

**MARCUS
GABRIEL
&
GRAHAM
PRIEST**



**EL TODO
Y LA NADA**

EDITORIAL RONEO

—

OCTUBRE DE 2026
SANTIAGO DE CHILE

Everything and Nothing

Markus Gabriel &

Graham Priest



Esta edición se publica con autorización de Polity Press Ltd., Cambridge.

© Editorial Roneo

© Markus Gabriel

© Graham Priest

© De la traducción, Nicolás Vargas

Primera edición: octubre de 2026

ISBN 978-956-6152-19-4

Todos los derechos reservados.

Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida
sin la autorización de los editores.

Diseño de portada: María José Munita

Diagramación de interior: María José Mejías

Edición a cargo de Cristóbal Carrasco y Nicolás Vargas

Esta traducción ha sido financiada por el Fondo del
Libro y la Lectura / Apoyo a la Traducción 2023



Editorial Roneo

Jorge Washington 325, Ñuñoa

www.roneo.cl | info@roneo.cl

Santiago de Chile

ÍNDICE



PREFACIO	9
Introducción —Laureano Ralón	11
I. ENSAYOS	
1. El todo y la nada —Graham Priest	33
2. ¿Existe algo así como un todo? —Markus Gabriel	59
3. Algunas reflexiones sobre el todo —Graham Priest	99
4. Algunas reflexiones sobre "Algunas reflexiones sobre el todo (que no son sobre el todo)" —Markus Gabriel	119
II. DISCUSIONES SOBRE BONN: MARKUS GABRIEL Y GRAHAM PRIEST	
5. Discusión sobre la existencia	139
6. Discusión sobre la intencionalidad	155
7. Discusión sobre lo no-bien-fundado	169
8. Discusión sobre el todo, el sinsentido y Wittgenstein	181
9. Discusión sobre la nada	197
III. POSFACIO	
10. Trascendiendo al todo —Gregory S. Moss.	215
BIBLIOGRAFÍA	263

EL TODO Y LA NADA

PREFACIO



El siguiente libro tuvo su origen cuando Markus Gabriel (MG) invitó a Graham Priest (GP) a dictar la Conferencia Ernst Robert Curtius en la Universidad de Bonn en noviembre de 2017. Con el tiempo, la grabación de aquella conferencia llegó a internet. La Introducción a este libro es obra de Laureano Ralón. El Capítulo I está compuesto por la versión escrita de la conferencia original. Los Capítulos II, III y IV —escritos respectivamente por MG, GP y MG— continúan el debate. Estos capítulos forman la Parte I del libro. Es sabido que las discusiones filosóficas son a menudo más productivas cuando se celebran de manera presencial. Debido a esto, en agosto de 2021, GP visitó a MG en Bonn, lugar donde ambos pasamos una semana juntos para explorar más a fondo el campo dialéctico de la discusión. La Parte II del libro comprende las versiones editadas de las discusiones que allí tuvieron lugar. Por último, pensamos que un ensayo de Gregory Moss podría ser un colofón apropiado para nuestra discusión debido a que conoce nuestros trabajos, pero también sostiene una visión propia de las discusiones. Afortunadamente, Gregory aceptó escribirlo y su contribución constituye la Parte III de este libro.

Tanto Laureano como Greg tienen puntos de vista personales sobre las cuestiones planteadas en el presente libro, y el hecho de que los incluyamos aquí no implica necesariamente que estemos de acuerdo con ellos. De hecho, probablemente, resultará evidente a los lectores que en algunos puntos no coincidimos. A pesar de esto, acogemos con agrado sus puntos de vista y les agradecemos el papel que han desempeñado en la elaboración de este libro. Como quedará aún más claro en lo que viene, no siempre llegamos a un consenso entre nosotros, pero así es la filosofía; y ha sido un placer para cada uno de nosotros involucrarnos con el pensamiento del otro.

Agradecemos a Philipp Bohlen, Alexander Engländer y Jan Voosholz por su ayuda inestimable durante el proceso de edición y sus contribuciones a nuestros debates. Además, MG da las gracias a su equipo (además de los ya mencionados, a Charlotte Gauvry, Laura Michler, Joline Kretschmer y Jens Rometsch) por sus contribuciones filosóficas a los intrincados debates que mantuvimos sobre los capítulos de MG durante el proceso de redacción. Laura Michler y Joline Kretschmer también ayudaron en el proceso de edición de esos capítulos. Debemos dar las gracias a la Universidad de Bonn, en particular, al Centro Internacional de Filosofía por apoyar este proyecto con el financiamiento para la conferencia Curtius, así como para la visita de MG en agosto de 2021. Esto no habría sido posible sin la ayuda de la asistente de MG, Annette Feder, quien se cercioró de que nuestras reuniones pudieran celebrarse de forma segura en las difíciles condiciones de la pandemia que estaba en curso.

Por último, pero no por ello menos importante, queremos agradecer a John Thompson, de Polity Press, por su entusiasmo en este proyecto y su constante apoyo.

Markus Gabriel, Bonn,
Graham Priest, Nueva York,
Enero de 2022

INTRODUCCIÓN



Laureano Ralón

El presente libro reúne los escritos de dos de los filósofos vivos más ingeniosos de nuestro tiempo. Markus Gabriel y Graham Priest no necesitan presentación, pero las circunstancias que los unieron y por extensión, mi propia participación en este proyecto debe hacerse explícita. Se me ocurrió la idea central y el formato de este libro después de ver la Conferencia de Excelencia Robert Curtius¹ sobre el tema de “el todo y la nada”, pronunciada en el Centro Internacional de Filosofía de la Universidad de Bonn en otoño de 2017. En ese momento acababa de concluir los cursos requeridos para mi doctorado y me encontraba viajando por Europa como estudiante de intercambio, asistiendo a tantos seminarios de posgrado avanzados como podía, que trataran sobre temas de ontología y metafísica. Estos seminarios eran impartidos por una nueva generación de filósofos realistas y materialistas (Quentin Meillassoux, Maurizio Ferraris y Graham Harman, entre otros), todos ellos considerados como cuestionadores de la herencia antirrealista, fenomenológica y posmoderna de la filosofía continental del siglo XX, una ortodoxia a la que se ha hecho referencia como una “mezcla bien arraigada de subjetivismo fenomenológico, escepticismo genealógico sistemático de posfoucaultianismo y

¹ Nota del Traductor (en adelante N. del T.): *Priest's Robert Curtius Lecture of Excellence*, en el original.

textualismo exasperado del tardío Derrida”.² Fue durante estos viajes cuando conocí a Gabriel en persona, en una charla que dictó en la Universidad de París (Panthéon-Sorbonne), en la que habló del que posiblemente sea su libro más sistemático, *Fields of Sense: A New Realist Ontology*.³ En cuanto a Priest, descubrí su innovador trabajo en lógica y metafísica poco después, cuando intentaba descifrar el significado del “ente contradictorio” de Meillassoux, un concepto enigmático que introduce en *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Allí Meillassoux escribe:

Es la idea misma de la determinación —de ser tal o cual, esto más bien que aquello— lo que implosionaría por la introducción del ente contradictorio en el ser. Semejante ente sería un “agujero negro de las diferencias”: toda alteridad se abismaría allí de modo irremediable, puesto que el ser-otro de semejante criatura, por el hecho mismo de ser otro que esta, debería no ser otra cosa que ella misma.⁴

¿Qué era este ente del que se decía que era todas las cosas y nada en particular?, ¿un algo ilógico que parece desafiar la clasificación ontológica? Y ¿en qué se diferencia este ente de la noción de la nada de Priest, al que también define como una entidad paradójica, pero no completamente ilógica (que es, a la vez, un objeto y la ausencia de todo objeto)?

En 2018, tuve la oportunidad de entrevistar a Priest para el sitio web figureground.org, motivado por estas y otras preguntas relativas a su novedosa visión de temas tan fundamentales como el todo, la nada, la naturaleza de los objetos y su suma o fusión mereológica a través de los “gluones” (una entidad metafísica de la que nunca ha-

² Gironi (2018, p. 12).

³ Gabriel (2015a).

⁴ N. del T.: Extraído de la traducción al español de *Después de la finitud*, editorial Caja Negra. Véase: Meillassoux (2016, p. 114). En adelante, a menos que se señale, las traducciones de las notas provienen directamente del inglés.

bía oído hablar, pero que parecía desempeñar un papel indispensable en su sistema ontológico). Junto con discutir distintos aspectos de su obra y pensamiento, abordamos los desarrollos contemporáneos del llamado realismo continental,⁵ centrándonos en la ontología de los campos de sentido de Markus Gabriel. De manera extraoficial, también abordamos el significado de la entidad contradictoria de Meillassoux, y Priest hizo la importante observación de que Meillassoux, en realidad, no apoya la posibilidad de un objeto contradictorio en *Después de la finitud*. De hecho, hace todo lo contrario: para el filósofo francés, una entidad que sea verdaderamente contradictoria es impensable en el contexto de su materialismo ontológico (que se caracteriza por acoger una contingencia radical, al mismo tiempo que afirma el principio de identidad, con el propósito de diferenciar su propia visión de la teoría especulativa de los anteriores enfoques que adoptaron la forma de ontologías de procesos diferenciales). Por eso Meillassoux escribe que,

Entonces la contradicción real no se identifica en nada con la tesis de un devenir universal: porque en el devenir, las cosas son esto, luego otra cosa diferente de esto —las cosas son, *luego* ya no son—. Entonces no encontramos ninguna contradicción, puesto que el ente no fue nunca al mismo tiempo esto y su contrario, existente y no existente. El ente realmente ilógico es más bien la destrucción sistemática de las condiciones mínimas de todo devenir: la supresión de la dimensión de alteridad necesaria para el despliegue de un proceso cualquiera —su resorción en el ser informa que no puede más que ser siempre ya aquello que no es.⁶

En sentido estricto, el ente contradictorio, tal como lo entiende Meillassoux, no es un objeto, sino un concepto límite que ha sido introdu-

5 Ennis (2011).

6 Meillassoux (2016, p. 114).

cido a partir de una heurística negativa, con el fin de fijar los límites de su empresa especulativa; aquella —tal como la entiendo— debiera ser interpretada no como una forma de materialismo, sino como un estudio de la modalidad.⁷ En cambio, la noción de Priest sobre la nada como una entidad paradójica, y que es —a la vez— un objeto y la ausencia de todos los objetos, se presenta como una *contradicción verdadera* y como el *fundamento de la realidad*. Para Priest, en otras palabras, el fundamento de la realidad no es ni un Gran Exterior supercaótico e hipercontingente (tal como lo expresa Meillassoux), ni un flujo primordial de devenir vital (Bergson), ni un reino estético de procesos intensivos (Whitehead) o multiplicidades virtuales o sujetos larvarios (Deleuze). Por el contrario, el fundamento de la realidad es la nada, entendida como una entidad genuinamente contradictoria —una entidad que no existe, porque no está incrustada en el nexo espacio—temporal y causal; pero que, sin embargo, posee una realidad propia: una realidad que la hace ser lo que es. En efecto, si con la noción de hipercaos Meillassoux pretendía diferenciar a su filosofía no solo de la ortodoxia heideggeriana/derrideana antes mencionada, sino también de su alternativa más afirmativa y criptovitalista (el tipo de metafísica relacional/dinámica introducida por Bergson y Whitehead y perfeccionada por Deleuze y Latour), en Priest encontramos una “persistencia de lo negativo”⁸ que lo retrotrae, una vez más, al eje Kant-Hegel-Heidegger, que los filósofos analíticos anteriores —siguiendo los pasos de Moore y Russell— habían rechazado a principios del siglo XX. Y lo que es más importante para nuestros propósitos: el énfasis de Priest en la nada le acerca al Nuevo Realismo de Gabriel, que, a diferencia de otras formas de realismo continental, está fuertemente influido por el idealismo alemán y la fenomenología husserliana/heideggeriana.

Aunque Gabriel y Priest ya habían intercambiado opiniones de manera informal sobre la cuestión del todo y la nada, la entrevista en *Figure/Ground* sirvió de importante catalizador para el presente libro. Uno de los aspectos más interesantes del registro de *Figure/Ground*

7 Sachs (2018).

8 Noys (2010).

es que representa más que una mera suma de entrevistas. De hecho, la colección es, más bien, una suma o fusión —en el sentido técnico utilizado por Priest— en la que cada entrada remite a otras para formar una red que exhibe cierta diacronicidad. Resultó interesante que, durante nuestra conversación, Priest expresara la necesidad de iniciar un diálogo más en profundidad a partir de la división entre filósofos continentales y analíticos, confesando estar sorprendido de que el realismo continental —con el que se asocia a Gabriel y Meillassoux—, rara vez aluda al hecho de que los llamados “filósofos analíticos” habían reaccionado, mucho tiempo atrás, en contra de dicho antirrealismo. Aquello era una observación provocadora, a la que debo añadir que el propio nombre —“Nuevo Realismo”— se tomó prestado (de manera más o menos consciente) de un desarrollo angloamericano muy específico. En *A Brief History of New Realism*, Maurizio Ferraris —otro miembro fundador del Nuevo Realismo del siglo XXI— rastrea los orígenes del giro realista a seis filósofos estadounidenses que, en la década de 1910, se autodenominaron los “Nuevo Realistas”; entre ellos están: Walter Taylor Marvin, Ralph Barton Perry, Edward Gleason Spaulding, Edwin Bissel Holt, William Pepperell Montague y Walter Boughton Pitkin:

Es poco probable que estos nombres le suenen al lector, lo que habla del escaso éxito del movimiento. El Nuevo Realismo no contó con Bertrand Russell ni con Wittgenstein o Moore. En la fase sucesiva del “realismo crítico”, tuvo a Lovejoy, Santayana y Sellars (Roy Wood, padre del más célebre Wilfrid Sellars), pero la corriente filosófica dominante se inclinó por la filosofía analítica, que parecía prever una ruptura más fuerte y nuevos enfoques más interesantes.⁹

Es necesario hacer algunos comentarios sobre este pasaje. En primer lugar, los Nuevo Realistas de principios del siglo XX no se dedicaban a la metafísica analítica o científica, sino a la filosofía de la percepción;

9 Ferraris (2016, p. 593).

discutían con los idealistas británicos —tales como T. H. Green, F. H. Bradley y Bernard Bosanquet— sobre si el contenido de los eventos perceptivos se limitaba tan solo a la mente. En segundo lugar, la conclusión de Ferraris de que los Nuevo Realistas se extinguieron con el surgimiento del giro lingüístico, resulta un poco apresurada. Aunque es cierto de que en algunas descripciones el Nuevo Realismo fue abandonado debido a que adoptaba una visión muy estricta del realismo perceptivo (una que requería que las alucinaciones y las ilusiones fueran tan reales como las percepciones verídicas), no debemos olvidar que los Nuevo Realistas influyeron fuertemente en la psicología ecológica de J. J. Gibson, quien, a su vez, incidió en la muy influyente lectura de Heidegger que hizo Hubert Dreyfus. Desde este lugar, a la filosofía-orientada-a-objetos de Harman, hay tan solo unos pasos. En cuanto a los “interesantes nuevos enfoques” a los que alude Ferraris —en la entrevista de *Figure/Ground*— el propio Priest identificó un marcado carácter realista en la filosofía analítica a lo largo del siglo XX. El resurgimiento del realismo en la metafísica analítica al que se refiere Priest es, muy probablemente, obra del realismo de los años setenta, perteneciente a Kripke, David Lewis y David Armstrong, y que, en cierto modo, rechazaban el antirrealismo de Carnap, Quine y Nelson Goodman.

Sin embargo, más allá de esta corriente, existe una “corriente subterránea” en la filosofía analítica que permanece algo oculta a la vista, debido a la superficie empirista de la filosofía analítica, que Robert Brandom asocia con una “tradición neokantiana” que comprende a David Lewis, Rudolf Carnap, Wilfrid Sellars y John McDowell. Según Brandom, la narrativa de la historia de la filosofía analítica —iniciada por Moore y Russell— que había adquirido su forma definitiva característica a partir de un retroceso ante Hegel (un cierto Hegel, uno visto a través de los lentes del Idealismo Británico), necesitaba un rechazo concomitante de Kant, ya que estos pensadores “entendían lo suficiente sobre la base kantiana del pensamiento de Hegel como para saber que un rechazo *holus bolus* de Hegel requería un diagnóstico de la putrefacción idealista que ya había comenzado con Kant”.¹⁰ Ahora

¹⁰ Brandom (2015, p. 34).

bien, para Brandom, esta narración no recoge más que una de todas las corrientes del torrente analítico; aquello no refleja toda la historia —y tiendo a concordar con este punto de vista—. Aunque Priest se formó en lógica, puede decirse que se unió a Sellars, Brandom y McDowell en el redescubrimiento de Kant y Hegel que tuvo lugar en la filosofía analítica durante la segunda mitad del siglo XX;¹¹ no puedo dejar de insistir en que este es un aspecto de su orientación filosófica —junto con su interés por el pensamiento oriental— lo que convierte al diálogo con Gabriel y la nueva filosofía alemana como una instancia muy fructífera. Porque, a diferencia de Meillassoux, Harman y Ferraris, Gabriel no piensa que tengamos que combatir contra el correlacionismo kantiano para poder combatir el antropocentrismo y acoger una concepción realista del sentido. La complementariedad de la sensibilidad y el conocimiento, la sensibilidad y el entendimiento, es insoluble —tanto para Gabriel como para Priest— a pesar de que ambos intenten superar la metafísica tradicional (aristotélica) y moderna (kantiana) y salvar el papel de la especulación filosófica al explorar lo que hay más allá de los límites de la cognición humana. Es este acuerdo básico e implícito —de que la revolución kantiana constituye un punto de no retorno para la filosofía— les permite a ambos autores conversar y discrepar de manera significativa y constructiva.

Más tarde, en la entrevista de *Figure/Ground*, Priest tuvo la oportunidad de referirse directamente a Gabriel:

*¿Qué opinas de la ontología de los campos de sentido
de Markus Gabriel?*

Estoy muy de acuerdo con la idea de que el todo es, lo que es, debido a que está en una red (campo, si se quiere) en la que se relaciona con otras cosas. Considero que tengo un punto de vista muy similar al de Markus, aunque yo lo planteo desde la perspectiva del budismo Mahāyāna en relación con el concepto de vacío. A pesar de esto,

11 Redding (2007)

existe una importante diferencia entre nosotros. Markus considera que estos campos son locales; y que existen muchos campos que son relativamente autónomos. Yo creo que, en última instancia, existe un campo único. En esencia, se trata de la versión budista Huayan china de la india. (Todas estas cuestiones se explican en la Parte III de mi libro *One* (OUP, 2014)). Otra diferencia entre nosotros es que Markus sostiene que el mundo no existe; es decir, que no existe una suma del todo. Yo creo que sí la hay: es simplemente el conjunto mereológico que comprende a todos los objetos (como expliqué en la conferencia de Bonn). En esencia, Markus infiere su punto de vista (aunque no explícitamente) de la afirmación de que una adecuada relación de semejanza no puede ser antisimétrica. Yo pienso que sí puede serlo.¹²

Lo que aquí está en juego es la diferencia entre un pluralismo ontológico radical (la posición de Gabriel) que está completamente desconectado de la herencia dualista de Parménides, sistematizada por Platón y Aristóteles —un universo en el que técnicamente no hay ni todo ni nada, sino un entre-medio [in-between] en constante expansión, que está conformado por objetos que aparecen en campos anidados en otros campos, en una infinita regresión del sentido— y un monismo pluralista (la posición de Priest) en el que los objetos se fusionan con otros objetos para crear sumas mereológicas cada vez mayores, que culminan en el megaobjeto “todo”; objeto que, paradójicamente, puede ser parte de sí mismo por un *principio de simetría*. A continuación, intentaré desglosar ambas posturas; pero antes debo señalar algo más sobre la génesis de este proyecto.

Teniendo en cuenta el pasaje que acabo de citar, el siguiente paso lógico tras la entrevista a Priest (que hasta la fecha sigue siendo una de las entradas más leídas de *Figure/Ground*) era acercarme a Gabriel e invitarlo a discutir, en el espíritu de una conversación. Gabriel aceptó de inmediato. Sin embargo, en seguida me di cuenta de que un debate en profundidad sobre categorías metafísicas tan fundamentales

12 Para mi entrevista con Priest, véase: www.figureground.org

como el todo y la nada merecía un intercambio más profundo del que el contexto de *Figure/Ground* podía permitirse. En contra de mi buen juicio, la alternativa más sensata era volver al patrón oro y proponer un volumen de colaboración en forma de controversia, en el que los dos filósofos tuvieran la oportunidad de intercambiar sus puntos de vista y abordar/criticar sus respectivos compromisos ontológicos de forma más extensa. Para mi sorpresa, nuestros protagonistas acogieron la idea con entusiasmo y en poco tiempo habíamos firmado un contrato con Polity Press, que ahora ofrece esta excelente edición titulada acertadamente *El todo y la nada* [*Everything and Nothing*].

Tener una idea original en filosofía es lo más parecido a un milagro. En las últimas décadas, Gabriel y Priest han hecho contribuciones pioneras a un campo que necesita de manera urgente un rejuvenecimiento. Considero que ambos lo han conseguido, situándose de manera estratégica en una zona en la que no se puede discernir con claridad, en la que las fronteras que separan la problemática división analítico-continental de la filosofía tienden a difuminarse. “Resulta agradable imaginar un futuro en el que la tediosa ‘división analítica vs continental’ se recuerde como una ruptura temporal e imprevista de comunicación”, escribe Richard Rorty¹³ en su introducción a su libro *Wilfrid Sellars’s Empiricism and the Philosophy of Mind*. Al igual que Sellars, Rorty, Brandom y McDowell, Priest forma parte de una nueva generación de filósofos analíticos que conoce bien la obra de Kant, Hegel, Heidegger y la tradición pragmatista. Del mismo modo, Gabriel forma parte de una nueva generación de filósofos continentales que no teme a comprometerse con sus homólogos analíticos y que es consciente de que ambos lados de la división comparten raíces alemanas comunes en la obra de Husserl y Frege. Si las etiquetas “postanalítico” y “postcontinental” significan algo, sirven aquí para subrayar la disposición de los filósofos que, como Gabriel y Priest, están dispuestos a encontrarse a medio camino para hacer realidad el anhelo de Rorty. Sin embargo, a diferencia de Rorty, pero tal como pensaba Sellars, Gabriel y Priest reconocen que la metafísica siempre vuelve; y que cualquier intento por eliminar sus

¹³ Rorty (1997, p. 12).

recursos metaconceptuales está destinado al fracaso. Y esto, a pesar de que la metafísica atravesó por tiempos difíciles durante el siglo XX, con prácticamente todo el mundo a ambos lados del Atlántico —desde la fenomenología hasta el posmodernismo, pasando por el pragmatismo y el empirismo lógico— coincidiendo en que era una causa perdida; la metafísica (cierta metafísica, al menos) vuelve a estar en boga. Porque la culminación de la metafísica, tanto la tradicional como la moderna, no supone el punto final absoluto de la metafísica. *Algo* debe ocupar su lugar a medida que la dejamos atrás y, en Gabriel y Priest, encontramos intentos creativos de explorar lo que hay más allá de los límites del pensamiento humano, aunque siempre conscientes de que no se puede renunciar a las principales conquistas kantianas. Ante todo, la metafísica es ontología y epistemología, porque, de lo contrario, ¿cómo *sabemos*, que lo que decimos que existe, *realmente* existe? Ray Brassier expresa mejor esta problemática cuando escribe:

La ontología es un intento por responder a la pregunta “¿Qué es lo que existe?”. Pero esto no puede responderse enumerando nombres de entidades como, por ejemplo, “mesa”, “silla”, “árbol”, “Chipre”, “Dante” y “Aeroflot”. “Mesa”, “silla” y “árbol” son sustantivos comunes; es decir, nombres de tipos de objetos. “Chipre”, “Dante” y “Aeroflot” son nombres propios, es decir, nombres de objetos determinados. Enumerar sustantivos, ya sean nombres de tipos de objetos o nombres de objetos particulares es poco informativo, porque nos ofrece nombres sin explicar qué es un nombre o cómo se relaciona con su *nominatum*. Si la ontología ha de tomar la misma dimensión de la crítica de Kant a la metafísica dogmática, aquella no puede contentarse con imaginar otro relato más o menos arbitrario de lo que existe; ella debe explicar cómo es que *sabemos lo* que existe.¹⁴

14 Brassier (2013, p. 102).

Aunque al comienzo afirmé que Gabriel y Priest no necesitaban presentación, creo que el principal reto para los lectores de un libro como este es determinar cuál es exactamente la posición de cada pensador en las diversas cuestiones que se debaten, sobre todo, teniendo en cuenta que, en el nuevo siglo, las líneas filosóficas se están redibujando de manera constante y que la metafísica histórica está siendo sustituida lentamente por otra cosa. En lo que sigue, ofrezco algunas pistas básicas para orientar al lector; y lo haré situando el intercambio entre Gabriel y Priest en el contexto de los recientes desarrollos de la filosofía continental.

La primera hipótesis que me gustaría sugerir es que cuando nuestros protagonistas se refieren al todo y la nada, lo hacen con la mirada puesta en lo que hay entre estos dos polos: principalmente, en objetos, pero también hechos, campos de sentido, gluones, etc. Es importante no perder de vista este “entre-medio”, porque siempre hay un sentido en el que el todo (la categoría metafísica más general) y la nada (la categoría metafísica más vacía) se conectan en algún nivel. Y, cuando se conectan, es en parte porque ambos pensadores siguen a Heidegger al concebir a la nada como algo que resulta más interesante que la simple nada, entendida como algo inefable, la ausencia absoluta de objetos o lo que obtenemos cuando eliminamos todas las cosas y nos quedamos con un vacío. En la filosofía occidental moderna, el concepto de la nada se asocia habitualmente a Hegel, aunque debo señalar que, en la Analítica trascendental, Kant ofrece una interesante y poco discutida “tabla de la nada”, en la que hace un valiente esfuerzo por pensar sus complejidades. Kant comienza señalando que su discusión sobre el concepto de la “nada”, aunque “no tenga en sí, particular importancia, podría parecer sin embargo exigible para la integridad del sistema”.¹⁵ A continuación, construye una tabla cuádruple de la nada en la que aquella noción toma la forma de 1) un concepto vacío sin objeto (*ens rationis*), 2) un objeto vacío de un concepto (*nihil privativum*), 3) un objeto vacío sin concepto (*nihil negativum*) y 4) una intuición vacía sin objeto (*ens imaginarium*). Kant escribe:

¹⁵ N. del T.: *KrV*: A290. Véase Kant (2007).

Se ve que la cosa [que es solo una criatura] del pensamiento (nro. 1) se distingue de la cosa imposible en que aquella no puede ser contada entre las posibilidades porque es mera ficción (aunque no contradictoria); mientras que ésta es opuesta a la posibilidad, pues el concepto se suprime incluso a sí mismo. Pero ambas son, empero, conceptos vacíos. Por el contrario, el *nihil privativum* (nro. 2) y el *ens imaginarium* (nro. 3) son *data vacíos* para conceptos. Si la luz no ha sido dada a los sentidos, uno no se puede representar tampoco las tinieblas; y si no han sido percibidos entes extensos, uno no puede representarse espacio alguno. Ni la negación, ni la mera forma de la intuición, son objetos, sin algo real.¹⁶

Una discusión en detalle sobre la tabla de la nada de Kant va mucho más allá del alcance que pueda tener esta introducción. Para nosotros, es importante señalar que tanto Gabriel como Priest son mucho más liberales y democráticos que Kant en cuanto al tipo de entidades que pueden ser objetos *bona fide* (*unicornios, Peter Pan, Sherlock Holmes*, etc.). En cambio, Kant aplica la categoría de la nada a una serie de entidades intangibles, imposibles e imaginarias, tales como sombras, círculos cuadrados, etc., que tanto para Gabriel como para Priest son objetos perfectamente válidos en la medida en que puedan aparecer en campos específicos de sentidos, o bien, ser la correlación de un estado intencional. En cierto modo, Kant no solo degrada ciertos objetos (como las sombras) convirtiéndolos en la nada; sino que también degrada a la “nada” convirtiéndola, de manera involuntaria, en *algo*.

En esencia, el problema de la tabla de la nada de Kant es que se aproxima a la cuestión por medio de objetos marginales, objetos que, en su opinión, no forman parte de la experiencia posible, ya que, para él —técnicamente— solo existen los objetos de la sensibilidad; esto es, apariencias fenoménicas que se encuentran en el espacio y en el tiempo y que se puedan subsumir en conceptos empíricos y categorías

¹⁶ N. del T.: KrV: B348-9. Ibid.

genéricas. Por supuesto que Gabriel se opondría a esto, aduciendo que basta con que un objeto aparezca en un campo de sentido para que exista; Priest también se opondría a lo anterior, pero afirmando que hay objetos no-existentes que son perfectamente válidos, aunque estos no existan, dado que carecen de efectividad causal.

A diferencia de Kant y Hegel, Priest sigue los pasos de Heidegger y se pregunta si la nada puede concebirse de un modo en que no sea ni la nada, ni tampoco un objeto imposible. ¿Existe una nada *qua* objeto, además de la nada inefable? Es una pregunta que Priest —y en cierta medida también Gabriel— está dispuesto a plantearse, aunque ambos la abordan desde ángulos ligeramente diferentes debido a sus respectivos compromisos ontológicos. Para Gabriel la nada es un concepto límite, de la misma manera en que el ente contradictorio de Meillasoux es un concepto límite. Vislumbramos a la “nada” como algo distinto del vacío cuando intentamos pensar en el “mundo” *qua* mega objeto o totalidad abarcadora, que no existe, ni puede existir. Para que el mundo exista, tendría que constituirse como el campo de sentido de todos los campos de sentidos, lo que es imposible en un universo verdaderamente pluralista, inconexo con el eje de Parménides. Para Priest, en cambio, el megaobjeto todo es un objeto como cualquier otro, aunque uno tan paradójico como el objeto “nada”, en la medida en que el todo puede ser parte real de sí mismo.

La segunda hipótesis que me gustaría proponer es un poco más controversial; a saber, que Gabriel y Priest no solo intentan repensar la metafísica en un contexto postmetafísico, sino que también proporcionan importantes fuentes para repensar la *ontología plana* [flat ontology] luego del desastre que supuso el giro realista/especulativo de la filosofía postcontinental. Reconozco que la idea no es del todo original, ya que en un capítulo titulado de manera provocadora “¿Hasta qué punto puede ser plana la ontología?” [“How Flat Can Ontology Be?”], Gabriel ya había abordado el principio de la ontología plana con cierto detalle, afirmando que “lo que DeLanda describe, es más una metafísica plana, que una ontología plana”.¹⁷ En pocas palabras, el término “ontología plana”, que fue popularizado en el nuevo siglo

¹⁷ Gabriel (2015a, p. 9).

por Manuel DeLanda y Graham Harman, debemos comprenderlo como un principio básico de sus respectivos sistemas ontológicos. En la teoría del ensamblaje y la filosofía-orientada-a-objetos, el término se convirtió en sinónimo de una ontología no jerárquica, horizontal, unilateral y sin epistemología, parte de un movimiento más general para combatir la asimetría del antropocentrismo por medio del rechazo a la correlación epistémica que se asocia al transcendentalismo kantiano. En el intento pionero de DeLanda de concebir una teoría naturalizada del ensamblaje, se afirma que las partes de un todo (que él denomina, a veces, los “componentes materiales” y “simbólicos” del ensamblaje) interactúan entre sí mediante *relaciones de exterioridad* que, a diferencia de las relaciones de interioridad, son *obligatoriamente contingentes* y no *lógicamente necesarias*. Por consiguiente, estas relaciones articulan o expresan una solidaridad más fundamental entre las cosas y, en cierto sentido, sirven para invertir el gastado “lema” posmoderno de que el todo es mayor que la suma de sus partes (o lo que DeLanda llama la “metáfora del organismo”).¹⁸ Una consecuencia de esto es que las partes se consideran mayores que el todo, ya que cada componente individual no se agota en el lugar que ocupa en ese todo, sino que [el todo] extrae o retiene un excedente bajo reserva (de la misma manera en que las potencialidades tienen un yacimiento de petróleo sin explotar).

Es importante señalar que, en el contexto de este movimiento antropocéntrico, los objetos ya no se conciben como objetos intencionales u objetos-para-la-conciencia [objects-for-consciousness] —como correlaciones de los estados intencionales—, sino como objetos-por-sí—mismos [objects-for-themselves], unidades autónomas irreductibles, en sentido ascendente [overmining] a sus relaciones con otros objetos y en sentido descendente [undermining] a sus componentes y microprocesos más fundamentales. Si la fenomenología intenta explicar la mente en sí misma —es decir, sin ningún intento cientificista de reducir la conciencia a su base neurológica material o a procesos cerebrales microfísicos—, entonces la propia versión de Harman sobre la ontología plana —su radicalización orientada al ob-

¹⁸ DeLanda (2006, p. 8).

jeto de la fenomenología heideggeriana— constituye un intento de explicar que los objetos son ya en sí mismos, en un mundo sin espectadores humanos. Así, de pronto, hay “objetos por todas partes”¹⁹ y cada cosa del universo, tanto humana como inhumana, se considera que es un objeto en el nivel más fundamental (ontológico). A diferencia de las filosofías idealistas y constructivistas orientadas—al—sujeto [subject-oriented], se decía que la ontología orientada al objeto no solo era *plana*, sino también *democrática*, ya que, una vez más, cada cosa del universo vuelve a concebirse como un objeto y se pretendía que todos los objetos debían ser igualmente objetos. Los objetos *qua* objetos eran capaces de interactuar y comunicarse entre sí a nivel ontológico mediante mecanismos básicos (no cognitivos ni causales) que no requerían de los recursos conceptuales del entendimiento humano, ni estaban determinados por los microprocesos físicos que asociamos a la naturaleza. Los *objetos-por-sí-mismos*, —por el hecho de ser objetos y nada más—, creaban redes y ensamblajes que se replicaban a sí mismos y, al mismo tiempo y paradójicamente, se replegaban sobre sí mismos para convertirse en mecanismos generativos, una especie de ejecutor o de infrarrealidad responsable de lo que ocurría en el ámbito de la experiencia; a saber, la emanación de caricaturas o apariencias sensitivas (que tiene más que ver con la objetivación de los fenómenos que con la subjetivación de las apariencias por parte de un sujeto humano).

Estas primeras expresiones del realismo continental fueron extremadamente controversiales y solo se extendieron en campos y subcampos especializados como la arquitectura, los medios de comunicación y la crítica literaria. Sin embargo, dentro de la filosofía —propriadamente dicha—, fueron objeto de duras críticas. Aunque el campo de la ontología de los sentidos de Gabriel surgió en el contexto del giro especulativo que está asociado con Meillassoux, Harman, DeLanda y Ferraris —y que hasta el día de hoy Gabriel defiende una concepción realista de los sentidos, al afirmar, entre otras cosas, que la existencia es una “aparición bastante inhumana”—²⁰ su propia ver-

19 Žižek (2016).

20 Gabriel (2015a, p. 166).

sión del “Nuevo Realismo” no constituye una regresión dogmática a una ontología sustancialista o unilateral; tampoco propone una metafísica de procesos totalmente revisionistas como las de Whitehead o Deleuze. Para estar seguros, la ontología de Gabriel es plana no porque rechace a la epistemología en favor de un dominio más originario (que no es ni el espacio lógico de las razones, ni el espacio natural de las causas, ni el espacio fenomenológico de las motivaciones). Después de todo, Gabriel es muy consciente de que la metafísica es tanto ontología como epistemología, incluso cuando intenta defender una concepción realista del sentido. En cambio, una mirada atenta a su *metametafísica* revela que, además de los objetos que aparecen en los campos de sentido, hay hechos y un sentido global de la situación. De ahí que Gabriel considere una dimensión epistémica básica, aunque desvinculada del sujeto humano. Existir es aparecer en un campo de sentido bajo un cierto modo de presentación o disposición, una que no es estricta ni exclusivamente fenomenológica, puesto que los números y otras entidades abstractas pueden aparecer sin que ello implique una apariencia fenoménica ligada a la sensibilidad humana; lo anterior, ocurre del mismo modo en que las “partículas” subatómicas pueden aparecer en (ser detectadas por) aceleradores de partículas, sin mostrar —estrictamente hablando— un componente fenoménico que consista en cualidades secundarias afines a la conciencia sensorial humana. En esencia, la metametafísica de Gabriel es plana, *no* porque rechace a la epistemología en vistas de proponer un mundo sin espectadores, *sino* porque se niega a dividir el universo en una imagen manifiesta y una imagen científica de la humanidad en el mundo (cada una con sus respectivas ontologías que, corresponderían, de manera aproximada, al conocimiento perceptivo y teórico). Para Gabriel, los campos de sentido se encuentran en todo el universo e impregnan todos los niveles de la realidad; en este sentido, la conciencia humana no es más que un tipo más complejo [de campos de sentido]. De este modo, para Gabriel

Una ontología es plana y no jerárquica cuando unifica todos los objetos en la medida en que existen. Una ontología plana afirma que

todos los objetos son iguales en la medida en que son objetos, o que todos los campos de sentido son iguales en la medida en que son campos de sentido. En otras palabras, la ontología plana se resiste a la idea de un principio rector que unifique todos los objetos.²¹

En lugar de relaciones objeto-objeto que se articulan por mecanismos metafísicos inobservables e indetectables de manera permanente, como la *emanación*, *atracción* y *sinceridad*,²² el realismo neutro de Gabriel afirma que el elemento universal que une las cosas es el *sentido*. Y el sentido es para Gabriel, de manera aproximada, aquello que los “gluones” son para Priest. Son el entre-medio, el cemento universal que mantiene unidos a los objetos, los campos y los hechos. Sin embargo, a diferencia de los hechos, el sentido y los gluones, forman parte de la estructura de lo que es real, a diferencia de las estructuras formales de nuestro pensamiento sobre lo real.

A primera vista, parece no decir mucho el hecho de afirmar que existir es aparecer en un campo de sentido que está estructurado por hechos y un sentido global de la situación; o que existir es ser un objeto —o una suma mereológica de objetos— fusionados por gluones. Sin embargo, ese es el precio que pagamos cuando hacemos metafísica. Al fin y al cabo, nos ocupamos de los objetos en general, no de los objetos específicos de las ciencias especializadas. Un sistema metafísico debe ser una teoría de absolutamente todo, y el reto para el filósofo es mantenerse coherente a lo largo de tan formidable empresa. A pesar de su originalidad e inventiva, la filosofía-orientada-a-objetos de Harman no es coherente.²³ Su esquema cuádruple de objetos —una especie de hoja de ruta del universo que supuestamente nos indica cómo deben comportarse todos los objetos sin excepción— no contempla cómo funciona absolutamente todo en el universo. Por ejemplo, hay “cosas” en el nivel subatómico de la realidad que no son técnicamen-

21 Gabriel (2015a, p. 9).

22 N. del T.: los términos en inglés son, respectivamente: *emanation*, *allure* y *sincerity*; ellos refieren a términos específicos de la postura de Graham Harman.

23 Wolfendale (2014).

te objetos y que no se comportan como tales, aunque las llamemos “objetos” por motivos de eficiencia. Por su parte, como señala Whitehead, el universo no es ni atomístico ni antropomórfico, y los objetos medianos que Harman toma como punto de partida de su ontología (mesas, sillas, ejércitos, etc.) no son más que una perspectiva del universo, una perspectiva muy antropocéntrica.

Por otra parte, Gabriel y Priest pueden hablar coherentemente de objetos porque, en opinión de ellos, los objetos no son entidades metafísicas que se retiran o subsisten más allá de todo acceso y contacto relacional (cognitivo y causal). Como vimos antes, ambos reconocen que la revolución copernicana de Kant establece un punto de no retorno para la filosofía, una norma básica para la racionalidad. La dimensión trascendental y la correlación epistémica son indisolubles, debido a que percibir algo es percibir algo *como* un algo: un movimiento libre y reflexivo del objeto de la representación hacia la representación del objeto. Además, tal como Kant nos enseñó, solo podemos hablar con sentido sobre aquello que encontramos en el espacio y en el tiempo, mientras que hablar de las cosas *en sí*, de los objetos reales retirados o de las entidades subsistentes, presupone una perspectiva sin perspectiva, una posición imposible. Incluso Priest, a quien le gustan mucho las paradojas y que revolucionó la lógica al afirmar que existen contradicciones verdaderas y objetos no-existentes, no llegaría tan lejos como para jugar con la metafísica dogmática de esta manera. El tipo de paradojas que contempla Priest están circunscritas a sus compromisos lógicos y ontológicos y, en especial, por el hecho de que un objeto es, ante todo, una categoría epistémica; esto es, todo aquello que podemos pensar, hablar, a lo que podemos referirnos; en resumen, todo lo que podemos cuantificar y que es el correlato de un estado intencional. Nótese que su definición se mantiene dentro de los límites de la revolución copernicana, ya que, para Kant, recordemos, un objeto no era ni una sustancia ni un noumenon, sino una forma vacía, la suma de las categorías metaconceptuales del entendimiento.

Para Gabriel, por su parte, ni la definición de objeto de Harman ni la de Priest son suficientes, debido a que un objeto es algo que precede, en esencia, a la subjetivación de las apariencias de la mente humana.

Ser un objeto es, ante todo, aparecer en un campo de sentido que está regido por hechos y por un sentido global de la situación; y nada de lo anterior es, en principio, una actividad estrictamente humana. Los objetos pueden aparecer en la conciencia como correlatos de estados intencionales, pero también pueden aparecer en otros campos de sentido que no sean específicamente humanos. Esta postura parece ampliar la categoría de objeto, el que se entenderá ya no como algo que tiende a correlacionarse con sujetos humanos sino, más bien, como un devenir más originario que está regido por el sentido. La diferencia, sin embargo, es sutil, ya que Priest técnicamente no se opone a la idea de que los objetos son siempre ya parte de un trasfondo, siendo la nada el fundamento último de la realidad. En términos más generales, los dos filósofos apoyan una concepción realista de los objetos, ya que estos no son representaciones mentales. Sin embargo, a diferencia de Harman, tanto Gabriel como Priest ofrecen definiciones relacionales de los objetos para afirmar su realismo. Un objeto no está tan solo en la mente, sino que se convierte en algo significativo cuando pensamos/hablamos de él, lo cuantificamos, etc. Del mismo modo, un objeto puede funcionar como un campo de sentido, pero se convierte en un objeto —propriadamente tal— cuando efectivamente aparece en un campo de sentido.

Hay una última diferencia entre nuestros protagonistas que merece la pena ser señalada al concluir esta introducción: puede decirse que la ontología de Gabriel es más *afirmativa* que la de Priest. Aunque Gabriel nunca se refiere a los procesos ontogenéticos por los que los objetos se convierten en objetos (como por ejemplo en Whitehead o Deleuze), y se apega a una definición estrictamente fenomenológica de la existencia *qua* aparecer, su universo radicalmente pluralista es uno en el que siempre hay algo nuevo, con campos que proliferan sin fin en una regresión infinita del sentido. Siempre nos enfrentamos a *algo*, por lo que, para él, la nada, no tiene el mismo peso que para Priest. Para Gabriel, la nada es un concepto límite, algo que vislumbramos cuando intentamos pensar el mundo: para Priest, la nada puede ser *algo* y, al menos en este sentido, puede decirse que su filosofía es más heideggeriana que la de Gabriel. Esto nos lleva de nuevo a la idea de una zona donde no se puede discernir de manera clara: hay

un devenir analítico en Gabriel y un devenir continental en Priest que convierte a la división (entre filosofía analítica y occidental) en un elemento más obsoleto que nunca, abriendo la puerta a nuevas e inéditas formas de hacer filosofía en un siglo en el que la metafísica histórica está siendo sustituida por algo aún por determinar.