

REVISTA STULTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 1, NÚMERO 2, SEGUNDO SEMESTRE DEL 2018

ISSN 0719-983X



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE
SEDE PUERTO MONTT



La ontología y epistemología de Markus Gabriel

The ontology and epistemology of Markus Gabriel

Ernesto Castro Córdoba
Universidad Complutense de Madrid

Resumen

Con una doble faceta de filósofo mundano y académico, el pensador alemán Markus Gabriel articula en su obra algunos debates de la filosofía analítica contemporánea y cierta interpretación del Idealismo alemán, bajo la forma de una filosofía que es a la vez poscontinental y posanalítica. En este artículo se realiza una investigación bibliográfica del pensamiento de Markus Gabriel y de sus principales referentes intelectuales y alternativas teóricas, con el propósito de explicitar su posicionamiento ontológico y epistemológico. A través de la obra de Gabriel, se puede reconocer una concepción epistemológica realista y alejada del relativismo y del psicologismo, así como una concepción ontológica no metafísica —en cierto sentido—, que impugna la existencia del mundo como totalidad autocontenida y esboza cierto esencialismo débil.

Palabras claves: Idealismo, realismo, metafísica, esencialismo débil.

Abstract

With a double facet of worldly and academic philosopher, the German thinker Markus Gabriel articulates in his work some debates of contemporary analytic philosophy and an interpretation of German Idealism, in the form of a philosophy that is both post-continental and postanalytic. In this article, a bibliographic research of the thought of Markus Gabriel and his main intellectual references and theoretical alternatives is carried out, with the purpose of explaining his ontological and epistemological positioning. Through Gabriel's texts, we can recognize an epistemological conception that is realistic and away from relativism and psychologism, as well as a non-metaphysical ontological conception —in a certain sense—, which challenges the existence of the world as a self-contained totality and outlines a weak essentialism.

Key words: Idealism, realism, metaphysics, weak essentialism.

Recibido: 5/11/18. Aceptado: 5/12/18



Ernesto Castro es Doctor en Filosofía, Máster en Filosofía Analítica por la Universidad de Barcelona y trabaja como Profesor de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid.

Contacto: Ciudad Universitaria, 28040, Madrid. Correo electrónico: ernescas@ucm.es

Cómo citar: Castro, E. (2018). La ontología y epistemología de Markus Gabriel. *Revista Stultifera*, 1 (2), 15-59. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2018.v1n2-02.

“Existir”, por supuesto, es por sí mismo extremadamente engañoso. La palabra es un verbo, pero no describe algo que las cosas hagan todo el tiempo, como respirar, solo que más quieto: estar al ralenti, por así decir, de una manera metafísica. (Austin, 1962, p.68, n. 1)

Un divulgador de Alemania

La filosofía siempre ha sido muy popular en Alemania, pero lo que ha pasado durante los últimos años roza lo extraordinario. Los filósofos son invitados regularmente a los medios de comunicación y sus publicaciones para el gran público venden cifras inconcebibles en cualquier otro país. La revista de divulgación *Philosophie Magazin* tiene una distribución bimensual de 100.000 ejemplares y el programa de televisión “El cuarteto filosófico”, presentado entre 2002 y 2012 por Peter Sloterdijk y Rüdiger Safranski, ha llegado a emitir para un millón de espectadores (Cf. Jeffries, 2017). De hecho, Sloterdijk es el arquetipo del filósofo mediático de la Alemania reunificada. Ha publicado medio centenar de títulos y su nietzscheanismo de derechas lo ha llevado a dos grandes controversias con los herederos de la Escuela de Fráncfort sobre temas tales como la selección biológica de la especie humana o el deber de pagar impuestos. Con más de 120.000 ejemplares vendidos, su *Crítica de la razón cínica* sigue siendo uno de los libros de filosofía más vendidos en Alemania después de la Segunda Guerra Mundial (Cf. Sloterdijk, 1983). Prolífico, polémico y pedante: Sloterdijk cumple las “tres pes” de la fama intelectual en el continente europeo desde mediados del siglo XIX.

De hecho, si la situación de la filosofía en lengua alemana a comienzos del siglo XXI se puede comparar con algún periodo de su historia, es con mediados del siglo XIX. Tanto entonces como ahora, tras la muerte del último gran filósofo alemán (entonces, G. W. F. Hegel, muerto en 1831; ahora, Martin Heidegger, muerto en 1976), se ha politizado la polémica acerca su herencia (entonces, la polémica acerca del derecho y de la religión entre la derecha y la izquierda hegelianas; ahora, la polémica acerca del compromiso de Heidegger con el nazismo). Tanto entonces como ahora, quedan vivos un par de “maestros antiguos” (entonces, F. W. J. Schelling y Arthur Schopenhauer; ahora, Jürgen Habermas y Peter Sloterdijk), pero la filosofía académica está hegemonizada por una epistemología naturalista

LA ONTOLOGÍA Y EPISTEMOLOGÍA DE MARKUS GABRIEL

completamente ajena a ellos (entonces, la filosofía de Trendelenburg y Herbart; ahora, la filosofía analítica y experimental). Tanto entonces como ahora, la escasa implicación de los filósofos académicos en los debates de interés público ha facilitado la emergencia de unos filósofos mundanos a medio camino entre la divulgación científica y el manual de autoayuda (entonces, Ludwig Büchner y Carl Vogt; ahora, Byung-Chul Han y Richard David Precht).

En este panorama, Markus Gabriel ocupa una posición híbrida. Por un lado, cumple todas las condiciones para ser un filósofo mundano. Ha publicado una trilogía de libros de divulgación (*Por qué el mundo no existe*, *Yo no soy mi cerebro* y *El sentido del pensamiento*), y ha pronunciado microcharlas y concedido entrevistas en media docena de idiomas sobre temas tales como la crisis de los refugiados sirios en Europa o el valor de la democracia (Cf. Gabriel, 2013a; 2015a; 2018). Por otro lado, es evidente que también cumple todas las condiciones para ser un filósofo académico, pues en 2009, a la edad de 29 años, se convirtió en el profesor titular universitario más joven de la historia de la filosofía alemana. Dada esta mezcla entre lo mundano y lo académico, algunos periodistas han comparado a Gabriel con Slavoj Žižek. A pesar de haber escrito un libro juntos, la comparación es más ilustrativa por las diferencias que por las similitudes entre estos dos filósofos (Cf. Gabriel y Žižek, 2009). Y es que el alemán es a la vez menos mundano y menos académico que el esloveno. *Menos mundano*, pues Žižek ofrece interpretaciones originales de los fenómenos de la cultura popular que menciona, mientras que Gabriel se queda con sus interpretaciones convencionales a modo de ejemplos pedagógicos. *Menos académico*, pues Žižek reconstruye más o menos fielmente la filosofía de los autores de los que trata y ha tocado prácticamente todos los campos filosóficos, desde la ontología hasta la filosofía política, mientras que Gabriel fuerza en muchos casos la reconstrucción de la filosofía de los autores de los que habla para que encajen en los pocos campos que ha tocado, principalmente la epistemología.

Un ejemplo de estas reconstrucciones forzadas es su lectura de la alegoría hegeliana del amo y el esclavo. Esta alegoría se expone en el capítulo de la *Fenomenología del espíritu* que trata sobre la autoconciencia. Según las interpretaciones ortodoxas, la tesis de Hegel es que la autoconciencia no es meramente el conocimiento de uno mismo, sino también el reconocimiento de los demás a través de la superación de la desigualdad

fruto del miedo a la muerte (Cf. Kojève, 1947). El amo no teme a la muerte y se relaciona mediatamente con los objetos a través del consumo o “disfrute”, mientras que el esclavo teme a la muerte y se relaciona inmediatamente con los objetos a través del trabajo. «Pero el trabajo — escribe Hegel— *inhibe* el deseo; *retiene* la desaparición; *forma* [bildet]» (Hegel, 1968a, p. 115). En otras palabras, la desigualdad entre el amo y el esclavo está condenada a desaparecer en el momento en que el esclavo supere sus miedos y controle sus deseos a través de la obediencia y la disciplina. En este punto, las interpretaciones ortodoxas se bifurcan en una versión de izquierdas, que subraya el papel de los oprimidos en el progreso social, y una versión de derechas, que subraya el papel de las jerarquías en el desarrollo individual; pero ambas versiones están de acuerdo en que de lo que está hablando Hegel es de una relación de poder y de deseo, traducida al lenguaje marxista como “lucha de clases” y al lenguaje psicoanalítico como “transferencia”. Frente a estas interpretaciones, Gabriel propone una lectura “muy heterodoxa” y “máximamente deflacionaria”, según la cual:

todas las teorías de la vida, el deseo o el reconocimiento social que creen estar fundadas sobre las *concepciones* de Hegel solo están fundadas sobre las *metáforas* de Hegel. [...] En contradicción con las interpretaciones ortodoxas, Hegel no está hablando aquí sobre las condiciones de éxito del reconocimiento, la autoconciencia socialmente mediada en los seres humanos, la estructura de la mirada del otro, el deseo de hacer del deseo del otro el deseo propio, ni nada de este tipo. Más bien está diciendo por qué falla la autoconciencia como modelo general para una teoría unificada de la intencionalidad. [...] Hegel presenta esto como la conclusión de una experiencia, como la cumbre del fracaso de la autoconciencia, y no como el momento celebratorio del mutuo reconocimiento o incluso como la sociedad sin clases de algún teórico utópico. (Gabriel, 2017, sección 2, § 1)

Según Gabriel, la *Fenomenología del espíritu* no trata tanto de filosofía de la historia cuanto de epistemología. El objetivo del libro es encontrar una teoría unificada de la conciencia intencional. Para ello, Hegel estipula tres condiciones. En primer lugar, la conciencia intencional tiene que ser objetiva, es decir, tiene que referirse a objetos que puedan existir con independencia de que alguien se refiera a ellos. De no ser así, no sabríamos si la conciencia es intencional o no, es decir, si se refiere a algo o no. En segundo lugar, la conciencia intencional tiene que ser falible, esto es, tiene que creer cosas que puedan ser falsas. Una de las características de la conciencia humana es nuestra capacidad de errar, contradecirnos y revisar

nuestras creencias. En tercer y último lugar, la conciencia intencional tiene que ser temáticamente neutral, esto es, tiene que referirse por igual a todos sus objetos con independencia de las propiedades de estos. En el caso contrario, no tendríamos una teoría *unificada* de la conciencia, sino una teoría que dividiría a la conciencia según las propiedades de sus objetos, a la manera de la teoría de las facultades que Kant hereda de la tradición filosófica, que es justamente lo que Hegel pretende superar.

Así pues, la alegoría del amo y el esclavo muestra por qué las teorías que pretenden explicar la conciencia intencional a partir de la autoconciencia incumplen alguna de esas condiciones. La “teoría del amo” fracasa a la hora de cumplir la condición de la objetividad, pues no se refiere a objetos que puedan existir con independencia de que alguien se refiera a ellos. Por el contrario, se refiere mediatamente a los objetos a través del consumo o “disfrute”, una vez han sido referidos o trabajados por el esclavo. Por ese motivo Hegel asevera que el amo es la “apariencia” y el esclavo, la “verdad” del reconocimiento, porque la objetividad del primero depende de la objetividad del segundo. Pero la “teoría del esclavo” también fracasa a la hora de cumplir una de las condiciones, a saber, la de la neutralidad temática. Al referirse inmediatamente a los objetos a través del trabajo, el esclavo está especializado en las propiedades de los objetos y no puede dar cuenta de su propia conciencia. Su autoconciencia le viene, por así decir, desde fuera; le viene de su relación con el amo. En este sentido, el reconocimiento entre el amo y el esclavo se parece a la relación entre un metalenguaje y su lenguaje objeto: la verdad u objetividad del primero depende de la del segundo, y la autoconciencia o neutralidad temática del segundo depende de la del primero; pero en ambos casos estamos ante una teoría de la conciencia intencional incompleta.

Claro que para llegar a esta conclusión Gabriel ha tenido que traducir el vocabulario hegeliano a los términos de la epistemología actual. Con gran desparpajo, ha traducido el “reconocimiento” por el “contraste entre dos teorías alternativas”; la “experiencia” por el “descubrimiento de que una teoría no cumple alguna de las condiciones”; y la “negación determinada” por la “sustitución de una teoría por otra alternativa”. ¿Hasta qué punto es legítima esta traducción? Según Gabriel, una de las tareas principales de la filosofía es la traducción de una terminología filosófica a otra y la búsqueda de argumentos persuasivos con independencia de la doctrina filosófica que uno asuma. A su juicio, la filosofía es una ciencia normativa, a la manera

de la lógica, que no enseña tanto cómo argumentamos cuanto cómo deberíamos argumentar. Esta concepción de la filosofía es plenamente poscontinental y posanalítica. Más allá de la concepción de la filosofía propia de la tradición continental, Gabriel cree que la filosofía tiene que contribuir a la ilustración de la sociedad mediante la evaluación de la racionalidad de los argumentos expuestos en la esfera pública. Esto está muy lejos del tipo de poesía posromántica ajena a toda lógica a la que nos tienen acostumbrados los filósofos continentales. Y más allá de la concepción de la filosofía propia de la tradición continental, Gabriel cree que la filosofía versa directamente sobre los hechos y no se dedica meramente a sistematizar las intuiciones del sentido común (siendo el sentido común la espina dorsal de la filosofía anglosajona desde David Hume hasta la actual filosofía experimental). Dada esta concepción de la filosofía, no es de extrañar que Gabriel mezcle las referencias a los filósofos del canon continental con los debates actuales en filosofía analítica y discuta a menudo con los miembros de la Escuela de Pittsburg (Robert Pippin, John McDowell, Robert Brandom), que también intentan traducir a los autores del idealismo alemán a un lenguaje menos abstruso. El propio Gabriel lo ha expuesto de esta manera:

Mi interés aquí no es para nada arqueológico o anticuario. No pretendo desenterrar una carta oculta del interlocutor olvidado de algún gigante del pasado que sirva como el verdadero indicio de su alteridad, ni planeo corregir las lecturas contemporáneas de Schelling o Hegel en vista de las declaraciones oficiales de sus doctrinas. Mi interés es el interés de los vivos: el eterno interés de dejar a los muertos que entierren a sus muertos. (Gabriel, 2013, p.73)

Idealismo alemán para filósofos posanalíticos

Animado por este interés por lo vivo, Gabriel hizo su tesis doctoral sobre el idealismo alemán y su tesis de habilitación sobre el escepticismo antiguo (Cf. Gabriel, 2006a; 2006b; 2008; 2009a). Estas dos tradiciones pueden parecer muy distantes, pero en verdad están muy próximas. El escepticismo antiguo se divide principalmente en dos escuelas: la académica, que sostiene que no se puede conocer nada; y la pirrónica, que asegura que sobre cualquier cuestión hay una *isostenia*, esto es, que se puede afirmar una cosa y su opuesta, y que no hay ninguna razón para decidirse por ninguna de las dos. Este último argumento *ex dissensu* es uno de los cinco “tropos” de Agripa expuestos por Sexto Empírico en sus *Esbozos pirrónicos*.

Agripa es el padre del trilema conocido actualmente por el nombre del barón de Münchhausen, el personaje de ficción que, tirando de sus propios cabellos, sin ningún punto de apoyo, se sacó de una ciénaga a sí mismo y al caballo en el que iba montado. Según este trilema, cualquier intento de justificar una proposición se enfrenta a tres alternativas igualmente aporéticas: (1) una regresión infinita (*A* se justifica por *B*, *B* se justifica por *C*, *C* se justifica por *D*, etc.); (2) una suspensión del principio de razón suficiente (*A* se justifica por *B* y *B* no necesita justificación porque es un postulado arbitrario o un principio autoevidente); (3) una justificación circular (*A* se justifica por *B*, *B* se justifica por *C* y *C* se justifica por *A*) (Cf. Sexto Empírico, 1993, capítulo 15). Pues bien, se puede decir que el idealismo alemán comienza con Kant intentando refutar al escéptico académico y termina con Hegel y Schelling intentando dar cuenta de la *isostenia* del escéptico pirrónico y, concretamente, del trilema de Agripa.

Empezando por el final, el hecho de que sobre cualquier cuestión se pueda afirmar una cosa y su opuesta no es para Hegel una justificación de la *epokhé* o suspensión del juicio, sino el punto de partida de la dialéctica. Precisamente porque en toda antítesis no hay ninguna razón para decidirse por ninguna de las dos opciones, es necesario formular una síntesis que subsuma a ambas. El disenso entre los filósofos, lejos de mostrar que la filosofía es un campo de opiniones sin fundamento, es lo que dota de unidad sistemática a la filosofía. Solo mediante el error y el contraste de posiciones puede progresar la razón. El escepticismo, escribe Hegel, «se encuentra *implícito* en cada sistema filosófico genuino, pues es la parte libre de cada filosofía» (Hegel, 1968b, p. 229). Por su parte, Schelling cree que en el origen de todo sistema filosófico hay una decisión arbitraria, una inconsistencia, un momento asistemático que el resto del sistema se empeña en racionalizar *a posteriori*. Cualquiera de las alternativas del trilema de Agripa es inevitable, pues no es posible ninguna justificación absoluta de ninguna proposición. Como veremos más adelante, Schelling opta por la segunda alternativa del trilema en su filosofía de la identidad.

En cuanto a la refutación del escéptico académico, Gabriel equipara el argumento de Kant en la *Crítica de la razón pura* con el argumento de René Descartes en las *Meditaciones metafísicas*. Según Gabriel, este último es una reducción al absurdo del escepticismo que consta de tres pasos: (a) la falibilidad, (b) el sueño y (c) el genio maligno. En primer lugar, Descartes constata que nuestras creencias son falibles. Podemos equivocarnos sobre

lo que creemos. Pero esto, lejos de impedir el conocimiento, lo hace posible. Si cualquier cosa que creyésemos fuera cierta, no habría ninguna diferencia entre apariencia y realidad. En segundo lugar, Descartes plantea el escenario de que estuviésemos dormidos. En tal caso, nuestros sentidos nos engañarían acerca de lo que tenemos delante, pero el sueño seguiría teniendo una estructura y un contenido que podríamos conocer. Aun cuando la vida fuera un sueño, no habría motivos para pensar que las matemáticas fuesen falsas, que en nuestro sueño $2 + 2$ no fuera igual a 4. Ello lo lleva a Descartes a distinguir entre dos fuentes del conocimiento: la reflexión, que puede dar verdades aun cuando estemos dormidos; y la intuición, que solo puede darlas si estamos despiertos. En tercer lugar, Descartes plantea la hipótesis de que un genio maligno nos engañase incluso acerca de las verdades de reflexión. La mayoría de los lectores de las *Meditaciones metafísicas* creen que en tal caso solo habría una verdad cierta, el *cogito ergo sum*, pero Gabriel cree que habría más. Incluso dentro un engaño completo y total, ese engaño seguiría teniendo una estructura y un contenido que nosotros todavía podríamos conocer. Por ese motivo la duda escéptica es insostenible, porque las pretensiones de conocimiento pueden fracasar alguna vez, pero no siempre. En otras palabras, toda crítica de la verdad o del conocimiento tiene que partir de formas de verdad o de conocimiento efectivas para resultar comprensible. El error es un parásito de la verdad, no viceversa (Cf. Descartes, 1964-1974).

Una de las consecuencias de la refutación del escepticismo es la constatación de la pluralidad de las fuentes de conocimiento. La duda escéptica solo puede triunfar en el caso de que haya una sola fuente de conocimiento que se pueda cuestionar sin que ese cuestionamiento constituya una nueva fuente de conocimiento. En palabras de Gabriel:

mientras haya una genuina pluralidad de formas de saber, no podemos unificarlas recurriendo a su condición de validez de una mínima estabilidad racional para luego atacarla, pues esto presupone que ya se ha logrado la eliminación antes de que ella comenzara. (Gabriel, 2016a, p. 455)

Por ese motivo, los críticos del escepticismo presuponen normalmente varias fuentes de conocimiento: Descartes, la intuición y la reflexión; Kant, la receptividad y la espontaneidad; etc. El problema de este tipo de posiciones antiescéticas es el estatus ontológico de las entidades que subyacen a tales fuentes de conocimiento. En la filosofía kantiana este problema se vuelve

especialmente agudo porque la existencia queda reducida a una categoría del entendimiento. La existencia, declara Kant en su refutación del argumento ontológico, no es una propiedad sino una posición. ¿Eso quiere decir que el mundo (el objeto) y el yo (el sujeto) —las entidades que presumiblemente subyacen a la receptividad y a la espontaneidad— no existen?

Esta es la acusación de nihilismo que F. H. Jacobi formula contra la herencia kantiana (Cf. Villacañas, 1989). En la “Dialéctica Trascendental”, el yo queda reducido a una función lógica que acompaña a todas mis representaciones, y el mundo, a la unidad sistemática de la razón. Con Kant comienza lo que Heidegger bautizó como la “época de la imagen del mundo”, en la que el conjunto de todas las cosas deja de concebirse como un objeto de experiencia en el tiempo presente y se empieza a concebir como una aspiración proyectada hacia el tiempo futuro. Un ejemplo contemporáneo de imagen del mundo es la “suma de todo lo cognoscible” postulada por Habermas en *Verdad y justificación* como el “ideal regulativo” de cualquier “conversación con sentido” (1999, p. 73). El problema de la imagen del mundo kantiana es que está sometida al principio de causalidad y el yo no puede formar parte de esa imagen del mundo sin convertirse en un objeto carente de libertad. Aquí, Kant incurre en una “contradicción dialéctica”, en el sentido que Gabriel le da a esta expresión. Se incurre en una contradicción analítica cuando se afirma un enunciado y su opuesto ($p \wedge \neg p$), mientras que una contradicción dialéctica es una inconsistencia entre los objetivos y los resultados de una teoría. El objetivo de Kant era refutar al escéptico acerca del conocimiento y su resultado es un nihilismo acerca del yo y del mundo. La pregunta que hay que hacerse es: ¿cómo compatibilizar la libertad del yo con la causalidad del mundo?

Kant plantea esta pregunta en la tercera antinomia de la razón pura. Se puede decir, sin exageración, que esta antinomia es el punto de partida de todo el idealismo alemán. En ella, como en el resto de las antinomias, Kant usa el método dialéctico de la tesis y la antítesis; pero, a diferencia de lo que pasa en las demás antinomias, en esta no concluye que la tesis y la antítesis son igualmente falsas. La tesis afirma que la cadena de causas necesarias que compone el mundo necesita de una causa contingente o libre en su origen (¿Dios?), mientras que la antítesis afirma que es imposible que haya una causa contingente o libre dentro de esa cadena de causas necesarias (¿el yo?). Tres cosas sorprenden de esta antinomia. La primera

es que no trata tanto del mundo (el objeto del resto de antinomias) cuanto de Dios y del yo, ya tratados en otras partes de la “Dialéctica Trascendental”. La segunda es que en ella se mezclan dos tipos de categorías, las de relación (causa y efecto) y las de modalidad (necesidad y contingencia), a pesar de que Kant se ha propuesto dedicar una antinomia distinta a cada uno de esos tipos. La tercera es que la tesis y la antítesis no tienen por qué contradecirse. Un mundo en el que el yo no sea libre puede ser perfectamente creado por un Dios que sí lo sea. La doctrina del determinismo islámico y de la predestinación protestante es un buen ejemplo de intento de conciliación entre ambas afirmaciones. De hecho, la solución a esta antinomia, si tenemos en cuenta el conjunto de la filosofía kantiana, parece ser que la tesis y la antítesis son igualmente verdaderas. En la *Crítica de la razón práctica*, el yo empírico (el individuo de la especie humana) está determinado por causas necesarias, mientras que el yo nouménico (la persona con sentido del deber) está determinado por causas contingentes o libres (Cf. Kant, 1968, A 445 / B 477).

El objetivo del *Escrito sobre la libertad* de Schelling es superar este tipo de dicotomías. Nos encontramos ante un texto que ha sido interpretado de manera muy diversa por autores tan dispares como Arthur Schopenhauer o Søren Kierkegaard. A pesar de su visceral animadversión hacia los idealistas alemanes, a los que insulta en todas sus obras, la teoría de la voluntad de Schopenhauer se inspira claramente en pasajes de Schelling como este:

En suprema y última instancia, no hay otro ser que el querer. El querer es el ser originario y solo con él concuerdan todos sus predicados: ausencia de fundamento, eternidad, independencia respecto del tiempo, autoafirmación. Toda filosofía aspira meramente a encontrar tal suprema expresión. (Schelling, 1856-1861, p. 350)

Por su parte, la concepción schellinguiana de la libertad como capacidad para decidir entre el bien y el mal, entendiendo el mal como una opción sustantiva, influye en la interpretación kierkegaardiana de pasajes bíblicos tales como el pecado original o el sacrificio de Isaac. Esta concepción “diabólica” de la libertad rompe con la doctrina socrática de que nadie hace el mal a sabiendas, así como con la concepción kantiana de la libertad entendida como autonomía, como capacidad de darnos normas y actuar con buena voluntad.

LA ONTOLOGÍA Y EPISTEMOLOGÍA DE MARKUS GABRIEL

Frente a estas interpretaciones voluntaristas y teológicas del *Escrito sobre la libertad*, Gabriel propone nuevamente una lectura heterodoxa y deflacionaria, que esta vez estriba en vincular la filosofía de la identidad de Schelling con el análisis de las relaciones de identidad de Gottlob Frege. ¿Cómo es posible —se pregunta Frege al comienzo de “Sentido y referencia”— que haya proposiciones que establezcan una relación de identidad y sean informativas en vez de tautológicas? Tomemos el ejemplo clásico de “Héspero” y “Fósforo”, los dos nombres que tenía el planeta Venus en la mitología griega dependiendo de si aparecía al atardecer (“el lucero vespertino”) o al amanecer (“el lucero matutino”). ¿Cómo es posible que la proposición “Venus es Venus” sea tautológica y la proposición “Héspero es Fósforo” informativa? ¿Acaso no están diciendo lo mismo? La solución de Frege consiste en distinguir dos dimensiones semánticas: el sentido y la referencia. Los intérpretes de Frege todavía discuten sobre lo que este entendía por “sentido”, así en general, pero todos están de acuerdo en que el sentido de un término es el conjunto de descripciones que permiten individuar su referencia.¹ Así pues, “Héspero” y “Fósforo” tienen la misma referencia (el planeta Venus), pero distintos sentidos. La referencia del primero se individua bajo descripciones como “el lucero vespertino”, y la del segundo, bajo descripciones como “el lucero matutino”. En conclusión, cuando se postula una relación de identidad entre dos términos distintos, la identidad no se predica de sus referencias, lo cual sería tautológico en caso de ser correcto, sino entre sus sentidos, que son los que contribuyen informativamente a la proposición (Cf. Frege, 1892).

Gabriel cree que la filosofía de la identidad de Schelling dice algo similar. Para empezar, hay que diferenciar entre la identidad estricta y la simple. La primera implica que los dos términos de la relación son idénticos en todas sus propiedades, mientras que la segunda solo que lo son en ciertos aspectos. Una proposición que establece una relación de identidad estricta es tautológica porque la identidad se predica de todas las propiedades de los términos, alguna de las cuales tiene que ser conocida previamente por el receptor de la proposición para comprenderla; mientras que una proposición que establece una relación de identidad simple puede ser informativa porque la identidad solo se predica de ciertas propiedades de los términos, las cuales pueden ser hasta entonces perfectamente desconocidas por el receptor de la proposición. La proposición “Los animales que tienen corazón son animales que tienen riñón” es más informativa que la proposición “Los

animales que tienen corazón son animales que tienen corazón”, especialmente para quien no sepa que todos los sistemas circulatorios tienen un órgano de bombeo como el corazón y uno de depuración como el riñón. Así pues, cuando establecemos una relación de identidad simple del tipo “ $A = B$ ” lo que en realidad estamos sosteniendo es que hay una x común tanto a A como a B .

Según Gabriel, lo que hace Schelling, casi un siglo antes que Frege, es generalizar este tipo de análisis a todas las proposiciones. Así, la proposición “Ana es pequeña” (Pa) se puede analizar en términos de “Hay un x que es Ana & que es pequeña” ($\exists x (Ax \wedge Px)$). Esta sustitución de los términos de una proposición por subproposiciones, tomando los nombres propios como clases, es lo que Schelling llama “reduplicación del vínculo”. El problema es que los vínculos se pueden reduplicar indefinidamente. Así, la subproposición “ x es Ana” (Ax) se puede analizar en términos de “Hay un y que es x & que es Ana” ($\exists y (Xy \wedge Ay)$) y así sucesivamente. Para evitar una regresión infinita, Schelling detiene el análisis en el momento en que las proposiciones no afirman nada más que la existencia de una variable que es una variable. En nuestro caso: “Hay un z que es y & que es x ” ($\exists z (Yz \wedge Xz)$). De este modo, Schelling elige la segunda alternativa del trilema de Agripa y suspende el principio de razón suficiente cuando llega a una cuantificación existencial sin predicados.

Esta suspensión es una suerte de argumento ontológico: se parte de la esencia (los predicados de la proposición) y se llega a la existencia (la cuantificación sobre variables). Pero es un argumento ontológico invertido, pues en el origen no hay ninguna esencia, no hay ningún predicado, sino una existencia, una cuantificación. Esa existencia es lo que Schelling llama el “ser impensable” (*unvordenkliche Sein*): una existencia que no puede pensarse antes de que comience la reduplicación de los vínculos; pero que, una vez que la reduplicación se suspende, se presupone como el fundamento de todos esos vínculos; una existencia lógicamente anterior a la esencia, pero temporalmente posterior a ella. Esto es lo que Schelling llama —con un juego de palabras— el “protofundamento” (*Urgrund*), el “desfondamiento” (*Ungrund*) o el “abismo” (*Abgrund*). El ser impensable no es un “cosa” (*Dinge*) sino “lo incondicionado” (*das Unbedingte*), aquello que no está determinado por ningún predicado. Gabriel argumenta que Schelling es aristotélico en el sentido de que presupone que el acto (la existencia, la cuantificación, el ser) es *lógicamente* anterior a la potencia (la

esencia, el predicado, el poder), aunque esta sea *temporalmente* anterior a aquella. Esta doble relación de anterioridad y posterioridad es lo que Schelling llama “substrucción” (Cf. Gabriel, 2014a).

Pero la idea de una indeterminación que subyace a las proposiciones no es original de Schelling. El origen de esta doctrina se encuentra en 1795, en unas notas de Friedrich Hölderlin en las que se analiza léxicamente la palabra “juicio” (*Urteil*) y se llega a la conclusión de que los juicios proposicionales descansan sobre la “partición originaria” (*Ur-Teil*) entre el sujeto y el predicado (Cf. Hölderlin, 1946-1985). A su vez, Hölderlin parte del intento de J. G. Fichte de fundamentar su sistema filosófico sobre la tautología “Yo = Yo”. El propio Fichte llega a una conclusión parecida en sus lecciones del verano de 1804, en las que concluye que es la cópula, el ser, el que mantiene unidos a los dos términos de su tautología. Este ser es objeto de un “saber absoluto” que solo puede obtenerse después de haber obtenido un conocimiento proposicional concreto (Cf. Fichte, 1985). Todas estas cosas son previas a la publicación del *Ensayo sobre la libertad* en 1809; después de su publicación, Hegel esboza una doctrina similar en el comienzo de la *Ciencia de la lógica* cuando dice que el ser sin determinaciones es igual a la nada (Cf. Hegel, 1968c).

La diferencia de Schelling respecto de los demás idealistas alemanes es su doctrina del tiempo lógico. En este punto Gabriel sigue a su maestro, Wolfram Högerebe, y a su interpretación de la teoría de las edades del mundo de Schelling como una teoría de la predicación. La interpretación de Högerebe es que Schelling propone una alternativa a las dos teorías de la predicación más influyentes de la historia de la filosofía. La primera es la eleática, según la cual el valor de verdad de las proposiciones es atemporal o está en un presente eterno. El problema de esta teoría es que no contempla la posibilidad del cambio. La segunda, la hegeliana, soluciona este problema al reconocer la temporalidad de las proposiciones. De hecho, Hegel sitúa su valor de verdad en un pasado muy remoto.² El objetivo de la *Ciencia de la lógica* es, en sus propias palabras, «la exposición de Dios tal como es en su esencia eterna antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito» (Hegel, 1968c, p. 21). El inconveniente de esta teoría es —según Schelling y, posteriormente, Högerebe y Gabriel— que no contempla la posibilidad de la libertad.

Frente a estas dos opciones, Schelling formula una teoría de la predicación que sitúa el valor de verdad de las proposiciones en el futuro, intentando contemplar al mismo tiempo la posibilidad del cambio y de la libertad. La idea básica es que nuestras creencias y nuestros actos de hoy influirán en las verdades de mañana. Si hoy creemos o hacemos algo, mañana será verdad que ayer creímos o hicimos algo. En ese sentido, *el presente genera el pasado del futuro*. De este modo, Schelling —interpretado de aquella manera por Hoguebe y Gabriel— sustituye la idea del espacio lógico por la idea del tiempo lógico. La lógica no es algo dado de una vez por todas en un presente eterno o en un pasado anterior a la creación, sino un producto de la libertad que se va haciendo en vistas al futuro. En esto consiste el “ideal-realismo” de Schelling: en la superación de la unilateralidad del idealismo y del realismo, de su cruda contraposición entre el sujeto y el objeto (Cf. Hoguebe, 1989).

Pero este no es el único desencuentro entre Hegel y Schelling. La mayoría de los intérpretes creen que la principal discrepancia entre estos dos autores es que el primero pretende deducir la realidad a partir del concepto, mientras que el segundo establece un corte entre la esencia, estudiada por la filosofía negativa, y la existencia, estudiada por la filosofía positiva. Schelling abriría de este modo la veda para todos los críticos de Hegel que protestan contra el totalitarismo especulativo en nombre de la existencia individual. Por el contrario, Gabriel interpreta que la principal discrepancia se encuentra en la ontología modal. En pocas palabras, Hegel cree en la necesidad de la contingencia, y Schelling, en la contingencia de la necesidad. Es decir, Hegel cree que lo absoluto, lo infinito y lo necesario tienen que convertirse en sus opuestos: lo particular, lo finito y lo contingente. En caso contrario, no serían lo absoluto, lo infinito y lo necesario, puesto que no abarcarían toda la realidad; más allá de ellos estarían lo particular, lo finito y lo contingente. Así pues, lo necesario no solo tiene que devenir contingente; se puede decir incluso que lo necesario no es sino el conjunto de las contingencias, del mismo modo que, en el último capítulo de la *Fenomenología del espíritu*, el saber absoluto no es sino la asunción de las ignorancias expuestas en los capítulos previos. Frente a quienes interpretan que Hegel es un determinista histórico, Gabriel recuerda que en la filosofía de la historia hegeliana es necesario que haya contingencias.

LA ONTOLOGÍA Y EPISTEMOLOGÍA DE MARKUS GABRIEL

La ontología modal de Schelling es completamente distinta, nos asegura Gabriel. La idea básica es que la necesidad siempre tiene lugar dentro en un dominio y que no hay un dominio de todos los dominios. Dentro del dominio de la aritmética, es necesario que $5 + 7 = 12$, pero es contingente que el símbolo “=” se refiera a la relación de igualdad. El uso de ese símbolo quizás se pueda justificar en un dominio metamatemático, pero lo que dice Schelling, apoyándose en el trilema de Agripa, es que este proceso de justificación no puede continuar indefinidamente. De este modo, Schelling identifica lo infinito con la autodestrucción del conocimiento, con su carácter falible y revisable, con el hecho de que a partir de un cierto dominio reine la contingencia y solo se sepa que nada se sabe. Aplicado a la historia, eso significa que la necesidad no es sino un tipo de contingencia *a posteriori*. Después de que algo acontezca, será necesario que haya acontecido, pese a que fuera algo contingente antes de su acontecimiento. Por ese motivo, Schelling califica a su filosofía de “empirismo superior”. La filosofía es una ciencia *a priori* respecto de la naturaleza, pues sabe especulativamente que hay algo en vez de nada; y *a posteriori* respecto del espíritu, pues solo conoce su propia existencia empíricamente. En este sentido afirma Schelling que el ser humano es el fin de la naturaleza, no en el de que haya una teleología que predestine la aparición de la especie humana, sino en el de que, una vez que esta ha aparecido, se perciben como necesarios los pasos que condujeron contingentemente a ella (Cf. Gabriel, 2015b).

Gabriel también interpreta de manera particular la distinción entre la filosofía negativa y la positiva. A su juicio, la filosofía positiva no trata tanto de la existencia cuanto de la mitología. Como hemos visto, el ser imprevisible de Schelling es algo muy parecido al ser idéntico a la nada de Hegel. En ambos casos, la existencia se concibe como una indeterminación sin predicados. Pero esta doctrina sigue perteneciendo a la filosofía negativa, la que se ocupa de la relación entre el ser y el pensar. Esto es lo que Gabriel llama “ontología trascendental”, una forma de abordar la relación entre la ontología y la epistemología que parte del hecho de que existen entes como nosotros que pueden conocer la realidad. Un presupuesto tradicional de ese enfoque es que la realidad se puede conocer de una vez por todas porque está compuesta de entes determinados por los predicados con los que los pensamos. En ese sentido, la doctrina de que la

existencia es una indeterminación sin predicados sigue perteneciendo a la filosofía negativa, aunque sea a modo de límite interno, de *non plus ultra*.

Por el contrario, la filosofía de la mitología de Schelling rompe con el presupuesto de que la realidad se puede conocer de una vez por todas. Su concepción de la mitología se parece bastante a la concepción de la certeza del segundo Wittgenstein (Cf. Wittgenstein, 1984). Es el conjunto de supuestos de fondo sobre los que se funda nuestra racionalidad y que provisionalmente no se cuestionan. Así pues, el mito no se opone a la ciencia, sino que la funda. De hecho, uno de los supuestos de la ciencia moderna es que la realidad puede conocerse por medios puramente cuantitativos. Este mito se puede abandonar, pero será sustituido por otro. Y así hasta que advenga ese momento escatológico que Schelling denomina “la revelación” (Cf. Gabriel, 2016b).

Compárese esta filosofía de la mitología con el uso de los mitos y de las alegorías en la obra de Hegel. Este entiende los mitos y las alegorías de una manera platónica, como mentiras piadosas, exposiciones pedagógicas o confusiones plebeyas. De ahí el uso de figuras mitológicas como la lechuza de Minerva o de alegóricas como la del amo y el esclavo para hacer más digeribles las partes más duras de su sistema. Y de ahí también la doctrina de que la filosofía es superior al arte y a la religión, pues expresa los mismos contenidos con un mayor grado de autoconciencia y un menor grado de engaño o mistificación. Claro que esto supone juzgar a los mitos en retrospectiva, una vez que han caducado, mientras que Schelling se esfuerza en comprender a la “conciencia mitológica” tal como esta se desarrolla en el presente. Por ese motivo, Schelling califica al pensamiento de Hegel de “racionalismo teológico”, porque pretende contemplar la realidad *sub specie aeternitatis*, desde el punto de vista de un Dios que hubiera estado desde el comienzo de los tiempos, en lugar de analizar la génesis histórica de esa “postulación de Dios”.

¿Cómo valorar la interpretación del idealismo alemán por parte de Gabriel? En líneas generales, es loable el esfuerzo de intentar traducir la doctrina de filósofos tan enrevesados como Hegel o Schelling a un lenguaje más comprensible. Pero también cabe dudar sobre lo que se ha perdido en el proceso de traducción y si el resultado es algo más que una proyección de las teorías de Gabriel sobre nombres prestigiosos del pasado. Es evidente que la lectura de la ontología modal de Schelling en términos de inexistencia

LA ONTOLOGÍA Y EPISTEMOLOGÍA DE MARKUS GABRIEL

del dominio de todos los dominios coincide sospechosamente con la doctrina de Gabriel sobre la inexistencia del mundo. Del mismo modo, la conexión entre Frege y Schelling da alas al intento de Gabriel de superar la división entre la filosofía analítica y la continental. Se puede decir que el idealismo alemán funciona como una reserva de creatividad que le ha permitido a Gabriel diferenciarse de la filosofía hegemónica, todavía suspicaz ante cualquier intento de regresar a la metafísica. Como dice con cierto resentimiento Gabriel:

Ningún metafísico de la tradición ha sido nunca tan naíf sobre la metafísica como los naturalistas contemporáneos y muchos filósofos que se llaman a sí mismos metafísicos analíticos. Desgraciadamente, un gran número de departamentos académicos a nivel mundial y los órganos asociados de publicación parecen estar dispuestos a prohibir la metafísica porque sospechan del pensamiento filosófico libre. Hoy, al comienzo de la filosofía del siglo XXI, la prohibición de la metafísica y del pensamiento libre no es ya el resultado de los bienintencionados gestos posmetafísicos de la filosofía del siglo XX. No parece ser más que una manifestación de la agresiva sospecha de que el pensamiento libre no puede ser refutado por los espíritus débiles, sino solo suprimido por comités, sociedades filosóficas y editores de revistas. Pero mientras la gente continúe filosofando habrá gente que recuerde la motivación original para hacer filosofía, a saber, el extraño sentimiento de que las cosas pueden ser de otra forma. (Gabriel, 2011, p. 34)

Las acepciones de “metafísica”

¿Qué entiende Gabriel por “metafísica”? En un artículo titulado “¿Metafísica u ontología?”, Gabriel define la ontología como la disciplina que se ocupa de la existencia, y distingue cuatro acepciones de “metafísica”. En una primera acepción, es la disciplina que estudia al mundo como conjunto de todas las cosas. En una segunda, es una teoría de la sustancia o de la esencia. En una tercera, es una teoría de la apariencia y la realidad. Y en una cuarta, es una teoría que sostiene que hay más realidad allende o aquende la estudiada por la física (Cf. Gabriel, 2015c).

Estas acepciones no están desvinculadas: se pueden combinar y excluir entre sí. Así, cuando Kant limita las pretensiones de conocimiento de la metafísica, lo que hace es modificar el sentido de la primera y de la tercera acepción: el mundo deja de ser un objeto de conocimiento para convertirse en la imagen de la unidad sistemática de la razón. El mundo, el

yo y Dios se convierten en realidades más allá de la física, no como objetos de un conocimiento metaempírico inexistente, sino como postulados de la razón en su uso práctico. Del mismo modo, cuando Heidegger desmantela la ontoteología, lo que en verdad está criticando son las acepciones primera y segunda de la metafísica, al mismo tiempo que propone su propia versión de la acepción cuarta (la tonalidad afectiva como lo que está más allá de la física) y de la tercera (la diferencia entre apariencia y realidad es reconstruida en *Ser y tiempo* bajo la forma de la diferencia entre la vida impropia y la vida auténtica). Por último, cuando David Lewis define el mundo como “un gran objeto físico” estudiado exclusivamente por la física, y elabora una teoría mereológica para distinguir entre agregados y sustancias, su “metafísica analítica” está combinando la primera y la segunda acepción en detrimento de la tercera (Cf. Lewis, 1986).

La filosofía sistemática de Gabriel se puede exponer en relación con estas cuatro acepciones del término “metafísica”. Respecto de la primera acepción, Gabriel cree que la idea del mundo cumplió un papel esencial en el proceso de hominización. El “despertar de la conciencia” se produjo, según él, cuando el *homo sapiens sapiens* se preguntó por su “puesto en el cosmos”. La idea del mundo es una “metáfora absoluta”, por decirlo con Hans Blumenberg: una ficción que detiene el regreso en la cadena de preguntas acerca del conjunto de todas las cosas. La diferencia entre el mito y la metáfora, según Blumenberg, es que «el mito lleva la sanción de su origen ancestral e insondable, su aval divino o inspirativo, mientras que la metáfora tiene que presentarse como ficción y solo se legitima porque hace legible una posibilidad de comprensión» (Blumenberg, 1960, pp. 84-85). Cuando Hesíodo habla del origen del mundo como un “bostezo”, que es lo que significa en griego “*khaos*”, no se pregunta quién es el que bosteza y dónde tiene la boca (¿en mitad de la nada?).

El mundo como conjunto de todas las cosas se puede comprender de dos maneras: o bien como una totalidad cuantitativa, lo que los griegos llamaban “*pan*”; o bien como una totalidad cualitativa, lo que los griegos llamaban “*holon*”. Una totalidad cuantitativa es una mera agregación de partes no ordenadas, mientras que una totalidad cualitativa sí que tiene un principio de ordenación. La deficiencia ontológica de la totalidad cuantitativa es que, al carecer de un principio de ordenación, no hay ninguna razón para considerarla una y no múltiple. Por ese motivo, el mundo se ha concebido tradicionalmente como un *cosmos*, es decir, como

un todo cualitativo, ordenado y unificado por algún principio, normalmente el de causalidad. Se puede decir, incluso, que toda totalidad cuantitativa (*pan*) presupone una totalidad cualitativa (*holon*) para ser una y no múltiple.

Ya sea cuantitativo o cualitativo, uno de los argumentos más potentes contra la idea del conjunto de todas las cosas es la paradoja de Bertrand Russell, que se puede formular de la siguiente forma interrogativa: el conjunto de todos los conjuntos que no se contienen a sí mismos ¿se contiene o no se contiene a sí mismo? Gabriel reformula esta paradoja en su “argumento de la lista”. Una lista que pretendiera enumerar todas las cosas tendría que enumerarse a sí misma y a sus elementos, duplicando de este modo el número de elementos enumerados, al mismo tiempo que genera una nueva cosa no enumerada: la nueva lista duplicada. A partir de este argumento un idealista podría extraer la moraleja de que la totalidad de las cosas no puede ser externa al pensamiento, pues el hecho de pensar ese todo genera una nueva cosa fuera de él, a saber: el pensamiento sobre él. Esta es, de hecho, la posición de Iain Hamilton Grant. La moraleja de Gabriel, por el contrario, es que los predicados que definen a la idea del mundo (la totalidad y la autocontención) son incompatibles y, por lo tanto, que el mundo no puede existir.

Hay que subrayar que Gabriel no niega que haya conjuntos que se contengan a sí mismos, siempre y cuando no pretendan ser el conjunto de todas las cosas. Un ejemplo de conjunto autocontenido es el conjunto de los conceptos: el concepto de concepto también es un concepto. Esta es la razón por la que Hegel llama “concepto” (*Begriff*) al despliegue de lo absoluto en la *Ciencia de la lógica*. Robert Stern ha mostrado en su *Metafísica hegeliana* cómo esta concepción de lo absoluto permite solucionar el problema escolástico de los universales. El concepto es un “universal concreto”, es decir, puede funcionar a la vez como un universal (el concepto del concepto de caballo), como un particular (el concepto de caballo) o como un singular (un caballo). Pero ¿en qué sentido cada caballo singular es un concepto? Este es el problema de las *infimae species* o, de los *bare particulars*: ¿acaso los conceptos refieren en última instancia a individuos aconceptuales? En tal caso, ¿cuál es la relación entre lo conceptual y lo aconceptual? La solución de Stern es apelar a la teoría modal hegeliana. Como ya hemos visto, para Hegel es necesario que haya contingencia. Del mismo modo, cada caballo tiene propiedades contingentes (singulares) además de sus propiedades necesarias (particulares o universales). En ese sentido, cada

caballo es un concepto. Gabriel califica a esta teoría de “esencialismo débil”, pues no presupone que los singulares estén omnímodamente determinados por los particulares y los universales (Cf. Stern, 2009).

Con todo, Gabriel no cree que los conceptos abarquen toda la realidad. Por ese motivo, se opone a las críticas de la idea de mundo que presuponen que toda la realidad es conceptualmente comprensible. Este es el caso de la teoría de conjuntos, utilizada por Alain Badiou o Guido Kreis para cuestionar la idea del Todo. En la teoría de conjuntos no hay un conjunto máximo. Todo conjunto tiene un conjunto superior. Para empezar, su conjunto potencia, o el conjunto de todos los subconjuntos de ese conjunto. Por poner un ejemplo sencillo, el conjunto $A = \{x, y\}$ es inferior a su conjunto potencia $P(A) = \{\emptyset, x, y, \{x, y\}\}$. En términos más técnicos, el cardinal de un conjunto potencia es igual a 2 elevado al cardinal del conjunto base $|P(A)| = 2^{|A|}$. A partir de este resultado, Badiou renuncia a la idea del Todo (“lo Uno no es”), y Kreis la acepta, pero lo hace en el seno de una dialéctica negativa que tiene como objetivo analizar las paradojas generadas por esa idea (Cf. Kreis, 2015).

A pesar de que las conclusiones de Badiou y de Kreis son similares a las de Gabriel, este último tiene una objeción general contra el abuso de los sistemas formales a la hora de discutir sobre cuestiones ontológicas y una objeción particular contra el abuso de la teoría de conjuntos a la hora de discutir sobre la existencia del mundo. La objeción general es que no se puede concluir que de un determinado sistema formal se deduzca necesariamente una determinada filosofía, ya que los sistemas formales tienen que ser interpretados semánticamente para ofrecer algún resultado filosófico relevante. En sus propias palabras: «*Incluso cuando la teoría de conjuntos esté apoyada por la reflexión filosófica, no es capaz de demostrar que ella tiene alguna importancia para la reflexión filosófica, a menos que se interprete ya a la luz de esta reflexión*» (Gabriel, 2016a, p. 150).

Con vistas a demostrar que la mera sintaxis de un sistema formal no ofrece ningún resultado filosófico relevante, Gabriel formula una versión del experimento mental de la habitación china. En la versión original del experimento, expuesto por John Searle en el artículo “Mentes, cerebros y programas”, una persona encerrada en una habitación recibe y envía mensajes en chino sin comprender su significado. Originalmente, el experimento pretendía demostrar que un ordenador no puede tener

conciencia, pero también se puede interpretar como si el chino fuera un sistema formal para los que no conoce el idioma. Imaginemos que este es uno de los mensajes recibidos o enviados desde la habitación china: “我是西班牙人和我不是西班牙人” (“Yo soy español y no soy español”). Para quien no sepa chino, no hay nada en la sintaxis del mensaje que revele su contradicción. Esta solo se revela cuando el mensaje se traduce a un lenguaje que el receptor puede interpretar semánticamente. En el plano puramente sintáctico, los símbolos no se contradicen; simplemente coexisten (Cf. Searle, 1980).

Así pues, hay que interpretar semánticamente la teoría de conjuntos para que ofrezca algún resultado filosófico relevante. La segunda objeción de Gabriel es precisamente que, con independencia de la interpretación semántica que se ofrezca, y por mucho que en ella no sea posible un conjunto máximo, la teoría de conjuntos maneja un concepto de totalidad que *de facto* rehabilita la idea de mundo. Un conjunto es una totalidad abstraída del orden y de la constitución de sus elementos. Abstrayendo del orden y de la constitución de los dedos de mi mano, el conjunto de mis dedos es cuantitativamente idéntico a cualquier otro conjunto de cinco elementos. Así pues, la teoría de conjuntos maneja un concepto cuantitativo de totalidad. Pero, como hemos visto, toda totalidad cuantitativa (*pan*) presupone una totalidad cualitativa (*holon*) para ser una y no múltiple. En cierto sentido, se puede considerar que la propia abstracción del orden y de la constitución de los elementos es el principio cualitativo que unifica al conjunto. En conclusión, las filosofías que se basan en la teoría de conjuntos incurren en lo que Jocelyn Benoist llama “el mito de los objetos incoloros” (Cf. Benoist, 2011).

Se podría decir que en la filosofía de Badiou los objetos “se colorean” a través de los acontecimientos. Según Badiou, hay cuatro “campos de verdad” (la política, el arte, la ciencia y el amor) en los que se producen acontecimientos que rompen con la monótona ontología de la teoría de conjuntos. Hasta la publicación de *Lógicas de los mundos* la gran tarea pendiente de la filosofía de Badiou era cubrir la brecha entre las verdades de los acontecimientos y la ontología de la teoría de conjuntos. En ese libro se propone una “fenomenología objetiva” como término medio entre estos dos extremos. Existir, afirma esta fenomenología objetiva, consiste en aparecer en un mundo con un grado de intensidad superior a 0. La ontología

de los campos de sentido de Gabriel viene a decir lo mismo, solo que sin la terminología deleuziana de los grados de intensidad (Cf. Badiou, 2006).

En su segunda acepción, la metafísica es una teoría de la esencia o de la sustancia. El origen de esta acepción se encuentra en los filósofos griegos que intentaron solucionar el problema de la relación entre el ser y el pensamiento postulando que los entes están individuados en algún sentido por nuestros pensamientos. En un lenguaje más moderno: hay una correspondencia entre la individuación óptica y la individuación epistémica; los predicados con los que nos referimos a las cosas se corresponden con las propiedades de esas cosas. En esto consiste precisamente el “logocentrismo”: en reducir la ontología (del griego “*to on*” = “ser”) a la “tinología” (del griego “*on ti*” = “ser así”), esto es, a la lógica del ser determinado como esto o aquello. En este contexto, la idea de esencia o de sustancia permite discriminar entre los predicados o propiedades internas y externas a las cosas. En la filosofía moderna, la tinología logocéntrica se manifiesta en la idea leibniziano-wolffiana de que todos los entes están “omnímodamente determinados” por sus predicados o propiedades internas.

Esta tinología sigue presente en filósofos contemporáneos como Saul Kripke, quien afirma en *Referencia y existencia* que la diferencia entre los entes reales y los ficticios es que estos últimos no tienen todos sus predicados o propiedades. Por ese motivo los unicornios no solo no existen, sino que no pueden existir, porque en ningún relato se especifica cuál es su ADN (Cf. Kripke, 2013). Pero, objeta Tim Crane, esta indeterminación no afecta solo a los entes de ficción. Si fuera cierto que un ente, para existir, tuviese que estar completamente determinado por sus predicados o sus propiedades, no se podría descubrir la existencia de ningún ente del que previamente no tuviésemos ninguna información o solamente una descripción incompleta. ¿Cómo de completa tuvo que ser la descripción que los aborígenes australianos ofrecieron acerca de los canguros a los colonos europeos para que estos descubrieran la existencia de tales animales? Es evidente que esta tinología tiene serias dificultades para dar cuenta del aumento de nuestro conocimiento (Cf. Crane, 2013).

Esta segunda acepción de “metafísica” está vinculada con la primera en la medida en que la mayoría de los filósofos que tienen una teoría de la esencia o de la sustancia pretenden que el conjunto de todas las cosas se agote en las esencias o sustancias reconocidas por su teoría. De este modo,

las teorías de la esencia o de la sustancia suelen involucrar una metafísica “finitista” o “infinitista” dependiendo de la cantidad de sustancias o de esencias que cada teoría reconozca. El padre del finitismo metafísico es Parménides y su concepción del ser como una “esfera bien redonda” (Cf. Parménides, 2007, fragmento 8, § 13). Ahora bien, Parménides es un monista *óntico*, pues pretende reducir el conjunto de todas las cosas a *un solo ente*, mientras que la mayoría de los monistas lo son en un sentido *ontológico*, es decir, pretenden reducir el conjunto de todas las cosas a *un solo tipo de ente*. Este es el caso de los materialistas contemporáneos que están en busca de una teoría del Todo capaz de reducir la totalidad de las cosas a un tipo muy concreto de “partículas superelementales”.

Otro tipo de metafísica finitista es el dualismo ontológico, articulado a través de dicotomías como la del pensamiento y el ser, la del sujeto y el objeto, o la de la mente y el cerebro. Gabriel critica uno de los supuestos tradicionales de este tipo de dualismo: que no es posible intencionalidad sin conciencia. Sin embargo, es evidente que las fotografías se refieren intencionalmente a lo fotografiado sin tener conciencia de ello. En ese sentido, hay objetos inconscientes e inanimados que sí que tienen intencionalidad. Gabriel también cuestiona la interpretación de Descartes como un dualista de la *res extensa* y la *res cogitans*. A su juicio, se trata más bien de un “trinitarista”: el yo, el mundo y Dios como las tres sustancias o esencias que componen el conjunto de todas las cosas. Todas estas posiciones son finitistas, por contraposición con el infinitismo metafísico de filósofos como Spinoza o Leibniz, cuyas ontologías postulan una infinidad de atributos divinos o de mónadas, aunque sus epistemologías reduzcan esa cifra a una más manejable.

La alternativa de Gabriel es el “nihilismo metametafísico”, que se diferencia del nihilismo metafísico en que este asegura que nada existe, y aquel, que todo existe, salvo el mundo. Como reza el lema de Gabriel: no tenemos “ninguna intuición/imagen del mundo” (“*Keine-Welt-Anschauung*”). Por el contrario, el nihilismo metafísico —característico de las religiones dárnicas y de los filósofos influidos por ellas, tal que Schopenhauer— sigue siendo una metafísica en tres de las cuatro acepciones del término (Cf. Das Gupta, 1962). Sigue siendo una teoría de la apariencia y la realidad, pues contrapone la multiplicidad aparente (el Velo de Maya, la Representación) a la nulidad real (el *sunyata*, la Voluntad). Y sigue siendo una teoría del mundo y de la esencia o la sustancia, pues no es posible negar la existencia

de algo sin tener un concepto de ello. Pero ¿no se podría decir lo mismo del nihilismo metametafísico? ¿Acaso Gabriel no presupone un concepto de mundo, al negar su existencia, y un concepto de esencia o de sustancia, al afirmar que hay de todo?

Efectivamente, Gabriel reconoce tener una teoría de la sustancia o de la esencia, que él llama “esencialismo débil”, ya que no presupone que los entes estén completamente determinados por sus predicados. Esta posición parte de la idea aristotélica de analogía, solo que con una diferencia sustancial. Como es sabido, Aristóteles se rebela contra el matematicismo de Platón en su *Ética a Nicómaco* cuando proclama que la acción humana no es objeto de ciencia, sino de prudencia. La ética no está compuesta de conceptos universales y necesarios, sino de decisiones particulares y contingentes. Del mismo modo, el libro cuarto de la *Metafísica* propone una alternativa a la concepción platónica del ser como género supremo: el ser no es un concepto unívoco, sino análogo; «el ser se dice de muchas maneras» (Aristóteles, 1998, 1003a).

Pero «todas las cosas están ordenadas a una» (Aristóteles, 1998, 1074b), a saber: Dios como causa ejemplar de todas ellas. Según Gabriel, el Dios de Aristóteles no es el pensamiento que se piensa a sí mismo, sino un acto puro que está más allá del pensamiento. Lo que describe el libro lambda de la *Metafísica* no es Dios, sino el proceso mediante el cual el entendimiento humano llega a comprender a Dios: mediante la autoconciencia, que es un acto sin potencia. Por ese motivo sugiere Aristóteles que hay algo divino en cada animal, porque cada animal se esfuerza en permanecer en el ser siendo uno y no múltiple. La diferencia entre la física y la metafísica no es la diferencia entre la ciencia de lo móvil y de lo inmóvil, sino entre la cuantificación existencial restringida (el ser que se dice de muchas maneras, del que trata la teoría de la analogía) y la cuantificación existencial irrestricta (la cosa a la que están ordenadas todas las demás, de la que trata la ontoteología). Así pues, según Gabriel, el Dios de Aristóteles no es ni un “Dios Narciso”, que solo se conoce a sí mismo, ni un “Dios Intelecto”, que crea las cosas en el momento de pensarlas, sino un término medio entre lo Uno de Plotino y la Naturaleza de Spinoza (Cf. Gabriel, 2009b).

Pues bien, el esencialismo débil de Gabriel es básicamente la teoría de la analogía de Aristóteles sin su ontoteología. El ser se dice de muchas maneras, pero no todas las cosas están ordenadas a una. Ahora bien, la

analogía no es lo mismo que la equívocidad. En la filosofía escolástica, los distintos sentidos de una analogía de atribución se unificaban por su relación con un “primer analogado”. El ejemplo clásico es el adjetivo “sano”, que se predica tanto de la *dieta sana* como del *bisturí sano* por su relación con el *cuerpo sano*, que es el primer analogado. Del mismo modo, en el esencialismo débil de Gabriel los distintos modos de ser se unifican alrededor de “focos” o “sentidos directores”. Así, el Quijote de Avellaneda y el Quijote de Pierre Menard se unifican alrededor de la novela escrita por Miguel de Cervantes. En eso consiste la esencia de un objeto dentro de la ontología de los campos de sentido de Gabriel: en el foco o sentido director que unifica las distintas apariciones de un objeto sin determinarlo por completo.

Esta posición es realista en la medida en que cumple dos condiciones. En primer lugar, los objetos se individúan ónticamente con independencia de nuestra individuación epistémica. Dicho de una manera menos técnica: los objetos existen con independencia de que los conozcamos o no. Y a pesar de ello —y esta es la segunda condición— podemos conocerlos. Por decirlo con Stanley Cavell, no estamos «sellados fuera del mundo» (Cavell, 1979, p. 238). Estas son las dos condiciones que, según Crispin Wright, debe cumplir toda forma de realismo, y el esencialismo débil de Gabriel las cumple (Cf. Wright, 1992). Ahora bien, su realismo es *an-árquico*, en el sentido de que no presupone ningún *arkhé*, ningún primer principio de todos los focos o sentidos directores. Esto es lo que Gabriel llama el “realismo neutro”: un realismo que no privilegia ningún modo de ser sobre ningún otro (Cf. Gabriel, 2014b). En este sentido, Gabriel niega la universalidad de la lógica clásica apelando al rechazo del principio de tercio excluso en las lógicas intuicionistas, a la aceptación de las contradicciones en las lógicas paraconsistentes y a los contraejemplos del *modus ponens* de Vann McGee y del *modus tollens* de Seth Yalcin (Cf. McGee, 1985; Yalcin, 2012). Así pues, Gabriel cree que hay que hacer una “genealogía de la lógica”, a la manera de Edmund Husserl en *Lógica formal y trascendental*, que analice la influencia de los usos lingüísticos sobre las leyes lógicas (Cf. Husserl, 1950).

¿Es la posición de Gabriel un relativismo? Al contrario, Gabriel rechaza la tesis relativista de que no es posible formular los argumentos filosóficos en un lenguaje lo bastante neutro como para ser aceptados por personas con distintos sistemas filosóficos. El “relativismo problemático” es el que cree que no podemos ponernos en el punto de vista de los demás y

que las diferencias filosóficas solo pueden saldarse mediante una toma de partido antagonista o pugilística (Cf. Valdecantos, 1993; Cano, 1997). Este decisionismo suele además presuponer una imagen del mundo, aunque sea por la vía de la negación, al enunciar que todos los puntos de vista están al mismo nivel o que ninguno llega a unas condiciones inalcanzables de objetividad. Frente a estas exigencias excesivas, Gabriel propone un modelo más modesto de discusión filosófica en su libro *En los límites de la teoría del conocimiento*:

Naturalmente, aquí, como siempre en la reflexión filosófica, valen condiciones holistas de teoría: una pretensión de verdad solo puede reconocerse como cumplida cuando pertenece a una red de buenas razones inferencialmente estructuradas que al menos son capaces de excluir las alternativas formuladas explícitamente. [...] Ninguna afirmación científicamente relevante se justificaría si tuviese que demostrarse como absolutamente necesaria, es decir, como una afirmación que resulta de la exclusión de *todas las alternativas posibles*, pues hay imprevisiblemente muchas alternativas para cada afirmación relevante. (2016a, p. 240. Cf. Gabriel, 2014c)

Gabriel es realista en un sentido prácticamente escolástico del término. Sus adversarios intelectuales no son los idealistas, habida cuenta de la influencia de Hegel y de Schelling en su pensamiento, sino los nominalistas, es decir, quienes proclaman que solo hay individuos particulares. Pues bien, la metafísica, en su tercera acepción, como teoría de la apariencia y de la realidad, continúa actualmente bajo cierta forma del nominalismo. Estamos pensando en el monismo materialista de corte científicista, que pretende eliminar o reducir los fenómenos *aparentes* a sus partículas superelementales *reales*. Gabriel bautiza burlescamente a esta posición de “legocentrismo” en la medida en que —como en el juego de construcciones para niños— pretende reconstruir toda la realidad a partir de sus bloques más pequeños.

Dos son los problemas de esta teoría monista-materialista-nominalista de la apariencia y la realidad. En primer lugar, no puede dar cuenta de sus propias condiciones de verdad. ¿Cómo eliminar o reducir el concepto de verdad a la materia? En segundo lugar, la apariencia y la realidad son, en líneas generales, fenoménicamente indiscernibles. Esta es la conclusión de los argumentos de Descartes y Husserl contra el escepticismo acerca del conocimiento. La pregunta en general acerca de la

LA ONTOLOGÍA Y EPISTEMOLOGÍA DE MARKUS GABRIEL

aparición y la realidad no tiene sentido en el momento en que ya desde siempre estamos abiertos a una experiencia fenoménica cuya estructura y contenido podemos conocer fehacientemente. Por ese motivo, Gabriel se adhiere al dictamen de Bertrand Russell sobre el monismo materialista, también aplicable al nominalismo contra el que se enfrenta el realismo poscontinental:

El mundo físico es una suerte de aristocracia gobernante que ha conseguido de alguna forma hacer que todo lo demás sea tratado con desprecio. Este tipo de actitud es indigna de un filósofo. Debemos tratar con igual respeto a las cosas que no encajan en el mundo físico, y las imágenes están entre ellas. (Russell, 2010, p. 96)

Llegamos de este modo a la metafísica en su cuarta acepción: una teoría que postula la existencia de una realidad más allá de la estudiada por la física. Gabriel confiesa sin empacho que él practica este tipo de metafísica:

Yo hago “metafísica” por lo menos en el sentido de que creo que la comprensión del texto que estoy escribiendo no es idéntico a una manifestación en el universo, esto es, por ejemplo, a una tormenta neuronal que reacciona a la tinta. (Gabriel, 2015c, p. 19)

Aquí hay que recordar la distinción de Gabriel entre el universo (el campo de sentido estudiado por la física), la naturaleza (el campo de sentido estudiado por las ciencias naturales, del cual el universo es presumiblemente un subcampo) y el mundo, que no existe. Los rendimientos filosóficos de esta distinción se pueden percibir en libros como *Yo no soy mi cerebro*, en el que Gabriel argumenta que el cerebro es una condición necesaria pero no suficiente para el yo. La posición que tiene Gabriel acerca de la conciencia, de la libertad y de los demás fenómenos espirituales es que son abstracciones, pero no por ello menos reales que la materia sobre las que se instancian (Cf. 2015a). En sus propias palabras:

Si la explicación de un suceso puede impugnarse por completo mediante la indicación de las condiciones neuroquímicas necesarias para el suceso, simplemente no se trata de una acción. De ahí no se sigue que pueda haber acciones sin las necesarias condiciones neuroquímicas, sino solamente que estas nunca son suficientes para las acciones. (Gabriel, 2016a, p. 388)

Ontologías ingenuas, críticas y especiales

Así pues, el objetivo de Gabriel es encontrar una ontología que no sea una metafísica; que no lo sea ni en el sentido de que presuma la existencia del mundo como conjunto de todas las cosas, ni en el sentido de que establezca una distinción entre apariencia y realidad; dejando, sin embargo, la puerta abierta a un esencialismo débil y a una realidad más allá de la física. La primera candidata a este puesto es la ontología según la cual la existencia es una propiedad auténtica. De acuerdo con Gabriel, las propiedades auténticas son aquellas que cumplen dos funciones: la de universalización (o agrupación de los individuos en clases) y la de discriminación (o distinción entre los individuos de una clase). El color verde es un ejemplo de propiedad auténtica en la medida en que agrupa a los individuos de ese color a la vez que los distingue de los individuos de otros colores. Pero, se pregunta Gabriel en su “argumento del mundo verde”, ¿acaso la existencia funciona del mismo modo? En un mundo donde todas las cosas fueran verdes, esta propiedad no cumpliría ninguna de las dos funciones. Del mismo modo, la existencia no puede ser una propiedad auténtica, ya que no permite ni agrupar ni distinguir a los individuos. Por ese motivo, Gabriel califica a esta ontología de “ontología ingenua o de partida”.

La crítica de la ontología ingenua o de partida aproxima a Gabriel a las posiciones de Kant y de Frege, concienzudamente examinadas en uno de los capítulos de *Sentido y existencia*. Lo primero que hay que constatar a este respecto es la ambivalencia de Kant sobre el término “ontología”. En la *Crítica de la razón pura* se advierte que «el engreído nombre de la ontología, que pretende ofrecer un conocimiento sintético *a priori* de cosas en general en una doctrina sistemática, [...] tiene que dar paso al más modesto de una mera analítica del entendimiento puro» (Kant, 1968, A 24 / B 303); mientras que en *Los progresos de la metafísica* se dice que:

la ontología es aquella ciencia (como parte de la metafísica) que constituye un sistema de todos los conceptos y principios del entendimiento, pero solo en cuanto versan sobre objetos que están dados a los sentidos y, por tanto, pueden comprobarse por la experiencia. (Kant, 1910, p. 260)

¿Con qué versión nos quedamos? Gabriel opta por interpretar la filosofía kantiana como una “metafísica revisionista”, en el sentido que le da P. F. Strawson a este término: como una ontología que no se dedica a

describir nuestras intuiciones sobre la realidad, sino a revisarlas (Cf. Strawson, 1959; 1966). Así pues, la filosofía kantiana revisa nuestro concepto de existencia, restringiéndolo al campo de experiencia posible, regido por las intuiciones puras del espacio y el tiempo y la categoría de la causalidad. Existir, para Kant, es ser dado en el espacio y el tiempo dentro del entramado de causas que componen la imagen del mundo.³ La ontología kantiana —si se puede hablar de tal cosa— es un monismo en ese sentido.

El problema de esta metafísica revisionista es que no queda claro en qué consiste la existencia de las cosas en sí y de las facultades del alma, que no están dadas en el espacio-tiempo ni están sometidas al principio de causalidad. He aquí la inestabilidad del monismo kantiano, que se ve obligado a reconocer formas de “existencia ficticia” o de “preexistencia” (de “*x*-sistencia”, generaliza Gabriel) para dar cuenta del estatus ontológico de los elementos que componen su propia teoría. Gabriel se ve inclinado a interpretar las dos denominaciones posibles del sistema filosófico kantiano (“realismo empírico”, “idealismo trascendental”) como dos niveles ontológicos: el realismo empírico sería una ontología de las cosas en el nivel del lenguaje objeto, mientras que, en el nivel del metalenguaje, el idealismo trascendental sería una ontología de las facultades del alma y de la cosa en sí.

De esta reinterpretación de Kant entresaca Gabriel una definición de la cosa en sí como aquello que habría sido de tal o cual manera aun cuando jamás se hubiese dado alguien capaz de referirse a ella con un pensamiento capaz de verdad. Esto es lo que Gabriel también llama “hechos modalmente robustos”. Se trata de una reinterpretación realista en la medida en que concede que las cosas en sí pueden estar individuadas ónticamente de manera distinta a como nosotros las individuamos epistémicamente. Gabriel llega a exagerar sobre este punto, afirmando que «captar un hecho máximamente robusto en el plano modal significa captar el absoluto» (2016a, p. 405). Las cosas en sí o los hechos modalmente robustos no son un correlato nouménico, sino realidades independientes de nosotros que, no obstante, podemos conocer parcialmente desde nuestra finitud.

En una línea similar, la ontología fregeana establece una diferencia entre los predicados en el nivel del lenguaje objeto (las propiedades de las cosas) y los predicados en el nivel del metalenguaje (las notas de los conceptos). Esta es una forma muy taxativa de solucionar el problema de

las múltiples formas de existencia. A cada concepto le corresponde una forma de existencia. Los enunciados existenciales simplemente afirman que un concepto tiene una extensión mayor que el conjunto vacío, pero en el momento en que consideramos a los conceptos mismos desde el punto de vista de su existencia ya no los tratamos como conceptos, sino como objetos de un metalenguaje conceptual superior. En este sentido, Frege es un “extensionalista ontológico”: solo existen las referencias o extensiones (los objetos), no los sentidos o las intensiones (los conceptos) (Cf. Frege, 1998).

El inconveniente de este extensionalismo ontológico es que está “superdeterminado intensionalmente”. Se pueden construir tantos sentidos o intensiones que tengan una extensión o referencia mayor que el conjunto vacío como se quieran, sin que por ello se pueda decir que existan propiamente los objetos a los que se refieren tales conceptos. Frege se ve obligado a rehabilitar la metafísica, en el sentido de la teoría de la apariencia y la realidad, para limitar la proliferación de conceptos sin sentido, diferenciando entre sentidos genuinos y absurdos. Esto es perfectamente coherente con su concepción normativa de la filosofía, según la cual —como ya hemos dicho varias veces a lo largo de esta obra— la lógica no nos enseña cómo razonamos, sino como debemos razonar.

Dicho sea de paso, hay que recordar que la pretensión de Frege no era generalizar su análisis lingüístico a toda la realidad, como han querido interpretarlo muchos de sus discípulos analíticos, sino circunscribir su alcance a los lenguajes formales, eliminando sobre todo la superdeterminación intensional de los conceptos matemáticos mediante la fijación de su referencia. Así, Frege propone definir el número 0 como «la cantidad que corresponde al concepto “desigual a sí mismo”» (Frege, 1990, p. 81). De ahí lo risible de considerar a Frege el padre del “giro lingüístico”, más aún a la luz de declaraciones como esta:

Si es una tarea de la filosofía romper con el dominio de la palabra sobre el espíritu humano, descubriendo los engaños que a menudo surgen casi inevitablemente porque utilizamos el lenguaje por encima de las relaciones entre conceptos, y liberando a los pensamientos de lo que tienen solo por la constitución de la manera en que se expresan lingüísticamente, entonces mi *Escrito sobre el concepto* se seguirá elaborando con vistas a convertirse en un instrumento útil para el filósofo. (Frege, 1964, p. XI)

LA ONTOLOGÍA Y EPISTEMOLOGÍA DE MARKUS GABRIEL

La principal diferencia entre Frege y Gabriel es que para Frege un hecho es una proposición verdadera, mientras que para Gabriel una proposición es un hecho y, por eso, puede ser verdadera (o falsa). Esta es la diferencia que hay entre el extensionalismo ontológico, que cree que la realidad está en última instancia compuesta por las referencias de los conceptos, y la ontología de los campos de sentido, que niega que la realidad sea completamente conceptualizable. Para Gabriel hay objetos y hechos que no caen bajo ningún concepto ni ninguna proposición (lo que Hogebe llama “referencias órficas”, pues se retraen en el momento en que intentamos referirnos a ellas, como Eurídice cuando Orfeo se da la vuelta a la salida del infierno) (Cf. Hogebe, 1997). Las proposiciones son hechos en el sentido de que en el futuro será cierto que alguien creyó en el pasado que cierta proposición era verdadera. Como ya hemos visto, esta es la teoría del tiempo lógico que Hogebe diagnostica en el último Schelling. En palabras de Gabriel:

El pasado lógico corresponde a nuestra idea de las condiciones realistas de verdad, el presente lógico se constituye mediante juicios falibles, mientras que el futuro lógico resulta de la evidencia de que ya han tenido lugar pensamientos reales, que con ello pertenecen al pasado lógico de nuestro presente lógico. (2016a, p. 415)

Una alternativa a las ontologías de Kant y de Frege son las ontologías especiales, que parten de la idea aristotélica de que el ser se dice de muchas maneras. Gabriel reconoce dos tipos de ontologías especiales: las adverbiales y las regionales. Las primeras conciben las distintas maneras de ser como distintos modos de acción. Un ejemplo actual es la ontología desarrollada por Bruno Latour en su *Investigación sobre los modos de existencia*. Según Latour, el mundo es un “pluriverso” compuesto por una multiplicidad de “actantes” que trazan redes de acción sobre un mismo plano de inmanencia. Los modos de existencia son esas redes de acción. La objeción de Gabriel a este tipo de ontología adverbial es que al situar todos los modos de existencia sobre un mismo plano de inmanencia rehabilita la idea de un mundo capaz de conmensurar todas las cosas. Latour, en el fondo, no hace sino metafísica en la primera acepción del término (Cf. Latour, 2012).

Un ejemplo más sólido de ontología adverbial es la analítica existencial de Heidegger. En *Ser y tiempo*, Heidegger distingue distintos modos de ser

según el tipo de actividad de los entes en cuestión. Así, el mundo munde y la nada nada. El ser-ahí existe en la medida en que está angustiado por su muerte, mientras que el ente inanimado se presenta “a la mano” (*zuhanden*) o “a la vista” (*vorhanden*) dependiendo de si se lo considera desde un punto de vista práctico o teórico. Ahora bien, para Heidegger no habría ser si no hubiese el ser humano. Como dijo en los *Seminarios de Zollikon*: «En sentido estricto no podemos decir qué había cuando todavía no existía ningún hombre. No podemos decir ni que los Alpes existían, ni que no había Alpes. ¿Podemos prescindir en absoluto del hombre?» (Heidegger, 1994, p. 71). Esta declaración se puede interpretar como si fuera un antirrealismo ontológico, como la negación de la independencia del mundo respecto de nosotros, o como si fuera de un “realismo hermenéutico”—por utilizar la expresión de Anton Friedrich Koch— que reconoce que el mundo es independiente de nuestra existencia, pero que no podemos decir nada acerca de él sin ella (Cf. Koch, 2016). Gabriel se inclina por esta segunda opción apelando a la “diferencia ontológica” heideggeriana entre el ser y el ente: no es posible un ser en sí, porque el ser es nuestra apertura al mundo, pero sí que es posible un *ente en sí*, sobre cuya existencia previa no nos podemos pronunciar —una interpretación que aproxima a Heidegger a la idea de las “referencias órficas” de Hogrebe.

El otro tipo de ontología especial es la regional. A diferencia de la ontología adverbial, la regional no cree que los modos de ser estén condicionados por las acciones de las cosas, sino por los discursos científicos que nosotros tenemos acerca de ellas. Esta es la posición propia del constructivismo epistemológico de Niklas Luhmann, que concibe a los distintos campos científicos como “sistemas autopoieticos” que se van autonomizando progresivamente (Cf. Luhmann, 2001). Dos son las dificultades de esta posición. En primer lugar, ¿desde qué punto de vista construye Luhmann su teoría de sistemas? Sus propias premisas constructivistas le vedan la posibilidad de adoptar el “punto de vista de ninguna parte”, según la expresión de Thomas Nagel (Cf. 1986). No hay ningún sistema sin su contorno, que es lo que paradójicamente pretende ser la teoría de sistemas. En segundo lugar, toda forma de ontología regional incurre de alguna manera u otra en la idea del “desencantamiento del mundo”, según la cual la realidad puede ser agotada por las ciencias y las técnicas. Es necesario citar por extenso el pasaje original de Max Weber en el que se acuña este sintagma para comprobar que no se está refiriendo

tanto a un proceso de secularización ni a un progreso intelectual cuanto a una ilusión típicamente moderna, a una forma de reencantamiento por otros medios:

La creciente intelectualización y racionalización *no* significa un creciente conocimiento general de las condiciones de vida en las que nos encontramos. Más bien significa algo distinto: el saber o el creer que, *solamente* con que lo *quisiéramos, podríamos* comprobar que, en principio, no hay misteriosos o impredecibles que influyan sobre nosotros, sino más bien que todas las cosas pueden, en principio, *dominarse a través del cálculo*. (Weber, 1919, p. 16)

Sentido, existencia y modalidad

Una vez revisadas las propuestas ontologías alternativas, Gabriel propone la suya. Según ella, existir consiste en aparecer como un objeto en un campo de sentido. Aquí “sentido” se entiende tanto en la acepción empirista como fregeana del término. Los sentidos son tanto los canales de percepción como los modos de presentación conceptual de los objetos. La relación que hay entre los objetos y los campos de sentido es la misma que hay entre las propiedades en su función de discriminación y las propiedades en su función de universalización, o entre la esencia como existencia y la esencia como fundamento en el *Escrito sobre la libertad* de Schelling. Un objeto es un individuo diferenciado de su entorno, y un campo de sentido, una agrupación de individuos que comparten ciertas propiedades. Pero un campo de sentido es también un dominio en el que opera el principio de razón suficiente. Aquí “principio de razón suficiente” (*Satz vom Grund*) se entiende en su sentido etimológico y heideggeriano: como una “frase de fondo”, una aparición en la que lo aparecido es inconmensurable respecto del lugar donde aparece (Cf. Heidegger, 1997).

Los campos se diferencian de los conjuntos en que no tienen una estructura que pueda determinarse filosóficamente *a priori*. Los campos de sentido son dominios abiertos en los que el orden y la composición de sus elementos puede abstraerse o no. Solo existen en la medida en que aparecen como objetos en otros campos de sentido. La *Odisea*, como campo de sentido de la ficción escrita por Homero, existe en la medida en que aparece como un objeto, como un libro, en el campo de sentido que es mi biblioteca. Ahora bien, la relación de existencia o de aparición no es transitiva. Las brujas aparecen o existen en los libros *Macbeth* y *Fausto*; los libros *Macbeth* y

Fausto aparecen o existen en mi biblioteca; pero las brujas ni aparecen ni existen en mi biblioteca. De ahí que Gabriel afirme, a modo de provocación, que él cree en la existencia de entes de ficción como los unicornios, pero no en la existencia del mundo, puesto que los campos de sentido no se encuentran ordenados de manera jerárquica de modo que haya algo así como un campo de todos los campos. Esto no significa que todos los campos de sentido se encuentren en el mismo plano de inmanencia, pues ello supondría introducir un principio de ordenación inmanentista que rehabilitaría la idea de totalidad cualitativa de la que se quiere huir. Por ese motivo Gabriel afirma que hay indefinidamente muchos campos de sentido, pero no infinitos, pues para apelar a la infinitud sería necesario tener un algoritmo que conmensurase a los distintos campos de sentido.

Dicho esto, la ontología de campos de sentido es sospechosa de incurrir en un “meinongianismo no cualificado”. Alexius Meinong es conocido por afirmar que todas las cosas existen, incluidos entes contradictorios como los decaedros regulares. En realidad, lo que hace Meinong es diferenciar entre el estar dado, que es la propiedad que tienen todos los objetos que son pensados o percibidos, y la existencia, que es la propiedad adicional de estar dado en un espacio y tiempo. Esta distinción pretende solucionar el problema de la comprensión de los enunciados existenciales negativos verdaderos. Si el enunciado “Los decaedros regulares no existen” es verdadero y la expresión “decaedro regular” tiene tanto significado como una expresión mal formada del tipo “*xlsvñsjdzwsjpdk*”, ¿cómo es posible que “Los decaedros regulares no existen” sea comprensible y “*xlsvñsjdzwsjpdk* no existe” no lo sea? (Cf. Meinong, 1988).

La solución de Meinong consiste en dividir el mundo en dos conjuntos, el de los objetos dados (o subsistentes) y el de los objetos existentes, de modo que cuando afirmamos que un objeto no existe lo que estamos diciendo es que solamente está dado (o que solamente subsiste). Esta es una solución metafísica porque presupone una idea de mundo, mientras que la solución de Gabriel procura no hacerlo. Según Gabriel, cuando afirmamos que un objeto no existe, estamos negando que ese objeto aparezca en un cierto campo de sentido, al mismo tiempo que suponemos que aparece en otro distinto, pero sin necesidad de saber o especificar en cual. Cuando afirmamos que las brujas no existen, estamos negando su existencia en campos de sentido tales como mi biblioteca, a la vez que suponemos su aparición en otros ciertos campos de sentido. Con independencia de que los

hablantes lo sepan o lo especifiquen, si las brujas no existieran en ciertos campos de sentido como los libros *Macbeth* y *Fausto*, no habría ninguna diferencia entre la frase con sentido “Las brujas no existen” y la frase sin sentido “*xlsvñsjdzwsjpdk* no existe”. Esta es la diferencia crucial entre el “meinongianismo sustancial”, que pretende saber o especificar en qué dominio se encuentran los objetos inexistentes, y el “meinongianismo formal” de Gabriel, que no presume tal conocimiento o especificación.

Ahora bien, si todo enunciado existencial negativo respecto de un cierto campo de sentido presupone un enunciado existencial positivo respecto otro cierto campo de sentido, ¿qué pasa con “El mundo no existe”? ¿Acaso el mundo tiene una “inexistencia intencional”, por utilizar la expresión de Franz Brentano? Este es el tipo de críticas que ha formulado Eduardo Luft a la ontología orientada a los objetos (Cf. Luft, 2014). El mundo aparece, aunque sea nominalmente, en campos de sentido tales como los enunciados “El mundo es más grande que el estómago de un tigre” o “El mundo no es ninguno de los entes que lo componen”. Este último enunciado podría incluso ser la base de un “argumento de la lista autonegada”: una lista de todas las cosas que, a diferencia de la de Gabriel, se negase a sí misma explícitamente de la enumeración, evitando de este modo incurrir en la paradoja de Russell. La respuesta de Gabriel a las críticas de Luft consiste en afirmar que este tipo de enunciados no tienen valor de verdad, puesto que no tenemos recursos intelectuales independientes para identificar las partes que los componen. La diferencia entre “El mundo es más grande que el estómago de un tigre” y “La Vía Láctea es más grande que el estómago de un tigre” es que en el segundo caso sí tenemos recursos intelectuales independientes para identificar al sujeto del enunciado. Lo mismo sucede con enunciados del tipo “Este decaedro regular tiene un volumen superior a aquel decaedro regular”. Este enunciado presupone que los decaedros regulares respetan el principio de identidad, pero en realidad no lo respetan, pues son contradictorios, de modo que no se puede construir un enunciado que haga referencia a ellos y sea susceptible de verdad o falsedad.

¿Hasta qué punto es coherente esta respuesta de Gabriel con su doctrina de que el principio de no contradicción no es universal? Recordemos sus propias palabras: «No hay universalidad lógica sin restricciones que abarque todos los campos de sentido, por ejemplo, la ley universal de evitar la contradicción, que rige sobre todas las proposiciones» (Gabriel, 2016a, p. 330). Una solución de compromiso puede encontrarse en

la segunda parte de *Sentido y existencia*, dedicada prácticamente en exclusiva a la ontología modal. Según Gabriel, la necesidad y la imposibilidad están siempre restringidas a un cierto campo de sentido. Así, los decaedros regulares son imposibles dentro del campo de sentido de la geometría euclídea, igual que los triángulos de 180 grados son necesarios dentro de ella. Gabriel no deja claro en qué campo de sentido es imposible concretamente la existencia del mundo. Lo que sí que aclara es la relación de su ontología modal con la de Schelling. Como hemos visto previamente, Gabriel interpretó la ontología modal de Schelling como si esta afirmase la contingencia de la necesidad, en la medida en que toda necesidad está circunscrita a un dominio por encima del cual reina la contingencia. Pues bien, a pesar de los paralelismos con la ontología modal de los campos de sentido, Gabriel renuncia a lo que considera una tesis metafísica con estas palabras:

De ahí no se deduce una tesis metafísica general por la que toda necesidad pudiera clasificarse de contingente, pues las relaciones relevantes que describen una necesidad dada, inmanente al campo, tienen que manifestarse en un campo de sentido, que las hace aparecer como contingentes. (Gabriel, 2016a, p. 427)

Así pues, para Gabriel, tanto la necesidad como la contingencia, entendida esta última como la posibilidad de ser de otro modo, son inmanentes a los campos de sentido. De este modo, Gabriel se opone a la ontología modal dominante en la filosofía analítica, que parte del concepto de “mundo posible”. Según esta ontología modal, lo necesario es lo que tiene lugar en todos los mundos posibles, y lo posible, lo que tiene lugar en al menos uno. Gabriel le echa en cara a esta teoría su circularidad viciosa, pues presupone lo definido (lo posible) en la definición (el mundo posible). Pero sobre todo se opone a lo que él llama el “modelo de actualización”, o sea, la teoría según la cual lo contingente es una posibilidad no actualizada. Frente a este modelo, Gabriel aboga por una tradición que se remonta a Aristóteles, según la cual lo real siempre precede a lo posible y no se puede hablar de una potencia sin la existencia de un acto previo. De hecho, Gabriel argumenta que los defensores del modelo de actualización, al hablar de la modalidad como si fuera un espacio lógico compuesto por los mundos posibles, hablan como si lo posible ya fuera algo real, mal que inmaterial y metafísico.

LA ONTOLOGÍA Y EPISTEMOLOGÍA DE MARKUS GABRIEL

En el terreno de la epistemología, Gabriel se enfrenta a la llamada “falacia de la finitud”, que afirma que no podemos conocer la realidad debido a nuestras limitaciones epistémicas. Esta falacia tiene dos fuentes: el representacionismo mental, según el cual las representaciones que tenemos del mundo son un producto de nuestra mente, y el descriptivismo parcial, que cree que las descripciones que ofrecemos del mundo no pueden ser sino parciales. Contra esta última fuente, Gabriel objeta que la parcialidad no es reflexiva. En otras palabras, si estás viendo un objeto en escorzo, ese escorzo no se encuentra a su vez en escorzo. En suma, hay un nivel a partir del cual nuestras descripciones del mundo no son parciales; de no ser así, caeríamos en un regreso infinito de parcialidades. Los objetos, concede Gabriel, pueden caer sobre diversas descripciones, y no todas ellas son correctas, pero no por ello todas son incorrectas. Una incorrección completa y total nos sitúa en un escenario escéptico que —como hemos visto previamente— es por sí mismo inconsistente.

Por su parte, el representacionismo mental sostiene la tesis de que no podemos conocer las cosas en sí, sino solo a través de representaciones fenoménicas, que son intrínsecamente subjetivas y deformadoras. De este modo, el representacionismo mental introduce una “asimetría trascendental” entre la representación y lo representado. Pero esta asimetría amenaza con reducir a nada el contenido de la representación. Si para relacionarnos con la realidad externa necesitamos de la mediación de una representación mental, ¿no necesitaremos también de otra representación adicional que medie entre nosotros y esa primera representación? El representacionismo se ve obligado a detener la cadena de representaciones en algún momento, estableciendo mediante un *fiat* una fuente de conocimiento de plena certeza. Se introduce de este modo una asimetría entre unas representaciones de primer orden (tradicionalmente llamadas intuiciones) y unas de segundo nivel (tradicionalmente llamadas conceptos). Pero esta decisión arbitraria no hace sino constatar la debilidad de base del representacionismo mental.

La conclusión a la que llega Gabriel es que hay que profundizar en la campaña antipsicologista iniciada por Frege y Husserl a finales del siglo XIX. Estos autores llevaron a cabo una de-psicologización de los pensamientos, mostrando cómo el contenido de una proposición no se puede reducir a los fenómenos subjetivos que experimentamos en el momento de captarla. A modo de profundización, Gabriel propone de-psicologizar el propio

pensamiento, mostrar como la captación de pensamientos tampoco es un fenómeno meramente psicológico. Si lo que hicieron Frege y Husserl fue depsicologizar la lógica, lo que propone Gabriel es nada más y nada menos que *depsicologizar la psicología*.

Uno de los críticos más importantes de la falacia de la finitud, con el que Gabriel discrepa sobre ciertos puntos, es Quentin Meillassoux. En concreto, Gabriel critica el argumento de Meillassoux acerca de la necesidad de la contingencia. Como hemos visto, esta es una tesis de inspiración hegeliana. Contra ella, Gabriel aduce que no existen las modalidades absolutas, sino siempre relativas a un campo de sentido. Meillassoux contrataca diciendo que el relativismo de Gabriel amenaza con socavar la universalidad de la razón y desembocar en una suerte de escepticismo. Gabriel reinterpreta la objeción como si le estuviera echando en cara que, según la ontología de los campos de sentido, los objetos pueden estar individuados ópticamente de manera completamente distinta a como nosotros los individuamos epistémicamente. Gabriel no solo está dispuesto a aceptar esta objeción, sino que además la considera la tesis central del realismo. Si los objetos no pueden ser distintos de como nosotros los pensamos, ¿en qué queda la independencia de la realidad respecto de nuestros esquemas conceptuales? En este sentido, Meillassoux es un antirrealista, argumenta Gabriel, pues presupone que nuestras mejores teorías científicas (las matemáticas, en particular) aprehenden la realidad de manera incorregible.

Frente al matematicismo de Meillassoux, Gabriel es un pluralista epistemológico: cree que a cada objeto le pueden corresponder distintas descripciones verdaderas dependiendo del campo de sentido en el que aparezca. No hay algo así como la ciencia en general, sino una multiplicidad de ciencias ocupadas de distintos campos de sentido y la pretensión de algunos científicos de construir una teoría del Todo que además sea capaz de describir el mundo sin la presencia de sujetos, lo que Gabriel llama “el mundo sin espectadores”, no es otra cosa que una fantasía típicamente humanista. Como escribe Cavell: «No hay nada más humano que el deseo de negar la propia humanidad» (Cavell, 1979, p. 109). El pluralismo no reduccionista ni eliminativista de Gabriel se basa sobre un descriptivismo semántico, heredero de las tesis de Frege y de Russell, según el cual nuestro conocimiento se basa en descripciones que seleccionan “de arriba a abajo” a los individuos apropiados. En palabras de Gabriel:

LA ONTOLOGÍA Y EPISTEMOLOGÍA DE MARKUS GABRIEL

Deberíamos renunciar a la imagen según la cual nosotros siempre nos referimos, en primer lugar, a algún individuo que hemos encontrado de manera casual con alguna descripción más o menos arbitraria; que luego, en segundo lugar, lo fijamos como polo objetivo independiente de nuestras persuasiones; y por fin, en tercer lugar, que ponemos en juego variaciones modales en torno a él. (Gabriel, 2016a, p. 419)

Este descriptivismo asume la distinción de Keith Donnellan entre el uso atributivo y el uso referencial de las descripciones (Cf. Donnellan, 1966). Usamos atributivamente una descripción cuando pretendemos describir verazmente con ella a un objeto, mientras que la usamos referencialmente cuando simplemente queremos fijar la atención sobre un individuo. Así, la descripción “La persona que está bebiendo *whisky*” se utiliza referencialmente si nuestro objetivo es fijar la atención sobre alguien con independencia de lo que esté bebiendo. La intención de la descripción es seleccionar a ese individuo con independencia de su modo de presentación, con independencia de la bebida que esté tomando. He aquí la raíz de la falibilidad del conocimiento humano, según Gabriel: nuestras pretensiones de conocimiento o de verdad no siempre tienen éxito, ya que nos es imposible referirnos a un objeto y a todas sus condiciones de verdad o inteligibilidad al mismo tiempo.

Pero ¿acaso esto no supone una rehabilitación de la distinción entre apariencia y realidad que constituye el núcleo de la metafísica en su tercera acepción? En parte sí. Como hemos visto, la epistemología de Gabriel toma el siguiente punto de arranque: no partir de la indeterminación abstracta entre lo posible y lo real, entre lo falso y lo verdadero, entre lo ignorado y lo conocido, sino asentar su sistema bajo la presunción de que hay cosas que son reales, verdaderas y conocidas, y que los casos de posibilidad, falsedad o ignorancia son dependientes y parasitarias de ellas. Esta justamente es la estrategia recomendada por McDowell para “exorcizar el escepticismo” (Cf. McDowell, 2003). Lo que tiene que explicar este punto de vista es el origen de lo posible, de lo falso, de lo desconocido. La explicación que ofrece Gabriel pasa por “personalizar” estos fenómenos. En cierto sentido, las proposiciones conocidas y verdaderas son públicas y anónimas, mientras que los errores y las ignorancias son personales e intransferibles. Cada uno se equivoca a su manera. De ahí que Gabriel proponga la rehabilitación del psicoanálisis, la teoría crítica y la fenomenología como disciplinas que se ocupan de la subjetividad desde el punto de vista de sus limitaciones y

fracasos, pues a fin de cuentas «un sujeto es la suma de sus errores e ilusiones, más que un sujeto epistémico que tiene pensamientos verdaderos» (Gabriel, 2016a, p. 54).

Referencias

- Aristóteles. (1998). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Austin, J. L. (1962). *Sense and Sensibilia*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press.
- Badiou, A. (2006). *Logiques des Mondes. L'Être et l'événement, 2*. París: Seuil.
- Benoist, J. (2011). *Éléments de philosophie réaliste*. París: Vrin.
- Blumenberg, H. (1960). Paradigmen zu einer Metaphorologie. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 6, 7-142.
- Cano, G. (1997). El problema de la acción moral después de la muerte de Dios: Variaciones sobre el tema del relativismo posmoderno. En L. Arenas, J. Muñoz Vega, A. Jiménez Perona (Eds.), *El desafío del relativismo* (pp. 253-268). Madrid: Trotta.
- Cavell, S. (1979). *The Claim of Reason*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press.
- Crane, T. (2013). *The Objects of Thought*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press.
- Das Gupta, R. K. (1962). Schopenhauer and Indian Thought. *East and West*, 13 (1), 32-40.
- Descartes, R. (1964-1974). *Meditationes de prima philosophia*. En *Œuvres* (Vol. 7). París: Vrin.
- Donnellan, K. (1966). Reference and Definite Descriptions. *The Philosophical Review*, 75 (3), 281-304.
- Dummett, M. (1981) *The Interpretation of Frege's Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Fichte, J. G. (1985). *Wissenschaftslehre (1804)*. En *Gesamtausgabe* (Vol. 8). Stuttgart y Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

LA ONTOLOGÍA Y EPISTEMOLOGÍA DE MARKUS GABRIEL

- Frege, G. (1892). Über Sinn und Bedeutung. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, 25-50.
- Frege, G. (1964). *Begriffsschrift und andere Aufsätze*. Zürich: Hildesheim.
- Frege, G. (1990). *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Zürich: Hildesheim.
- Frege, G. (1998). *Grundgesetze der Arithmetik*. Hildesheim: Zürich.
- Gabriel, M. (2006a). *Das Absolute und die Welt in Schelling Freiheitsschrift*. Bonn: Bonn University Press.
- Gabriel, M. (2006b). *Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewusstseinsgeschichte in Schellings Philosophie der Mythologie*. Berlin y Boston: de Gruyter.
- Gabriel, M. (2008). *Antike und moderne Skepsis zur Einführung*. Hamburgo: Junius, 2008.
- Gabriel, M. (2009a). *Skeptizismus und Idealismus in der Antike*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Gabriel, M. (2009b). God's Transcendent Activity: Ontotheology in *Metaphysics* 12. *The Review of Metaphysics*, 63 (2), 385-414.
- Gabriel, M. (2011). *Transcendental Ontology: Essays in German Idealism*, Londres y Nueva York: Continuum.
- Gabriel, M. (2013a). *Warum es die Welt nicht gibt*. Berlin: Ullstein.
- Gabriel, M. (2013b). Aarhus Lectures. Schelling and Contemporary Philosophy. First Lecture: Schelling on Why There is Something Rather than Nothing in the Original Version (*Urfassung*) of the *Philosophy of Revelation*. *SATS-Northern European Journal of Philosophy*, 14 (1), 75-98.
- Gabriel, M. (2014a). Aarhus Lectures. Schelling and Contemporary Philosophy. Second Lecture: Schelling's Ontology in the *Freedom Essay*. *SATS-Northern European Journal of Philosophy*, 15 (1), 75-98.
- Gabriel, M. (2014b). Neutraler Realismus. *Philosophisches Jahrbuch*, 121 (2), 352-372.

- Gabriel, M. (2014c). *An den Grenzen der Erkenntnistheorie*. Friburgo de Brisgovia: Alber.
- Gabriel, M. (2015a). *Ich ist nicht Gehirn: Philosophie des Geistes für das 21. Jahrhundert*. Berlín: Ullstein.
- Gabriel, M. (2015b). Aarhus Lectures. Schelling and Contemporary Philosophy. Third Lecture: The Prospects of Schelling's Critique of Hegel. *SATS-Northern European Journal of Philosophy*, 16 (1), 1-24.
- Gabriel, M. (2015c). ¿Metafísica u Ontología? *Epekeina*, 5 (1), 9-32.
- Gabriel, M. (2016a). *Sinn und Existenz*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Gabriel, M. (2016b). Aarhus Lectures. Schelling and Contemporary Philosophy. Fourth Lecture: The Very Idea of a Philosophy of Mythology in Contemporary Philosophy. *SATS-Northern European Journal of Philosophy*, 17 (2), 115-144.
- Gabriel, M. (2017). A Very Heterodox Reading of the Lord-Servant-Allegory in Hegel's *Phenomenology of Spirit*. En M. Gabriel y A. M. Rasmussen (Eds.), *German Idealism Today* (pp. 95-120). Berlín y Boston: de Gruyter.
- Gabriel, M. (2018). *Der Sinn des Denkens*. Berlín: Ullstein.
- Gabriel, M., y Žižek, S. (2009). *Mythology Madness, and Laughter*, Londres y Nueva York: Continuum.
- Habermas, J. (1999). *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1968a). Phänomenologie des Geistes. En *Gesammelte Werke* (Vol. 9). Hamburgo: Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1968b). Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. En *Gesammelte Werke* (Vol. 2, pp. 34-90). Hamburgo: Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1968c). *Wissenschaft der Logik*. En *Gesammelte Werke* (Vol. 11). Hamburgo: Felix Meiner.
- Heidegger, M. (1994). *Zollikoner Seminare*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Der Satz vom Grund*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.

LA ONTOLOGÍA Y EPISTEMOLOGÍA DE MARKUS GABRIEL

- Hogrebe, W. (1989). *Prädikation und Genesis: Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings "Die Weltalter"*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Hogrebe, W. (1997). *Orfische Bezüge*. Erlangen: Palm und Enke.
- Hölderlin, F. (1946-1985). Urteil und Sein. En *Sämtliche Werke* (Vol. 4, pp. 226-227). Stuttgart: Kohlhammer.
- Husserl, E. (1950). *Formale und transzendente Logik*. En *Husserliana* (Vol. 17). La Haya y Boston: Martinus Nijhoff.
- Jeffries, S. (24 de julio de 2017). German Philosophy Has Finally Gone Viral. Will That Be Its Undoing? *Foreign Policy*. Recuperado de <https://foreignpolicy.com/2017/07/24/german-philosophy-has-finally-gone-viral-will-that-be-its-undoing-precht-habermas/>
- Kant, I. (1910). Die Fortschritte der Metaphysik. En *Gesammelte Schriften* (Vol. 20, pp. 253-332). Berlín: Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften,
- Kant, I. (1968). Kritik der reinen Vernunft. En *Werke* (Vols. 3 y 4). Berlín: De Gruyter.
- Koch, A. F. (2016). *Hermeneutischer Realismus*. Tübinga: Mohr Siebeck.
- Kojève, A. (1947). *Introduction à la lecture de Hegel*. París: Gallimard.
- Kreis, G. (2015). *Negative Dialektik des Unendlichen. Kant, Hegel, Cantor*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Kripke, S. (2013). *Reference and Existence*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press.
- Latour, B. (2012). *Enquête sur les modes d'existence: une anthropologie des Modernes*, París: La Découverte.
- Lewis, D. (1986). *On the Plurality of Worlds*, Oxford: Blackwell.
- Luft, E. (2014). Dialectic and Network Ontology. The Concept of Reason after Hegel. En H. Ferreiro, T. S. Hoffmann y A. Bavaresco (Eds.), *Los aportes del itinerario intelectual de Kant a Hegel* (pp. 946-978). Porto Alegre: Editora Fi.
- Luhmann, N. (2001). Erkenntnis als Konstruktion. En *Aufsätze und Reden* (pp. 218-242). Stuttgart: Reclam.

- McDowell, J. (2003). Criteria, Defeasibility and Knowledge. *Meaning, Knowledge, and Reality* (pp. 369-394). Cambridge: Harvard University Press.
- McGee, V. (1985). A Counterexample to Modus Ponens. *The Journal of Philosophy*, 82 (9), 462-471.
- Meinong, A. (1988). *Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung*. Hamburgo: Felix Meiner.
- Nagel, T. (1986). *The View From Nowhere*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press.
- Ortega y Gasset, J. (1964). Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia. En *Obras completas* (Vol. 5, pp. 517-550). Madrid: Revista de Occidente.
- Parménides. (2007). *Poema: (fragmentos y traducción textual)*. Madrid: Istmo.
- Russell, B. (2010). *The Philosophy of Logical Atomism*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Schelling, F. W. J. (1856-1861). *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*. En *Sämtliche Werke* (Vol. 7). Stuttgart: Cotta.
- Searle, J. (1980). Mind, Brains, and Programs. *Behavioral and Brain Sciences*, 3 (3), 417-457.
- Sexto Empírico. (1993). *Esbozos pirrónicos*. Madrid: Gredos.
- Sloterdijk, P. (1983). *Kritik der zynischen Vernunft*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Stern, R. (2009). *Hegelian Metaphysics*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press.
- Strawson, P. F. (1959). *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. Londres: Methuen.
- Strawson, P. F. (1966). *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. Londres: Methuen.
- Valdecantos, A. (1993). La indeterminación de los contextos. ¿Una nueva paradoja relativista? En E. de Bustos Tovar, J. Echeverría Ezponda, E. Pérez Sedeño y M. I. Sánchez Balmaseda (Eds.), *Actas del I Congreso de la Sociedad de*

LA ONTOLOGÍA Y EPISTEMOLOGÍA DE MARKUS GABRIEL

- Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia* (pp. 533-537). Madrid: UNED, 1993.
- Villacañas, J. L. (1980). La tesis de Kant sobre la noción de existencia. *Teorema*, 10 (1), 55-84.
- Villacañas, J. L. (1989). *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*. Barcelona: Anthropos.
- Weber, M. (1919). *Geistige Arbeit als Beruf*. Múnich y Leipzig: Duncker & Humblot.
- Wittgenstein, L. (1984). Über Gewissheit. En *Werkausgabe* (Vol. 8). Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Wright, C. (1992). *Truth and Objectivity*, Cambridge: Harvard University Press.
- Yalcin, S. (2012). A Counterexample to Modus Tollens. *The Journal of Philosophy*, 41 (6), 1001-1024.

Notas

¹ Para una visión discordante con la interpretación generalizada de los sentidos fregeanos como si fueran descripciones, véase el libro de Dummett (1981) *The Interpretation of Frege's Philosophy*.

² Se puede argumentar que los griegos también tenían esta concepción de la verdad como algo del pasado. El hecho de que la expresión que utiliza Aristóteles para referirse a la esencia de algo (*to ti en einai* = "lo que era el ser") contenga el verbo ser conjugado en pretérito imperfecto ha dado pie a muchas reflexiones sobre el carácter pretérito de la verdad griega, *alétheia*, la verdad como desvelamiento de lo que ya era en el pasado, por contraposición con la verdad hebrea, *emunah*, la verdad como confianza en la revelación de lo que va a ser en un futuro. Como de costumbre, el más ingenioso a este respecto es Ortega: "El ser es para el griego, como arriba digo, un presente, pero cuando se le aprieta y se le va con ganas al cuerpo, resulta que es un pasado" (Ortega y Gasset, 1964-1983, p.536).

³ Para una interpretación alternativa de la idea de existencia en Kant, véase el artículo de José Luis Villacañas (1980) titulado "La tesis de Kant sobre la noción de existencia".

REVISTA STVLTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 1, NÚMERO 2, PRIMER SEMESTRE DEL 2018

ISSN 0719-983X

La ontología y epistemología de Markus Gabriel.

Ernesto Castro Córdoba

Multiculturalismo e interculturalidad en clave decolonial.

Rodrigo Navarrete Saavedra

Racismo, oscurantismo y colonialismo: la naturalización del eurocentrismo en las perspectivas históricas contemporáneas.

Francisco Daniel Tiapa-Blanco

Las tres vertientes del desarrollo económico latinoamericano y su influencia en la integración continental: neoliberalismo, neodesarrollismo y socialismo.

Santiago Armesilla Conde

¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular en la era digital?

Álvaro Cuadra Rojas

Abandono y protección de niños: Lo que dejó Europa.

Jorge Dávila y Magaly E. Miliani de Dávila

Reseña de Avendaño Pavez, O. (2017). *Los partidos frente a la cuestión agraria en Chile, 1946-1973: Representación de intereses, gradualismo y transformación estructural*. Santiago de Chile: Ediciones LOM.

Karin Baeza Vásquez



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE

SEDE PUERTO MONTT