

Markus Gabriel

# Sentido y existencia

Una ontología realista

BIBLIOTECA DE FILOSOFÍA

Herder

Markus Gabriel

# Sentido y existencia

Una ontología realista

Traducción de  
RAÚL GABÁS

**Herder**

La traducción de este libro ha recibido una ayuda del Goethe Institut.

*Título original:* Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie

*Traducción:* Raúl Gabás Pallás

*Diseño de la cubierta:* Gabriel Nunes

*Edición digital:* José Toribio Barba

© 2016, Suhrkamp Verlag, Berlín

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

ISBN DIGITAL: 978-84-254-3845-5

1.ª edición digital, 2017

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](http://www.conlicencia.com)).

**Herder**

[www.herdereditorial.com](http://www.herdereditorial.com)

# Índice

## PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

## INTRODUCCIÓN

I

### ONTOLOGÍA NEGATIVA

§ 1. La existencia no es una propiedad auténtica

§ 2. ¿Por qué ni Kant ni Frege?

§ 2a. Kant y la existencia del mundo

§ 2b. Frege y la existencia de conceptos

§ 3. Problemas de la ontología en la teoría de conjuntos

§ 4. Ámbitos de objetos y campos de sentido

§ 5. Campos de sentido y la significación de «existencia»

§ 6. Ninguna imagen (intuición) del mundo

II

### ONTOLOGÍA POSITIVA

§ 7. Indefinidamente muchos campos de sentido

§ 8. Ontología plana y formal

§ 9. Realidad y posibilidad (Modalidades I)

§ 10. Necesidad, contingencia y tiempo lógico (Modalidades II)

§ 11. Formas de saber: el pluralismo epistemológico

§ 12. Los sentidos como propiedades de las cosas en sí

## BIBLIOGRAFÍA

## GLOSARIO

## 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 Dr. 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 sentido. 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 percep-

ción, 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 eliminadora, 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 radi-

cal. 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 engraido 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.<sup>1</sup>

En otros pasajes él entiende la ontología como «la ciencia de las propiedades generales de todas las cosas».<sup>2</sup> Esto puede entenderse 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»),<sup>3</sup> 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 son las *verdades ontológicas*.<sup>4</sup> 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 *anti-*

*realismo 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.<sup>5</sup> 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 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.<sup>6</sup> 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 alcanzan 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 *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.<sup>7</sup> 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*).<sup>8</sup>

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.<sup>9</sup> Esto desempeña una función fundamental en las reservas de 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»,<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup>

Según una persuasión muy difundida y en apariencia obvia, la ontología trata de «lo que existe»,<sup>12</sup> o de lo que existe «realmente». 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.<sup>13</sup> 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 persuasiones 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 ontolo-

gía 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).<sup>14</sup>

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 in-