necesidad de unificar algo definido no unificable; sin embargo, la posición de algo conocido solo como límite representa para Hegel la admisión de la superación del límite mismo. Es decir, solamente por la presencia de algo más allá del límite es posible hablar de algo limitado. Así que:

Límite, falta de conocimiento, se determinan solamente como límite o falta por comparación con la idea *disponible* de la universalidad, de algo entero y perfecto. Es mera inconsciencia, por lo tanto, o caer en la cuenta de que ya la señalización de algo como finito o limitado incluye la prueba de la *presencia efectiva* de lo infinito e ilimitado, que el saber acerca de barreras solo puede darse cuando lo que carece de barreras está *de este lado*, en la conciencia.¹⁵

¹³A. TASSI, «Introduzione» a G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Beweise vom Daseyn Gottes – 1829*. Trad. it.: *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*. Edición de A. Tassi. Brescia: Morcelliana, 2009, p. 19. Traducción mía.

¹⁴Cito aquí un paso hegeliano de la *Differenz* para demostrar lo que acabo de decir: «El desprecio hacia la razón se muestra con más fuerza cuando lo que tiene un valor limitado (*die Beschränktheit*) se vanagloria de su magisterio sobre la filosofía y de su amistad con ella, y no despreciando e insultando abiertamente. La filosofía tiene que romper los lazos de amistad con tales falsos intentos que, preciándose deslealmente de la aniquilación (*Ver-nichtung*) de las particularidades, provienen de la limitación y que, para salvar y asegurar tales limitaciones, aplican la filosofía como medio» [G.W.F. HEGEL, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*. Trad. cast.: *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Edición de J.A. Rodríguez Tous. Madrid: Alianza, 1989, p. 15].

¹⁵G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse*. Trad. cast.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Edición de V. Plana. Madrid: Alianza, 1997, p. 163. Me parece apropiado afirmar que este párrafo no se refiere solamente a Kant, sino que recuerda las espléndidas páginas hegelianas de crítica al «infinito malo» de Fichte. En relación a la transformación de la metafísica en ciencia de la razón, me parece interesante citar el célebre pasaje de la *Enciclopedia* en el cual Hegel discute de otra manera las consecuencias del kantismo: «Un punto de vista capital de la filosofía crítica consiste en [la afirmación de] que antes de emprender el conocimiento de Dios o de la esencia de las cosas es preciso investigar previamente si la *facultad de conocer* es capaz de semejante tarea; hay que conocer el *instrumento* antes de emprender el trabajo que se debe realizar por medio de él, pues si [el instrumento] no fuese adecuado, se emplearía vanamente el esfuerzo [...]. Y querer conocer antes de conocer es tan insensato como el sabio propósito de aquel escolástico de aprender a *nadar antes de echarse al agua*» [G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, op. cit., pp. 111-112]. Cfr. también G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Beweise vom Daseyn Gottes – 1829*. Trad. cast.: *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*. Edición de G.R. de Echandia. Madrid: Aguilar, 1970, pp. 26 y 162-165.

Este paso evidencia muy claramente que también en el caso de Hegel el ejemplo de los cien táleros tiene una función *más que teológica*: el argumento en cuestión es ahora el concepto de infinito, el cual nos lleva a discutir el concepto de inmanencia. La filosofía kantiana acabaría entonces en un dualismo entre pensamiento y existencia, pero no por el hecho de que al concepto del objeto no corresponda un contenido empírico, sino por mantener la distinción entre «pensar» (*cogito*) y conocer (*intelligo*), en la cual Hegel lee el triunfo de la limitación.

Ahora bien: considerando a la vez las características de la religión evidenciadas por Tassi y el objetivo hegeliano de superar la filosofía del entendimiento limitado, es evidente que la herencia de la filosofía de Hegel es un inmanentismo fundado sobre la «dialéctica de las entidades conceptuales puras, es decir, en el terreno de un proceso en el que todo el contenido de lo pensado se deriva de las categorías originarias en una forma sistemáticamente rigurosa y unívoca».¹⁶ El proyecto hegeliano, es notorio, trata de llevar a cabo una especulación filosófica que pueda por primera vez desarrollar y constituir su «objeto» en su totalidad concreta, con arreglo a una ley que se funda en sí misma y constituye su esencia propia y peculiar; se trata de la famosa idea de que:

la lógica ha de ser captada como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Este reino es la verdad misma, tal como es sin velos en y para sí misma; cabe por ello expresarse así: que este contenido es la exposición de Dios tal como él es dentro de su esencia eterna.¹⁷

En fin: el ejemplo de los cien táleros es, para Hegel, una manera de demostrar la necesidad de un cambio en el concepto de lógica, ya que la lógica trascendental kantiana solo lleva a una posición falaz. En otras palabras, el particular intento del filósofo de Stuttgart consiste en desarrollar una nueva forma de «lógica científica», en la cual el contenido no se puede abstraer de la forma, sino que uno y otro son la misma cosa, pues lo que ella es no es cosa que se pueda decidir de antemano. De esta manera, si la vieja lógica (concebida como ciencia del pensamiento en general) abstraía de todo contenido, manteniendo en su dominio solamente la deducción de las reglas del pensamiento, con la obra de 1812 Hegel propone una renovación radical:¹⁸ es decir, la

¹⁶ E. CASSIRER, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, op. cit., p. 396.

¹⁷ G.W.F. HEGEL, *Ciencia de la lógica*, op. cit., p. 199. En esta identidad de Dios y logos ha visto Martin Heidegger la más conspicua manifestación de la ontoteología. Cfr. J. EZQUERRA GÓMEZ, «El ateísmo hegeliano». En: *Logos. Anales del seminario de Metafísica*, vol. 44 (2011), pp. 121-135.

¹⁸ Tanto Trendelenburg como el crítico italiano Lugarini sugieren que la renovación hegeliana es el fruto de la conmixión de un tema kantiano (la transformación de metafísica en lógica) con otros asuntos mucho más antiguos, tales como algunas cuestiones del pensamiento clásico (sobre todo Parménides, Platón y Aristóteles). En particular, las palabras de Trendelenburg son muy elocuentes: «Si el pensamiento es lo originario, lo que está en el fundamento de las cosas (en Platón la idea, en Aristóteles el concepto determinado de fin), es evidente que se quería comprender inmediatamente ese pensamiento originario, así como es en su simplicidad generativa, antes de las cosas

coincidencia entre materia y forma que, impelidas por el elemento negativo —el verdadero momento dialéctico—, llevan la especulación hacia la posición de una total inmanencia en la cual ser y pensamiento son la misma cosa, ya que la deducción del primero es el desarrollo del segundo y ya que «la mediación no es sino la igualdad consigo misma en movimiento».¹⁹

Aunque Bradley, como Hegel, vea en la imagen de los cien táleros el emblema de la falacia del kantismo, su análisis asume significados muy diferentes y no comparables con los éxitos de la *Ciencia de la lógica*. El filósofo de Stuttgart presentaba su obra como la *exposición de Dios* y el método dialéctico como la solución inmanente de la necesidad de lo Absoluto, «en la cual se expone la unilateralidad y limitación de las determinaciones del entendimiento tal como es».²⁰ Por el contrario, la reflexión crítica del filósofo inglés no se orienta hacia la coincidencia de pensamiento y ser según el desarrollo hegeliano, sino que procede básicamente de la distinción entre «contenido» (*that*) y «existencia» (*what*): «En todo lo existente podemos distinguir dos aspectos: a) la existencia, y b) el contenido. En otras palabras, percibimos a la vez tanto *que* algo es, como *lo que* es».²¹

La asunción preliminar de Bradley, de la cual resulta imposible prescindir, consiste en la idea de que *el juicio es la expresión más completa de la actividad del pensamiento*: sin juicio, no cabría espacio para la idealidad y el concepto de Realidad se reduciría a una simple yuxtaposición de sensaciones inmediatas y simples no relacionadas entre ellas. Evidentemente, la simple observación de y la reflexión sobre el mundo empírico sugieren una cierta auto-trascendencia del *datum*. En otras palabras, «lo que se realiza en el juicio es la afirmación de un particular “estado de cosas” que se identifica y cualifica conceptualmente; es decir, en el juicio el mundo se hace objeto del pensamiento,

y de sus imágenes. Así que ya en aquella época antigua germinaba la idea del pensamiento puro, aunque no se hubiese desarrollado según un proceso claro» [F.A. TREDELENBURG, *Geschichte der Kategorienlehre*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1963, p. 357. Trad. del alemán mía].

¹⁹ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*. Trad. cast.: *Fenomenología del espíritu*. Edición de R. Guerra y W. Roces. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 17. No me parece impropio utilizar un extracto de la *Fenomenología* para aclarar unos aspectos de la *Ciencia de la lógica*, ya que en el fondo estoy de acuerdo con Gentile: en su tiempo, el filósofo italiano subrayó que la lógica recorre el mismo camino de la obra de 1807 [Cfr. G. GENTILE, *Sistemi di logica come teoria del conoscere* (1922). Florencia: Le Lettere, 2003]. La traducción italiana es menos literal que la castellana, pero me parece interesante proponerla, ya que evidencia (más que la de Roces) la importancia del concepto de movimiento: «La mediazione infatti non è altro che l'uguaglianza-a-se-stesso considerata nel suo muoversi» [G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*. Trad. it.: *La fenomenologia dello spirito*. Edición de G. Garelli. Turín: Einaudi, 2008, p. 16]. Hegel utiliza un participio de presente (*bewegende*) que en castellano es traducido correctamente con «en movimiento»; en italiano, el participio es substituido por una locución que implica la presencia de un acto reflexivo que amplifica la relevancia del término *muoversi* (moverse). La traducción francesa de J. Hyppolite no se diferencia de la de Roces.

²⁰ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, *op. cit.*, p. 184.

²¹ F.H. BRADLEY, *The Principles of logic. Second edition revised with commentary and Terminal Essays*. Edición de H. Milford. Londres: Oxford University Press, 1922, p. 3. Traducción del inglés mía.

abriéndose de esta manera a la posibilidad del conocimiento, donde se constituye el espacio para la verdad y la falsedad».²²

Lo que se acaba de evidenciar es que en todo juicio se atribuye un contenido ideal a la realidad y que dicho proceso consiste en la relación entre el pensamiento y un contenido empírico al cual se quiere referir un predicado. Sin entrar en más detalles con respecto a la teoría bradleyana del juicio, es importante subrayar que, según la definición dada por Bradley, juicio y pensamiento tienen que operar siempre dentro la distinción entre contenido y existencia, sin poder nunca sobrepasar ese dualismo. Pues en ningún juicio el predicado puede coincidir con el sujeto, aunque este se amplíe y se dilate.²³

Consecuentemente, en la perspectiva bradleyana la coincidencia de concepto y objeto en el juicio cae completamente. Según el filósofo de Oxford, la distinción entre contenido y existencia implica necesariamente la posición de un punto de vista opuesto al de Kant, ya que por su naturaleza el pensamiento no puede resolver dicha dicotomía. Ahora bien, los famosos cien táleros pensados por Kant en la *Crítica de la razón pura* en relación a la discusión de la prueba ontológica no pueden ser la misma cosa que cien táleros reales. La simple posición en el pensamiento de ese concepto es totalmente abstracta y sin propiedades, mientras que:

la moneda que se encuentra en el espacio ha adquirido su lugar en, y es determinada por, una enorme construcción de cosas. Suponer que el contexto concreto de estas relaciones no cualifica en ningún sentido su contenido interior, o que esta cualificación no importa al pensamiento, es completamente insostenible.²⁴

²² M. TRUGLIA, *F.H. Bradley e la genesi della filosofia analitica. Contributi per una definizione*. Milán: Unicopli, 2007, pp. 47-48. Traducción del italiano mía.

²³ Pensamiento y juicio, como hemos dicho, instituyen una relación entre lo ideal y lo empírico. Las consecuencias de la obra maestra de Bradley, *Appearance and Reality*, no deben dejar dudas: solamente lo Absoluto no vive de la paradoja de la relación. Pensamiento y juicio, por lo tanto, son apariencias y como tales deben mantenerse en un dominio relacional en el cual los términos no pueden resolverse en una unidad: «El pensamiento es relacional y discursivo, y si deja de cumplir estas condiciones se autoaniquila» [F.H. BRADLEY, *Appearance and Reality*. Trad. cast.: *Apariencia y realidad: ensayo metafísico*. Edición de J. Rivano. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile, 1961, tomo I, p. 124].

Tanto con respecto a este tema como al argumento de la dilatación del sujeto, cfr. F.H. BRADLEY, *Apariencia y realidad: ensayo metafísico*; *Id.*, *The Principles of logic. Second edition revised with commentary and Terminal Essays*, *op. cit.*; *Id.*, *Essays on Truth and Reality*. Whitefish: Kessinger Publishing, 2010; *Id.*, *Ethical studies*. Editado por R. Wollheim. Oxford: Oxford University Press, 2006; E. CASSIRER, *Erkenntnis, Begriff, Kultur*. Hamburgo: Meiner Verlag, 1993. Por último, mi ensayo «Nullità della dialettica hegeliana. L'«eresia ortodossa» di F.H. Bradley», publicado en I. POZZONI (ed.), *Frammenti di filosofia contemporanea*. Villasanta: Limina Mentis, 2012.

²⁴ F.H. BRADLEY, *Apariencia y Realidad*, *op. cit.*, tomo II, p. 118. Rivano traduce el inglés *dollar* como «moneda», olvidando probablemente que en muchas traducciones inglesas de Kant el término *Taler* se traduce con el más común *dollar* y no con el más literal *thaler*. De manera que, si bien en la tradición inglesa este cambio es notorio, en la versión castellana la relación de este paso bradleyano con el ejemplo de Kant queda bastante escondida.

Para entender lo que exactamente quiere decir Bradley, hace falta volver un paso atrás y considerar otra vez la naturaleza del pensamiento, del juicio y de las relaciones. Como se ha evidenciado anteriormente, el juicio consiste en el proceso de atribución de un contenido ideal a la esfera empírica. Entre ellos, siempre quedará el abismo representado por el dualismo *what/that*. Pero, a pesar de la incapacidad del pensamiento de llevar a cabo una *Aufhebung* capaz de superar la dicotomía, es posible imaginar que ciertas relaciones tengan más validez que otras; o, dicho de otra forma, es posible pensar que algunos juicios expresen la Realidad de manera más completa que otros. Se trata de la célebre doctrina bradleyana de los *grados de verdad y realidad*, según la cual *más verdadero y real es aquel contenido determinado que, en su acto de trascendencia para encontrar en lo Absoluto su completión, necesita de una integración menor*. Si entonces el Absoluto se presenta como una totalidad armónica en la cual todo contenido realiza su autosuficiencia, es evidente que la verdad y la realidad de un contenido empírico o del juicio que lo expresa residen en la menor o mayor distancia de la imperfección: «De dos apariencias dadas, la más amplia, o más armoniosa, es más real. Se aproxima esta más a una individualidad singular omni-incluyente. En otras palabras, es más pequeño el montón de la alteración que tendríamos que hacer para remediar sus imperfecciones».²⁵

Por ese motivo, una idea que por su definición no se refiere a lo real (cien táleros posibles, meramente pensados) es completamente diferente por valor y grado de una idea que denota un contenido experiencial. De hecho, sería menos rica en determinaciones y autocontradictoria²⁶, y se colocaría en un nivel ínfimo, más abajo aún de los hechos azarosos del sentido, porque «en estos, por lo menos, tenemos alguna conexión interna con el contexto, y también una relación determinada de universales [...], por impura que sea».²⁷

El verdadero problema de la prueba ontológica, y con ella del ejemplo de los cien táleros, consiste en la ilusoria posición de un concepto de realidad que posee todas las características exigidas por el pensamiento. En conclusión, según Bradley, ninguna idea puede alcanzar la realidad porque, en cuanto idea, no incluye la totalidad de las condiciones necesarias.

Se trata, en otras palabras, de un nuevo y diferente planteamiento del concepto de pensamiento puro.

²⁵ F.H. BRADLEY, *Apariencia y Realidad*, op. cit., tomo II, p. 105. El poeta y crítico T.S. Eliot, en su tesis doctoral sobre el pensamiento de Bradley, afirma que la doctrina de los grados es la herencia más importante de toda su filosofía. Cfr. T.S. ELIOT, *Knowledge and Experience in the Philosophy of F. H. Bradley*. Londres: Faber & Faber, 1964, y M. MANUNTA, «T.S. Eliot e F.H. Bradley: la tradizione come surrogato dell'assoluto». En: *Acme*, LVI (2003), 2, pp. 199-218.

²⁶ Desde la perspectiva de Bradley, toda idea tiene que referirse a la realidad, por definición.

²⁷ F.H. BRADLEY, *Apariencia y Realidad*, op. cit., tomo II, p. 118.

Pensamiento puro y existencia

Según lo dicho, la solución bradleyana parece no colocarse del lado de la lógica de Hegel y sugiere, por lo contrario, la posibilidad de recorrer una tercera vía entre el idealismo trascendental kantiano y el idealismo absoluto de Hegel:²⁸ el pensamiento no puede alcanzar ningún tipo de *Aufhebung* que permita superar la abstracción típica del juicio y llegar a la Realidad en su plenitud. De hecho, la vida del juicio nace y se desarrolla solamente en lo ideal, y la idea misma no es sino diferencia y relación, a saber, apariencia.

Por lo tanto, cabe subrayar que justamente donde muchos han visto la cercanía entre los dos filósofos se encuentra en realidad el punto de máxima distancia. Según mi punto de vista, cierta tradición interpretativa ha tomado demasiado en serio las etiquetas puestas en sus tiempos por los críticos del idealismo inglés y no ha desarrollado un análisis crítico exhaustivo.²⁹ Las consecuencias de tal actitud han ido modificando la imagen de Bradley sin averiguar que el cambio en acto tuviese fundamento claro y cierto. El mismo filósofo inglés admite que «con respecto a Hegel, creo que se trata de un gran filósofo, pero nunca habría podido definirme como un hegeliano; por un lado, porque no me he ocupado suficientemente de su sistema; por otro, porque no podría aceptar lo que parece ser su principio fundamental, o por lo menos parte de dicho principio».³⁰ Pues si ya desde el punto de vista metafísico las diferencias me parecen considerables, las palabras del filósofo deberían aclarar su posición sin dejar dudas. Es extraño entonces que se hayan ido conservando lecturas de Bradley que evidencian su descendencia *directa* de Hegel, siendo el único filósofo «que aparece en los

²⁸ Me refiero a la célebre distinción de Cassirer: «Para el *idealismo crítico* es el entendimiento el “creador de la naturaleza”; también él explica la posibilidad del *a priori* por el hecho de que “lo único que *a priori* conocemos de las cosas es lo que nosotros mismos ponemos en ellas”. Pero la espontaneidad del entendimiento no significa, aquí, la espontaneidad de la creación, sino la de la determinación. Ciertamente que el conocimiento no se limita a reproducir el objeto, sino que lo “constituye”; pero esto solo quiere decir una cosa, y es que el conocimiento establece las condiciones generales a que se halla sujeto todo *juicio* objetivo, objetivamente verdadero [...]. Lo único que el análisis crítico puede establecer son los *principios* necesarios que presiden el desarrollo de todo conocimiento: a lo que el conocimiento no puede nunca adelantarse discursivamente es a la *extensión* del conocimiento, como la realización concreta y completa de estos principios. Y esto es precisamente lo que Hegel exige de la filosofía. Para que la filosofía sea la conciencia de sí mismo verdadera y adecuada del espíritu, no basta con que establezca unas cuantas reglas escuetas y abstractas acerca del funcionamiento general del espíritu. Para ello tiene, por el contrario, que encuadrar verdaderamente dentro de sí todo el trabajo espiritual creador, la totalidad del “espíritu objetivo”, tal como se representa en la religión y en el arte, en la moral y en el derecho, en la ciencia y en el Estado: no puede limitarse a señalar las condiciones de la cultura espiritual, sino que tiene que aprisionar y conservar dentro de sí todo el contenido, bajo la forma del pensamiento» [E. CASSIRER, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, *op. cit.*, pp. 436-437].

²⁹ Me refiero, en particular, a las interpretaciones de Moore y Russell, discípulos de Bradley en Oxford. A pesar de su importancia en la historia del pensamiento contemporáneo, sus análisis de la filosofía bradleyana son parciales y contribuyeron a crear una imagen incorrecta del maestro. Se trata de lo que Truglia define como «mito de Bradley», cfr. M. TRUGLIA, *op. cit.*

³⁰ F.H. BRADLEY, *The Principles of logic*, p. xx. Traducción del inglés mía.

momentos fundamentales de la elaboración bradleyana, y suscrito sin reserva»;³¹ o bien que justo en la crítica al ejemplo de los cien táleros se aclararía la hermandad con Hegel en oposición a Kant. Dejando para otra ocasión la discusión del primer punto –tan solo un artículo no puede cerrar todas las puertas que entonces se abrirían–, es importante evaluar el segundo. Es cierto: tanto para Hegel como para Bradley la abstracción operada por el entendimiento implica la imposibilidad de reconocer la conexión del contenido determinado de un concepto particular en el sistema de relaciones en el cual se encuentra y que determina su naturaleza. Pero el eco hegeliano no consiste en otra cosa sino en el compartir un punto de vista negativo frente a los argumentos kantianos: «Ser real en vez de puramente imaginado significa estar concretamente inserto en un tejido o en un organismo de relaciones las cuales no pueden no incidir sobre las determinaciones y los predicados intrínsecos del objeto».³²

Como he dicho antes, para el filósofo de Stuttgart el fracaso de la perspectiva trascendental coincide con el abandonarse a la separación entre pensamiento y ser, la cual no se cumpliría nunca. ¿Mas no se trata justamente del significado de la distinción bradleyana entre contenido y existencia?

Frente a la doctrina kantiana se pueden entonces reconocer dos distintas actitudes: por un lado, la crítica de Hegel depende de la toma de conciencia de que el abandono del punto de vista *finito* tiene que acompañarse con una nueva y diferente fundación de la lógica y de la metafísica kantianas. Por otra parte, para Bradley la superación de Kant se desarrolla en el olvido de una cuestión capital. Pues, como se ha dicho antes, es verdad que el ejemplo de los cien táleros quizá no sea tan apropiado como para discutir la existencia de Dios; sin embargo, Kant no está apostando solamente por la falacia de la prueba ontológica, sino también por la posibilidad de poner las bases para una manera distinta de entender la existencia empírica.

Ahora bien, la *Ciencia de la lógica* toma tan en serio el desafío de Kant que el objetivo de Hegel es extender los resultados del criticismo a la Realidad considerada a la vez *in se* y *per se*. Es decir, el filósofo de Stuttgart (según la famosa máxima de la «exposición de Dios tal como él es dentro de su esencia eterna») se opone al concepto kantiano de existencia por su carencia de validez más allá de los límites del entendimiento finito y trata de mostrar cómo una verdadera metafísica –la cual no se distinguiría entonces de la lógica misma– tiene que poder deducir todas las categorías de la realidad, desde el puro Ser hasta el particular empírico más ínfimo.

Desde mi punto de vista, el caso de Bradley es completamente distinto, pues me parece que el filósofo inglés no entiende la revolución trascendental de la *Crítica de la razón pura*.

³¹ J. RIVANO, «Nota preliminar sobre la filosofía de Bradley». En: F.H. Bradley, *Apariencia y Realidad*, *op. cit.*, p. xx.

³² F.H. BRADLEY, *Appearance and Reality*. Trad. it.: *Apparenza e Realtà*. Edición de D. Sacchi. Milán: Rusconi, 1984, p. 536. El texto citado es una nota del editor. Traducción del italiano mía.

En efecto, cuando Kant se refiere a un tálero «meramente pensado» no está postulando de ninguna manera la existencia de una esfera ideal sin relaciones con la esfera real. El filósofo de Königsberg está simplemente tratando de refutar la idea pre-crítica según la cual la cualidad de «existente» es un atributo inherente a un sujeto y cuya negación implicaría la desaparición del sujeto mismo. Como queda evidenciado en la *Analítica trascendental*, «el esquema de la *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*) es la existencia en un tiempo determinado»,³³ o sea: no cabe realidad fuera de la serie espacio-temporal. Ahora bien: como he dicho antes, la reflexión kantiana se desarrolla desde un punto de vista lógico. Es decir, Kant no está defendiendo la absurda idea de que no existe diferencia entre un estado mental (el pensamiento de un tálero) y un objeto (el tálero). Simplemente, está tratando de mostrar que el *concepto completo* (o sea, el contenido cognoscitivo) no depende de la existencia.³⁴

La herencia del criticismo consiste en considerar que «aunque el concepto de una cosa esté ya completo, puedo seguir preguntando si ese objeto es simplemente posible, si es real o, en el caso de que sea real, si es incluso necesario».³⁵

La crítica de Bradley depende, por el contrario, de la asunción de un punto de vista totalmente diferente, ya que es evidente que su posición filosófica puede ser definida como un idealismo absoluto y monista. En este caso, el contenido cognoscitivo/cognoscible coincide con su grado de realidad, siendo lo Absoluto el único término de comparación. El entendimiento y la razón, que en la filosofía crítica juegan un papel fundamental, llevan necesariamente para Bradley a la apariencia y no pueden ir más allá. *La Realidad es una* y en ella no cabe sitio para pluralidad y diferencia: todo contenido, entonces, tiene que poder referirse a ella según su grado de (im)perfección. Como se ha mostrado,³⁶ dos contenidos pueden coincidir solamente si necesitan de la misma integración para alcanzar la Realidad. «La moneda simplemente pensada o imaginada –entonces– es comparativamente abstracta y vacía de propiedades»,³⁷ porque contiene menos cualidades que un objeto inserto en la serie espacio-temporal. Dado que, según Bradley, «posibilidad» significa presencia de un número mayor de cualidades que influyen en la determinación del contenido mismo, y visto que «existir» *no puede tener un*

³³I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*. En: *Kants Werke, Band III*. Berlín: Walter de Gruyter & Co., 1968, p. 138 (B 184). Traducción del alemán mía. En este caso no sigo la traducción de Ribas por un evidente problema. Ribas traduce el término alemán *Wirklichkeit* como «realidad», no diferenciando de *Realität*. Estoy convencido de que el sentido general de mi observación quedaría claro, pero cabría el riesgo de generar ambigüedad y confusión. Por tanto, he preferido utilizar «realidad efectiva», aunque su uso sea más común en las traducciones de Hegel y Herbart.

³⁴Por concepto completo, es evidente que Kant se refiere a la definición del mismo. Es decir, si bien es posible definir desde el punto de vista lógico *lo que es Dios*, cabe todavía averiguar si existe (si es un objeto de una experiencia posible).

³⁵I. KANT, *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, pp. 241-242 (A 219/B 266).

³⁶Cfr. *supra*, p. 9.

³⁷F.H. BRADLEY, *Apariencia y Realidad*, *op. cit.*, tomo II, p. 118.

significado diferente de «existir como apariencia», a saber, como contenido limitado e imperfecto, cien táleros pensados son diferentes a cien táleros reales también en cuanto a su contenido cognoscitivo.

La doctrina de los grados de verdad y realidad aplicada por Bradley al mundo de las apariencias no puede hacer otra cosa que excluir a la vez tanto el grado máximo de realidad (pues no se trataría de una apariencia, sino de la Realidad en sí) como el grado mínimo, ya que no puede existir nada tan lejos del Ser como para ser la Nada: el Ser es el Uno que todo incluye.

Por tanto, aquí nos encontramos en un punto fundamental, no solamente respecto al concepto de existencia en la filosofía del pensador inglés, sino también para aclarar el problema al cual me he referido con el nombre de «mito de Bradley». Si bien por un lado la teoría de las relaciones constituye el núcleo teórico de *Apariencia y Realidad*, por otro el pensamiento relacional no lleva más allá de las apariencias y se le podría atribuir el único éxito positivo de fundamentar una actitud de escepticismo moderado que caracteriza la producción bradleyana en su totalidad. En su obra *My Philosophical Development*, en el momento de explicar su relación con Bradley, Russell hace hincapié en este punto para evidenciar el diferente camino recorrido por su filosofía: «Creo que Moore estaba más concentrado en la negación del idealismo, mientras que a mí me interesaba mucho más la crítica al monismo. De todos modos, las dos actitudes estaban estrechamente relacionadas. Estaban relacionadas a través de la doctrina de las relaciones, que Bradley deriva de la filosofía de Hegel. He llamado a esta “doctrina de las relaciones internas”, y a mi punto de vista “doctrina de las relaciones externas”».³⁸

Contrariamente a cuanto afirma Russell, *en la filosofía de Bradley no se encuentra ninguna doctrina de las relaciones en sentido positivo*, pues se trata más bien de llevar a cabo la demostración de lo contrario: es metafísica y lógicamente imposible afirmar y defender la validez absoluta de cualquier forma de una doctrina de las relaciones, ya que todo intento de operar a través de un esquema relacional conduce a la paradoja del regreso al infinito, a saber, lo que llamé «paradoja de Bradley». El filósofo inglés, además de negar la validez universal de la dialéctica hegeliana concebida como proceder inmanente de lo Absoluto,³⁹ retiene que el principal error de Hegel es un exceso de *relacionalidad* (entendiendo con este término, obviamente, el recurso a las relaciones). Como he dicho antes, Bradley niega a la razón la capacidad de resolver la entera totali-

³⁸ B. RUSSELL, *My Philosophical Development*. Londres: Unwin Books, 1975, p. 42. Trad. del inglés mía. La doctrina de las relaciones internas es, para Russell, aquella posición filosófica que atribuye a las relaciones la característica de expresar propiedades intrínsecas a los términos en juego y, a la vez, una de las propiedades del Entero compuesto por los dos términos mismos. En su obra *Idealism: a critical survey*, Ewing dedica páginas muy interesantes al argumento y analiza con seriedad las características, los problemas y las consecuencias de las dos doctrinas. Cfr. A.C. EWING, *Idealism: a critical survey*. Londres: Methuen & Co, 1934, pp. 117-194.

³⁹ Se abre aquí otra cuestión: ¿Cómo es posible pensar que Bradley sea auténticamente hegeliano si su filosofía consiste justamente en la separación de los conceptos de monismo, panlogismo e inmanentismo?

dad del Ser en contenidos determinados. Pues, si para Hegel la dialéctica puede exponer la esencia de Dios gracias a su desarrollo relacional entre Afirmación – Negación – *Aufhebung*,⁴⁰ desde el punto de vista de Bradley la verdad última sobre la realidad es inexpressable. Ahora bien, contrariamente al panlogismo hegeliano, la Realidad no se presenta como un sistema de categorías lógicas relacionadas una a otra, sino que trasciende el pensamiento en una dimensión super-relacional, unitaria y monística. En la «Introducción» a la traducción italiana de *Appearance and Reality*, Sacchi recuerda que la andadura de la especulación bradleyana no prevé el alentar las categorías examinadas y criticadas ni en la forma de una síntesis ni en un nuevo nivel especulativo. Por el contrario, el análisis de cada categoría se agota en el capítulo correspondiente y Bradley sigue en su tarea metafísica analizando las siguientes categorías sin establecer ningún tipo de nexo lógico intrínseco entre ellas. Se podría seguramente objetar que en realidad existe un hilo de Ariadna y que el orden del análisis no es aleatorio. Se trata sin duda de una observación interesante, aunque no completamente cierta, pues es verdad que existe una *relación de analogía* entre las categorías analizadas, pero esta no implica una evolución dialéctica, sino que simplemente permite desarrollar la refutación de las apariencias según un esquema conocido.

El reciente trabajo de Truglia (del cual ya se habló) enfoca justamente estas cuestiones y ayuda en la posición ante otro problema: el análisis de las «feroces banalizaciones» (*sic*) que sufrió la filosofía de Bradley por parte de sus más famosos intérpretes (Moore y Russell) demuestra sin duda que *si realmente las razones de la ruptura con Bradley derivan de una actitud anti-idealista, es innegable que dicha reacción puede ser justificada solamente por un malentendido total y gravísimo respecto a la filosofía bradleyana, y en particular en cuanto a la doctrina de las relaciones.*

Pero, si no se trata de un idealismo ortodoxo, ¿cómo se podría definir la filosofía de Bradley?

Conclusiones: ¿Es Bradley auténticamente hegeliano?

Para contestar a esta pregunta (la cual no difiere en su sentido de la que concluye la segunda parte) hace falta volver atrás y considerar otra vez el famoso ejemplo de la *Crítica de la razón pura*. Es evidente que cuando Kant se refiere a los cien táleros no se está preocupando de la diferencia entre un contenido imaginado y un contenido empírico, ni está sosteniendo la idea de que no hay diferencia entre conocer (el objeto tiene que ser un

⁴⁰ Soy consciente de que, como ha evidenciado magistralmente Fleischmann, la síntesis triádica Afirmación – Negación – *Aufhebung* no sirve para aclarar el esfuerzo teórico de Hegel ni la complejidad del movimiento del concepto. Sin embargo, aquí es necesario resumir y la fórmula clásica puede ayudar a comprender el camino del presente artículo. Para una lectura más exhaustiva, cfr. E. FLEISCHMANN, *La science universelle ou la Logique de Hegel*. París: Plon, 1968.

objeto de la experiencia posible) y pensar. El filósofo de Königsberg, por el contrario, está estableciendo una relación de dependencia entre el objeto y su concepto. Especificar este punto no es inútil: en cierto sentido, como se ha aclarado anteriormente, Kant podría estar de acuerdo con Bradley. Sin embargo, es el mismo filósofo inglés quien cita el ejemplo de los táleros y quien deja claro que su posición frente al kantismo es absolutamente crítica. Pero, desde mi punto de vista el filósofo inglés no parece haber entendido con rigor y precisión el significado metodológico-metafísico del uso empírico de los conceptos del entendimiento.

Sin embargo la crítica a Kant lleva a consecuencias muy alejadas también del espíritu de la filosofía hegeliana. Está claro que para Bradley:

un lugar definido en el sistema temporal y una conexión con él, implican un incremento de realidad. En efecto, las relaciones con otros elementos, que en cualquier caso deben importar determinación en este, determinan, al menos en alguna extensión, internamente. Es así que lo imaginario, bajo tales condiciones, debe ser más pobre que el hecho perceptible; o, en otras palabras, cualificado compulsoriamente por un área más vasta de relaciones extrañas y destructivas.⁴¹

Es así que, entonces, el pensamiento consiste en la separación de contenido y existencia: pues, como se ha visto, este se fundamenta en dicha división y debe renunciar por lo tanto a cualquier tentativa de crear su propio objeto y alcanzar la coincidencia con el Ser.

Pero hay otra cuestión que también sugiere una interpretación heterodoxa del hegelismo por parte de Bradley. Se trata, como se ha visto, de la dialéctica.

A la luz del camino recorrido, es inevitable considerar que el rechazo de la dialéctica como desarrollo inmanente del pensamiento y del Ser implica un cambio radical respecto al concepto de negación. En efecto, en los *Principles of logic* lo negativo sufre una especie de desclasamiento que consiste en la pérdida del rol de «momento de la andadura» para asumir el papel más humilde de «función del juicio». Pero cabe observar una cosa: el desclasamiento realizado por Bradley conlleva –si se puede decir– un descenso de dos niveles respecto a la lógica hegeliana.⁴² De hecho, en el esquema bradleyano no solamente la negación comparte el mismo dominio de la contradicción, sino que se coloca incluso en un nivel de reflexión diferente a la esfera del juicio afirmativo.

Pues, desde el punto de vista de Bradley, cuando afirmamos atribuimos directamente un contenido a la realidad en sí. Por el contrario, con la negación la referencia de un

⁴¹ F.H. BRADLEY, *Apariencia y Realidad*, op. cit., tomo II, p. 119.

⁴² Estoy seguro de que no hace falta recordar con más detalles que en la lógica de Hegel el elemento negativo ocupa el papel más importante en el desarrollo del concepto. Nota: algunas partes del siguiente análisis son una reelaboración de mi artículo «Nullità della dialettica hegeliana. L'“eresia ortodossa” di F.H. Bradley», publicado en I. POZZONI (ed.), *Frammenti di filosofia contemporanea*, op. cit.

contenido a la realidad tiene que pasar por la mediación y la presencia de otro contenido ideal.

Se considere el hecho (X) y la idea (a-b): se podría expresar un juicio afirmativo y predicar (a-b) de (X) en manera inmediata (es decir, sin la mediación de otro elemento). Pero sería imposible negar el contenido (a-b) de (X) sin haber otros elementos además de (a-b) y (X). En otras palabras: desde la perspectiva de Bradley, todo tipo de negación necesita referirse a una relación afirmativa que tiene que estar presente. Consecuentemente, existe un [X-(a-b)], es decir la idea del hecho (X) en cuanto calificada por (a-b), y dicho conjunto es el único contenido ideal que el juicio negativo puede negar.

Ahora bien: una vez privada la negación de su papel primario, se podría resumir la posición de Bradley en la idea de que *la negación contradice sin afirmar la existencia de la contradicción y de lo contradictorio*. Afirmar que «A no es B» equivale totalmente, según Bradley, a negar que «A es B» o aseverar la falsedad del juicio «A es B». Es decir: la reflexión no puede ir más allá de este resultado y, por lo tanto, la simple negación del atributo (B) de (A) no es lo mismo que afirmar que el juicio «B no es» sea real.

Las últimas consideraciones son muy importantes, ya que conllevan, por lo menos, dos consecuencias fundamentales para la comprensión de su filosofía. Afirmar que lo negativo necesita siempre de un terreno (*ground*) al cual referirse implica que:

1. Lo negativo está determinado en su forma por su necesaria relación con lo positivo. De esta manera, mientras que en un juicio afirmativo el sujeto real es idealizado, en el juicio negativo se idealizan, a la vez, tanto el sujeto como su cualidad negada. Por ejemplo: si se afirmara que un árbol es amarillo y si después se negara su «amarillidad», la relación de lo amarillo con el árbol debería preceder a su eliminación. Estando así las cosas, es posible concluir que la negación debe tener en sí un aspecto positivo. Pero, diferenciándose de Hegel, según Bradley, la afirmación no incluye ningún aspecto negativo.⁴³

2. Como demuestra el análisis de la estructura del juicio, el sujeto real de todo acto predicativo es la Realidad en su totalidad. Dado que todos los juicios denotan la realidad con un contenido ideal, no se podría admitir de ninguna manera la presencia de

⁴³ Escribe Hegel en unas páginas llenas de una profundidad teórica difícilmente alcanzable: «Lo positivo es el ser puesto como reflexionado dentro de la igualdad consigo; pero lo reflexionado es el ser puesto, la negación en cuanto negación [...]. Lo negativo es el ser puesto en cuanto reflexionado dentro de la desigualdad; pero el ser puesto es la desigualdad misma [...]. Ambos, pues: el ser puesto —reflexionado dentro de la igualdad consigo— tiene la desigualdad en la oposición; y el ser puesto —reflexionado dentro de la desigualdad consigo— tiene también la igualdad en ella. Lo positivo y lo negativo son así los lados de la oposición, que han venido a ser subsistentes de suyo [...]. Cada uno se refiere a sí mismo solamente al referirse a su otro. Esto tiene el doble aspecto de que cada uno es [y hace] referencia a su no ser al asumir dentro de sí a este ser otro; su no ser es, así, solo un momento dentro de él [...]. Cada uno es, por tanto, solamente en la medida en que su no ser sea; y ello, además, es una respectividad idéntica [...]. Cada uno es en él mismo positivo y negativo» [G.W.F. HEGEL, *Ciencia de la lógica*, op. cit., pp. 474-476. Cursiva mía].

juicios absolutamente negativos (es decir, sin la presencia de cierta cantidad de elemento positivo como presupuesto y fundamento). En efecto, la negación de una cualidad implicaría la negación *en absoluto* de la presencia de dicha cualidad en la Realidad, mientras que evidentemente no le pertenece limitadamente a la particular relación positiva sobreentendida por la misma relación de cualidad e inherencia.

En el presente artículo he intentado llevar a cabo una reflexión sobre el pensamiento de Bradley con el objetivo de mostrar su peculiar posición filosófica. A partir del argumento kantiano de los cien táleros, la investigación ha ido avanzando hacia las consideraciones lógico-metafísicas de Hegel. Estas han permitido desarrollar el análisis de un primer punto de vista crítico hacia Kant. La impropiedad del *ejemplo de las monedas reales* o pensadas juega efectivamente un papel importante en contra del filósofo de Königsberg; es verdad que en la *Crítica de la razón pura* hay muchos ejemplos inadecuados, incompletos e imparciales, lo cual, desde mi punto de vista, debería sugerir una interpretación basada en el espíritu más que en la letra. Las observaciones de Hegel se fundan claramente sobre una cuestión muy profunda, a saber, la coincidencia entre pensamiento y Ser. Es importante interrogarse sobre ese punto justamente por dos motivos:

1. En primer lugar, porque me parece que la discusión del concepto de «cosa en sí» llevada a cabo en la *Ciencia de la lógica* implica una lectura de Kant basada en un dualismo inexistente.⁴⁴ En esa obra, Hegel explica que fue Fichte quien descartó definitivamente el *espectro de la cosa en sí* y quien llevó la especulación filosófica hacia la comprensión de la verdadera relación entre Saber y Ser, cometiendo sin embargo el trágico error de apoyarse en un punto de vista subjetivo. No obstante, aunque sea cierto que el concepto de cosa en sí es de los más oscuros de la filosofía kantiana, esta interpretación olvida que las cosas en sí fundamentan los fenómenos solo en cuanto conceptos-límite, lo cual no significa que Kant postule su existencia: se ha visto que, según la *Crítica de la razón pura*, existir significa estar inserido en la serie espacio-temporal. Consecuentemente, con el ejemplo de los cien táleros el filósofo de Königsberg no trata de dividir entre un mundo más real y otro menos, sino de

⁴⁴ En la «Introducción» a la *Ciencia de la lógica*, Hegel escribe: «El conocimiento, dado lo insatisfactorio de las determinaciones del entendimiento, ha vuelto a huir a la *efectiva realidad* sensible, pretendiendo tener en esta algo sólido y acorde. Pero en la medida en que, por otra parte, este conocimiento se sabe limitado a lo aparente, admite desde luego su carácter insatisfactorio, solo que al mismo tiempo presupone que si, ciertamente, no conoce las cosas en sí, en cambio sí que conocería correctamente en el interior de la esfera de la aparición [del fenómeno]; como si solo la especie de los objetos *conocidos* fuera diversa, y una de estas especies –las apariciones– cayera en el conocimiento, y la otra en cambio –las cosas en sí– no [...]. *La crítica de las formas del entendimiento ha tenido el resultado mencionado de que esas formas no tengan ninguna aplicación a las cosas en sí* [...]» [G.W.F. HEGEL, *Ciencia de la lógica*, *op. cit.*, p. 196. Cursiva mía].

establecer una línea entre lo que es (= lo que se puede conocer) y lo que solo se puede pensar, y de separar lo meramente lógico de lo existencial. Pues *la coincidencia entre pensamiento y Ser está plenamente alcanzada: no es verdad que la simple herencia del kantismo sea el dualismo entre las apariencias (Erscheinungen) y una supuesta realidad externa a nuestras capacidades cognitivas.*

2. Esta es la razón por la cual, en segundo lugar, se ha evidenciado una diferencia entre Bradley y Hegel. En efecto, en los análisis del filósofo alemán no hay que leer un intento de alcanzar un monismo capaz de realizar la plena coincidencia entre pensamiento y Ser no limitada a la esfera del entendimiento. La dialéctica, que Bradley acepta solo en cuanto método psicológico de inferencia, es desarrollo inmanente de dicha coincidencia. La crítica del ejemplo de los cien táleros, llevada a cabo en *Apariencia y Realidad*, demuestra que el metafísico inglés no había entendido el significado de la revolución copernicana, ya que su análisis se desarrolla como si Kant estuviese postulando la existencia del pensamiento puro (pues es justo lo que la Dialéctica trascendental ha declarado imposible). Está claro entonces que el punto de vista negativo surge por un malentendido y puede que Kant haya hecho de adversario solamente para valorar un concepto de existencia diferente y nuevo. Mas *la transformación del concepto de existencia en el de pertenencia a lo Absoluto solo en cuanto apariencia* lleva a la doctrina de los grados de verdad y realidad, que se basa a su vez en la distinción originaria entre *what* y *that*. Con lo cual, en definitiva, me parece que Bradley no puede ser considerado un hegeliano ortodoxo; más bien, *su propuesta transforma el idealismo en una filosofía de lo finito que, puesta la incognoscibilidad de lo Absoluto, ni siquiera puede aspirar a la verdad.*

Bibliografía

Obras completas:

- F.H. BRADLEY, *Appearance and Reality*. Trad. cast.: *Apariencia y realidad: ensayo metafísico*. Edición de J. Rivano. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile, 1961.
- , *Essays on Truth and Reality*. Whitefish: Kessinger Publishing, 2010.
- , *Ethical studies*. Edición de R. Wollheim. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- , *The Principles of logic. Second edition revised with commentary and Terminal Essays*. Edición de H. Milford. Londres: Oxford University Press, 1922.
- E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. - Bd. 3. Die Nachkantischen Systeme*. Edición de M. Simon. Hamburgo: Felix Meyer Verlag GmbH, 2000, y sus traducciones castellana e italiana (*El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas, III: los sistemas postkantianos*). Edición de W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1963; *Storia della filosofia moderna*. Edición de P. Toesca y L. Tosti. Roma: Newton-Compton, 1978, vol. V).
- , *Erkenntnis, Begriff, Kultur*. Hamburgo: Meiner Verlag, 1993.
- , *Kants Leben und Lehre*. Trad. cast.: *Kant, vida y doctrina*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1948.
- T.S. ELIOT, *Knowledge and Experience in the Philosophy of F. H. Bradley*. Londres: Faber & Faber, 1964.

- A.C. EWING, *Idealism: a critical survey*. Londres: Methuen & Co, 1934.
- E. FLEISCHMANN, *La science universelle ou la Logique de Hegel*. París: Plon, 1968.
- G.W.F. HEGEL, *Differenz des Fichteschen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*. Trad. cast.: *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Edición de J.A. Rodríguez Tous. Madrid: Alianza, 1989.
- , *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse*. Trad. cast.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Edición de V. Plana. Madrid: Alianza, 1997.
- , *Phänomenologie des Geistes*. Trad. cast.: *Fenomenología del espíritu*. Edición de R. Guerra y W. Roces, México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1996, y su traducción italiana: *La fenomenologia dello spirito*. Edición de G. Garelli. Turín: Einaudi, 2008.
- , *Vorlesungen über die Beweise vom Daseyn Gottes – 1829*. Trad. cast.: *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*. Edición de G.R. de Echandia. Madrid: Aguilar, 1970, y su traducción italiana: *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*. Edición de A. Tassi. Brescia: Morcelliana, 2009.
- , *Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die objektive Logik*. Trad. cast.: *Ciencia de la lógica*. Edición de F. Duque. Madrid: UAM Ediciones-Abada, 2011.
- I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*. Trad. cast.: *Crítica de la razón pura*. Edición de P. Ribas. Madrid: Taurus, 2005.
- B. RUSSELL, *My Philosophical Development*. Londres: Unwin Books, 1975.
- F.A. TRENDELENBURG, *Geschichte der Kategorienlehre*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1963.
- M. TRUGLIA, *F.H. Bradley e la genesi della filosofia analitica. Contributi per una definizione*. Milán: Unico-pli, 2007.

Artículos:

- M. CARDANI, «Nullità della dialettica hegeliana. L'eresia ortodossa» di F.H. Bradley». En: I. POZZONI (ed.), *Frammenti di filosofia contemporanea*. Villasanta: Limina Mentis, 2012.
- J. EZQUERRA GÓMEZ, «El ateísmo hegeliano». En: *Logos. Anales del seminario de Metafísica*, vol. 44 (2011), pp. 121-135.
- M. MANUNTA, «T.S. Eliot e F.H. Bradley: la tradizione come surrogato dell'assoluto». En: *Acme*, LVI (2003), 2, pp. 199-218.

Michele CARDANI
 Universitat de Barcelona
 m.cardani@gmx.com

Article rebut: 10 de juny de 2013. Article acceptat: 27 de gener de 2014.