

## **El nuevo realismo de Maurizio Ferraris y Markus Gabriel: un análisis crítico**

*Francisco Vicente Galán Vélez*

Departamento de Filosofía – Univ. Iberoamericana

### **Resumen:**

Se analiza la tensión que hay entre ontología y epistemología al interior de la corriente filosófica -llamada por Ferraris- nuevo realismo, que trata de ir más allá de la correlación entre la realidad y el pensamiento humano. Se analiza la postura de Ferraris, que quiere superar la posmodernidad relativizante, separando la ontología de la epistemología, y volviendo a la experiencia. Se analiza también la postura casi opuesta de Markus Gabriel de postular que hay diversos campos de sentido, y no sólo el del naturalismo reduccionista científicista.

### **Summary:**

This article examines the tension between ontology and epistemology within the philosophical position described by Ferraris as New Realism, which tries to go beyond the correlation between reality and human thought. Firstly, an analysis of Ferraris' position is made, a position which tries to overcome postmodern relativist, dividing ontology from epistemology, and going back to experience. Secondly, the almost contrary position of Markus Gabriel is examined, which posits different fields of sense and not only the scientificist reductionist naturalist one

**Palabras clave:** Nuevo Realismo, Ferraris, Gabriel, Relativismo, Naturalismo.

**Keywords:** New Realism, Ferraris, Gabriel, Relativism, Naturalism.

---

### **I. Introducción: el realismo especulativo y el nuevo realismo**

La epistemología contemporánea parece estar atrapada en una alternativa cuyos extremos parecen igualmente perniciosos. Por un lado tenemos al naturalismo que defiende que el único conocimiento genuino es el de las ciencias naturales, especialmente la física, desprecia al conocimiento de sentido común, y culturalmente acaba privilegiando la visión de los países dominantes, en donde la ciencia de punta se cultiva. Por el otro lado tenemos la radicalización del giro pragmático del giro lingüístico en la forma del contextualismo radical. Y aunque esta segunda visión parece mejor para las sociedades y “culturas del sur” en el fondo acaba favoreciendo una visión dominante hegemónica. El

pluralismo radical igualador, acaba ninguneando a las propuestas carentes de recursos publicitarios intelectuales. Frente al naturalismo reduccionista necesitaríamos en la política cultural y sobre todo en la política educativa, favorecer visiones más amplias, interdisciplinarias, interculturales, favorecedoras de un diálogo integrador, de un nosotros más incluyente. Frente a la segunda necesitaríamos criterios de jerarquización y normatividad más sólidos y rigurosos que los del *marketing* de la babel. Necesitaríamos una política educativa que volviera a favorecer las tradiciones de excelencia y de nobleza del espíritu.

En medio de este panorama difícil, se ha presentado una nueva corriente llamada nuevo realismo, o realismo especulativo, cuya falta de denominación clara alude también a una variedad de autores con tendencias diferentes. Tal vez no sean lo mismo el realismo especulativo y el nuevo realismo, por lo menos no en cuanto al origen del nombre. Graham Harman pone como fecha fundacional del *Speculative Realism* a la celebración de un evento con ese nombre en Goldsmiths, University of London, en abril del 2007, al que acudieron Quentin Meillassoux, Iain Hamilton Grant, Ray Brassier y el propio Harman (2011, 77-80). Harman refiere la gran impresión que causó el trabajo de Meillassoux, quien es la figura en este primer taller, pues llega a dominar con su idea del correlacionismo y de la necesidad de romper con él. La correlación es algo que ha dominado a la filosofía moderna y contemporánea. Lo que se busca es ir más allá de Kant y consumir el verdadero giro copernicano. Pensar la realidad, el ser más allá de la correlación con el pensamiento humano, más allá de la correlación con las categorías de una determinada cultura, de los marcos culturales en los que el giro lingüístico machaconamente nos dijo que estábamos presos. El giro copernicano Kantiano en realidad fue antropocéntrico, pues nos llevó a pensar la realidad para nosotros, la realidad entrecomillada, si no respecto a nuestra cultura, por lo menos la realidad tal como aparece a nuestra especie. Ahora se trata de volver a la realidad noumenal, se trata de especular sobre la cosa en sí, volver al realismo, sin considerar que la referencia a nosotros sea algo necesario de la realidad.

El nombre “nuevo realismo” es de 2011, Maurizio Ferraris es su autor. Ferraris cuenta que comía con Markus Gabriel, quien quería organizar en Bonn una gran conferencia sobre el carácter de la filosofía contemporánea. Ferraris menciona que sugirió tal nombre para caracterizar la situación actual de cierto cansancio de la posmodernidad, y la idea muy extendida de que todo es socialmente construido, por el lenguaje, los esquemas conceptuales y los *mass media* (2015a, 141). Ferraris no sólo es el autor del nombre sino el que más ha contribuido a su difusión, por la enorme cantidad de escritos que ha producido. Ferraris hereda muchas cosas del realismo especulativo, sobre todo de Meillassoux, pero toma su rumbo propio, en lo que podríamos llamar la parte propositiva de su postura. Mario Teodoro Ramírez (2016) ha

compilado un magnífico libro con el nombre nuevo realismo, que incluye por supuesto trabajos de Ferraris y de Gabriel, pero también a los dos principales autores del Realismo Especulativo: Meillassoux y Harman. Ramírez señala las características que encuentra en común, que sin duda las hay, pero las dificultades y discrepancias empiezan cuando se quiere pasar de lo que Ferraris llama caracterización negativa del realismo - decir que uno se opone al relativismo o al construccionismo- a caracterizar de modo positivo qué es la realidad. Ferraris está más preocupado por las cuestiones epistemológicas que por las ontológicas. Romper la correlación es para Ferraris poder hablar de la realidad en sí, sin necesidad de entrecomillar el discurso sobre la realidad. Ferraris le llama separar la ontología de la epistemología, pero con esa consigna está haciendo un señalamiento epistemológico más que ontológico. En cambio, el movimiento de Meillassoux (2006) de querer romper el correlacionismo es principalmente ontológico, pensar la realidad desde la contingencia radical, desde la posibilidad absoluta. No en balde Meillassoux no se autodenomina realista sino materialista especulativo.

Mi preocupación en este ensayo es más bien epistemológico, por ello me interesan más los autores del nuevo realismo estricto, que son Gabriel y Ferraris (aunque sería muy valioso incluir a Harman), y aunque sin duda hay énfasis y tendencias comunes son muy diferentes, incluso me atrevo a decir que muchas posturas son opuestas. Aunque los dos rechazan los dos extremos epistemológicos que mencioné: el del reduccionismo naturalista cientificista y el del relativismo cultural posmoderno, Ferraris lo hace más con el segundo, por ello discute más cuestiones epistemológicas. Y si uno se quedara sólo en ello, no dudaría en incluir bajo el nombre nuevo realismo a autores como Boghossian (2007), quien ha participado en varios eventos de esta corriente, pero que difícilmente podría ligarlo a las tesis y preocupaciones ontológicas como las de Meillassoux. Ferraris, como veremos, también hace, aunque con menos intensidad, una crítica al reduccionismo naturalista y pretende defender el realismo de sentido común. Markus Gabriel, aunque critica al construccionismo, enfoca sus baterías principales contra el reduccionismo naturalista. Gabriel, gran conocedor del idealismo postkantiano, pero también con un pie en la filosofía analítica, muestra un gran equilibrio entre epistemología y ontología; aunque hasta un cierto punto, en el que su discusión acaba siendo ontológica. Gabriel señala que quiere continuar en la dirección del idealismo postkantiano (2011), pero al mostrar sus discrepancias con Hegel y con las lecturas analíticas de Hegel -de Brandom, McDowell y Pippin-, hace una relectura de Schelling, que definitivamente lo coloca en una dirección opuesta a Ferraris, y a posiciones más epistemológicas como el Realismo Interno de Putnam, pues la preocupación de fondo de Gabriel es rechazar la posibilidad de una visión unitaria de la realidad, no tanto porque no pudiéramos conocerla sino porque no existe.

## II. Maurizio Ferraris: separar la ontología de la epistemología

No hay duda de que para Maurizio Ferraris la posmodernidad relativizante es el período que ya debemos superar. Ferraris es un testigo de la insatisfacción que experimentamos muchos respecto a los excesos de señalamientos como el de Bruno Latour, por ejemplo, de que Tutankamon no podía morir de tuberculosis puesto que ésta aún no se conocía. Sin embargo, Ferraris en mucho se comporta aún como un posmoderno, pues asume que la tarea sigue siendo deconstructiva de los grandes relatos modernos, en su caso, querer romper con la epistemología moderna, sin caer en la cuenta de lo difícil que es desechar la herencia en la que uno se formó. Y es que la lectura de Ferraris va muy bien en lo que él rechaza, no así con sus propuestas; aunque éstas son inevitables, pues como señala Ferraris no basta con afirmar que uno es realista, es necesario pasar a una parte positiva de caracterizar el realismo.

En el *Manifiesto del Nuevo Realismo*, que es un libro cuyo título mismo es muy revelador, Ferraris señala que quiere superar tres falacias que han dominado al pensamiento moderno: la falacia ser-saber, en otros casos llamada falacia trascendental, de pensar que para nosotros el ser o la realidad es lo que construimos a partir de nuestro saber, justo lo que expresa el ejemplo de Latour. La segunda es la falacia de cercior-acceptar, que consiste en pensar que apelar al conocimiento de la realidad es proponer pasividad ante situaciones injustas; la tercera es la del saber-poder, de pensar que necesariamente el saber está ligado a ciertos intereses de poder, y por tanto no es posible alcanzar un conocimiento de la realidad libre de ellos. Ferraris menciona que su postura realista ha pasado por cuatro etapas: la primera, recuperar el sentido de la estética como *aisthesis* y no algo meramente instrumentalizado conceptualmente; la segunda, trazar una diferencia entre ontología y epistemología; la tercera, elaborar una teoría realista del mundo social; la cuarta, de la que menciona que está trabajando ahora, es suministrar una ontología realista general (2016, 60). Profundicemos en los dos primeros, pero notemos de paso que Ferraris confiesa que apenas está llegando a la ontología, a diferencia de lo que sucede con los autores que he mencionado, para los cuales, como dije, la consigna “nuevo realismo” alude más bien a posiciones ontológicas.

Varias de las principales consignas posmodernas contra las que Ferraris dirige sus naves, han sido establecidas para negar o por lo menos menguar el papel cognoscitivo de la experiencia: “no hay hechos sino interpretaciones”; “intuición sin categoría es ciega”. Debemos decir adiós a los excesos del giro lingüístico, pues

si el ser que puede comprenderse es el lenguaje, si nada existe fuera del texto, entonces la percepción propiamente no existe, y

no posee autonomía alguna, es sólo el dócil feudo de los esquemas conceptuales” (2016, 60).

Por ello es que el primer paso en la recuperación del realismo fue para Ferraris la defensa de la experiencia, como aquello que nos presenta lo inenmendable. La realidad es esto que no podemos dominar desde nuestros esquemas conceptuales, la realidad es negatividad, resistencia, opacidad y posibilidad.

Al discurso sobre la realidad le llama ontología, el cual es diferente del discurso sobre el conocimiento; por ello su famoso, y para mí controvertido, segundo paso de separar la ontología de la epistemología, pues para Ferraris “no es verdad que ser y saber se equivalgan” (2013, 82). Esa falsa afirmación, según Ferraris, es el núcleo de la falacia trascendental “la confusión entre ontología y epistemología, entre lo que hay y lo que sabemos, o creemos saber, a propósito de lo que hay” (2016, 51). En el origen de la falacia ser-saber Ferraris ve cinco argumentos que la sostienen: 1 los sentidos engañan; 2 la inducción es incierta, con lo que se descalifica la experiencia del hombre de la calle; 3 la ciencia es superior a la experiencia, sobre todo porque dispone de la matemática; 4 la experiencia debe acoplarse a la ciencia, o declararse ilusoria; 5 la experiencia que entra en la ciencia va a ser algo que se construya, pues la ciencia es constructiva. (2013, 74) Notemos que Ferraris al oponerse a 2 y a 3 está haciendo una defensa del sentido común, respecto a la ciencia, aunque en ello hay un equívoco con la palabra experiencia, pues también se usa como experiencia sensible, a cuya defensa de su valor se encamina el rechazo de 1, 4 y 5. Ferraris presenta en varios textos una tabla en la que contrapone ontología a epistemología, y en ella el énfasis parece estar en la experiencia sensible, más que en la sabiduría fruto de la vida (sentido común). Veamos la presentación que hace en el Manifiesto:

EPISTEMOLOGÍA

Enmendable

Mundo interno a los esquemas conceptuales

*Ciencia*

Lingüística

Histórica

Libre

Infinita

Teleológica

ONTOLOGÍA

Inenmendable

Mundo externo a los esquemas conceptuales

*Experiencia*

No lingüística

No histórica

Inenmendable

Finita

No necesariamente teleológica

Con excepción de la contraposición entre ciencia y experiencia, en todo lo demás parecería haber una defensa de la experiencia sensible, que lo acercaría mucho a lo que se ha llamado realismo ingenuo. En el texto más reciente del “Realismo por venir”, señala que si bien se acepta

cierta defensa del realismo ingenuo, o como le llama de la física ingenua, el nuevo realismo busca más bien la defensa del realismo del sentido común. Afirma Ferraris que hay alguna posición que

(...) le atribuye al nuevo realismo la tesis del realismo-hombre de paja según la cual la mente reflejaría la realidad tal como es. Obviamente, el nuevo realismo jamás ha sostenido una tesis de este tipo, y el llamado al realismo ingenuo y al sentido común desempeña, en la estrategia del nuevo realismo, una función esencialmente metodológica: es necesario poder suministrar explicaciones que den cuenta de las intuiciones del sentido común. (Ferraris, 2016, 56)

La caracterización de la realidad como no enmendable es tal vez para Ferraris la que mejor nos dice qué es la realidad, y un criterio para mostrar que uno se refiere a la realidad es la posibilidad de interactuar con otros entes en relación a cierto objeto. En el paradigma lingüístico era fundamental la apelación a la intersubjetividad, a la comunidad, para romper con el paradigma mentalista del sujeto que se auto cerciora de su propia existencia. En el nuevo realismo queremos romper la correlación con el pensar humano, por eso para Ferraris es necesaria la interacción con otros entes no humanos. En el Manifiesto pone un ejemplo que me parece de lo más discutible, le llama el experimento pantufla. Señala que el objeto llamado pantufla tiene una realidad que va más allá de los esquemas conceptuales con los que lo consideramos una pantufla, pues un perro, carente de esquemas conceptuales, puede interactuar con ella, morderla, o jugar con ella, pero también puede interactuar con ella un gusano o una araña, así como cierta vegetación que podría brotar y no atravesarla, pues la pantufla realmente está ahí, y su presencia física, que se capta en la experiencia, no sólo es algo exterior para nosotros y nuestros esquemas sino también para otros entes. Pero el ejemplo resulta muy desafortunado, pues la discusión realismo-construccionismo no es si hay algo afuera, sino si podemos afirmar qué es en sí mismo,- Zubiri diría lo qué algo es de suyo-, y no para mí o para nosotros, y desde luego es fundamental el pronunciarse sobre si a partir de la nuda experiencia podemos llegar a conocer tal cosa. Heidegger sostuvo en *Ser y Tiempo* que es la comprensión la que nos da el “algo como algo” de la cosa, en este caso el ser pantufla, y que ello no es posible si previamente no nos es abierto un mundo. De lo que se trataba era justo de combatir esta idea en el fondo kantiano de que intuición sin concepto es algo ciego, por lo que es sumamente discutible que la acción del perro de morder una pantufla pueda ser descrita como tal sin esquemas conceptuales.

Pero si profundizamos, nos damos cuenta de que el alegato de Ferraris no es por la pura experiencia, sino más bien por el carácter de incondicionalidad de las afirmaciones verdaderas, que Ferraris llama inenmendabilidad, aunque considera que es en la experiencia en donde aprehendemos lo que resiste. Señala por ejemplo que el agua es H<sub>2</sub>O más

allá de nuestros esquemas conceptuales, como solemos decir que algo es verdad aquí y en China. Ferraris, y Gabriel como ya pronto veremos, aceptan que la verdad tiene este carácter de incondicionalidad, incluso respecto a los sujetos humanos. Veamos este texto de Ferraris que se refiere a la discusión heliocentrismo-geocentrismo:

En esa época, el geocentrismo dependía de los sujetos y de su (supuesto) conocimiento, pero el hecho que permanece es que la teoría epistemológicamente verdadera-el heliocentrismo- era independiente de los sujetos. El heliocentrismo depende de un estado de cosas, digamos el hecho de que la tierra gire alrededor del sol. En otras palabras, el heliocentrismo es más fuerte que el geocentrismo porque no depende de los sujetos. En última instancia, esta afirmatividad de lo real constituye el límite irrebalsable de cualquier hipótesis constructivista, y este límite es el gran mérito de la percepción. Es en este sentido que lo que existe, la ontología, es primera y principalmente lo que resiste. (2017b, 17, traducción mía)

Por supuesto que Ferraris no está pretendiendo defender el naturalismo cientificista, es más, ya vimos que lo pone del lado de la epistemología; lo curioso es que el ejemplo del agua como H<sub>2</sub>O y sobre todo el del heliocentrismo, parecerían abonar en su contra. Sobre todo este último. Si su intención de fondo era abonar por el sentido común, el caso de Galileo en la discusión del heliocentrismo se ha interpretado en el sentido inverso. Desde el punto de vista de la percepción sensible, el sol sale, se mueve, se oculta. Afirmar que el heliocentrismo es un hecho inenmendable es falso, bien pudiera ser que en el siglo XXII se entendiera mejor la gravedad y se descubriera que tampoco está el sol en el centro del sistema solar, pues tal manera de describir pudiera haber cambiado en la física de entonces. Pero entonces el tema no es afirmar que conocemos la realidad o que es opaca, sino que la defensa del realismo tendría que mostrar que de algún modo conocemos lo que las cosas realmente son.

Tal discusión se ha traslapado con la discusión de si existen objetos naturales, y aunque Ferraris nos diga que quiere quitar las comillas parece que debemos ponerlas. Ferraris acepta que existen tres tipos de objetos:

los objetos naturales, que existen en el espacio y en el tiempo independientemente de los sujetos; los objetos sociales, que existen en el espacio y en el tiempo dependiendo de los sujetos; y los objetos ideales, que existen fuera del espacio y del tiempo independientemente de los sujetos (2013, 110).

Los objetos sociales, aunque en su existencia dependen de nuestros esquemas conceptuales, producen ciertos hechos, cuya afirmación verdadera de ellos no depende de nuestros esquemas.

Ferraris pone el ejemplo de los impuestos y pregunta si podríamos negar su realidad. Para hablar de su realidad, Ferraris desarrolla la tesis de la documentalidad, por ejemplo, la promulgación de leyes, queriendo oponerse a Searle para quien los objetos sociales dependen de cierta intencionalidad colectiva. No quiero entrar ahora en esa discusión, ni en la de los ideales, mi interés está en los naturales, porque sin afirmarlo tal cual, es como si Ferraris dijera que son los principalmente reales. Y pone como ejemplo a las montañas, los ríos, los castores y asteroides.

En efecto, montañas y ríos son lo que son por su cuenta, y, si acaso, son conocidos por nosotros a través de las formas específicas de nuestro sentido y de nuestro intelecto (2013, 111).

En cambio, los divorcios, los matrimonios, las hipotecas, no existirían sin nuestros esquemas conceptuales. Entonces, Ferraris concede a Kant cierta razón en que la experiencia debe ser interpretada, pero en relación a los objetos sociales. Y lo importante “es no confundir los objetos naturales, como el Mont Blanc o un huracán” (2013, 112) que existen con independencia de que los pensemos o no, con los objetos sociales:

Un creyente, un agnóstico o el indio de Mato Grosso fotografiado hace unos años, perteneciente a una tribu que ha salido del Neolítico, si se encontrasen, pongamos por hipótesis, frente a la Sábana Santa, verían el mismo objeto natural, aunque después el creyente crea ver el sudario de Cristo y el agnóstico una sábana de origen medieval, pero verían el mismo objeto físico que ve el indio, el cual no tiene noción cultural alguna de nuestro mundo. (2013, 112-113)

Pero el ejemplo nuevamente es sumamente discutible. ¿La Sábana Santa (es decir eso blanco de ahí) es un objeto físico? ¿El Popocatepetl y el Iztaccíhuatl son dos objetos físicos? ¿El Iztaccíhuatl es un objeto natural? ¿No podrían decir algunos pobladores cercanos que la “cabeza de la mujer dormida” es algo diferente de la “cabeza del águila de los otros pies”? ¿No forma la tierra entera una sola realidad natural del mismo modo que hablamos de la luna como de un objeto natural? ¿La naturalidad la podemos afirmar que la ven personas de distintas culturas? ¿De verdad ven lo mismo? Entremos a los temas álgidos de la política cultural en los que estamos ahora divididos, por ejemplo las discusiones del género: ¿Hay realmente (naturalmente) hombres y mujeres? ¿La pura experiencia nos puede decir que alguien es hombre o mujer? ¿Se soluciona el problema diciendo que el género es un objeto social y el sexo un objeto natural? En otro ámbito podemos preguntar: ¿un feto de seis semanas es realmente un ser humano o su estatuto ontológico depende de qué queramos pensar nosotros? Ferraris, que como italiano conoce perfectamente estas discusiones encendidas, se



sale por la tangente al decir que su realismo es minimalista o modesto (2013, 103), y que no prejuzga sobre quién tenga la razón en ellas. Su realismo mínimo sólo pretende decir que si alguien se avienta del avión sin paracaídas se va a estrellar.

En resumen, me gusta el intento de Ferraris de ir más allá de la época cultural posmoderna virtual que llama el *realismo*, en la que hay quienes pagan porque su muñeco tenga una *second life* mejor que la de otros, simpatizo mucho con querer que la filosofía vuelva a las cosas mismas, pero me parece que Ferraris no presta la suficiente atención ni atiende con los recursos suficientes a la que al parecer es la decisiva cuestión del realismo, a saber clarificar de modo suficiente (epistemología) lo que son los juicios verdaderos, cuál es el criterio de verdad, y cómo es que no se pueden afirmar los hechos (ontología) sin los juicios verdaderos. En esta línea es que me entusiasme mucho cuando escuché por primera vez en una conferencia a Markus Gabriel, en agosto de 2013, en la Universidad Iberoamericana de la ciudad de México. Mario Teodoro Ramírez cuenta que le sucedió lo mismo que a mí. Los dos conocimos ahí por primera vez a Gabriel, lo cual fue para ambos la puerta de entrada al Nuevo realismo. Aunque nuestro entusiasmo se debió a motivos diferentes. Los de Mario más ontológicos y los míos más epistemológicos.

### III. Markus Gabriel: las infinitas realidades

En su fascinante libro *¿Por qué el mundo no existe?* Gabriel establece como el blanco principal de sus críticas al naturalismo reduccionista cientificista, y no tanto a la posmodernidad relativista. Propone encontrar un justo medio entre el naturalismo cientificista y el constructivismo. El primero, llamado Realismo con “R” mayúscula por Putnam, por pensar que la ciencia es el único conocimiento válido del mundo acaba pensando que el sujeto, la mente, no existe, lo cual llevaría a la negación del hecho de que alguien afirma tal insensatez. Pero por otro lado, está el constructivismo que piensa que la realidad sólo es según el modo como el sujeto la quiere pensar. La crítica al constructivismo la hace por caminos, en mi opinión, más sólidos que los de Ferraris, pues señala que para nosotros es irrebasable el hecho de que necesitamos afirmar los hechos, esto es hacer afirmaciones verdaderas. Gabriel recurre al conocido argumento trascendental de la contradicción performativa, llamado por Aristóteles argumento de retorsión. El solipsista que dice que cada cabeza es un mundo, el escéptico que afirma que no se pueden conocer los hechos, no puede hacer dicha afirmación sin pretender que por lo menos existe un hecho, el hecho de no hay hechos, o de que estos son incognoscibles.

El problema existe nuevamente cuando queremos pasar a caracterizar el realismo positivamente. Para Gabriel (2011, xiii) uno puede estar de acuerdo con un argumento tipo Moore, y entonces hacer

una defensa del realismo del sentido común, pero el problema se empieza a presentar no en que dude que realmente estoy levantando mi brazo derecho, sino en que me puedo dar cuenta de que el “hecho” puede ser descrito de muchas maneras, desde el movimiento de partículas subatómicas, perturbaciones de la atmósfera, o remembranzas de gestos totalitarios. Gabriel considera que no existe una única manera de referirse a los hechos. En su filosofía está muy presente la distinción de Frege entre sentido y referencia. En el positivismo lógico se pensó que el significado estaba solamente en la referencia. Posteriormente se llegó a la tesis contraria de que la referencia se diluía en el sentido, con lo que se llegó a los problemas de la intraducibilidad de la referencia. Gabriel quiere guardar un cierto equilibrio, aunque señala que no hay modo de acceder a la referencia sin sentido, tesis con la que ya empezamos a caminar en una dirección opuesta a la de Ferraris. De modo que existen diferentes objetos, porque existe una pluralidad de sentidos. Hay infinitud de campos de sentido, más de los que podemos sospechar. Existen por ejemplo Los Simpson, ciertamente no como existe el Partido Republicano de los Estados Unidos, o como existen los quarks, pero existen. Y su realidad no depende de lo que yo quiera pensar acerca de ellos. Su realidad depende de los enunciados verdaderos que pueda hacer respecto a ellos, pero no por una decisión voluntarista o por razones pragmáticas sino respecto al campo de sentido en el que se abrió su referencia, pues no hay objetos sin campo de sentido.

Por esta razón sugiero reemplazar la referencia de Frege, enfocada unilateralmente con una noción de existencia como un predicado de orden superior, que permite al sentido llegar a ser parte integral de nuestra teoría de la existencia. La tesis de Frege modificada pretende que los predicados son funciones, que constituyen los dominios. La existencia llegaría a ser una propiedad de los dominios de objetos (o campos de sentido, a saber: la propiedad de que algo aparezca dentro de ellos. Afirmar que el *Goya Saturne dévorant son fils existe*, es aseverar que aparece dentro de un particular dominio de objetos, por ejemplo el dominio de la pintura española del siglo XIX, que es un campo de sentido. (Gabriel, 2011, xxv)

Este argumento, que cuando lo escuché me entusiasmó tanto, se empieza a sofisticar para pasar de una afirmación más bien epistemológica, la pluralidad de descripciones válidas, a una ontológica, la pluralidad de realidades. Gabriel señala en *“Neutral Realism”* (2015a) que se opone a dos tesis muy importantes, que a veces se presuponen en las discusiones del realismo: 1 el problema del realismo debe verse como una extensión del problema del mundo externo; 2 algunos dominios del discurso deben verse como orientados hacia una norma realista de la verdad, mientras que en otros reinos deben verse como orientados hacia normas de verdad antirrealistas.

Yo bosquejo aquí un realismo neutral que rechaza ambos presupuestos; al hacer esto nos permite tratar el debate del

realismo con independencia del debate sobre el naturalismo. El punto de partida del realismo neutral es por cierto neutral respecto a cualquier compromiso metafísico sobre la existencia de alguna totalidad única de objetos o hechos, o a algún dominio unificado omnicomprehensivo que pudiera ser identificado con la naturaleza. La visión resultante se muestra que abre nuevas posibilidades a los tratamientos respecto a la realidad de los valores éticos o estéticos, así como sobre la cuestión de la relación metafísica entre las entidades abstractas y las concretas. (Gabriel, 2015a, 182, traducción mía)

Gabriel distingue ontología de metafísica, para él la ontología se ocupa de los distintos sentidos del ser, y el precursor sería Aristóteles, con su sentencia de que lo ente se dice de varias maneras. La metafísica en cambio es para Gabriel la pretensión de hablar de un todo, sea un objeto que incluya a todos, o sea una única región que incluye todo. Pues bien, el realismo con “R” que lleva al naturalismo se alimenta del problema cartesiano de saber cómo es realmente allá afuera el mundo, que se avivó no sólo por el lado escéptico cartesiano, sino sobre todo con Galileo y Locke y la diferenciación entre cualidades primarias y secundarias, pues se llega a la idea de que las cualidades secundarias sólo están en el sujeto perceptor, a diferencia de las primarias que son cuantificables, y que realmente están ahí afuera. Ese realismo lleva a Kant a decir que no sabemos cómo es en sí el mundo, pues tendríamos que admitir que éste es determinista. Pero para Gabriel el realismo que él propone no tiene que referirse a este mundo externo, porque de hacerlo se cae en la negación del propio sujeto que piensa, por querer que sea homogéneo a lo que está afuera. Ha llegado el momento de denunciar que la realidad no es esa única descripción de lo que está afuera.

Hasta aquí la postura de Gabriel es muy cercana a la postura del realismo interno de Putnam (1994), quien sostiene que no hay una única descripción del mundo, y a la del realismo crítico de Lonergan (1999), quien sostiene que la realidad en el sentido heurístico, o de segundo orden, es aquello que conocemos cuando hacemos afirmaciones verdaderas, de modo que la “realidad” de Hamlet estaría en la totalidad de las afirmaciones verdaderas que podamos hacer sobre él. Pero en Putnam y en Lonergan hay un equilibrio entre lo epistemológico y lo ontológico, y Gabriel con su segundo supuesto que rechaza, termina inclinándose a lo ontológico. Este segundo supuesto afirma que la diferencia de dominios del discurso se debe la manera en la que se establece su verdad, en unos casos en sentido realista y en otros de modo antirrealista. Por extraño que parezca, para Gabriel la pluralidad de campos de sentido no equivale a una pluralidad de dominios semánticos, con diferentes normas de verdad. Gabriel pretende ser aquí un nuevo realista, en el sentido de que esta multiplicidad de campos de sentido es algo que no tiene que ver con la correlación con nuestro pensamiento. Los campos de sentido son modos del ser, diríamos, aunque con este

modo de hablar no debemos afirmar que hubiera uno del cual los diferentes modos fueran aspectos o partes, más bien es como si el ser estuviera fragmentado en una infinidad de campos de sentido. Gabriel liga este segundo argumento al primero y a su postura que llama metafísicamente nihilista de negar que exista el mundo, como esa totalidad de los campos de sentido, y que el mundo se pueda describir de una sola manera. Pero aquí se separa de Putnam, pues tampoco acepta que el mundo se pudiera describir de varias maneras, ya que el mundo, para Gabriel, nunca ha existido, ni existe, ni existirá. La tesis de Putnam de la relatividad conceptual no le gusta a Gabriel porque hace depender los campos de sentido de nuestros esquemas conceptuales. Y aunque hay campos de sentido que son construidos por nosotros, la afirmación de los hechos de los objetos de esos campos no lo es. Los objetos aparecen en campos de sentido, existir es aparecer, y en cierto modo esos campos también aparecen, pero no porque los seres humanos los hagamos aparecer. De modo que no hay tampoco una no existencia absoluta, sino que simplemente algunos objetos no aparecen en algunos campos de sentido, pero esto no significa que no existan, o no aparezcan en otros.

Al igual que Ferraris al llegar a los ejemplos, las dificultades se empiezan a multiplicar. Gabriel pone el ejemplo de un campo electromagnético, y aunque su ejemplo tiene cierto resabio naturalista puede sonar convincente, pero el de la pintura española del siglo XIX, o el de los estudios de la India, no parecen muy felices. Pero vayamos al ejemplo privilegiado del unicornio. En la portada de la edición en inglés de *Por qué el mundo no existe* aparece un unicornio blanco. Para Gabriel existen los unicornios, puesto que en la película “The last unicorn” aparece uno. Y aunque desapareciéramos los seres humanos, si llegaran a venir los marcianos a la tierra y encontraran la película encontrarían que existen los unicornios con independencia de lo que nosotros pensemos respecto a ellos (Véase Gabriel 2015b, 178) Pero ¿realmente aparece un unicornio o realmente aparece un dibujo animado de un unicornio? Cuando hablo de los Simpson no hay tal ambigüedad, pues los Simpson son un personaje de dibujos animados de la televisión norteamericana, pero el unicornio nos trae muchas remembranzas al campo de sentido de algunas mitologías, y entonces hay un equívoco en señalar que aparece un unicornio en la película, y que esto es independiente de lo que podamos pensar sobre la realidad. Más extraño es decir que “The last unicorn” es un campo de sentido que aparece sin la correlación con los seres humanos.

Una objeción de fondo es tratar de analizar desde qué campo de sentido Gabriel pretende afirmar que el mundo no existe. Gabriel niega que se pudieran integrar los distintos campos de sentido, pues cada acción de relacionar dos o más campos aparecería en un nuevo campo de sentido, que podríamos llamarle el de la interdisciplinar, si por ejemplo estuviéramos relacionando dos campos disciplinares. Pero el discurso

tan convincente de Gabriel ¿no se está moviendo en la totalidad de los campos de sentido para poder afirmar que son infinitos, y que no se pueden unificar?

#### **IV. Conclusión: un necesario equilibrio entre epistemología y ontología**

Este fuerte desliz de lo epistemológico a lo ontológico parece justificar el ubicar a Gabriel en la corriente del nuevo realismo, pues su afirmación de la ontologización de la pluralidad de campos de sentido parece querer responder a la búsqueda de romper con la correlación. Pero con todo parece muy distante de la posición de Ferraris, quien llega a acusar a Gabriel de no haber salido de la falacia trascendentalista con sus campos de sentido, y por tanto de no romper con la correlación, es decir de no ser un nuevo realista en el criterio de Gabriel.

Sin embargo, hacer depender la ontología de un campo de sentido- esto es, si bien no algo atado a la epistemología al menos si atado a la subjetividad- vuelve a proponer una versión, aunque débil, de la falacia trascendental. Más aún, deja abierto el problema de los entes no humanos, a los que llamamos (de una manera tan confusa) 'animales': es difícil pretender que hay para ellos un campo de sentido en el que hay átomos o personajes como Harry Potter. Pero es problemático (también desde un punto de vista moral) excluir la existencia, por ejemplo, de la muerte en un rastro en el que se matan animales, el cual, sin embargo, difícilmente podría ser insertado (tanto para un animal como para un humano) en un 'campo de sentido', pues presenta en sí mismo un opaco y resistente sinsentido. (Ferraris, 2015b, 18, traducción mía)

La postura de Gabriel no permite tampoco conciliar la visión científica del mundo con la visión de sentido común, pues en el mejor de los casos las declara a ambas válidas, con la condición de que renuncien a sus pretensiones omniabarcantes, pero con ello no parece haber conciliación alguna, sino un cierto diferimiento del problema.

En conclusión, parece que el nuevo realismo debe profundizar más en el tema de la verdad, y debe evitar apelar a la ontología sin epistemología, como una recaída en el mito de lo dado (Sellars). Por ser una corriente viva esperamos con confianza importantes correcciones y rectificaciones de pensadores tan talentosos como Maurizio Ferraris y Markus Gabriel.

#### **Bibliografía**

BOGHOSSIAN, P. (2007) *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*, Oxford; New York: Oxford University Press.

FERRARIS, M. (2016) "El realismo por venir", en Mario Teodoro Ramírez (coord.), *El Nuevo Realismo: La filosofía del siglo XXI*, 47-67.

FERRARIS, M. (2015a) "New Realism: A Short Introduction", *Speculations: A Journal of Speculative Realism* VI, 141-164.

FERRARIS, M. (2015b) *Positive Realism*, Winchester (UK), Washington: Zero Books.

FERRARIS, M. (2013) *Manifiesto del nuevo realismo*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2013.

GABRIEL, M. (2016) *Porqué no existe el mundo*, México: Océano.

GABRIEL, M. (2015a) "Neutral Realism", *The Monist*, 2015, #98, 181-196.

GABRIEL, M. (2015b) *Fields of sense: A new realist Ontology*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

GABRIEL, M. (2011) *Transcendental Ontology: Essays in German Idealism*, Londres, Nueva York: Continuum Studies in Philosophy.

HARMAN, G. (2013) "The Current State of Speculative Realism", *Speculations: A Journal of Speculative Realism* IV, 22-28.

HARMAN, G., (2011) *Quentin Meillassoux: Philosophy in the making*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

LONERGAN, B., (1999) *Insight: Estudio sobre la comprensión humana*, Salamanca: Universidad Iberoamericana - Sígueme.

MEILLASSOUX, Q. (2015) *Después de la finitud: ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires: Caja negra.

MEILLASSOUX, Q. (2006), *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence*, Paris: Seuil.

PUTNAM, H. (1994) *Las mil caras del realismo*, Barcelona, Paidós.

RAMÍREZ, M. T. (coord.), (2016) *El nuevo realismo: la filosofía del siglo XXI*, México: Siglo XXI editores - Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.