

Sentido y existencia

BIBLIOTECA DE FILOSOFÍA

Markus Gabriel

Sentido y existencia

Una ontología realista

Traducción de
RAÚL GABÁS

Herder



La traducción de esta obra ha recibido la ayuda del Goethe Institut, el cual está financiado por el Ministerio de Asuntos Exteriores de Alemania.

Título original: Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie

Traducción: Raúl Gabás Pallás

Diseño de la cubierta: Gabriel Nunes

© 2016, Suhrkamp Verlag, Berlín

© 2017, Herder Editorial, S.L., Barcelona

ISBN: 978-84-254-3844-8

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com).

Imprenta: Reinbook

Depósito legal: B-24.336-2017

Printed in Spain – Impreso en España

Herder

www.herdereditorial.com

Índice

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA	9
-------------------------------------	---

INTRODUCCIÓN	13
--------------------	----

I

ONTOLOGÍA NEGATIVA 69

§ 1. La existencia no es una propiedad auténtica	71
§ 2. ¿Por qué ni Kant ni Frege?	105
§ 2a. <i>Kant y la existencia del mundo</i>	106
§ 2b. <i>Frege y la existencia de conceptos</i>	133
§ 3. Problemas de la ontología en la teoría de conjuntos	153
§ 4. Ámbitos de objetos y campos de sentido	173
§ 5. Campos de sentido y la significación de «existencia»	201
§ 6. Ninguna imagen (intuición) del mundo	247

II

ONTOLOGÍA POSITIVA 299

§ 7. Indefinidamente muchos campos de sentido	305
§ 8. Ontología plana y formal	393
§ 9. Realidad y posibilidad (Modalidades I)	409

§ 10. Necesidad, contingencia	
y tiempo lógico (Modalidades II)	435
§ 11. Formas de saber: el pluralismo epistemológico	487
§ 12. Los sentidos como propiedades de las cosas en sí	515
 BIBLIOGRAFÍA	 541
 GLOSARIO	 573

Prólogo a la edición española

Me alegra y honra la publicación en castellano de esta obra, pues con ella culmina el trabajo filosófico que he realizado hasta ahora. Debo gratitud muy especial al traductor, Raúl Gabás, y al editor Raimund Herder, que han presentado y hecho comprensible mi libro al público de habla hispana. Mis anteriores escritos traducidos al castellano son introducciones a la teoría filosófica de la ontología de los campos de sentido, desarrollada aquí por extenso. La idea fundamental del libro es que nosotros estamos legitimados para someter a reflexión teórica y mantener incólume nuestra experiencia preontológica de una pluralidad de ámbitos de objetos. Esto se lleva a cabo en forma de un radical pluralismo ontológico.

Uso aquí la palabra «radical» porque evito todo intento de postular un marco homogéneo de teoría, que en definitiva incluye cuanto hay en un ámbito unitario (el mundo, el ser, la realidad, el universo, o lo que sea). Esto corresponde a nuestra experiencia cotidiana de que nos movemos a través de innumerables ámbitos de objetos, para los que se han formado peculiares cánones epistémicos, que nos ayudan a conocer qué es el caso. El metro de Madrid, los números reales, las esculturas de Picasso, las poesías de Unamuno, los fermiones de los modelos estándar, etc., pertenecen a ámbitos de objetos que nunca pueden trasladarse por completo los unos a los otros, o sea, reducirse los unos a los otros.

De esa manera, la idea de una realidad que lo abarca todo cede su lugar a una proliferación transfinita de campos de sen-

tido. La forma lógica de esta ontología está anclada en nuestra experiencia preontológica, que ya en el plano de nuestra sensibilidad, es decir, en el plano de la percepción, nos confronta con un campo continuo de la realidad que internamente es casi infinito. Todo está abocado, pues, a desarrollar por fin una ontología no reduccionista, no eliminatoria, que no sea víctima de nuestro sentimiento oceánico de unidad con una realidad total. Dicho de manera sucinta, no hay semejante realidad total, afirmación que en *Sentido y existencia* es deletreada con la expresión: «ninguna imagen (intuición) del mundo».

En los últimos años he tenido múltiples oportunidades de discutir los rasgos fundamentales de este libro y sus antecedentes históricos en contacto con filósofas y filósofos de habla hispana. Esto ha tenido lugar sobre todo en España, Argentina, México y Colombia. Estoy muy agradecido de haberlo podido hacer. Puesto que el castellano, en virtud de su larga tradición filosófica y literaria, es una de las lenguas principales de la filosofía, me sale sinceramente del corazón el deseo de dirigirme en esta lengua al público de habla hispana.

Por desgracia, hoy está difundido el dañino prejuicio de que hay y debe haber lenguas hegemónicas de la filosofía, en especial el inglés. Es cosa manifiesta que la verdad de un pensamiento filosófico no puede depender de la lengua en la que está formulado. Sin embargo, eso no excluye que haya diferencias estilísticas regionales, que se aplican también en la exposición de un sistema filosófico. Pero en definitiva se trata del trabajo teórico realizado, lo cual es una actividad del pensamiento que desborda los límites de un lenguaje determinado.

Por eso, *Sentido y existencia*, en el plano de la teoría del conocimiento y de la semántica, está también en la línea platónica que va de Platón a Frege, la cual insiste en que la verdad o lo verdadero no es una función del lenguaje. No hay pensamientos verdaderos lingüísticamente codificados. Esto también tiene validez para la filosofía misma. Tal como exponen los últimos párrafos del libro, este ímpetu platónico puede combinarse con el pluralismo ontológico radical. Nuestros pensamientos, es más, nuestro pensar, pertenecen a la realidad con el mismo derecho

que los fermiones, y en nada andan a la zaga de estos en el rango ontológico.

Abrigo muchas esperanzas de que la publicación de este libro, cuya tesis principal —la de que no se da el mundo— me ha tenido ocupado desde mi juventud, contribuya a las discusiones dentro del panorama teórico en lengua española, y, por supuesto, me resultará grato participar en ellas.

Introducción

A pesar de la previsión de una época posmetafísica anunciada de diversas maneras en los últimos siglos, la ontología y la metafísica gozan nuevamente de alta estima desde hace tiempo. Hay para esto una serie de razones. Muchas de esas razones se alimentan del supuesto, desaparecido entre tanto, de que la respuesta a la pregunta de qué existe (o de qué existe *realmente*) puede delegarse con éxito a las ciencias naturales. Dentro de la línea de Kant, la crítica de la metafísica comenzó a ponerse en marcha por el hecho de que parecía posible excluir cuestiones de existencia en la reflexión filosófica, esgrimiendo que esta analiza solamente nuestras vinculaciones ontológicas más generales. A este respecto Kant puso en juego la grave formulación de que las estructuras categoriales, que antes la ontología creía descubrir, en verdad son «meros principios de exposición de los fenómenos» y en consecuencia

también el engreído nombre de una ontología que pretende ofrecer un conocimiento sintético *a priori* sobre las cosas en general en una doctrina sistemática [...] tiene que dar paso al más discreto de una mera analítica de la razón pura.¹

En otros pasajes él entiende la ontología como «la ciencia de las propiedades generales de todas las cosas».² Esto puede entenderse

1. *Crítica de la razón pura* [en adelante CRP], A 24/B 303.

2. *Gesammelte Schriften* [en adelante AA], 2, 309.

en el sentido de que con ello Kant argumenta contra la posibilidad de ofrecer una teoría de todas las cosas en general, que no solo sea universal de manera absoluta, sino que además nos proporcione nuevos conocimientos (sintéticos) sobre todas las cosas, en cuanto investiga sus propiedades generales.

Recientemente, entre otros Hilary Putnam, aunque con argumentos formulados de otro modo, en *Ethics without Ontology* [Ética sin ontología] hace un planteamiento semejante cuando, con sus conocidas razones, quiere perfilar su ontología mediante conceptos de la relatividad, para mostrar que no hay un inventario general de la realidad fijado para siempre, y así parece que tampoco puede haber ninguna propiedad totalmente general de las cosas.

Con ello Putnam sin duda está al final de la historia de la crítica de la metafísica desde Kant, la cual recurre siempre a que nosotros no podemos conocer *a priori* desde el sillón cómo está hecho el mundo o la realidad en conjunto. Es obvio que Kant, en sentido estricto, argumenta sobre todo contra una ontología de las cosas, la cual supone que nosotros podemos formular juicios (sintéticos) *informativos* sobre todas ellas, pues vincula la «realidad» a una experiencia posible, y así pone a buen recaudo que todo lo que es real puede conocerse (bajo condiciones idealizadas). En lugar de pensar que con ello *de hecho* estamos ya en condiciones de emitir juicios sintéticos sobre todo lo que existe en general (sobre todas las cosas), a partir de los cuales puede deducirse saber (justificable, o sea, un tener por verdadero «con suficiente base tanto subjetiva como objetiva»),³ habríamos de mirar con lupa nuestro vocabulario cuando nos hace creer que hemos captado lo real con las estructuras categoriales fundamentales de una realidad universal de todas las cosas, siendo así que en verdad a la postre estamos siempre limitados a esbozar modelos o imágenes del mundo. Estos, dice Putnam, quedan unificados por el hecho de que dirigen el curso metódico de nuestra adquisición de conocimiento empírico. De acuerdo con ello, en el plano metódico nosotros sin duda hemos de contraer *compromisos ontológicos*, pero estos nunca permiten una conclusión acerca de cómo son las cosas en sí, acerca de qué

3. CRP, A 822/B 850.

son las *verdades ontológicas*.⁴ En consecuencia estas, tal como Hegel advirtió en su crítica a Kant, se desplazan potencialmente a la lejanía de un más allá que no podemos conocer.

Reflexiones a la manera kantiana conducen hacia un *antirrealismo ontológico*. En este, desde mi punto de vista, está siempre vigente la tesis de que solo entendemos completamente los conceptos fundamentales de la ontología —existencia, posibilidad, realidad, necesidad, esencia, sustancia, cosa, propiedad, etc.— cuando tomamos en consideración el uso acuñado de estos conceptos.⁵ De hecho, tales conceptos también desempeñan siempre una función teórica en nuestras reflexiones sobre cómo podemos hacer comprensible una realidad dada. Pertenecen al sistema de las persuasiones humanas. De ahí deducen los antirrealistas ontológicos desde Kant que el análisis de estos conceptos no nos acerca a algo así como la realidad o el mundo en sí, sino que en el mejor de los casos estos describen formas lógicas en el sentido de formas del pensamiento (humano). Según los representantes de ese tipo de concepción, en general no se puede decidir si y en qué medida nuestros mejores modelos teóricos en el plano de la ontología o de la metafísica corresponden al mundo en sí (a todo lo que en general existe); de hecho, Kant mismo toma esa posición. En efecto, en relación con esto uno de los resultados principales de la *Kritik der reinen Vernunft* [*Crítica de la razón pura*] es simplemente la afirmación de que no podemos conseguir ningún conocimiento y, en consecuencia, ningún saber en lo que se refiere a la totalidad absoluta de todas las cosas.

Muchas razones hablan en contra de la suposición (compartida por Kant con fundamento) de que de ahí se sigue también que nosotros nunca sabemos algo en sentido pleno, pues nos limitamos a esbozar modelos que pueden distinguirse radicalmente de la realidad en el contenido y en la estructura. Por eso, desde

4. Cf. la correspondiente distinción de Quine entre «verdad ontológica» y «compromiso ontológico», en W. V. O. Quine, «Ontology and Ideology», en *Philosophical Studies* 2/1 (1951), pp. 11-14.

5. En este sentido cf. también M. Gabriel, «Existenz, realistisch gedacht», en *id.* (ed.), *Der Neue Realismus*, Berlín, Suhrkamp, 2014, así como *id.*, «Neutraler Realismus», en *Philosophische Jahrbuch* 121/2 (2014), pp. 352-372.

hace tiempo se ha llegado, en diversas tradiciones de la filosofía, a un renacimiento de la ontología y de la metafísica. En la fenomenología, a más tardar con Heidegger, y, por cierto, partiendo en concreto de una determinada interpretación de Kant, se ha realizado un claro giro ontológico (si bien persiguiendo una intención metafísica), y la ontología y la metafísica analíticas están en pleno florecimiento, a pesar de todas las objeciones de Carnap, Quine o Putnam. Tal como expone Theodore Sider, ya la impugnación de nuestra capacidad de conocer en general estructuras fundamentales de las cosas relevantes en el plano lógico, o de conocer las cosas en general, conduce a que nos hacemos una imagen metafísica de ellas.⁶ Ha surgido la persuasión de que los conceptos ontológicos fundamentales no tratan directamente de las cosas, sino en cierto modo de nuestro marco conceptual, lo cual implica que se alzan pretensiones de saber en relación con la pregunta de por qué es así la cosa. Esto presupone que de alguna manera se tiene acceso a las cosas que nos resultan difícilmente accesibles o teóricamente inaccesibles sin más; y ese acceso nos proporciona fundamentos para situar algunas de ellas (como cosas en sí) en la otra parte de un límite.

Y ¿por qué las condiciones de que nosotros en general podamos conocer algo habrían de ser un óbice precisamente para conocer algo? A fin de argumentar a favor de esto, sin duda no basta utilizar la expresión «cosa en sí» de tal manera que se refiera solo a algo que en principio no puede ser el elemento cognoscible de la relación cognoscitiva. En tal caso sin duda es verdad que nunca podemos conocer cosas en sí, pero a precio de que esta tesis ya no tenga ningún contenido informativo.

Para hacer plausible una disputable tesis informativa sobre la imposibilidad en principio de conocer un determinado tipo de cosas, en cierto sentido se habrá desarrollado ya una ontología y una metafísica, y con ello, a pesar de los floreos de la modestia oficial, sin duda se habrá pretendido realizar una incursión en la totalidad de las cosas. De ahí que Sider opte con razón por un

6. Cf. T. Sider, *Writing the Book of the World*, Oxford, Nueva York, Oxford University Press, 2011, cap. 5.

realismo ontológico, y él aporta razones muy generales para aceptar que, de otro modo, ni siquiera podemos partir de que en general hay estructuras que nosotros podemos conocer.⁷ En algún nivel hemos de contar simplemente con que hay clases naturales, es decir, divisiones de la realidad misma, que no se dan sin más porque empleemos un determinado vocabulario que desempeña una función teórica en nuestro marco conceptual. O bien, usando una metáfora que se remonta a Platón y a la que David Lewis ha dado vida de nuevo: por lo menos algunos de nuestros conceptos ontológicos fundamentales «dividen la naturaleza a lo largo de sus juntas» (*carving nature at its joints*).⁸

Yo considero acertadas en cierto aspecto reflexiones de este tipo, pero ellas corren el peligro de estrellarse contra una intuición central de Kant, aunque no tenida muy en cuenta en este debate. A saber, él dice que por lo menos la realidad en conjunto, designada como «el mundo» sin más, no es un objeto en el nivel del conocimiento objetivo, y que ni siquiera es un objeto del saber.⁹ Esto desempeña una función fundamental en las reservas de

7. Cf. en este sentido también los argumentos de Sider a favor de su realismo general de las estructuras, en T. Sider, «Ontological Realism», en D. Chalmers y otros (eds.), *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*, Oxford, Nueva York, Oxford University Press, 2009, pp. 384-423.

8. Cf., por ejemplo, el tomo colectivo de J. K. Campbell y otros (eds.), *Carving Nature at Its Joints. Natural Kinds in Metaphysics and Science*, Cambridge (MA), MIT Press, 2011. Hemos de advertir que Platón no habla en el *Fedro* (265e1-3) de que haya de dividirse la naturaleza, tanto menos si tenemos en cuenta que él no conocía el concepto moderno de naturaleza, utilizado en la metafísica analítica, en el sentido del ámbito de objetos de la física, aunque muchas cosas dependen de cómo se entienda con exactitud el proyecto del *Timeo*. A la vez Platón argumenta con su teoría de las ideas contra aquellas premisas que en la Antigüedad se aducían ya a favor de una concepción naturalista de la división de la realidad, de tal manera que él no puede ser un garante de la metafísica analítica, en cuanto esta hoy se entiende sobre todo como metateoría de la física y no, por ejemplo, como una teoría de las condiciones no físicas de lo que la física investiga. Y precisamente de estas se trata en el contexto del pasaje de Platón en el que se discute la pregunta de bajo qué condiciones son posibles definiciones informativas en general y una definición correspondiente del Eros en particular.

9. Una exposición extensa de este tema puede encontrarse en M. Gabriel, *An den Grenzen der Erkenntnistheorie. Die notwendige Endlichkeit des objek-*

Kant frente a la ontología y la metafísica en el sentido precrítico, no kantiano. Desde su punto de vista, esas disciplinas suponen la existencia de una realidad que, con plena independencia de todos los sistemas epistémicos, muestra una estructura universal que fija lo que sucede o, de manera general, lo que puede suceder. Frente a esto Kant señala, en especial, que tales afirmaciones nunca pueden acreditarse como una generalización fundada del éxito local de las ciencias naturales. Sobre todo, nuestras suposiciones más generales sobre cómo está constituido aquel ámbito que nosotros llamamos «la naturaleza» no se producen sin más por el hecho de que investigamos la naturaleza y descubrimos sus ensambladuras. En la versión más minimalista del giro copernicano, Kant se opone a esto con buenas razones; resalta en concreto que solo podemos mirar las conexiones de la naturaleza por el hecho de que aportamos ya conceptos que nos hacen accesible como unido el ámbito de objetos de nuestras investigaciones empíricas.

A este respecto, sin duda Kant mantiene el concepto de mundo, pero lo reinterpreta de tal manera que ya no es un *objeto* de nuestras investigaciones en el plano de la metafísica o de las ciencias naturales. Más bien, el mundo se convierte en el «campo de una experiencia posible»,¹⁰ que se mantiene unido porque suponemos una unidad sistemática como idea regulativa. Brevemente, Kant señala que en todo caso el mundo no es un objeto en el mundo, por lo cual no podemos estar frente a él como espíritu o como una conciencia creadora de teorías, para llegar a averiguar cómo es el mundo con independencia de nuestra conciencia.¹¹

Según una persuasión muy difundida y en apariencia obvia, la ontología trata de «lo que existe»,¹² o de lo que existe «realmente».

tiven Wissens als Lektion des Skeptizismus, Friburgo de Brisgovia, Múnich, Alber, 2014.

10. CRP, A 227/B 280 s.

11. Cf. sobre esto una exposición amplia del tema de nuevo en M. Gabriel, *An den Grenzen der Erkenntnistheorie*, op. cit. Cf. también S. Gaston, *The Concept of World from Kant to Derrida*, Londres, Nueva York, Rowman & Littlefield, 2013.

12. Cf. sobre esto el lugar clásico de W.V.O. Quine, «On What There Is», en *id.*, *From a Logical Point of View*, Cambridge (MA), Harvard University

De inmediato podría añadirse que la ontología aborda la pregunta de cómo la «realidad» o lo que «actúa» está constituido en sí, es decir, con independencia de nuestros juicios o prejuicios, en lo que se refiere a su composición intrínseca. Según esto, la ontología se ocupa en todo caso de manera indirecta de cómo nosotros podemos *saber* qué existe (realmente), un tema que pasa a ocupar el centro de la atención cuando se aducen razones de que no es posible sin más prescindir de nuestros prejuicios en relación con la realidad.

Por tanto, si se parte de que la ontología trata de lo que existe (realmente), haciendo abstracción de nuestras opiniones en general, no admira que ella, a más tardar desde los presocráticos, tenga fama de transformar de modo radical nuestras persuasiones cotidianas, por lo menos de manera potencial. Desde este trasfondo, lo mismo Platón que Aristóteles desarrollan ya una ontología en el ambicioso sentido de una teoría de la conexión entre lo que existe (realmente) y las estructuras fundamentales de nuestro pensamiento cuando actúa con disciplina lógica. Ambos se preocuparon de mantener a raya las aspiraciones revisionistas de los eleatas y de otros metafísicos presocráticos.

Los antiguos metafísicos presentaron con frecuencia la pregunta por el sentido y la significación de la palabra «ser» como una forma de aspiración a una visión suprahumana, de suyo divina, una aspiración que trasciende potencialmente las opiniones de los mortales. Por esta razón ya pronto aparecieron en común el escepticismo y la metafísica.¹³ Esas tendencias pusieron de manifiesto que nuestras persuasiones cotidianas (las «opiniones de los mortales») están cortadas en exclusiva según el patrón de las relaciones de pensamiento de escalas medias, por lo cual en la vida cotidiana somos víctimas de ilusiones, entre las cuales se hallan

Press, 1953, pp. 1-20 [trad. cast.: «Acerca de lo que hay», en *id.*, *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2002, pp. 39-60]. Quine, como crítico de la metafísica, por supuesto no piensa que se pueda distinguir a su vez entre lo que existe y lo que existe realmente.

13. Cf. sobre esto M. Gabriel, *Antike und moderne Skepsis*, Hamburgo, Junius, 2008; *id.*, *Skeptizismus und Idealismus in der Antike*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 2009; *id.* (ed.), *Skeptizismus und Metaphysik. Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, tomo especial 28, Berlín, Akademie Verlag, 2012.

persuaciones como la de que cuerpos mesoscópicos se mueven a través del espacio, o bien otra más sencilla, la de que en general hay cuerpos mesoscópicos, etc., o bien, en un plano más radical, la convicción de que en general hay una pluralidad de cosas u objetos, es decir, de entes en plural. Hasta el día de hoy oímos que en este sentido la ontología va al fondo de las cosas y, a partir de los fenómenos, que pueden inducir a error, y que en algún momento han dado ocasión a nuestras ilusiones específicas de la especie, prepara la «naturaleza fundamental de la realidad».

En este escenario la ontología y la metafísica se presentan como aliadas, en el sentido de que la ontología, por ejemplo, no es introducida tan solo como una respuesta a la pregunta de qué queremos decir cuando afirmamos que algo «es» o «existe» (o bien qué significa decir que algo no «es» o no «existe», cuestión que a lo largo de la tradición ha sido percibida como más difícil). En lugar de esto se encomienda a la ontología la tarea más exigente de ocuparse, junto con la pregunta por el «sentido inherente a la palabra “ser”», con la cuestión de la diferencia entre ser y apariencia, es decir, no solo se le encomienda la tarea de enjuiciar el ser o la existencia de manera neutral en lo tocante a la pregunta por la verdad y el error, sino también la de decidir de antemano la cuestión del ser en lo referente a nuestras opiniones sobre la estructura profunda de la realidad.

Esta división de trabajo, hoy usual, subordina la ontología a la metafísica, de tal manera que la última es considerada como la investigación más sustancial, una investigación que en la filosofía griega condujo a la pregunta por la sustancia en una forma que apenas puede considerarse casual. Aristóteles es el primero que identifica de modo explícito y consecuente la pregunta por la significación de la palabra «ser» o «ente» (τί τὸ ὄν) con la pregunta por la sustancia (τίς ἡ οὐσία).¹⁴

14. Cf. el pasaje muy citado de Aristóteles, *Metafísica*, 1028b2-4. Cf. también la exposición general de una división aristotélica de trabajo en K. Fine, «The Question of Ontology», en D. Chalmers y otros (eds.), *Metametaphysics*, op. cit., pp. 157-177. Quine dice explícitamente que se requiere un concepto metafísico de «realidad» que vaya más allá del concepto de existencia. «Por tanto, nuestro examen de lo real en términos de realidad explica cómo la

De hecho, los múltiples giros de la metafísica antigua resultan de la idea, universalmente aceptada, según la cual hay una fundamental diferencia sustancial que marca una separación entre la «verdadera esencia de las cosas» y la manera como estas aparecen en virtud de nuestra presencia entre ellas. Esto permite a veces denunciar las apariciones, por ser susceptibles de error, y considerarlas siempre como *meras* apariciones. Las apariciones están necesariamente bajo sospecha si tenemos las opiniones de los mortales por un acceso desfigurado, o unilateral en virtud de la perspectiva, a la realidad que está en el fondo.

A pesar de los múltiples esfuerzos críticos de la metafísica, en parte dignos de aplauso, que se han producido durante los dos últimos siglos, desde la separación de Kant entre teoría del conocimiento y metafísica hasta la crítica de la metafísica tradicional en conjunto, por ejemplo, en Heidegger, Carnap, Wittgenstein, Rorty, Derrida y Habermas, la ontología actual ha vuelto a los presocráticos. Y, a este respecto, de acuerdo con el espíritu de la época, reina una modalidad de las variantes materialistas de la metafísica presocrática, la cual solo en muy raras ocasiones se cuestiona. La metafísica analítica hace suyo de nuevo el concepto de sustancia en manera tal que las especies naturales se identifican, ya no con estructuras eidéticas de tipo general, sino con aquellos objetos que se hallan en el universo. En la actual metafísica analítica vuelve una y otra vez la expresión «naturaleza fundamental de la realidad». Se trata allí de problemas conceptuales, que se presentan cuando intentamos «explicar la constitución general del mundo y de sus habitantes».¹⁵ El sentido metafísico de la expresión «realidad» que aquí está vigente es descrito por Russell como sigue:

ontología es parte de la metafísica. Metafísica —o, por lo menos, los aspectos relevantes de la metafísica— puede tomarse en el sentido de estar afectado por la manera como las cosas están en la realidad» (p. 172).

15. Así la descripción que Hindrichs hace de la dirección de la metafísica analítica en Peter van Inwagen y Edward Jonathan Lowe, en G. Hindrichs, *Das Absolute und das Subjekt. Untersuchungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik*, Frankfurt del Meno, Klostermann, ²2011, p. 8.

Cuando yo hablo de realidad, como lo hago ahora, la mejor manera de explicar lo que pienso es decir que con ello me refiero a todo lo que debería mencionarse en una descripción completa del mundo.¹⁶

De ninguna manera quisiera yo negar lo que es cosa manifiesta, a saber, que el método y la medida del refinamiento lógico y argumentativo que toma cuerpo en el reciente debate metafísico implica un progreso manifiesto en comparación con los tiempos de Demócrito. En cualquier caso, está demasiado claro que el marco de premisas de la actual metafísica analítica nos exige una imagen del mundo que hemos de asumir como punto de partida para todos los demás argumentos. Esta imagen del mundo recuerda la antiquísima idea de «átomos en el vacío», con la diferencia de que esa imagen del mundo es complementada ahora mediante la determinación más exacta del alcance de nuestras proyecciones a través de estructuras cuantificadoras, que se superponen al rudo material físico, individualizado completamente por sí mismo.¹⁷

Una gran parte de los trabajos que las más recientes discusiones han desatado, en especial los debates ontológicos y meta-ontológicos, que van ligados a las figuras de Carnap, Quine, Putnam, o David Lewis, se basa en unas premisas materialistas según las cuales lo que es real se define paradigmáticamente mediante el marco teórico de una física pensada como unificada, de modo que solo nos queda desgajar las proyecciones humanas, demasiado humanas, de aquello que es real.

Llamemos a esto de manera un poco tosca la *metafísica naturalista*. Ella parte de que la realidad es un ámbito que se compone de clases naturales, que son naturales y reales precisamente porque se dan en la ontología de la física pensada como ciencia unitaria. Por eso, la actual metafísica analítica es al pie de la letra meta-física, o sea, es el intento de esclarecer los conceptos funda-

16. B. Russell, *Die Philosophie des logischen Atomismus*, Múnich, Nymphenburger, 1976, p. 222 [original: *The Philosophy of Logical Atomism*, Minneapolis (MN), University of Minnesota, 1918].

17. Cf. el capítulo final en T. Sider, *Writing the Book of the World*, *op. cit.*, pp. 292-298.

mentales que, según se supone, ha de reivindicar la física para asegurar que la realidad en lo esencial no se preocupa de que haya seres que juzgan, piensan y actúan. Mientras que Platón y Aristóteles opinaban que hay ámbitos de objetos que no son accesibles a ninguna investigación física, hoy la metafísica en la mayoría de los casos se reduce a una reflexión sobre los conceptos fundamentales de la física. De esta manera la realidad queda vinculada al ámbito de objetos investigado por la física (o por el conjunto de las ciencias naturales), que yo designaré como «el universo», distinguiéndolo de «el mundo». Este, de acuerdo con mi terminología, puede contener también ámbitos de objetos no físicos (o no accesibles a la investigación de las ciencias naturales).

A continuación desarrollaré una ontología que puede entenderse como metafísica en el sentido clásico de una vinculación a la existencia de ámbitos de objetos no físicos. Y de manera adicional argumentaré a favor de la tesis de que en general no hay ningún mundo en el sentido de un ámbito de todos los ámbitos físicos y no físicos. La existencia de ámbitos de objetos no físicos solo parece «misteriosa» o incluso «supranaturalista» cuando uno se ha hecho antes una idea metafísica de la física. En ese caso hay que suponer que existe exactamente una realidad, la cual a su vez está unificada por el hecho de que solo contiene lo accesible a la investigación de las ciencias naturales, o de aquel saber que se entiende bajo tal nombre.

Ante todo, el marco de premisas de la metafísica naturalista explica la atracción ejercida por temas de la actual metafísica analítica, así la pregunta de la composición mereológica, y con ello la discusión de la pregunta de si la realidad en sí consta de todas las combinaciones pensables de «fragmentos de materia», lo cual incluiría también las partes temporales de cosas de cuatro dimensiones.¹⁸ La suposición fundamental, y propiamente la que ha de someterse a prueba, es la de que la realidad en principio es realidad física, y la de que ella consiste en todo el espacio-tiempo de cuatro dimensiones. Esto permite la suposición de que mi mesa

18. Véase, por ejemplo, T. Sider, *Four-Dimensionalism. An Ontology of Persistence and Time*, Oxford, Nueva York, Oxford University Press, 2001.

es precisamente una mera parte temporal de la mesa entera, consistente en una cosa de cuatro dimensiones, que se extiende en el tiempo a semejanza de la manera como ella está extendida en el espacio.¹⁹ En *Tabú*, de Ferdinand von Schirach, una amante dice: «Tú nunca estás ahí enteramente [...]. En todo momento está ahí tan solo una parte de ti, pero otra parte no está ahí».²⁰

Naturalmente, hace tiempo que se han alzado voces críticas y se ha ofrecido una serie de diagnósticos que deben hacernos comprensible por qué la metafísica naturalista se enreda en problemas con el tiempo y el espacio, que luego ella extiende mucho más allá del marco legítimo de la teoría de la ciencia. Por ejemplo, Sebastian Rödl ha expuesto cómo la confusión de fondo de estas discusiones se funda, por una parte, en una lógica del tiempo mal encauzada y, por otra parte, en una teoría de la acción que también está mal enfocada.²¹ Otros, por ejemplo, Eli Hirsch, argumentan a favor de que extendamos a la ontología la distinción de Strawson entre la *metafísica descriptiva* y la *revisionista*, a fin de que podamos proteger triviales enunciados existenciales de su precipitada reinterpretación y destrucción metafísica, tales como el de que hay manos y montañas.²² Los llamados ontólogos objetivantes, sobre todo Graham Harman, siguen a Heidegger en su

19. Cf. T. Sider, *Four-Dimensionalism*, *op. cit.*, pp. 87-92. Una crítica fundamental de la suposición de lógica del tiempo que está detrás de esto puede encontrarse en S. Rödl, *Kategorien des Zeitlichen. Eine Untersuchung der Formen des endlichen Verstandes*, Frankfurt de Meno, Suhrkamp, 2005.

20. F. von Schirach, *Tabú*, Múnich, Zúrich, Piper, 2013, p. 88 [trad. cast.: *Tabú*, Barcelona, Salamandra, 2016].

21. Sobre las correcciones necesarias en la lógica del tiempo, cf. S. Rödl, *Kategorien des Zeitlichen*, *op. cit.* Acerca de las correspondientes correcciones en el modelo de la explicación de la acción, cf. *id.*, *Selbstbewusstsein*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 2011.

22. Cf. E. Hirsch, «Against Revisionary Ontology», en *id.*, *Quantifier Variance and Realism. Essays in Metaontology*, Oxford, Nueva York, Oxford University Press, 2011, pp. 96-123. Obviamente, cf. también P. F. Strawson, *Einzelding und logisches Subjekt. Ein Beitrag zur deskriptiven Metaphysik*, Stuttgart, Reclam, 1972, pp. 9-12 [original: *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, Londres, Meuthen, 1959; trad. cast.: *Individuos: ensayo de metafísica descriptiva*, Madrid, Taurus, 1989].

concepción de que «la cosa», o sea, las cosas dotadas de sentido en nuestra interacción con «el mundo», no pueden entenderse en términos ontológicos, es decir, transformados teóricamente.²³

A ese respecto Harman añade que tales cosas no pueden socavarse mirando a una microrrealidad que contiene objetos mesoscópicos (a la que sobrevienen estos o verdades sobre estos). Y dice que, por otra parte, hay también maniobras prominentes de «erosión desde arriba» (*overminning*) de cosas mesoscópicas, por cuanto estas se fundan desde arriba en estructuras generales eidéticas, por ejemplo, en una apriorística conciencia trascendental o en una constructivista superestructura teórica.²⁴

A consecuencia de este escalonamiento, muchos problemas de la ontología actual dependen de decisiones acerca de cómo se considera la realidad de «especímenes de tamaño moderado de bienes sólidos» (*moderate sized specimens of dry goods*)²⁵ —según una formulación famosa y siempre repetida de Austin—. Bajo signos cambiados, pero con una intención semejante, Stanley Cavell habla de «objetos específicos»,²⁶ cuya naturaleza y

23. G. Harman, «On the Undermining of Objects: Grant, Bruno, and Radical Philosophy», en L. R. Bryant y otros (eds.), *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, Melbourne, Re-press, 2011, pp. 21-40, aquí p. 25.

24. G. Harman, «On the Undermining of Objects», *op. cit.*, pp. 24 s. Ben Caplan afirma explícitamente que la estructura «microfísica es la fundamental», y designa esta posición como «microfundamentalismo». Cf. B. Caplan, «Ontological Superpluralism», en *Philosophical Perspectives* 25 (2011), pp. 79-114, aquí, p. 108. Contrapone esto a la posición de J. Schaffer, según el cual «el mundo entero es él mismo fundamental» (p. 108). Cf. a este respecto J. Schaffer, «Monism. The Priority of the Whole», en *Philosophical Review* (2010), pp. 31-76. Junto a suposiciones de tipo metafísico, teórico-cognoscitivo y ontológico, hay también una serie de objeciones en el plano de la teoría de la ciencia contra el microfundamentalismo. Cf. B. Falkenburg, *Particle Metaphysics*, Berlín, Heidelberg, Springer, 2007, así como recientemente también H. Chang, *Is Water H₂O? Evidence, Realism and Pluralism*, Dordrecht, Heidelberg, Springer, 2012.

25. J. L. Austin, *Sentido y percepción*, Madrid, Tecnos, 1981, p. 46 [original: *Sense and Sensibilia*, Oxford, Nueva York, Oxford University Press, 1962, p. 8].

26. S. Cavell, *Der Anspruch der Vernunft. Wittgenstein. Skeptizismus. Moral und Tragödie*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 2006, p. 116 [original:

realidad independiente se cuestionan en la filosofía. Entre ellos se encuentran los antiguos ejemplos de torres que desde lejos se ven con esquinas, pero vistas de cerca son redondas, palos que en el agua parecen doblados, y en la filosofía moderna y actual se mencionan las manzanas, las mesas y las sillas. Estos objetos son paradigmáticos y caen bajo sospecha porque, según constató John Campbell en otro contexto, han sido trasladados por la temprana física moderna, junto con las experiencias de los sentidos, a nuestra cabeza.²⁷

El ámbito de la ontología no se puede abarcar de una sola mirada ni en su extensión histórica, ni en su extensión actual. A este respecto, en los últimos decenios han surgido nuevas disciplinas creadas para desarrollar un marco metodológico aceptable de manera general, en especial la metametafísica y la metaontología.²⁸ La reflexión sobre las condiciones de verdad de la investigación ontológica como tal ha de crear claridad en la espesura. Pero tales intentos no están en su sitio si muchos supuestos que yo he esbozado en estos párrafos introductorios de hecho conducen a un extravío, y no hay ningún camino de retorno.

En esta situación, el libro que presentamos quiere arrojar nueva luz sobre las preguntas tradicionales, que se congregan bajo los conceptos superiores de «ontología» y «metafísica», y para esto renuncia a dos ideas. En primer lugar, la asociación de ontología y metafísica y, en segundo lugar, la idea de que hay una totalidad unificada de lo que existe, que puede llamarse «el mundo», «el ser», «la realidad», «el universo», el «cosmos».²⁹

The Claim of Reason, Oxford, Nueva York, Oxford University Press, 1979; trad. cast.: *Reivindicaciones de la razón*, Madrid, Síntesis, 2003].

27. Así la acertada formulación en J. Campbell y Q. Cassam, *Berkeley's Puzzle. What Does Experience Teach Us*, Oxford, Nueva York, Oxford University Press, 2014, p. 2 y *passim*: «El inconveniente es que los físicos parecen poner la experiencia sensorial dentro de la cabeza».

28. Cf., por ejemplo, D. Chalmers y otros (eds.), *Metametaphysics*, *op. cit.*, y P. van Inwagen, «Meta-Ontologie», en *Erkenntnis* 48/3 (1998), pp. 233-250. Cf. también, recientemente, *id.*, *Existence. Essays in Ontology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

29. Tim Crane tiene por una trivialidad que «el mundo entero —el mundo real, la realidad, el ser, el universo, o llámese como se quiera— no contiene más

Frente a eso ponemos la ontología de los campos de sentido, según la cual hay innumerables campos de sentido. Algunos son campos objetivamente existentes, en los que los objetos se individualizan mediante reglas bajo las cuales ellos están, en cuanto pertenecen a un determinado ámbito. Otros, en cambio, no son de tal tipo que les atribuyamos existencia objetiva, es decir, no son de tal índole que hubiesen existido incluso si nunca hubiera habido utilizadores del concepto.

En *Warum es die Welt nicht gibt* [Por qué no existe el mundo], he presentado ya en rasgos generales la tesis de que a nuestros conceptos clásicos de totalidad no les corresponde ningún ámbito de objetos.³⁰ Este libro elabora la ontología allí esbozada y responde a la serie de objeciones y cuestiones que entre tanto se han planteado en diversos contextos.³¹ En especial daré una respuesta a la pregunta: ¿bajo qué condiciones tenemos acceso a aquellas estructuras que yo designo como «campos de sentido»? Con ello desarrollo aquí ontología en el doble sentido clásico: por un lado, entiendo la ontología como una respuesta sistemática a la pregunta sobre qué es existencia, que se cruza con la cuestión sobre qué significa propiamente «existencia». Y, por otro lado, opino que en este asunto no hemos de perder de vista qué condiciones son aquellas bajo las cuales podemos plantear en general esta pregunta y darle respuesta. A mi formato de teoría en otro lugar le he dado el nombre de «ontología trascendental».³² Por eso en lo que sigue aparecerán también cuestiones de teoría del conocimiento, en cuanto estas contribuyen a darnos acceso a las cosas en sí, es de-

que lo que existe» (*The Objects of Thought*, Oxford, Nueva York, Oxford University Press, 2013, p. 3). De todos modos esto no es una trivialidad, sino una fijación terminológica. Es digno de notarse que él de ninguna manera considera necesario distinguir «realidad» de «mundo» y «mundo» de «mundo real».

30. M. Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlín, Ullstein, ⁸2014 [trad. cast.: *Por qué no existe el mundo*, México, Océano, 2016].

31. Cf. especialmente los debates en el marco de una controversia de revista en el *Philosophisches Jahrbuch* 121/2 (2014), así como M. Gabriel, «Metafísica o ontología», en *EPEKEINA, International Journal of Ontology, History and Critics* 5/1 (2015), pp. 1-25; así como la discusión *ibid.*, pp. 33-80.

32. Cf. M. Gabriel, *Transcendental Ontology*, Londres, Nueva York, Bloomsbury, ²2013.

cir, a cosas tales que habrían existido aunque nunca hubiese habido utilizadores de los conceptos correspondientes.

Después de estas observaciones introductorias, para comenzar con el trabajo auténtico resulta necesario lograr una noción previa de los conceptos que utilizaré. Y, naturalmente, hemos de referirnos en primer lugar al término «ontología». Tal como he dicho, con este vocablo entiendo la investigación sistemática de lo designado con «existencia». Hay, por supuesto, una serie de problemas tradicionales que proceden del concepto de «ser», y no pongo en duda que algunos de estos problemas siguen existiendo aun cuando «ontología» se defina en primer lugar como pregunta por el sentido y la significación de «existencia». Es conocido que «ser» está inficionado de ambigüedades notorias, entre las cuales se hallan las diversas formas de uso de esta expresión en enunciados de existencia e identidad, por no hablar de la cópula y de preguntas de la teoría de la predicación. Es problemático en especial el hecho de que tradicionalmente se establece una diferencia entre «ser» y «existencia», la cual se une con las modalidades de «posibilidad» y «realidad», de manera que objetos posibles tendrían de todos modos un ser, pero no tendrían ninguna existencia, cosa que a su vez ha de ayudar en la explicación de la omnipotencia de Dios, que le permite producir nuevos objetos o, en general, objetos. De todos modos, esta situación específica de mezcla pertenece a la textura de la identificación, rechazada aquí desde el principio, entre ontología y metafísica, y en todo caso se refleja de pasada en la discusión de la teoría de Meinong (*meinongianismo*). Esta teoría opina en general que hay más objetos que los existentes y, de acuerdo con eso, distingue entre diversos tipos de objetos, ordenándolos a diversos tipos de ser.

Distingo la *metafísica* de la ontología por el hecho de que aquella implica una teoría de la totalidad de cuanto existe, una teoría que yo designo también como una investigación del mundo como mundo.³³ Esto tiene la posibilidad de asumir diversas for-

33. Cf. una exposición extensa de esto en M. Gabriel, *Das Absolute und die Welt in Schellings Freiheitsschrift*, Bonn, Bonn University Press, 2006.

mas. Por ejemplo, la metafísica puede entender la totalidad como una entidad que lo abarca todo (hoy, por ejemplo, el universo en el sentido de una «supercosa» que se expande al máximo en el espacio y el tiempo), como una sustancia claramente más compleja (así en Spinoza), o también como la totalidad de los hechos.

En nuestro contexto no hemos de olvidar que la idea de la totalidad como idea regulativa proyectada metodológicamente hacia el futuro (Kant), o como horizonte último (defendida por algunos fenomenólogos), o también como presupuesto discursivo de una comunicación con éxito (Habermas), es igual de metafísica que la idea obvia de que la totalidad depende por entero de nuestros esfuerzos creadores de conceptos, de los actos comunicativos y de los esbozos formadores de mundo. En efecto, estas formas heurísticas de juego suponen que el concepto de totalidad es coherente, y limitan tan solo nuestro acceso a aquello a lo que ese concepto correspondería.

La metafísica brota de nuestra necesidad de descubrir cómo es la realidad en sí. Eso sugiere de antemano que se entiende por «realidad» un ámbito independiente de que nosotros nos refiramos a él por medio del pensamiento o del lenguaje; llamo «mundo sin espectadores» a esa manera de concebir el asunto.³⁴ Es usual que por ese camino se llega a la totalidad de lo que de todos modos existe, manera de pensar que Bernard Williams ha caracterizado como «concepción absoluta de la realidad».³⁵ Lo que de todos modos es el caso se da con independencia del espíritu, de la conciencia, o de cualquiera de las actitudes que los sistemas epistémicos ponen en juego para emprender un contacto falible con

34. M. Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*, op. cit., p. 15.

35. B. Williams, *Descartes. Das Vorhaben der reinen philosophischen Untersuchung*, Königstein, Athenäum, 1981, p. 45 (M. Gabriel ha corregido la traducción. El original usa la palabra «concepción», que en la edición alemana ha sido traducida indebidamente por «representación» [*Vorstellung*]) [original: *Descartes: the Project of Pure Inquiry*, Harmondsworth, Penguin, 1978; trad. cast.: *Descartes: el proyecto de la investigación pura*, Madrid, Cátedra, 1996]. Cf. también la discusión de Adrian W. Moore con la idea de Williams, en A. W. Moore, *Points of View*, Oxford, Nueva York, Oxford University Press, 1997, especialmente pp. 61-77.

aquello que habría estado allí, tal como es ahora, sin ese intento de contacto.

Desde este trasfondo se traza metafísicamente la diferencia entre ser y apariencia cuando se supone que hay una realidad libre de apariencia, a la que nosotros nos acercamos con mayor o menor éxito mediante la formación de una teoría. A consecuencia de esta división de trabajo, la formación de una teoría está *a priori* bajo la sospecha de apariencia, cosa que a mi juicio habla contra tal división. Aun cuando, por supuesto, el tema explícito de la empresa no siempre se centra explícitamente en la totalidad, en qué es ser a diferencia de la apariencia, sin embargo, sigue siendo directiva la idea de que hay una realidad unificada, la cual «sustenta» todo lo que es real, una realidad que se mantiene conectada al menos por el hecho de que ella «es independiente de las actividades de los sujetos que saben y actúan, en cuanto se den tales sujetos»,³⁶ tal como escribió una vez Robert Brandom.

A tenor de esta imagen, estamos confrontados con un dualismo de ser y apariencia, el cual induce a aquel tipo de conocidas maniobras que pretenden bien cerrar la brecha entre ser y apariencia, o bien argumentar a favor de que la brecha no produzca ningún daño en la construcción de la teoría. Se tome la posición que se tome, aunque permanezca para nosotros un dualismo de realidad en sí y su aparición, habrá que plantearse la pregunta de cómo se comporta el ámbito que abarca a las dos, o sea, de cómo es el auténtico ámbito total de lo que existe. Si entendemos por «mundo» el ámbito total de lo que existe, no puede excluirse del mundo la formación de teorías. Un dualismo de espíritu y mundo, como quiera que esté formulado, es ilusorio, siempre y cuando no se interprete el concepto de totalidad de tal manera que solo pertenezca a esta en sentido genuino una determinada realidad, por ejemplo, la investigada por las ciencias na-

36. R. Brandom, *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2002, p. 208: «El *pensamiento* [la cursiva es de M.G.] de que el mundo siempre está ahí sin considerar las actividades, si existe alguna, de sujetos de conocimiento y acción, siempre ha estado presente como la más fundamental objeción a todo tipo de idealismo».

turales. De todos modos, mientras operemos en el marco del proyecto metafísico, hemos de tomar posición ante la pregunta de cómo puede ser que se dé la apariencia en general.³⁷

Hay muchas formas de metafísica. En cualquier caso, todas ellas tienen en común que cuentan con una realidad unificada, el mundo, que por lo menos es uno en el sentido de que todo lo existente pertenece a un todo que no puede seguir rebasándose. La metafísica, así entendida, es una forma de monismo.³⁸ Siempre habrá por lo menos alguna propiedad formal que unifique el ámbito de objetos de la investigación metafísica.

Desde la perspectiva técnica de la actual ontología analítica, el ámbito de la realidad unificada, que lo abarca todo, corresponde a la idea de la cuantificación sin restricciones.³⁹ De acuerdo

37. Crane, apoyándose sobre todo en el reciente debate acerca de los objetos ficticios (*fictional objects*), entiende que se trata de un debate general sobre lo no existente, que él equipara una vez con meras apariciones (o sea, con apariencia), cuando escribe: «Este libro es un ejercicio de fenomenología, es un estudio de las apariencias» (*The Objects of Thought*, *op. cit.*, p. 70).

38. Conuerdo en este sentido con Jens Halfwassen, que en sus trabajos acentúa una y otra vez que la metafísica, en virtud de su suposición de totalidad, no logra desplegarse sin un monismo fundamental. Cf., por ejemplo, los artículos programáticos: «Metaphysik und Transzendenz», en *Jahrbuch für Religionsphilosophie* I (2002), pp. 13-27; «Die Unverwüstlichkeit der Metaphysik», en *Philosophische Rundschau* 57 (2010), pp. 97-124. Yo estoy de acuerdo con su tesis de que una totalidad abierta sigue apuntando hacia un monismo, cosa que él ha intentado mostrar en disputa con la metafísica de Hegel. Cf. sobre esto, *id.*, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Múnich, de Gruyter, 2006, así como *Hegel und der Spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*, Hamburgo, Meiner, 2005.

39. Sobre la discusión en torno a la pregunta de si una cuantificación universal exenta de restricciones puede aceptarse sin incurrir en paradojas, véase el volumen colectivo de A. Rayo y G. Uzquiano (eds.), *Absolute Generality*, Oxford, Nueva York, Oxford University Press, 2006, y en fechas recientes A. Rayo, *The Construction of Logical Space*, Oxford, Nueva York, Oxford University Press, 2013 [trad. cast.: *La construcción del espacio de posibilidades*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 2015]. Una reconstrucción clarificadora del debate, prestando especial atención a Kant, Cantor y Hegel, se encuentra en G. Kreis, *Negative Dialektik des Unendlichen. Kant, Hegel, Cantor*, Berlín, Suhrkamp, 2015. Sin duda, este debate solo tiene importancia

con esto, una idea metodológica familiar a la metafísica actual parte del concepto de cuantificación. Según parece, se puede distinguir indiscriminadamente entre *cuantificación restringida*, por ejemplo, la afirmación de que ya no hay más cerveza (en la nevera, o en el supermercado), y la *cuantificación sin restricciones*, así en forma de la afirmación de que no hay en (absoluto) ningún unicornio. La ontología parece tratar sobre la cuantificación no restringida, o sea, sobre la pregunta de qué existe (realmente en general).

Frente a esta concepción de la ontología, yo desarrollo un *pluralismo ontológico*, que responde a la pregunta de la significación de «existencia» afirmando que no hemos de postular ningún ámbito universal de objetos que responda a cuestiones de existencia sin restricciones. A la vez la posición que adoptamos es *realista* en el sentido de que la afirmada pluralidad de ámbitos (de campos de sentido) no existe tan solo porque nosotros, a través de prácticas discursivas o de sistemas epistémicos de algún tipo, nos cuidamos de que se dé esa pluralidad. Con ello la posición aquí desarrollada se distingue claramente de la estrategia de mitigar las dificultades de la metafísica naturalista mediante un pluralismo de lenguajes, o mediante una ficticia construcción añadida, que no existe realmente.⁴⁰ No basta sin más afirmar que, junto al universo accesible a través de las ciencias naturales, sin duda no hay otros ámbitos reales, pero nosotros estamos legitimados de todos modos para hablar *como si* esto fuera así, tanto más por el hecho de que, en cualquier caso, nunca alcanzaremos con una mirada completa los hechos de las ciencias naturales.

Es obvio que podría emplearse la distinción usual entre cuantificación restringida y no restringida para entrelazar la ontología y la metafísica de tal manera que digamos: *ser* es el ámbito

ontológica o metafísica si cuantificación y existencia están relacionadas entre sí, tal como opinan los que consideran el cuantificador universal como un signo de genuinas vinculaciones ontológicas. Frente a esto, cf. *infra* pp. 135-153.

40. Sobre el estado de la discusión general en torno al ficcionalismo, no reducida a la ficción en sentido estricto, cf. los nuevos trabajos en C. Barbero, M. Ferraris y otros (eds.), *From Fictionalism to Realism*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publ., 2013.

no restringido, y *apariencia* es el espacio de las restricciones. La apariencia de un mundo de la vida concebido según nuestra escala mesoscópica es generada mediante parámetros sensitivos para el contexto, quizá vagos en un determinado sentido, en todo caso desordenados, que corresponden a los órdenes de cuantificaciones restringidas.⁴¹

La suposición de una cuantificación no restringida se remite al hallazgo lingüístico según el cual algunos enunciados de existencia reivindican un carácter incondicional, por ejemplo, enunciados genéricos negativos de existencia como «no existen brujas». La pregunta: «¿Existe cerveza?» parece que solo de manera periférica se refiere a neveras, y que primariamente aborda la cuestión de la existencia de cerveza. De acuerdo con esto, la expresión «hay» podría tomarse restrictivamente, y «existe» se usaría sin restricciones, lo cual en parte está en correspondencia con nuestro lenguaje cotidiano.⁴² En cambio, una de las tesis principales de nuestro tratado es que los enunciados de existencia siempre tienen una vinculación local. Lo que existe se da siempre en un ámbito, sin que pueda haber un ámbito de todos los ámbitos (el mundo), que exista como añadido a todos los demás existentes.

En consecuencia, defiendiendo en este libro un nihilismo *metametafísico*, es decir, la tesis de que la metafísica en sentido literal no se ocupa de nada y, por tanto, no hay un objeto ni un ámbito de objetos al que se refieran sus enunciados sin restricciones. Bajo muchos aspectos esto no está muy alejado de Kant, debiendo notarse que él no fue tan lejos que negara la *existencia* de los objetos de la metafísica (los «conceptos cosmológicos»):⁴³ Dios,

41. Esto supone, por ejemplo, Eli Hirsch en *Quantifier Variance and Realism. Essays in Metaontology*, op. cit., p. 138: «La función de selección de nuestro sentido común, en la medida en que uno puede descubrirla, se parece a un amorfo, complejo y caótico desorden, que contiene con toda probabilidad condiciones disyuntivas y expresiones monstruosas».

42. Así, por ejemplo, K. L. Walton, «Restricted Quantification, Negative Existentials, and Fiction», en *Dialectica* 57/2 (2003), pp. 239-242.

43. CRP, A 407 s./B 434 s.: «Llamo conceptos cosmológicos a todas las ideas trascendentales en cuanto estas se refieren a la totalidad absoluta en la