

Nuevo siglo, neorrealismo y mundo

Antonio T. Olivares. UNED. España

Recepción 2019-05-29

Resumen

Nuestro siglo avanza, y una cierta perspectiva de él, o por lo menos de su inicio, empieza a perfilarse. En el panorama reflexivo ha ido tomando fuerza un movimiento que podría pretenderse como la emblemática filosofía del s.XXI: nos referimos al *neorrealismo*. El presente trabajo ensaya un acercamiento a tal movimiento de la mano de uno de sus afamados representantes, Markus Gabriel; podemos aprovechar el examen de algunas de las tesis del autor germano para hacernos una idea de por dónde discurre el caminar de nuestra fonda reflexión, en este caso en el marco del longevo debate *realismo vs. idealismo* (o *metafísica vs. constructivismo*, como se estime). Tal lid podría entenderse de raigambre ontológica, pero nos hemos ido dado cuenta de la fundamental co-implicación entre ser y saber. De esta suerte, a partir de la analítica de Gabriel a propósito de *lo existente y el mundo* se inferirán consecuencias (o tal vez sea en dirección contraria) sobre modos, medios, elementos y condiciones de tal saber, destacándose la posibilidad y oportunidad de manejar *cosmovisiones*, una cuestión ya planteada en autores como Dilthey, Heidegger, Foucault o Kuhn. Todo ello nos abre la vía para reflexionar sobre la propia reflexión, recordándonos que lo filosófico, por lo menos en nuestra civilización occidental, ha llamado al diálogo desde diferentes puntos de vista, haciendo hincapié en el compromiso y practicidad de la filosofía en sí misma, capaz de coadyuvar en la preservación de ese tesoro de nuestra cultura que es su multiplicidad y poliedrismo.

Palabras clave: nuevo realismo, Markus Gabriel, constructivismo, metafísica, cosmovisión.

Abstract

New century, neorealism & world

Our century moves on, and a certain perspective of it, or at least of its beginning, is beginning to take shape. In the panorama of reflection, *neorealism*, a movement that could be taken as the emblematic philosophy of the twenty-first century, has gained ground. The present paper offers an approach to that movement as practiced by one of its well-known representatives, Markus Gabriel; we can use an examination of some theses by this German author to get a glimpse of the ways taken by our deep thinking, in this case in the framework of the longstanding debate *Realism vs. Idealism* (or, alternately, *Metaphysics vs. Constructivism*). Such a struggle could be understood as rooted in ontology, but we have become aware of the fundamental co-implication between being and knowing. In this sense, starting from Gabriel's analytics on *the existing and the world*, consequences will be inferred (the direction might, however, be just the opposite) on the ways, the means, the elements and the conditions of such knowledge, highlighting the possibility, and the opportunity, to make use of *worldviews*, a matter already raised by such authors as Dilthey, Heidegger, Foucault or Kuhn. All this leads the way to thinking about thinking itself, recalling that the philosophical standpoint, at least in our Western civilization, has summoned the dialogue from different points of view, emphasizing the commitment and practicality of philosophy itself as capable to contributing to the preservation of that treasure of our culture which is its multiplicity and polyhedrism.

Keywords: New Realism, Markus Gabriel, Constructivism, Metaphysics, Worldview.

eikasía

REVISTA DE FILOSOFÍA

Nuevo siglo, neorrealismo y mundo

Antonio T. Olivares. UNED. España

Recepción 2019-05-29

1. Introducción

1.1. Novedades

En breve emprenderemos una nueva década, la tercera, de este nuevo siglo, de nuestro s.XXI. Comenzamos así a poseer una suficiente perspectiva para poder emitir alguna reflexión sobre el todavía novel movimiento *neorrealista*, nacido según uno de sus autores más emblemáticos, Markus Gabriel, «el 23 de junio de 2011, hacia las 13:30» (Gabriel, 2015: 9)¹; un movimiento neorrealista que se podría considerar entonces como genuino de este nuestro siglo, como la filosofía del s.XXI². Acaso no sea un hecho muy popular, pero allá por el s.XX surgió en EE.UU la revista *The New Realism: cooperative studies in philosophy* (1912), vehículo que W.P. Montague y otros colaboradores pretendían aprovechar para desarrollar una defensa actualizada del realismo frente al *neohegelianismo*, el cual había tenido su éxito en el mundo anglosajón, especialmente al otro lado del océano, de la mano del oxoniense F. Bradley y del cantabrigiense J. McTaggart. En esa defensa crítica, G.E. Moore había sido pionero con su *Refutación del idealismo* (1903), posteriormente por B. Russell, y ello a pesar de sus primeros flirteos con la doctrina idealista de Bradley, del cual se reconoció discípulo en su momento, esto seguramente que justificado por su inicial filiación (y gran amor) a la matemáticas; ambos ya sabemos que devendrían padres del *movimiento analítico*. Todos ellos coincidían en una crítica de las tesis del

¹ De aquí en adelante, las referencias al libro protagonista del presente artículo *Por qué el mundo no existe* (2015) sólo contendrán el número de página.

² Véase algo más adelante el libro compilación de M. T. Ramírez.

idealismo gnoseológico, que sustentaba la reducción del objeto del conocimiento a un modo de ser del sujeto gnoscente. Posteriormente, en los mismos EE.UU., surgiría a su vez una crítica a este neorrealismo conocida como *realismo crítico*, que tuvo su manifiesto fundacional en el texto titulado *Essays in Critical Realism: a Co-operative Study of the Problem of Knowledge* (1920), escrito por A.O. Lovejoy (ese del que T. Kuhn reconoció su influencia) junto con D. Drake, J.B. Pratt, A.K. Rogers, J. Santayana, R.W. Sellars y C.A. Strong, ello a partir de una obra de Sellars de 1916, *Realismo crítico*. La idea general por parte de estos *realistas críticos* era la no aceptación de la idea neorrealista de que lo percibido formaría parte del mundo físico, sosteniendo que, además del mundo físico real, existiría también el *mundo de la percepción*. Lovejoy rechazaba de este modo la radical distinción entre *apariencia* ilusoria y *realidad* física (véase el empirocriticismo decimonónico de Mach), tal y como lo expuso en su obra *La rebelión contra el dualismo* (1930). Y es que la batalla entre *realismo* e *idealismo*³, equilibrada por las diferentes apariciones *criticistas* que tratarían de hallar un camino del medio, es vieja como nuestra tradición reflexiva, un tema que se podría, de esta manera, estimar como central, y de talante no sólo teórico, sino práctico.

1.2. Etiquetado

Según lo expuesto, tal vez en lugar de hablar de un *nuevo realismo*, se debería hablar de un *nuevo neorrealismo*, incluso, como veremos según avance este artículo, podríamos mejor hablar de un *nuevo realismo crítico*, por lo menos para el caso de M. Gabriel, pues las tesis del germano parecerían caminar por una mediana, entre lo objetual y lo subjetual, antes que decantarse, tal y como harían los consuetudinarios *realismo* e *idealismo*. Lo mismo valdría para con el *realismo interno* de H. Putnam, otra postura que podría calificarse como de compromiso, a la búsqueda de un punto

³ En este escenario, M. Heidegger desarrolló su hermenéutica ontológica del Ser a partir de un inicial rechazo de la supuestamente primordial *dicotomía sujeto-objeto*; su planteamiento de la cuestión, aunque ya la hubiese encarado en obras bastante anteriores, se puede consultar en *Introducción a la filosofía* (2001: 72-73); si bien se podría considerar que M. Gabriel acepte este testigo, sintiéndose, en cierto modo, su deudor para con algún concepto (como p.e. “el ámbito de todos los ámbitos”), él mismo aduce que, en relación a su expositivo, poco importa conocer lo que realmente pretendía su compatriota (54), por lo que nosotros nos centraremos en los términos y argumentos gabrielanos sobre el asunto de la cosmovisión y la inexistencia del mundo.

intermedio entre *objetividad* y *subjetividad*, partidario así de una concepción *mixta* de la verdad, con elementos objetivos y subjetivos, defendiendo una ontología en la que no cabría, ni un mundo independiente de la mente, ni un mundo ideado por ella⁴; como se advierte, aunque se etiquete su postura como realismo, sería fundamental la característica que la acompaña, ese *internalismo*. Sea como sea, el caso es que se está estableciendo la tendencia de conjuntar a Gabriel (incluso a Putnam) bajo la etiqueta de *neorealismo* (o *neorealismos*)⁵, junto a otros autores. Cabe destacar primeramente a M. Ferraris, mencionado por el propio Gabriel (10), rebelde discípulo de G. Vattimo, que migró desde la hermenéutica entendida a lo postmodernista, hacia posiciones objetivistas, y famoso ya por best-sellers como *Manifiesto del nuevo realismo* o *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil*. Otros autores con aire de familia serían G. Harman (*Hacia un realismo especulativo*), J. Benoist (*Éléments de philosophie réaliste*), P. Boghossian (*El miedo al conocimiento*), Q. Meillassoux (*Después de la finitud*) o H. Dreyfus y Ch. Taylor (*Recuperar el realismo*). Así mismo, se puede añadir como exponente crítico frente al constructivismo social, en filosofía de la ciencia, la figura de I. Hacking (*¿La construcción social de qué?*). Con todo, es posible que nos estemos adelantando, a la par que necesitemos considerar la conveniencia de expresar las palabras originales de los autores, que son las que nos darán las pistas sobre el itinerario de su reflexión.

1.3. Estudio crítico (introdutorio) de un discurso filosófico

Procedamos entonces a introducirnos reflexivamente en el discurso de M. Gabriel. El presente artículo parte del interés que ha suscitado la novedad de este movimiento del *neorealismo* en el que parece insertarse tal discurso, y toma como referencia analítica su aclamado *Por qué el mundo no existe* (*Warum es die Welt nicht gibt*, 2013). Daría para un texto que excedería el espacio apropiado para un artículo, con lo que nos centraremos en cómo el germano trata ese camino del medio entre *lo en sí* y *lo para mí*, ello como opuesto a esa metafísica dicotómica del realismo-idealismo (véase Heidegger), y con el colofón de su aserto más llamativo, el cual da título a su libro, “no existe el mundo” (aunque exista todo lo demás). De ahí veremos

⁴ Putnam, *Razón, verdad e historia* (1988: prefacio, 11 y ss.).

⁵ Véase M. T. Ramírez (comp.), *El nuevo realismo, la filosofía del siglo XXI* (2016).

que Gabriel deriva hacia (o esto viene a ser derivado de) una crítica de los sistemas de pensamiento tipo *cosmovisión* (en la línea precedente de las censuras por parte del ya mentado Heidegger, o Foucault), entendidos como concepciones totalizadoras y uniformantes, contrarias al *pluralismo* que viene a defender el germano. Por nuestra parte, heredero de una tradición de estudio crítico del discurso, sea científico, sea filosófico, este texto expone una indagación, abierta a posibles posteriores estudios más exhaustivos, que tendría como objetivo el avisar sobre los peligros de volver a una dogmática, a un discurso excluyente. Los pensadores que nos habrían inspirado serían Hume, Foucault o Kuhn, con su idea de poner de manifiesto la dificultad de dar los discursos como *verdaderos* (o como *demostrados*). Todo pensamiento, todo sistema de ideas, antiguo o nuevo, sería así bienhallado y bienvenido, mientras que no se auto-otorgase la característica de impositiva *necesidad*.

2. Descripción: la ontología de un mundo que no existe

2.1. Cientifismo y postmodernismo

Y sin embargo lo advertido inicialmente, en este caso que nos ocupa, no es que estudiosos de la filosofía hayan etiquetado a posteriori el discurso de M. Gabriel como *nuevo realismo*, sino que es él el que toma la iniciativa, ello nada más empezar su libro, así como considera su particular matiz, esa inexistencia del mundo, como un aspecto del todo novedoso (9). Tradicionalmente el realismo se identificaba con el lema “el mundo existe” (y ello de manera autónoma respecto del sujeto); sin embargo, M. Gabriel pretende darle a la cuestión un giro, como mínimo chocante, viniendo a afirmar que, aunque es realista, para él el mundo no existe. Este chocante giro se complementa con una definición comparativa de este nuevo realismo gabrielano. Su postura se distinguiría, por un lado, de la *metafísica tradicional*, destacando dentro de ella el *cientifismo*; la metafísica tradicional sería para el autor germano la empresa que pretendería desarrollar una *teoría del mundo* (o *cosmovisión*), contemplado éste como un *todo* (10, 59, 220); el cientifismo por su parte se definiría como una tesis según la cual las *ciencias de la naturaleza* permitirían conocer la capa fundamental de la realidad, *el mundo en sí*, mientras que todas las demás

pretensiones de conocimiento serían siempre reducibles a las ciencias naturales o deberían, en cualquier caso, subordinarse a ellas (110, 219). Por otro lado, este neorrealismo se apartaría también de la que Gabriel cree ser la actitud contraria, el *postmodernismo*, el cual es definido como la corriente de pensamiento que señalaría el fracaso de las grandes promesas de salvación de la humanidad (esas derivadas de la metafísica tradicional), entre las que sobresaldría esa ilusión de *un* sentido para con la vida (*einen Sinn des Lebens*), así como esa *mono-visión* del mundo (el cual, como tal, como única realidad, también pasaría a ser otra ilusión) (10-11); en positivo, el postmodernismo sería un *constructivismo*, entendido como la consideración de que no existe absolutamente ningún hecho ni realidad *en sí*, y que nosotros lo construiríamos todo mediante nuestros múltiples discursos o métodos científicos (219); el constructivista más destacado y pionero habría sido Kant. El germano advierte un cierto desenlace paradójico, al estimar, en definitiva, que este postmodernismo no sea más que una variante de aquello que pretendía denostar, esa metafísica:

El postmodernismo es simplemente otra variante de la metafísica. En concreto se trata de una forma vaga de constructivismo. El constructivismo se basa en la suposición de que no existen hechos en sí, que somos nosotros quienes construimos todos los hechos mediante nuestros diversos discursos o hechos científicos. El representante más importante de esta tradición es Immanuel Kant, quien decía que no podemos conocer mundo tal como es en sí mismo. Sea lo que sea lo que conozcamos siempre es algo elaborado por seres humanos (11).

Como ya hemos indicado, el posicionamiento de M. Gabriel responde a ese vetusto debate de nuestra reflexión ontológica, de tal modo que Gabriel se posiciona frente al *constructivismo idealista*, así como frente al *cientificismo moralista* (con su posición de fondo, un *monismo fisicista/materialista*).

2.2. El nuevo realismo según M. Gabriel

A partir de aquí, comencemos por exponer una serie de ejemplos que nos ayuden en una primera aproximación al discurso gabrielano. Se puede creer que las *cosas en sí* (p.e. *el Vesubio*) existen, y que se pueden conocer (en un marco de necesidad-

posibilidad). Además de las cosas en sí materiales (las típicas), también podría aceptarse la existencia de una gran variedad de objetos peculiares, como p.e. las *apariencias*: el *reflejo del Vesubio* en un charco de agua, no es realmente el Vesubio, pero, ¿eso quiere decir que no exista (como tal reflejo)? Podríamos seguir reflexionando a este respecto: *mi sensación visual del Vesubio*, no sería *el Vesubio*, pero, ¿eso quiere decir que mi sensación visual del Vesubio me la esté inventado?... ¿eso quita que yo tenga una sensación visual del Vesubio? Junto a mis sensaciones cabrían otras *cosas para mí* (*mi percepción espacio-temporal del Vesubio*, *mi imagen recreada del Vesubio*, *mi recuerdo del Vesubio*, *el afecto/emoción que produce en mí el Vesubio*) que también podrían existir. De igual forma, podrían añadirse otros objetos sobre los que se ha polemizado históricamente cómo calificarlos: el *concepto de Vesubio*, *la clase de los volcanes*, *Italia* como país/estado o el *dios Vulcano*. Así, otro modo de resolver la longeva controversia sobre lo que existe y lo que no (que, como se observa, binariamente planteado sería algo simplista), podría consistir en considerar que hay muchos más objetos que existen, sólo que a *su manera*, algunos objetos como *realidad* (o como *cosas en sí*), otros como *apariencia*, otros *para mí*... Incluso, en un ejercicio de absoluta *permissividad ontológica*, se podría pensar que *todo existe* (todos los objetos), pero de *diferente manera*, de tal modo que, con esta nueva forma de encarar la cuestión *no se vincularía existencia a realidad* (o a *lo en sí*). Veamos cómo él mismo nos introduce en esta perspectiva:

Mi respuesta es: también existe todo lo que no existe, solo que no existe en el mismo ámbito o dominio. [...] Así que la pregunta no es simplemente si existe tal cosa, si no dónde existe o no existe. Porque todo lo que existe, existe en alguna parte, aunque solo sea en nuestra imaginación (21).

Una ontología de esta suerte se antoja forzosa si se cree que existan otros objetos diferentes a los físicos o materiales, creyendo así que la ciencia física se ha de quedar corta. Con todo, una permissividad tal tendría en Gabriel a su vez un límite, la *inexistencia del mundo* (iremos viendo por qué). La ontología hiper-abierta y permisiva de nuestro autor consistiría en la aceptación como existente de todo, salvo el mundo (*la cosa en sí* como *singularidad total*). Como par de aseveraciones fundamentales, contrastarían de modo radical estos dos enunciados: por un lado, *todo existe*, y por otro, *el todo (el mundo) no existe*. Con un juego de palabras, “todo existe, menos el

todo". Es más, el mundo no existiría, y no se podría conocer, ello de modo drástico, pues parece que no podría existir ni siquiera para ser utilizado como construcción artificiosa o como herramienta teórica. Esta sería la postura del nuevo realismo de M. Gabriel, que se distanciaba de esas dos concepciones de la metafísica tradicional y el constructivismo. Comparativamente, frente a la metafísica tradicional y el cientifismo (que decía que sólo *lo en sí* -las cosas y el mundo- existiría -realmente-), "el mundo no existe" (aunque las *cosas en sí* sí existan, junto a las *cosas para mí*); frente al constructivismo (que decía que sólo *lo para mí* existe, de tal modo que la diferencia entre realidad y apariencia se diluía), "todo existe" (tanto las *cosas para mí* como las *cosas en sí*, aunque sin disolución de las diferencias, y aunque el mundo no exista).

2.3. La clasificación de lo que existe: cosas, objetos y hechos

Para M. Gabriel todo existiría, y, de modo general, *lo existente* lo define como *objeto*. La ontología tradicional habría tirado de diferentes términos para referirse a eso que existe. Aunque la didáctica de incorporar por parte de M. Gabriel un glosario final es tan interesante y recomendable como poco usual, hay algunos términos clave que no se incorporan; uno de ellos sería el de *cosa*, concepto/término que continuamente utiliza, pero cuya definición hemos de entresacar del propio texto: *cosa*, como algo, siempre más concreto, de naturaleza más material (43); *cosa en sí*, como la cosa tal como realmente es (11); *cosa para mí*, como la cosa tal y como se aparece a uno (id.). La cuestión es que antes que de *cosa*, M. Gabriel, con una intención muy clara, prefiere hablar de *objeto*, que de modo llamativo define en términos epistemológicos (ahora lo veremos). La clase (genérica) de los objetos incluiría a la clase (específica) de las cosas: habría así muchos *objetos* (existentes) que no serían *cosas* (concretas o materiales) (221).

Junto a los objetos y las cosas, para nuestro autor hay algo más que existe: los *hechos*. Esta incorporación de los *hechos* al espacio ontológico parece mérito del Wittgenstein del *Tractatus*⁶, que definía al *mundo* como "lo que acontece (o el caso)", *lo que acontece* (o *el mundo*) como "la totalidad de los hechos (no de las cosas)", y *hecho* como "estado de cosas". Como se ha de notar, el austriaco definía todo ello de una

⁶ Cuestión que parece reconocer Gabriel (41).

forma eminentemente ontológica; de modo disparejo, el papel de la epistemología en la ontología de M. Gabriel se hace patente a través de su definición de *hecho* (42), como algo que es cierto acerca de algo. El germano prefiere definir epistemológicamente⁷, sin tener en cuenta además eso que decía Russell de que los hechos no son ni verdaderos ni falsos, simplemente son. Es más, incluso el concepto medular de *objeto* lo define también en estos términos: “los objetos son aquello sobre lo que podemos desarrollar pensamientos capaces de verdad” (62).

En definitiva, esta filosofía neorrealista considera como existentes, no sólo a los *objetos* materiales (las *cosas*, por ello su oposición al constructivismo), sino también a los *objetos* no materiales (ideas abstractas, pensamientos, personajes ficticios) (por ello su oposición al materialismo realista), a lo que se sumarían los *hechos*. La cuestión es que esta ontología permisiva chocaría frontalmente con ese límite expuesto, la inexistencia del mundo. Para entender esto mejor, pasemos a ver cómo se organizaría lo existente.

2.4. La organización de lo que existe: ámbitos objetuales y provincias ontológicas

El conjunto de todos los objetos existentes no se daría como una masa homogénea, sino como ordenada. Aunque se partía de esa distinción entre *lo en sí* y *lo para mí*, según avanzamos en la exposición, M. Gabriel la va dejando aparcada, para apoyarse en otros conceptos que le resultan más convenientes en esta organización de todo lo existente. El primero a destacar sería el de *provincia ontológica*, a entender como una región del todo, que no hay que confundir con la propia totalidad (221); Gabriel aclara que el universo, por muy grande que sea, sería solo un parte del todo (35), con lo que el universo sería, p.e., una provincia ontológica (36, 55). Llama la atención (de nuevo algo que puede resultar chocante) que, aunque el mundo (el todo) no exista (como totalidad), se maneje para, semánticamente, proporcionarle significado a este concepto de *provincia ontológica*; otra opción podría haber sido el definirla como un subconjunto de todo lo que existe. Sea como sea, M. Gabriel se cuida de diferenciar este concepto de otro que también resulta capital, *ámbito objetual*,

⁷ Abriendo de este modo un debate, en el marco de la permisividad ontológica: ¿qué es una mentira?, ¿existen las mentiras? Tal vez deberíamos haber enumerado lo existente como *objetos*, *cosas*, *hechos* y *mentiras*.

entendido como un ámbito (especie de ‘recinto’) que contendría una categoría determinada de objetos, según las reglas establecidas que vinculan esos objetos entre sí (219). Pero, ¿no parecería a primera vista que *provincia ontológica* y *ámbito objetual* sean sinónimos? No, no es así, pues nuestro autor considera al ámbito objetual como una construcción humana, necesitada de irse corroborando como una (real) provincia ontológica, en un proceso que él llama *reducción ontológica*; cabría entonces que en la conformación del ámbito objetual hubiésemos errado, y que lo que hubiésemos construido hubiese sido una simple *área del lenguaje* (44–47). De nuevo se inmiscuye la persistente epistemología, que nos supone una metodología mezcla, de tal modo que de la *permissividad ontológica* (todo existe, menos el todo), pasamos a la *restrictividad epistemológica* (no toda organización de lo que existe podría juzgarse como ‘objetiva’ o acertada).

El nuevo realismo de M. Gabriel es post-ingenuo, y por ello, frente a lo que en ocasiones parecen transmitir posturas como las de S. Hawking o A. Sokal, está de acuerdo en que la física clásica newtoniana, la teoría de la relatividad (como el mismo Einstein aceptaba) o la mecánica cuántica (como Bohr o Heisenberg asimismo creían) no sean ‘más’ que productos humanos: «si esta proposición tiene algo en su favor, es la idea de que los humanos producimos teorías científicas de forma más o menos consciente mediante nuestros equipos, medios de comunicación y razonamientos [...]» (48). Con lo cual, toda teoría científica, o todo ámbito objetual, no dejaría de ser una proyección humana: la cuestión sería si es una proyección (más o menos) ajustada, acertada u objetiva (principio de correspondencia, adecuación,...). En negativo, M. Gabriel ataca (47-53) la inferencia falaz que, de que las teorías científicas sean construcciones humanas, se derive la construcción de todo; es a través del proceso de *reducción ontológica* cómo este realismo se distanciaría del constructivismo. Pero, ¿lo suficiente?... ¿acaso no seguiría siendo constructivista el considerar la teorías científicas como *construcciones* de un sujeto anterior y superior a lo de este modo teorizado? Así, y con todo, ahí sigue estando el quid de la cuestión, que no se resuelve sólo con una ontología permisiva (algo loable), y que sigue exigiendo una meta-reflexión epistemológica y metodológica a partir de la ontológica: ¿cómo diferenciar lo real de lo no real?, ¿cómo articular lo no real?... ¿cómo diferenciar lo verdadero de lo falso?, ¿cómo reducir ontológicamente?...

2.5. Pluralismo tolerante

En avanzando, M. Gabriel proclama algo que va ser fundamental para entender posteriormente su acometida frente a las *totalizaciones*: la *pluralidad* o *diversidad* en lo existente (a lo Aristóteles, a lo Leibniz), y no sólo en las cosas o en los hechos, sino en los mentados ámbitos objetuales (18, 32, 36, 47, 58). Es por ello que el autor caracteriza su postura como *pluralista* (66), al dividir la existencia en esos múltiples (e infinitos) dominios (ontológicos o de existencia), y variados (pueden estar conformados de objetos materiales, o de ideas, o de imaginaciones, incluso de creencias erróneas), a los que considera independientes (o aislados) (18). Con ello M. Gabriel va perfilando su postura, claramente opuesta a un *holismo*, ya sea tanto uno homogéneo o monista, como uno interconectivo u organicista (idea de que hay un todo en el que todo lo que lo compone está interconectado). La cuestión es que, supuestamente, todos esos ámbitos objetuales, junto con todo, las cosas, los objetos y los hechos, formarían parte del mundo: «pero ya sabemos más que Wittgenstein, porque sabemos que no hay solo cosas, objetos y hechos, sino también ámbitos objetuales, por lo que podemos decir ahora»; y es que el mundo sería «una gama de ámbitos, el ámbito objetual que alberga a todos los ámbitos objetuales (a diferencia del universo, que solo alberga el ámbito de las ciencias naturales)» (44). Consecuentemente, hasta aquí tendríamos las siguientes afirmaciones: primeramente, *todo existiría*, como cosas, objetos y hechos; seguidamente, todo eso que existe se relaciona/vincula según *ámbitos objetuales*, de los cuales existirían infinitos (y de modo independiente); el mundo albergaría (se compondría de) todos esos ámbitos objetuales (luego parecería que albergase, o se compusiese de, la totalidad de cosas, objetos y hechos). Esta ontología permisiva y pluralista, aunque necesitada de una articulación más depurada, se podría valorar como una sugestiva propuesta; es a partir de aquí cuando la cuestión se torna algo confusa. Veamos...

2.6. La paradoja de la organización total

Con todo, para nuestro autor todo existiría, menos *el todo*. Pero, ¿qué es *el todo*? M. Gabriel distingue entre *cada uno* de todos los objetos (eso existe, todo existe) y la *totalidad* (o *el todo*), que se identifica con *el mundo* (eso no existe). De inicio parecería

que M. Gabriel se podría haber contentado con atacar las diferentes concepciones del mundo divergentes con ese permisivo pluralismo que mantiene: contra la idea de *mundo* como permanencia (con Heidegger) (22); contra la idea de *mundo* como un todo homogéneo (contra el monismo, y en específico con el pluralismo) (66-69); contra la idea de *mundo* como organismo totalmente interconectado (contra el organicismo, y, hasta cierto punto, con el mecanicismo) (18); contra la idea de *mundo* como sólo físico/material (contra el monismo materialista, p.e. del cientifismo, y, hasta cierto punto, con el idealismo absoluto) (35, 36, 39, 41, etc.). Sin embargo, y como enuncia en el título de su obra, su postura es más extrema, pues el caso es que (9, 15, 17, 18, 19, etc.), el todo (el mundo) no existe (y *no puede existir*, 20). Por lo tanto, no nos dice que el mundo no exista *como* un todo homogéneo (*monismo*) o como interrelacionado (*holismo organicista*), si no que, lisa y llanamente, no existe. Pero, ¿por qué...por qué existe *todo*, y sin embargo *el todo* no existe? Para entender lo que ha llevado a nuestro autor a así posicionarse, hemos de tener en cuenta cómo estos nuevos conceptos ontológicos gabrielanos sirven para *organizar* todo lo que existe. Resumamos el esquema organizativo de lo existente, ahora con el concepto *mundo* (58):

1. El universo es el ámbito objetual de la física;
2. Hay muchos ámbitos objetuales;
3. El universo es uno de los muchos ámbitos objetuales (aunque inmensamente grande) y por lo tanto una provincia ontológica;
4. Muchos ámbitos objetuales también son áreas de lenguaje; algunos ámbitos objetuales son sólo áreas de lenguaje;
5. El mundo no es ni la totalidad de los objetos o cosas ni la totalidad de los hechos; es *el ámbito de todos los ámbitos*.

Frente al ingenuo cientifismo, se aclara de esta manera que *el universo* sólo sería un ámbito más entre todos los demás, es decir, el universo solo sería el ámbito de los objetos materiales, y no debería confundirse con la definición de *mundo*. Pero, el caso es que, más allá de la definición relativa de *universo*, esto ha dado un cierto giro: para M. Gabriel, el mundo sería el ámbito donde se dan todos los ámbitos (véase Heidegger), y esto se contrapone, de modo sorprendente, con que el mundo se defina como totalidad (de hechos, de cosas). Pero, veamos: si los ámbitos objetuales se componen de objetos, cosas y hechos; si hay muchos (infinitos) ámbitos objetuales; si todos los (infinitos) ámbitos objetuales supondrían una conjunción articulada de la

cantidad infinita de todos los objetos, cosas, y hechos; si el mundo es el ámbito objetual de todos los (infinitos) ámbitos objetuales; entonces, ¿no se podría decir que el mundo sea la conjuntación de la cantidad infinita de todos los objetos, cosas, y hechos? Pues parece que no, para M. Gabriel no. Y no sólo eso...para el germano, mientras que se podría dar una infinita y plural organización de todo lo existente (infinitos e inconmensurables ámbitos objetuales), no se podría dar una (también infinita) unitaria/global organización total: el mundo, como ámbito de todos los ámbitos objetuales, no puede existir, parece que ni siquiera como tal herramienta organizativa, y ello a pesar que de continuo es utilizada para definir, describir y explicar. Para entender mejor por qué M. Gabriel no acepta una *organización total*, necesitamos profundizar en los conceptos de *existencia* y *campo de sentido*.

2.7. La definición de existencia

Decía M. Gabriel que todo existía en un mundo que no existía... ¿paradoja? ... ¿dificultad de una lógica de la totalidad? El germano va a introducir una siguiente aseveración, que no se puede considerar informativa, ni siquiera deducida, en todo caso *definitoria*, que va a intentar dar por zanjada la cuestión, incluso sin necesidad de mucha argumentación complementaria: se trata del concepto de *existencia*. La primera pista al respecto surge cuando se adelanta lo siguiente: «sólo existe algo si aparece en el mundo», de tal modo que «el mundo no puede existir, en principio, porque no aparece en el mundo» (20). Así, tendríamos el siguiente silogismo: premisa, sólo existe algo si aparece en el mundo; premisa, el mundo no aparece en el mundo; conclusión, el mundo no existe. Otra manera de expresarlo podría haber sido: premisa, algo existe si aparece en algún lugar; premisa, el mundo no aparece en ningún lugar; conclusión, el mundo no existe. Este sería el pilar sobre el que se soportaría todo el sistema ontológico de M. Gabriel; dicho de otro modo, todo su edificio discursivo se soporta sobre el concepto gabrielano de *existencia*, entendido como “aparecer en algún lugar”. Es con esta idea de lo que sea la *existencia* con la que el autor pretende construir su ‘demostración’ de que el mundo no existe; es esta la idea clave de su ontología. Si bien una vez definido lo que sea la *existencia*, de ello bien podríamos inferir lo que existe (y lo que no existe), la cuestión es que, para que el silogismo funcionase, esta premisa (esa definición de *existencia*) debería ser *aceptada*

previamente. Definitivamente, la definición de *existencia* se torna capital para la ontología gabrielana, este tratado del significado de la *existencia* (15) según M. Gabriel. Para su idea matriz, “¿Qué es la existencia?”, el germano dedica el cap. 2. Vayamos a analizar mínimamente este concepto.

De las dos cuestiones que definirían la existencia, empecemos con la primera, ese *aparecer* o *aparición*, expresión general que designa un *acontecimiento*; las apariciones pueden ser formaciones abstractas como los números, o concretas, materiales, como las formaciones espacio-temporales (219). *Aparecer* sería sí sinónimo de *acontecer*. Pero parece que necesitásemos precisar algo más esta definición: «aquí conviene partir de la historia de la palabra “existencia”»; como tal se trataría «de un término procedente del latín (con cierta prehistoria griega)», y «el verbo “existere” significa “surgir”, “emerger”»; «traducida literalmente, la palabra significa “erguirse, alzarse hacia afuera”», y «lo que existe, se alza para mostrarse, se distingue de otros objetos mediante sus propiedades» (64-65). De este modo podemos decir que para M. Gabriel *aparecer* supondría *distinguirse* por parte de un objeto a través de sus *propiedades*, definición con la que se compendia ese *pluralismo* que en su momento subrayábamos como idea clave. En esta concepción pluralista, la *existencia* (entendida como *aparición*) dependería de la *distinción* entre todos esos elementos (existentes), lo cual se operaría a través de las propiedades de los objetos. Ya en Aristóteles se vislumbra este *esencialismo*; con todo, las *sustancias* (los objetos físicos para el macedonio) todavía mantendrían su jerarquía. En nuestro M. Gabriel post-Frege, las propiedades o predicados pasan a tener un papel definitivamente protagonista, con lo que la *sustancia* queda como un simple portador de propiedades (65), por lo que «si conocemos todas las propiedades de un objeto, sabemos todo sobre él», de tal manera que «el objeto no es nada especial fuera de sus propiedades, sobre todo porque esa sería simplemente otra de las características del objeto» (64). Cuestión: ¿qué pasa con un objeto incomparable, indiferenciable?, ¿qué pasa con la totalidad (o el mundo)?, ¿acaso no podría aparecer... acaso no podría existir?

La cuestión es que esta idea por la que apuesta una *ontología pluralista*, según nuestro autor se opondría de modo frontal a una ontología monista, que apuntaría hacia lo que Gabriel denomina *Superobjeto*, y que define como “objeto que posee todas las propiedades posibles” (64, 65, 222):

Un objeto que tuviera todos los atributos posibles—llamémosle Superobjeto—no puede existir o destacar entre la multitud de los demás objetos [...].

La razón de esto es que un objeto que tiene todas las propiedades carece de criterios para sí mismo. [...]

Así que es un error que solo haya una sustancia, un Superobjeto dotado de todas las propiedades. El monismo es falso, e incluso necesariamente falso, porque el concepto del Superobjeto es incoherente. (64, 68-69)

Para no extendernos en demasía, avancemos sólo observando lo siguiente. Lo primero indicar que este proceder para refutar el monismo parece como excesivamente abreviado, con lo que tanto Spinoza (ver el asunto de los *modos de la sustancia*) como Hegel (ver su disertación al respecto del *infinito-finito*) tendrían bastante que matizar a lo así expuesto. Para el presente artículo sólo añadiremos que sería importante distinguir, cara a la definición de *Superobjeto*, que no sería lo mismo objeto que posee *todas las propiedades* posibles (según M. Gabriel) (222), que objeto que *conjunta todo* lo existente. Expliquémonos algo mejor. Digamos que diésemos por refutado el monismo, al evidenciar que la existencia de un *Superobjeto* como poseedor de todas las propiedades posibles fuese absurda o inconcebible: eso querría decir que habríamos negado la existencia de un *mundo monista*, no la existencia de un *mundo*, entendido como el conjunto de todo (o de toda la variedad de) lo existente. O, lo que es lo mismo, un *mundo*, como conjunto de todo (o de toda la variedad de) lo existente, no tiene que suponer un *mundo*, como poseedor todas las propiedades posibles. Utilicemos un ejemplo más reducido: *España* (como unidad socio-política), conjunta (entre otras 'cosas') un número tal de *personas morenas* (entre otras personas con rasgos físicos diferentes, más o menos definibles), pero no se puede decir que sea *morena*; las propiedades de las partes pueden coincidir con las del todo (sea un todo parcial, o un todo absoluto, todo total, el último todo o el padre de todos los todos), o no.

2.8. Campos de sentido

Recordemos que para M. Gabriel los *objetos existentes* aparecerían de manera diferenciada según sus propiedades, no según su identidad; los objetos existentes

(entre ellos las cosas) se organizaban según *ámbitos objetuales*, concepto que, siendo de estirpe epistemológica, tenía vocación ontológica. Ahora bien, todo ello, objetos y ámbitos, deberían, para existir, aparecer en *algún lugar*, un lugar que, dado que la ontología gabrielana permite tanto *lo en sí* como *lo para mí*, lo material y lo mental, no podría ser sólo físico. M. Gabriel utiliza para dicho *lugar de aparición* (de existencia) el concepto de *campo de sentido* (entendido *sentido* como *sinn* o sentido significativo, según el par fregeano significado = referencia + sentido) (59). La existencia se daría entonces según como cada objeto vaya apareciendo en cada campo de sentido, es decir, un objeto abstracto como una bruja existiría en el campo de sentido *cuento*, pero no en el campo de sentido *universo* (material). Recapitulemos: *existencia* sería la propiedad de los campos de sentido de que en ellos aparezca algo; *campo de sentido* sería el lugar donde aparece algo; y una *ontología de los campos de sentido*, sería la tesis de que existe algo, y no nada, cuando existe un campo de sentido en el que aparece; luego *existencia* sería la aparición en un campo de sentido (220, 221).

Vayamos cerrando el círculo. Una vez definido lo que sea un *campo de sentido*, y, en correspondencia, lo que sea la *existencia*, M. Gabriel vuelve a la carga, redefiniendo lo que sea mundo: *mundo* como el campo de sentido de todos los campos de sentido, en el que aparecen todos los demás campos de sentido (221). Y ahora viene lo que ya en su momento nos sorprendía: el campo de sentido de todos los campos de sentido no puede existir, ni en un campo de sentido (habría que ver si algún campo de sentido puede existir en otro campo de sentido), ni como cualquiera de los campos de sentido que engloba. Según este razonamiento, el mundo, como un todo que agrupe todos los campos de sentido, no se daría en ningún campo de sentido en sí, por ello M. Gabriel proclama que «el mundo no existe». Pero, una pregunta sigue en el aire: ¿por qué no puede existir como tal campo de sentido de todos los campos de sentido?, ¿dónde está el absurdo? M. Gabriel nos dice: «mi propia respuesta a la pregunta de qué es la existencia lleva a la conclusión de que no hay un mundo, sino un número infinito de mundos que se solapan en parte, pero también son en cierto modo independientes entre sí» (73). En resumen: según el concepto gabrielano de *mundo* (el campo de sentido de todos los campos de sentido); sumado al concepto de *existencia* (aparecer en un lugar o campo de sentido); y dado que parece que dicho campo de sentido infinitamente omnicompreensivo (*el mundo*)

no podría aparecer en ningún lugar (o campo de sentido), es decir, no podría algo así como infinitamente auto-contenerse; pues entonces el mundo no existiría. Volvemos así a lo que en su momento apuntábamos, que el armazón lógico-lingüístico de esta ontología pivotaría meramente sobre la *definición* de existencia, desde la que se podría inferir, tanto la inexistencia del mundo, como la existencia de todo lo demás, de todos esos infinitos mundos. No parece que haya más, salvo una presunta obligación, desde una concepción pluralista, de denostar cualquier visión omniabarcante, cualquier *cosmovisión*.

2.9. Metafísica y cosmovisiones

Como la otra cara de la moneda, M. Gabriel, desde su pluralismo, expresa su antipatía frente a una omniabarcante *cosmovisión*, y ello sin poder decidir qué fue antes, si ésta, o su animadversión frente una totalizadora *metafísica del mundo*. Con ello el germano pasa a formar parte de un debate también añoso, aunque no tanto como el de idealismo-realismo. Entre los germanófonos, *cosmovisión* o *concepción del mundo* es expresado como *Weltanschauung* (clave en Dilthey), pero también como *Weltbild* (Wittgenstein, Heidegger); Gabriel utiliza los dos términos, pero sobre todo el segundo. En este escenario, Dilthey (*Los tipos de visión del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos*, 1911), Husserl (*La filosofía como ciencia rigurosa*, 1910-1911), Wittgenstein (*Tractatus*, 1921/1922; *Sobre la certeza*, 1969), Heidegger (*La idea de la filosofía y el problema de la concepción de mundo*, 1919; “La época de la imagen del mundo”, 1938, en *Caminos de bosque*, 1935-1946), entre otros, disertan a este respecto, cada uno aportando sus enriquecedores puntos de vista. A ellos se podrían añadir terceros no germanos, entre los que podríamos destacar a M. Foucault y su *filosofía de la diferencia* (véase también Deleuze y sus *rizomas*), muy interesado en distinguir sus *epistemes* (y sobre todo sus *dispositivos*) de *paradigmas* kuhnianos y *cosmovisiones*, como formatos excesivamente sistemáticos y uniformantes. Por su parte, M. Gabriel arremete contra las *cosmovisiones* siguiendo otro sencillo silogismo: premisa, todo lo que se puede conocer existe; premisa, el mundo no existe; conclusión, el mundo no se puede conocer (y no cabe una *cosmovisión*). Desde un punto de vista de superioridad de la ontología sobre la epistemología, el argumento de por qué no puede elaborarse una concepción del mundo estaría de este modo meridianamente

claro: «simplemente no hay regla o fórmula que describa la totalidad del mundo, y eso no se debe a que no se haya hallado todavía, sino al hecho de que no puede existir» (19), es más, «de hecho, voy a argumentar contra cualquier cosmovisión o concepción del mundo, porque no cabe hacerse una imagen del mundo, ya que no existe» (20). Heredando esas diatribas escolástico-bizantinas, de cómo poder hablar de lo que no existe, y de cómo no poder saber algo de lo que no existe (p.e., que no existe), M. Gabriel aporta algún argumento que parece epistemológico: «nunca podremos comprender el todo», pues, «en principio, es demasiado grande para cualquier pensamiento» (20). Y aquí podríamos decir que se queda la conclusión reflexiva de Gabriel, supuestamente dejando el grueso de una profundización a esos autores mencionados.

3. Valoración

Ya tenemos material suficiente para ir finalizando. Al hilo de la descripción de los asertos de M. Gabriel, hemos ido adelantado algunas apreciaciones valorativas, siendo el momento de desarrollarlas mínimamente.

3.1. *Permisividad y antipatía*

Respecto a la *permisividad*, este principio sobre el que se apoyaría la ontología gabrielana, podemos valorarlo como una atractiva, original y audaz apuesta de integración ontológica, diferente a esas líneas de exclusión que habrían supuesto interminables debates en el seno de nuestra reflexión ontológica. De esta manera, la sensación disoluta y brumosa (esa destacada por M. Unamuno en su *Niebla*) que pudiese quedarle a uno a partir de planteamientos constructivistas radicales se habría pretendido acometer por parte de nuestro autor volviendo a la ontología, pero no a aquella tan ingenua como pétreo, planteándose entonces la cuestión de lo existente de un modo más flexible y permisivo: la clave no estaría en la existencia, sino en el *modo de existencia*. Una vez establecido este humor, ello parecería desentonar con la contrapartida, la no existencia del mundo. Podríamos preguntarnos así al hilo de lo expuesto, ¿existirían *el tiempo, el espacio, un contexto?*

Bueno, como conceptos, o como objetos abstractos. Y entonces, ¿*el mundo* no puede existir como concepto, o como objeto abstracto? Bueno, es que cuando preguntamos si *el mundo* existe es como realidad. Pero, ¿no estábamos diciendo que éramos permisivos ontológicamente, y que digamos que ampliáramos el abanico de los modos de existencia? Vale, pero, ¿cómo puede ser que *el mundo* sea un concepto o un objeto abstracto, y sin embargo contenga cosas concretas y materiales? Bueno, ¿no parece que pase lo mismo con *provincia ontológica* o *ámbito objetual*, dónde también cabría preguntarse si alguien ha visto (escuchado o tocado) alguno de ellos?... ¿y qué pasa con esa República Federal de Alemania...alguien la ha tocado, alguien la ha visto por algún lado? Bueno, tal vez deberíamos volver al principio y decidir que *existir* no sea una categoría aplicable a todo objeto, y que cuando así se procede, pues se podría estar incurriendo en un error categorial, como cuando se debate sobre si existe o no la mente (ver G. Ryle). Pero, si esto es así, ¿para qué un nuevo realismo...para qué apostar por la permisividad ontológica?

3.2. La estructuración de una ontología

210

Hemos ido apuntado algunas cuestiones de estructuración lógico-lingüística de un discurso filosófico; y es que el ambicioso proyecto gabrielano habría demandado una articulación más acorde. Recapitemos a este respecto. La manera de referenciar su postura filosófica respecto de la metafísica tradicional y el posmodernismo podría considerarse como necesitada de una comparativa histórica más adecuada y matizada. De hecho, hay un debate sobre lo apropiado de suponer al constructivismo como posmoderno (idea que parece provenir de M. Ferraris en su discusión con su mentor G. Vattimo⁸); el constructivismo sería más bien una versión del moderno idealismo de origen kantiano, la cual desarrollaría una metafísica del sujeto. A esto se añade, como una apreciación general, que en diferentes puntos de análisis se ha percibido una falta de depuración del discurso ontológico. Aunque se podría aceptar que ontología y epistemología sean las dos caras de la misma moneda, hay ocasiones que ambas cuestiones se entremezclan, cuando se había tenido la oportunidad de haberse expresado en términos ontológicos.

⁸ Ver el artículo de A. Escudero, "Vattimo y Ferraris: fuego cruzado".

A esto se puede añadir que la ontología permisiva, expresada como “todo existe”, estaría necesitada de una matización, clasificación y organización apropiada. La enumeración *objetos, cosas y hechos* no parece debidamente estructurada, mezclando diferentes clases sustantivas, y diferentes tipos gramaticales (sustantivo-adjetivo), dado que *hecho* se define adjetivamente en relación a *cosa*. La idea inicial de que lo existente no viene condicionado omnímodamente por lo real o *en sí* es una sugerente idea que debería estructurarse convenientemente: que todo exista no quiere decir que exista del mismo modo. El paso de la dicotomía *en-sí vs. para-mí* (aunque quedasen remanentes, incluso en la misma definición del *nuevo realismo*) a una *ontología de los campos de sentido* también resulta provechosa, pero de nuevo necesitada de un gran trabajo analítico para aclarar, no sólo que el *hecho de la gravedad* no es lo mismo que una *teoría sobre la gravedad*, sino para dotar de una especial consideración (un específico –y explicado- campo de sentido) a objetos ‘problemáticos’ como obras literarias, personas jurídicas, objetos lógico-matemáticos, etc.. Esto último nos lleva a valorar como insuficiente el tratamiento de *lo real*, ahora como una categoría de lo existente: no se dan criterios claros para determinar *el campo de sentido de lo real*, suscitándose esa apuntada confusión relativa a objetos ‘dudosos’ que no se sabe muy bien si son reales, o qué son. Este asunto queda patente con el modo de organizar lo existente, especialmente dedicado a *lo real*, a través de *ámbitos objetuales* y *provincias ontológicas*, que parece dejar a *lo no real* como en un *revolutum* segundo plano.

Llegamos así al punto estelar de la postura del nuevo realismo gabrielano: el mundo, como ámbito de todos los ámbitos, no existe. ¿No sería esta una paradoja, la paradoja de la organización total? Sea como sea, el tema que querría plantear este artículo sería la dificultad de estructurar una *lógica de la totalidad*, de manejar intelectivamente una *singularidad*, un objeto incomparable y/o indistinguible. Quedamos exhortados para con un examen más profundo que pueda descubrir posibles alternativas, en positivo y en negativo, a este escenario paradójicamente circular.

4. Conclusión: la estructura discursiva como aspiración

Vayamos pues terminando, por ahora. Hemos reparado en, a partir de esa interrelación fundamental entre ser y saber (según la cual no parecería posible hablar de *lo que es* sin al final derivar consecuencias respecto de lo que *sabemos sobre lo que es*, y viceversa), que Gabriel co-implica *mundo* y *cosmovisión*, cuestiones contrarias al pluralismo tolerante que él defiende. Sin embargo, también nos hemos adentrado en su manera de exponerlo, y hemos descubierto la dificultad de manejar un *lógica de la totalidad* (tanto para afirmar, como para negar); igualmente nos hemos percatado de que tampoco es fácil excluir otras posibilidades razonables para el tratamiento de *el mundo*, en el marco de una ontología que ya no se ciñe sólo a lo real, sino que admite diferentes modos de existencia.

En este punto se ha de enfatizar que este trabajo, más que ontológico, se ha pretendido como *metadiscursivo*, es decir, ha tenido como menester el analizar un *discurso*, el de M. Gabriel, y ello con el objetivo de llamar la atención, según nuestra dilatada tradición crítica, sobre posibles síntomas de rigidez, que acontecen cuando se pretende dar por demostrado o verdadero (de modo universal y necesario) eso que se dice-piensa. La consigna apuntada sería entonces el mantener una actitud *prudente*, que en cuanto al discurso se refiere, supondría aspirar a, más bien, *estructurar* eso dicho-pensado de modo conveniente, una empresa ya del todo loable. Un primer paso sería el admitir que toda nuestra estructura discursiva (eso que decimos-pensamos) se apoye en unos asertos primeros-últimos, nuestras *suposiciones* o *postulados*, lo cuales, por definición, serían *indemostrables* (o no se apoyarían en otros, o se apoyarían entre ellos de modo circular). Hemos excavado bajo el edificio discursivo de Gabriel, y hemos hallado que, de modo simple, éste se apoya en la *definición de existencia* (aparecer en un lugar, específicamente en un campo de sentido), para así excluir a *el mundo* de lo existente. Según lo hemos expresado, esa conclusión sería válida, si tanto admitiésemos dicha definición, como si nos mantuviésemos dentro del sistema discursivo de Gabriel; sólo así se podrían dar como demostradas las cuestiones que expresa el germano, entre las que destacábamos la existencia de todo menos el mundo. Esto debe ser así desvelado, que lo que se dice-piensa se ha de entender en el marco de un sistema discursivo, a

estructurar apropiadamente, dejando claros nuestros postulados, y explicando cómo, a partir de ellos, inferimos el resto de nuestro edificio de pensamiento. Con esto se pretende indicar que, en aras de la comunicación y el mutuo entendimiento, la carga de la explicación y (entendible) expresión del discurso habría de recaer sobre el autor. Un talante crítico tal, para comenzar de uno mismo con su propio discurso, hace que el discurso filosófico aparezca entonces como comprometido y práctico en sí mismo, no ya porque nos pudiese posibilitar determinados logros en un escenario de eficiencia, sino porque, sin más, coadyuva a preservar ese tesoro de nuestra cultura (en todos sus ámbitos, lo cual excede lo estrictamente especulativo), que es su *multiplicidad y poliedrismo*.

Dicho esto, podemos valorar que una opción intermedia entre el realismo científico y el idealismo constructivista sea la de más sentido común (se etiquete como *neorrealismo*, o como *realismo crítico*), a la vez que la más contemporizadora (no en el sentido de doblegada, sino en el de no -o menos- beligerante). Para finalizar, se ha de advertir que el autor ha publicado ulteriormente una obra más extensa y técnica, *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie* (2016, *Sentido y existencia. Una ontología realista*), que obviamente debería tenerse en cuenta para continuar un estudio más pormenorizado del discurso de M. Gabriel. Quedamos emplazados.

Bibliografía

- Benoist, Jocelyn (2001). *Éléments de philosophie réaliste*. París: J. Vrin.
- Boghossian, Paul (2009). *El miedo al conocimiento (contra el relativismo y el constructivismo)*. Madrid: Alianza.
- Dreyfus, Hubert; Taylor, Charles (2016). *Recuperar el realismo*. Madrid: Rialp.
<https://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/fuego1617.htm>.
- Ferraris, Maurizio (2008). *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil*. Barcelona: Marbot.
- Ferraris, Maurizio (2012). *Manifiesto del nuevo realismo*. Santiago de Chile: Ariadna.
- Gabriel, Markus (2015). *Por qué el mundo no existe*. Barcelona: Pasado & presente.
- Gabriel, Markus (2017). *Sentido y existencia. Una ontología realista*. Barcelona: Herder.
- Hacking, Ian (2001). *¿La construcción social de qué?* Barcelona: Paidós.
- Harman, Graham (2015). *Hacia el realismo especulativo*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Heidegger, Martin (2001). *Introducción a la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Meillassoux, Quentin (2015). *Después de la finitud*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Putnam, Hilary (1988). *Razón, verdad e historia*. Madrid: Tecnos.
- Putnam, Hilary (1994). *Las mil caras del realismo*. Barcelona: Paidós.
- Ramírez, Mario Teodoro (comp.) (2016). *El nuevo realismo, la filosofía del siglo XXI*. México DF: Siglo XXI.