

Maurizio Ferraris, crítico de Kant

Maurizio Ferraris, Kant's critic

Ernesto Castro

Universidad Autónoma de Madrid (España)

taunesco@gmail.com

Fecha de recepción: 10/07/2023

Fecha de aprobación: 12/10/2023

Resumen:

En la última década, Maurizio Ferraris se ha convertido en uno de los principales nuevos realistas. En este artículo analizamos tres grandes libros del giro realista de Ferraris: *Estética racional*, *El mundo externo* y *Documentalidad*, exponiendo en cada caso tanto sus puntos fuertes como sus limitaciones. Como veremos, una de las grandes limitaciones de la ontología que desarrolla Ferraris en esta última obra es la distinción entre los objetos y los sujetos, un dualismo ontológico que genera muchos problemas a la hora de clasificar a los animales. Los animales, como declara el propio Ferraris en la cita que abre este artículo, han sido una de las inspiraciones que le animaron a abandonar la hermenéutica y el pensamiento débil y a abandonar la deconstrucción. Por ese motivo, la ambigüedad de *Documentalidad* sobre la condición de los animales no es una cuestión marginal, sino un problema central que amenaza con derrumbar todo el edificio del nuevo realismo.

Palabras claves: *Maurizio Ferraris, nuevo realismo, animalismo, estética, documentalidad.*

Abstract:

In the last decade, Maurizio Ferraris has become the leading new realist. In this article we analyze Ferraris' three major books in his realist turn: *Rational Aesthetics*, *The Outside World* and *Documentality*; in each case we will consider Ferraris' insights and limitations. As we will see, one of the greatest limitations of the ontology Ferrari develops in this last book is the distinction between objects and subjects, an ontological dualism which generates a lot of problems when trying to classify the animals. The animals, as Ferraris himself declares in the quotation which starts this article, have been one of the inspirations of his realist turn. This is why the ambiguity of *Documentality* regarding the animal condition is not a marginal issue, but a central problem which endangers the whole new realist project.

Keywords: *Maurizio Ferraris, new realism, animalism, aesthetic, documentality.*

Introducción

Lo vivo y lo muerto en la filosofía kantiana

En 2004, con motivo del segundo centenario de la muerte de Immanuel Kant, el filósofo italiano Maurizio Ferraris publicó *¡Goodbye, Kant!* El objetivo del libro es analizar “lo vivo y lo muerto” en la filosofía kantiana. Lo vivo, a juicio de Ferraris, es la distinción fenómeno-noúmeno y la apuesta por una filosofía de la facticidad, esto es, el rechazo a la metafísica como ciencia de lo posible, de lo lógicamente no contradictorio. Frente a la lectura de la *Crítica de la razón pura* como consumación de la modernidad cartesiana y destrucción de la metafísica medievalizante, Ferraris expone la continuidad entre Kant y la “filosofía escolástica” (*Schulephilosophie*) leibniziano-wolffiana. Desde el punto de vista expositivo, la *Crítica de la razón pura* es, de hecho, profundamente anticartesiana: la exposición del método ocupa unas pocas páginas; y viene después, no antes, de la exposición de los elementos. Y desde el punto de vista del contenido, es cierto que la dialéctica trascendental destruye una parte de la metafísica, aquella que Christian Wolff bautizó como metafísica especial u ontología, que versa sobre entes o ideas como el yo, el mundo o Dios. Pero también es cierto que la analítica trascendental rehabilita la posibilidad de la metafísica general o teoría del ser, reconstruida como “teoría de la experiencia o del conocimiento” (*Erkenntnistheorie*).

Según Ferraris, lo muerto de la filosofía kantiana es precisamente esa reconstrucción de la teoría del ser como teoría de la experiencia o del conocimiento. Ferraris acusa a Kant de haber cometido una “falacia trascendental”, de haber confundido la ontología (la teoría de lo que existe) con la epistemología (la teoría de lo que nosotros podemos co-

nocer), y de haber plantado de este modo la semilla del perspectivismo en la filosofía contemporánea. ¿Es válida esta acusación? Depende de cómo interpretemos la doctrina kantiana del noúmeno. Si por noúmeno entendemos el objeto trascendental —el correlato del fenómeno, su concepto conjugado, ese *x* que no puede ser objeto de intuición sensible y que solo podría ser objeto de una intuición intelectual cuya posibilidad se descarta en la *Crítica de la razón pura*—, entonces estamos ante un concepto límite del que no puede predicarse la existencia. A fin de cuentas, la existencia es una categoría modal que el entendimiento solo puede aplicar sobre las intuiciones sensibles. Y Ferraris tiene razón: con independencia de las contradicciones en las que haya incurrido Kant al escribir sobre la cosa en sí, es evidente que, para el sistema filosófico kantiano, solo puede existir lo que puede ser experimentado y/o conocido.

Ahora bien, de la tesis de que la categoría de existencia solo se puede aplicar sobre las intuiciones sensibles no se deduce que exista todo lo que es intuido sensiblemente, como argumenta Kant en la “Refutación del idealismo”:

Del hecho de que la posibilidad de una autoconciencia determinada requiera de la existencia de objetos externos no se sigue que toda representación intuitiva de tales objetos implique automáticamente su existencia, ya que esa representación puede ser un mero producto de la imaginación (tanto en los sueños como en la locura). (Kant, 2005a, p. 249).

En la filosofía kantiana “ser representado” y “existir” no son sinónimos, ya que puede haber repre-





sentaciones que no queden subsumidas bajo ninguna categoría y que, por lo tanto, no sean objeto de experiencia o conocimiento. En la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant distingue entre las “apariencias” (*Erscheinungen*) y los “fenómenos” (*Phänomene*), que son las “apariencias en la medida en que se piensan como objetos en la unidad de las categorías” (Kant, 2005a, p. 267). En ambas ediciones, Kant distingue entre las representaciones con conciencia y sin ella, aunque en la *Crítica de la razón pura* solo trata por extenso de las primeras, a las que llama “percepciones”, dentro de las cuales distingue entre las sensaciones o percepciones subjetivas y los “conocimientos” (*cognitiones*) o percepciones objetivas. Así pues, lo que en un primer momento parecía la confirmación de la acusación de Ferraris es, en verdad, su refutación: incluso dentro de las representaciones, esto es, de las “determinaciones internas de nuestro ánimo en esta o aquella relación temporal” (Kant, 2005a, p. 226), la filosofía kantiana reconoce la existencia —en un sentido mundano del término “existencia”— de cosas que no son objeto de experiencia o conocimiento.

Si además tenemos en cuenta las afirmaciones de la *Crítica de la razón práctica* acerca de la libertad como *causa noumenon* y de la presentación del “tú debes” como una suerte de intuición intelectual, entonces Ferraris claramente no tiene razón: además de lo que puede ser experimentado y/o conocido, Kant reconoce la existencia de una esfera moral. Por supuesto que la constatación de este dualismo en Kant (“*el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí*”; Kant, 2005b, p. 190) no es una objeción, sino confirmación de la acusación de Ferraris a la tradición kantiana: Kant no es solo el padre del perspectivismo epistemológico, sino también el del voluntarismo moral. Ambas corrientes filosóficas tienen en común la reducción de la realidad al es-

tatus de mero producto de la espontaneidad humana. No obstante, aunque esto pueda ser verdad de ciertos epígonos de Kant, hay que puntualizar que en la filosofía kantiana las intuiciones sensibles están dadas por las cosas, no son una autoafección del ánimo; y la sensibilidad es receptiva, no espontánea, ante ellas. En suma, para Kant sí que existe el mundo externo.

Ferraris cree que, cuando se presenta la hipótesis de la revolución copernicana en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (no suponer que es el conocimiento el que se adecua a los objetos, sino que son los objetos los que se adecuan al conocimiento), Kant usa ambiguamente el término “conocimiento”, que puede denotar tres cosas distintas: “(a) las operaciones ejercitadas sin nosotros saberlo en el plano del conocimiento del mundo externo por parte de nuestros sentidos y de nuestras categorías; (b) cómo estamos hechos en el nivel del conocimiento de nuestra arquitectura cognitiva, de nuestros sentidos y de nuestro sistema nervioso; (c) cuánto sabemos acerca de las cosas en calidad de expertos” (Ferraris, 2004, pp. 68-69). Pero Kant no usa ambiguamente el término “conocimiento” —sinónimo de “percepción objetiva”, como hemos visto— y se puede mostrar fácilmente cómo los tres sentidos diferenciados por Ferraris se corresponden con el uso kantiano de tres términos radicalmente distintos de “conocimiento”.

El sentido de (a) se corresponde aproximadamente con el uso kantiano del término “esquematismo”. El esquematismo es “un arte escondido en las profundidades del alma humana, cuyos verdaderos asideros la naturaleza difícilmente despejará y pondrá al descubierto ante nuestros ojos” (Kant, 2005a, p. 185). El esquematismo puede realizarse, o bien mecánicamente, mediante los esquemas del juicio

determinante, o bien analógicamente, mediante los símbolos del juicio reflexionante. Lo que hacen los esquemas es permitir la aplicación de los conceptos sobre las intuiciones mediante la temporalización de las categorías. El esquema de la categoría de sustancia es, por ejemplo, “la permanencia de lo real en el tiempo, esto es, la representación misma en tanto que substrato de la determinación temporal en general, que permanece mientras cambia todo lo demás” (Kant, 2005a, p. 186).

El sentido de (b) se corresponde aproximadamente con el uso kantiano del término “ánimo” (*Gemüt*). En el alemán medieval, “*Gemüt*” fue la expresión que utilizó Maestro Eckhart para traducir “*men*” y “*animus*” del latín; en el alemán moderno, Gottfried Leibniz recurrió a ella para referirse al sentimiento por contraposición al entendimiento; pero, para Kant, en las palabras de la *Crítica del juicio*, “el ánimo es para sí mismo solo todo vida (el principio mismo de la vida) y los obstáculos o los estímulos deben buscarse fuera de él y, sin embargo, en el mismo ser humano, o sea, en la unión con su cuerpo” (Kant, 2012, p. 376). A diferencia del “alma” (*Seele*), que es una sustancia intelectual inexistente, y del “espíritu” (*Geist*), que es un principio vivificador de tipo estético, el ánimo es —como escribe Kant en su correspondencia— “la capacidad que aúna las representaciones dadas y efectúa la unidad de la apercepción empírica” (Kant, 1938, p. 178); y sus dos “fuentes fundamentales” son la sensibilidad y el entendimiento, unidas por una ignota “raíz común” que algunos intérpretes identifican con la imaginación.

Por último, el sentido de (c) se corresponde aproximadamente con el uso kantiano del término “saber” (*Wissen*). Al final de la *Crítica de la razón pura*, Kant distingue tres formas distintas de tomar un juicio

por verdadero, dependiendo de si el juicio en cuestión es suficiente subjetivamente o no (de si produce o no *convicción* en uno) y de si es suficiente objetivamente o no (de si produce o no *certeza* en todos): la *opinión* es insuficiente tanto subjetiva como objetivamente; la *creencia* es subjetivamente suficiente pero objetivamente insuficiente; y el *saber* es suficiente en ambos respectos. En el apéndice a la *Crítica del juicio* se añade que los objetos del saber son los “*hechos (scibile)*”, entre los cuales no solo están los objetos de la experiencia y/o del conocimiento, sino también la libertad: “la única idea de la razón pura cuyo objeto es un hecho y se debe contar entre los *scibilia*” (Kant, 2012, p. 693).

Aquí nos encontramos con la fuente del malentendido que subyace a la crítica que Ferraris formula contra Kant. Ferraris cree que el objetivo de la *Crítica de la razón pura* es refutar dos tipos de escepticismos, que podemos bautizar como el “escepticismo ontológico o cartesiano” (que duda de la existencia del mundo externo) y el “escepticismo epistemológico o humeano” (que duda de la fiabilidad de nuestros sentidos); y que la estrategia kantiana para refutarlos consiste en fundar la existencia del mundo externo y la fiabilidad de nuestros sentidos sobre la geometría euclídea y la mecánica newtoniana, restringiendo de este modo todo lo existente al ámbito científico. Pero esta interpretación científicista y exclusivamente teorética de la filosofía kantiana no tiene ningún sentido. Por mucho que Kant contraponga su idealismo trascendental o realismo empírico al idealismo empírico o realismo trascendental de sus antecesores, el objetivo medular de la *Crítica de la razón pura* no consiste en refutar al escepticismo ontológico o cartesiano, el cual ya se da por refutado;¹ ni tampoco en refutar al escepticismo



¹ Para ser más exactos, Kant distingue en su “Refutación del idealismo” entre dos tipos de idealismo: el problemático, propio de Descartes; y el dogmático, propio de



epistemológico o humeano, cuyas sospechas acerca de la fiabilidad de la inducción se dan por buenas. El objetivo de Kant es fundar la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* y despejar la ilusión del conocimiento del uso teórico de la razón, dejando espacio de este modo para su uso práctico. Si Kant, en el conjunto de su filosofía, pretende refutar a algún tipo de escepticismo, no es tanto al escepticismo teórico cuanto al práctico y, en concreto, al que podríamos bautizar como “escepticismo ético o spinoziano”, que niega la existencia del libre arbitrio.

La inenmendabilidad

Después de ajustar cuentas con Kant, Ferraris encuentra, en su libro *El mundo externo*, el criterio que le permite discriminar la realidad de la apariencia: la “inenmendabilidad” (*inenmendabilità*) de la realidad. Ferraris pretende demostrar que la realidad no es enmendable a través de experimentos visuales, como la contemplación de un amanecer, que muestran la autonomía de la estética respecto de la lógica, en el sentido kantiano de ambos campos filosóficos. En la contemplación de un amanecer, nuestro entendimiento puede comprender que es la Tierra la que está rotando sobre su eje, pero nuestra sen-

sibilidad no puede evitar intuir que es el Sol el que está orbitando alrededor de la Tierra. Ferraris percibe en estos experimentos visuales una falsación de la máxima kantiana de que “los pensamientos sin contenido están vacíos, las intuiciones sin concepto son ciegas”, pues ni el “pensamiento heliocéntrico” está vacío, pese a no tener un contenido sensible, ni la “intuición geocéntrica” es ciega, pese a no tener un concepto científico. Pero esta percepción de Ferraris no es correcta. El pensamiento heliocéntrico ya tenía un contenido sensible antes de los viajes espaciales (la eclíptica solar, la retrogradación de los planetas, etc.) y la intuición geocéntrica no será ciega desde un punto de vista perceptual, pero sí epistémico; en la terminología kantiana, es una apariencia y no un fenómeno.

El problema de estos experimentos visuales es que lo que parece inenmendable en ellos no es la realidad sino la apariencia. Sabemos que es la Tierra la que rota sobre su eje porque hemos enmendado nuestras teorías astronómicas para que se adecúen cada vez más a la realidad, pero no podemos enmendar la apariencia de que es el Sol el que orbita alrededor de la Tierra. Pero es que para Ferraris lo opuesto de la realidad no es la apariencia sino la verdad. En otras palabras, la realidad no está compuesta por las verdades científicas de nuestra mente (de nuestro “mundo interno”) sino por las experiencias del mundo externo. Este es el fundamento de las tres distinciones ontológicas de Ferraris, siguiendo el criterio de la inenmendabilidad: realidad/verdad, mundo externo/mundo interno; experiencia/ciencia. Examinémoslas una por una.

La primera distinción ontológica de Ferraris, entre la realidad y la verdad, resulta incomprensible para una concepción adecuacionista de la verdad. ¿Cómo puede ser más enmendable la verdad de “la nieve

Berkeley. El primero cree que no es posible demostrar la existencia del mundo externo (solo la del yo y, por extensión, la de Dios, garante en última instancia de la fiabilidad de la memoria y de los sentidos externos), mientras que el segundo afirma directamente que el mundo no existe (salvo como correlato del sujeto, ya sea este humano o divino). Kant dice que el idealismo dogmático es una consecuencia natural del presupuesto de que el espacio y el tiempo son realidades objetivas; presupuesto que, según él, ya está lo bastante refutado en la “Estética trascendental”. Por este motivo, la refutación kantiana del idealismo se centra exclusivamente en el idealismo problemático. Contra la idea de Descartes de que es posible demostrar la existencia del yo abstractando de la existencia del mundo externo, Kant argumenta que la autoconciencia propia del sentido interno del tiempo solo es posible a través de la experiencia de los objetos en el sentido externo del espacio. En palabras de Kant: “No es solo que no podamos percibir las determinaciones temporales sino a través del cambio en las relaciones externas (el movimiento) con respecto a lo permanente en el espacio [...]; es que, además, no tenemos nada permanente en que basar el concepto de sustancia, como intuición, salvo la materia” (Kant, 2005a, p. 249).

es blanca” que la realidad de que la nieve es blanca? Ferraris, sin embargo, suscribe una teoría “procesual” de la verdad, que afirma que la verdad “no resulta arqueológicamente fundada en la realidad; está teleológicamente orientada hacia ella” (Ferraris, 2001, p. 165). Esta rocambolesca formulación le lleva a Ferraris a vacilar entre una concepción de la verdad como algo incorregible (“una verdad parcial no es nunca una verdad satisfactoria y una verdad a medias es lo que sencillamente se define como una mentira”; Ferraris, 2001, p. 152) y una concepción de la verdad como algo corregible (“En el caso de la experiencia, algo es verdadero hasta que se pruebe lo contrario; lo que significa que vivimos en un mundo de certezas que sirve de fondo pre-teórico a nuestras acciones y que solo ocasionalmente, en caso de equívocos o errores perceptivos, podemos ser llevados a revisar nuestras creencias”; Ferraris, 2009a, § 2.1.2.2). El problema de esta vacilación es que la primera concepción convierte a la verdad en algo tan inenmendable como la realidad y la segunda concepción no es una teoría aceptable de la verdad por las razones aducidas por la primera concepción y como mucho se puede aceptar como una teoría de la certeza, de aquello que se tiene por verdadero.

La segunda distinción ontológica de Ferraris, entre el mundo externo y el mundo interno, resulta nuevamente incomprensible para una concepción estándar de estas expresiones. ¿Qué significa que el mundo interno sea más enmendable que el mundo externo? ¿Acaso tenemos una autoridad epistémica menor sobre nuestros estados psíquicos privados que sobre las cosas físicas públicas? Un ejemplo de Ferraris apunta en la dirección opuesta: si dices que te duele la cabeza “nadie —ni siquiera el mejor médico del mundo— podrá objetar que no es verdad, a diferencia de lo que pasa si sostienes que tienes una artritis en la pierna” (Ferraris, 2009a, § 2.3.2.3). Pero

nuevamente Ferraris está utilizando estas expresiones de manera idiosincrásica. El mundo externo no es el sistema de los objetos físicos sino lo externo a nuestros esquemas conceptuales y a nuestros aparatos perceptivos. Por “esquemas conceptuales” Ferraris entiende las teorías con las que intentamos explicar la realidad y es evidente que estas son corregibles, enmendables. ¿Pero en qué sentido son nuestros aparatos perceptivos más enmendables que ese mundo externo más allá de toda percepción y comprensión? Ferraris no debería cargar las tintas sobre este punto, si no quiere llevarse por delante su estética racional y su física ingenua, a cuyas pretensiones ontológicas ya ha renunciado de todas formas:

la física ingenua no nos dice la verdad de las cosas, limitándose a proporcionar un potente instrumento para falsar la idea de una identidad arqueológica entre ciencia y experiencia; no nos proporciona un informe de la ontología, sino que indica el estrato en el cual tienen lugar las asunciones ontológicas (Ferraris, 2001, p. 161).

La tercera distinción ontológica de Ferraris está mejor fundamentada, o por lo menos mejor detallada: la ciencia, por contraposición con la experiencia, es “una actividad lingüística (los científicos hablan), histórica (ejercitan una actividad acumulativa), libre (se puede no hacer ciencia), infinita (la ciencia nunca tiene fin) y teleológica (tiene un objetivo)” (Ferraris, 2009a, § 2.2.3.1). ¿Eso quiere decir que para Ferraris la experiencia es una pasividad inefable, ahistórica, cautiva, finita y desorientada? Nada más lejos: “las experiencias manifiestan una constancia intercultural [...]. No hablo solo de las percepciones [...]. Hablo de elementos fuertemente estructurados





como por ejemplo los mitos y las relaciones elementales de parentesco” (Ferraris, 2009a, § 2.2.3.1). El problema de incluir a la cultura dentro el campo de la experiencia no es que entonces esta cumpla algunas de las características de la ciencia, pues Ferraris siempre podría argumentar que no cumple todas; el problema es que la experiencia debería estar del lado ontológico de la realidad y del mundo externo y en el momento en que incluimos los mitos dentro de su campo es inevitable ponerla del lado epistemológico de la verdad y del mundo interno. ¿Acaso los mitos no son esquemas conceptuales verdaderos (verdad incorregible) o que se tienen por verdaderos (verdad corregible)?

Vemos de este modo cómo las tres distinciones ontológicas de Ferraris son más o menos plausibles por separado, pero conjuntamente se vuelven inconsistentes y en vez de establecer un corte entre la ontología y la epistemología confunden estos dos ámbitos. El propio Ferraris reconoce que “no es concebible una ontología pura, como no es posible una epistemología pura” y que hay “una dependencia empírica de la ontología respecto de la epistemología (de hecho, es difícilísimo prescindir del poco o mucho de ciencia que tenemos y quizás solo se tenga éxito con argucias particulares en el estilo de la *epoché* fenomenológica)” (Ferraris, 2009a, § 2.2.5). Pero a estas alturas de su trayectoria intelectual, el realismo de Ferraris se puede resumir en su experimento de la pantufla, en el que distintos entes (seres humanos, animales, vegetales, etc.) experimentan una realidad del mundo externo, una pantufla, más allá de toda ciencia, de toda verdad y de todo mundo interno, de la que solo se puede decir que es una “diferencia material”. El objetivo de la siguiente gran obra de Ferraris, *Documentalidad*, publicado en 2009 y a mi juicio su obra maestra, será decir algo más acerca de esa pantufla.

La documentalidad

En *Documentalidad* Ferraris comienza a componer una ontología a partir de la distinción entre los sujetos y los objetos: los sujetos tienen representaciones y los objetos dejan rastros. En una nota a pie de página Ferraris afirma que podría haber compuesto una ontología puramente objetual y haber comenzado distinguiendo entre objetos con representaciones y sin ellas, pero que la distinción entre los sujetos y los objetos “resulta más clara”. Pero esto no es cierto. Como veremos, Ferraris necesita de la distinción entre los sujetos y los objetos para su teoría de los objetos sociales, pero no puede llegar a esa distinción partiendo de una ontología puramente objetual, pues su teoría de la mente no permite distinguir entre las representaciones y los rastros, ya que concibe la mente como una *tabula*, esto es, como un objeto con rastros, y la única conclusión a la que se puede llegar por ese camino es que todos los objetos tienen representaciones. En *Documentalidad* se dividen las representaciones en percepciones y apercepciones. Las percepciones no están acompañadas de conciencia y no son representaciones en el sentido estricto del término sino solamente “presentaciones”; son el tipo de estados en los que podría estar un objeto. Las apercepciones, por el contrario, sí que son representaciones en un sentido estricto del término porque están acompañadas de conciencia intencional. Es una lástima que Ferraris nunca defina qué entiende exactamente por “conciencia intencional” y que el único pasaje del libro en el que se enfrenta al término, en su discusión con John Searle, sea para rechazar la posibilidad de una intencionalidad colectiva independiente de los objetos sociales. ¿Correrá mejor suerte la intencionalidad individual?

Por lo pronto Ferraris pretende componer su ontología como un catálogo de todas las cosas que hay

en el mundo siguiendo cinco reglas: clasificar/no construir; objetos/no sujetos; ejemplificar/no simplificar; describir/no prescribir; experiencia/no ciencia. Las cinco reglas apuntan hacia el mismo proyecto de una ontología neutra y el propio Ferraris anticipa algunas de las objeciones que se pueden plantear a este proyecto: no es posible clasificar sin haber construido previamente los instrumentos de clasificación; no tiene sentido hablar de los objetos si no es por contraposición a los sujetos (véase el comienzo de esta misma ontología); toda ejemplificación implica una simplificación, salvo que se pretenda ejemplificar a todos los individuos que componen el mundo, incluida la propia ejemplificación; para describir algo hay que prescribir, esto es, seleccionar las características que lo definen; etc. En vez de responder seriamente a las objeciones, Ferraris ofrece el primer ejemplo de lo que va a ser una constante a lo largo del libro: cometer una falacia (en este caso, *ad hominem*: quien formule estas objeciones “o vive en una cultura distinta de la nuestra o no es sino un raro”; Ferraris, 2009a, § 1.1.3) y seguir como si nada con la —en ocasiones extenuante— catalogación.

Ferraris cataloga los objetos en tres clases: los objetos ideales, que existen fuera del espacio y del tiempo con independencia de los sujetos; los objetos naturales, que existen en el espacio y en el tiempo con independencia de los sujetos; y los objetos sociales, que existen en el espacio y el tiempo dependiendo de los sujetos. Analicemos en detalle cada uno de ellos.

Con “objetos ideales” Ferraris se refiere principalmente a las entidades matemáticas. En *Documentalidad* se anticipa la objeción de que algunas partes de las matemáticas no parecen ser independientes de los sujetos (¿habría teoría de juegos si no hu-

biese sujetos?) y de que, por lo tanto, los objetos ideales son en todo caso la “aristocracia de los objetos sociales” (Ferraris, 2009a, § 1.3.2.2). Como de costumbre, Ferraris no responde a esta objeción, pero tampoco anticipa otra que se deduce de su propia concepción nominalista (husserliano-derridiana) de las entidades matemáticas como series de entidades particulares indefinidamente iterables. En *Documentalidad* se proclama que “lo que interesa a nuestra ontología, como a los catálogos de los zoólogos y los botánicos, no son los universales abstractos, fuera del espacio-tiempo, sino sus ejemplares-tipo” (Ferraris, 2009a, § 1.3.2.2). ¿Cómo entender entonces su afirmación de que los objetos ideales están fuera del espacio y del tiempo?

Una posible respuesta se encuentra en la oscura sección sobre las tres formas de los arquetipos. Un arquetipo es un caso (*token*) que constituye su propio tipo (*type*), un ejemplo que constituye su propio concepto, una máxima que constituye su propia ley. La primera forma del arquetipo, el Arquetipo1, es precisamente la forma ideal. Así, podría pensarse oscuramente que este numeral “3”, que está en cierto espacio y en cierto tiempo, es un ectipo del número 3, que no está en ningún espacio y en ningún tiempo, y es un arquetipo. Pero nos encontramos con el problema de que para Ferraris los arquetipos son objetos sociales y el único caso de Arquetipo1 que menciona son las promesas; lo que apunta a un problema más grave: si las promesas son objetos sociales, ¿dónde y cuándo se encuentran? ¿Dónde, en qué espacio: en la mente del promitente o del promisorio? ¿Y cuándo, en qué tiempo: durante su emisión o hasta su cumplimiento?

Nos enfrentamos a la cuestión de si existen los objetos psíquicos. Dada su distinción entre ontología y epistemología, Ferraris se ve obligado a reconocer





que las entidades psíquicas existen con independencia de su conocimiento por parte de otros sujetos (“Es verdad que la admiración, el sufrimiento y la felicidad solo pueden ser conocidos por los demás cuando se exteriorizan, pero el hecho epistemológico de que sean conocidos no se debe confundir con el dato ontológico de su existencia”; Ferraris, 2009, § 1.2.1); pero, dada su distinción entre objetos ideales y sociales, no puede atribuir un carácter objetual a entidades aparentemente ideales que sin embargo dependen de los sujetos (“Un mero evento psicológico que no se haya comunicado a nadie, por ejemplo, mi deseo de hacer cinco minutos o mi sueño de la otra noche, es demasiado inestable para constituir un objeto; yo mismo podría convencerme a mí mismo de no haber tenido ese deseo o modificar involuntariamente el sueño en el recuerdo”; Ferraris 2009, § 1.2.4); así que se ve obligado a reducir a las entidades psíquicas no exteriorizadas a la condición de afecciones subjetivas (“En el mundo no hay percepciones, representaciones o recuerdos; hay sujetos que tienen percepciones y apercepciones, recuerdos y fantasías, y pensamientos; que se convierten en objetos solo cuando se expresan y se inscriben afuera”; Ferraris, 2009a, § 1.2.1).

Vemos, por lo tanto, que la distinción inicial entre los sujetos y los objetos le permite a Ferraris no incluir en su catálogo a un tipo de objetos, los psíquicos, que se deducen de sus premisas pero que contradicen sus conclusiones. El problema de fondo, sin embargo, sigue en pie: en el momento en que Ferraris reconoce que una promesa que solo está registrada en la mente del promitente y del promisorio es un objeto social, tiene que afirmar que la mente tiene su propio espacio y su propio tiempo de registro, y para ello necesita una teoría que le permita distinguir los registros objetivos de las afecciones subjetivas. Todas las confusiones y

oscuridades de esta posición se manifiestan en este párrafo:

Para que el pensamiento se pueda considerar un objeto es por lo tanto necesario que se distinga del simple acto psicológico de pensar y de la específica manifestación que este acto pueda tener en una psique individual. Y, con todo, es un hecho que el pensamiento, como tal, se presenta como algo que empuja fuera del sujeto. Yo sé, con una simple introspección psicológica, que el acto está en mi mente, y así mismo el contenido. No así el objeto (Ferraris, 2009a, § 1.2.3).

Los objetos naturales no le interesan apenas a Ferraris y lo único que dice de ellos es que en un primer momento había pensado etiquetarlos como “objetos físicos”, ya que están en el espacio y en el tiempo, pero que finalmente decidió llamarlos “naturales” para diferenciarlos de los sociales, que también son físicos. Claro que la concepción del espacio de Ferraris es tan herméticamente tridimensional que llega a negar que el arcoíris sea un objeto natural o, por tal caso, un objeto. ¿Eso significa que los colores no son algo objetivo, que son un producto de nuestra mente, como en la teoría de las cualidades secundarias del siglo XVII? Pero la verdadera consecuencia indeseable de la etiqueta “objeto natural” es que el concepto de naturaleza desborda los límites de la experiencia, tal y como la entiende Ferraris, e involucra alguna explicación científica o metafísica del origen de esta clase de objetos. Ferraris se escuda detrás de sus propios intereses: “No soy un físico ni un biólogo y los objetos naturales interesan a mi ontología antes de nada en la medida en que entran, como objetos socializados,

en el mundo humano” (Ferraris, 2009a, § 1.3.1.1). El paradigma de los objetos socializados es el cuerpo humano, un objeto natural que entra en sociedad mediante el sexo, la ropa, el deporte, etc. Ferraris se ve abocado de este modo a un dualismo acerca del ser humano: por una parte, el sujeto de representaciones (la mente); y por otra, el objeto socializado (el cuerpo).

Como todo dualista antropológico, Ferraris tiene dificultades a la hora de catalogar a los animales en su ontología. Por un lado reconoce que algunos animales forman sociedades (“podemos imaginar una sociedad sin lenguaje, pero no sin escritura y esta es ya la enseñanza que viene del estudio de las sociedades animales, que no disponen de lenguajes articulados, pero están minuciosamente dotadas de rituales y de sistemas de marcado del territorio”; Ferraris, 2009a, § 4.0); pero por otro lado restringe el término cultura para referirse exclusivamente a las sociedades humanas (“el paso de la naturaleza, en la cual se ubican generalmente los animales, a lo que llamamos “cultura”, refiriéndola al ser humano”; Ferraris, 2009a, 4.2.2); y por último niega la existencia de una sociedad común a los seres humanos y a los animales domésticos (“una silla puede tener una función social y puede incluso convertirse en un trono, pero como también puede servir a un gato no es necesariamente un objeto social”; Ferraris, 2009a, 1.3.3.3). Las consecuencias de este dualismo antropológico son devastadoras para la ontología de Ferraris: incluso los objetos producidos por seres humanos con claros fines sociales no son objetos sociales sino socializados a partir del momento en que pueden ser usados por otras especies de animales. Reto al lector a encontrar un solo objeto social físico que no pueda ser usado por otras especies de animales.

Los objetos sociales

Ferraris compone su teoría de los objetos sociales en aparente oposición a la de Searle. Según Searle, un objeto social puede ser cualquier objeto físico que sea adoptado por una intencionalidad colectiva para desempeñar una función en un contexto social. La fórmula de los objetos sociales es, por lo tanto, “X cuenta como Y en C” (cierto papel impreso cuenta como un billete de 5 € en la Unión Europea), donde X es el objeto físico (cierto papel impreso), Y el objeto social (un billete de 5 €) y C el contexto social (la Unión Europea). Ferraris no rechaza esta fórmula, sino que la convierte en un caso especial de su propia teoría aplicada a las obras de arte, como veremos más adelante. En líneas generales, Ferraris lo único que hace es llevar la teoría de Searle hasta sus últimas consecuencias. Si la intencionalidad colectiva de Searle es básicamente una traducción del espíritu objetivo de Hegel a la escuela del lenguaje ordinario de Oxford —pasamos a participar de una intencionalidad colectiva cuando dejamos de pensar en primera persona del singular (yo quiero, yo hago, etc.) y empezamos a pensar en tercera persona del singular (nosotros queremos, nosotros hacemos, etc.)—, Ferraris extrae las conclusiones wittgensteinianas y hegelianas pertinentes: para participar de una intencionalidad colectiva no basta con pensar colectivamente; hay que expresar públicamente esos pensamientos mediante entidades objetivas; y la intencionalidad colectiva solo existe a través de esas entidades objetivas.

Ferraris bautiza su teoría de los objetos sociales como “textualismo débil” porque es una versión debilitada de la gramatología; pero no en el sentido del debilitamiento de Vattimo: el textualismo débil no rebaja las pretensiones de verdad de la gramatología, sino que incluso se puede decir que las eleva





al restringir su alcance. Así, la máxima de que “no hay nada fuera del texto”, ciertamente paranoica cuando se aplica a los objetos naturales, se convierte en la cuasi-tautología de que “no hay ningún objeto social fuera del texto social” o, como lo expresa Ferraris, “objeto social = acto inscrito”. Esta relación de igualdad no debe entenderse literalmente, pues el propio Ferraris reconoce que “el acto inscrito es condición necesaria pero no suficiente para el objeto” (Ferraris, 2009a, § 3.2.4.1), justo después de haber puesto un ejemplo que sugiere que tampoco es condición necesaria: no es necesario, para que exista una fábrica (objeto social), que esté bien escrito su nombre (acto inscrito). Así mismo, Ferraris califica de “actos estériles” a la expresión de emociones, que no producen objetos sociales a pesar de poder ser perfectamente actos inscritos (véanse los nombres de una pareja cincelados a cuchillo sobre la corteza de un árbol).

¿Pero qué se entiende en *Documentalidad* por “acción” y por “inscripción”? Dado su ardor taxonómico, Ferraris no define rigurosamente sus términos la primera vez que aparecen, sino que pretende que su significado se vaya precisando conforme avanzamos en la clasificación; de modo que al final del libro tenemos noticia de tropecientos clases y subclases de actos e inscripciones, pero de los actos en general solo sabemos que tienen lugar entre dos sujetos y de las inscripciones en general, que “están siempre orientadas hacia una forma de legibilidad pública” (Ferraris, 2009a, § 3.3.3) —que es definir lo oscuro por lo más oscuro. Pero ni siquiera esta definición tan vaga y laxa resiste los contraejemplos que podemos encontrar en las propias páginas de *Documentalidad*: hay objetos sociales que no tienen lugar entre dos sujetos y por lo tanto no son actos (una multa por exceso de velocidad puesta por una máquina); hay objetos sociales que no son pública-

mente legibles y por lo tanto no están inscritos (un secreto oral); hay objetos sociales que ni tienen lugar entre dos sujetos ni son públicamente legibles y por lo tanto no son actos inscritos (un algoritmo de cifrado). Por supuesto que Ferraris es consciente de la fuente de estas inconsistencias:

Después de todo, el entero sistema social de los actos y de las inscripciones supone que detrás de esos actos hay intenciones que, a su vez, tienen que ver con recuerdos y pensamientos, no con escrituras. E incluso si —debilitando la tesis— concediera que no es necesario concebir la mente como un sistema de inscripciones, quedaría un gran problema: el hecho de que los actos registrados “en la mente de las personas”, que son un elemento central y constitutivo de la realidad social, se reducirían a una simple metáfora. Y, en este punto, toda la teoría del acto escrito se reduciría, en la mejor de las hipótesis, a una teoría de la burocracia (en una sociedad compleja hay muchos documentos), es decir, a un caso particular de realismo débil: hay ciertos X (hojas de papel) que cuentan como Y (documentos) en una sociedad C (Ferraris, 2009a, § 4.2).

Ferraris sale de este brete distinguiendo entre los rastros, que son las incisiones sobre un fondo que definen a un objeto cualquiera; los registros, que son los rastros en la mente entendida como una *tabula*; y las inscripciones, que son rastros accesibles a por lo menos dos sujetos, que definen los objetos sociales. Nos volvemos a encontrar aquí con el problema de la existencia de los objetos psíquicos y de la distinción entre los objetos y los sujetos. Ferraris

cree que la mente es una *tabula*, no en un sentido metafórico, sino literal: “hay neuronas que responden ya, automáticamente, a formas similares a la de la T, a la de la Y, a la de la L, a dos discos superpuestos como en el 8, a caracteres que recuerdan a los ideogramas chinos; como si dijera que nuestro cerebro está predispuesto a reconocer los rastros escritos” (Ferraris, 2009a, § 4.2.1.1). Estas especulaciones paracientíficas se enmarcan dentro una teoría de la archiescritura que, a pesar del nombre, no es tan descabellada. Según esta teoría, el lenguaje oral no es el mecanismo primario de comunicación animal, sino que previamente hay otros mecanismos de comunicación extra-auditivos (véase la comunicación feromónica entre las hormigas, la comunicación táctil entre las abejas, la comunicación olfativa entre los perros o la comunicación visual y gestual de los infantes humanos: a todas estas formas de comunicación las llama Ferraris “archiescritura”). ¿Entonces cuál es la diferencia entre lo natural-animal y lo cultural-humano? A juicio de Ferraris, el paso de la naturaleza a la cultura es el paso de la archiescritura a la escritura a través de —por ese orden— el pensamiento y el lenguaje. Así pues, Ferraris, pretendiendo profundizar en la crítica derridiana del logocentrismo y del especismo, termina rehabilitando la función del *λόγος*, en el doble sentido de pensamiento y lenguaje, como diferencia específica del ser humano frente a los demás animales.

Por lo demás Ferraris establece la siguiente “pirámide” de los objetos sociales por orden ascendente: cosas, instrumentos (cosas que sirven para hacer cosas), obras (instrumentos que carecen de finalidad extrínseca) y documentos. Estos últimos se dividen a su vez en documentos fuertes, que inscriben actos y por ende producen objetos sociales (véase un certificado de matrimonio en vigor); y docu-

mentos débiles, que simplemente describen hechos y por ende comunican la preexistencia de objetos sociales (véase un certificado de matrimonio después del divorcio). En el caso de los objetos sociales la ontología y la epistemología se confunden: la existencia de este tipo de objetos depende intrínsecamente del conocimiento de su existencia, ya esté registrado en la mente de los sujetos o inscrito en los rastros de los objetos. Se trata, sin embargo, de un conocimiento peculiar, pues para Ferraris los sujetos aprenden a desenvolverse en sociedad a través de la imitación y “la mimesis no proporciona un conocimiento, sino como mucho una competencia práctica; lo que explica la aparente paradoja de que la realidad social resulte epistémicamente opaca incluso a sus actores, incluidos sus protagonistas” (Ferraris, 2009a, § 3.1.3). ¿Cuál es entonces la diferencia entre la sociedad y la naturaleza? Prácticamente ninguna. Dentro de la sociedad, solo las instituciones como la ciencia o el Estado son lingüísticas, deliberadas, históricas y enmendables. Pero a estas alturas del libro ni el propio autor se toma en serio estas distinciones:

En cuanto a la contraposición entre enmendable e inenmendable, es necesario obviamente considerarla en un sentido muy laxo, como una contraposición que indica la relativa corregibilidad de lo institucional (que procede burocráticamente, con normas y regulaciones explícitas) y una relativa incorregibilidad de lo social, que a menudo procede tradicionalmente y con “reglas no escritas” difíciles de explicitar y por lo tanto de modificar (Ferraris, 2009a, § 5.1.3.3).





Del iPhone a la OTAN

Los fundamentos ontológicos de la teoría de los objetos de Ferraris sociales son bastante endebles, pero sus aplicaciones a campos sociales concretos son muy sugerentes. Uno de esos campos es el de las tecnologías de la comunicación, cuyos artefactos, paradójicamente, a juicio de Ferraris, ni desempeñan una función primariamente comunicativa ni son especialmente artificiosos. No desempeñan una función primariamente comunicativa porque son formas de la escritura, entendida como la técnica por antonomasia de producción de objetos sociales mediante la inscripción de actos. Y tampoco son especialmente artificiosos porque, para Ferraris, no existe una naturaleza humana a la que pueda contraponerse el artificio de la tecnología; es la propia tecnología la que va construyendo esa segunda naturaleza que es el ser humano.

Partiendo de estas premisas, en *¿Dónde estás?*, Ferraris cuestiona la interpretación de que el desarrollo de la telefonía móvil es un retorno de la oralidad reprimida por la escritura. Al contrario, lo que permiten los teléfonos móviles, con sus sistemas de mensajería, es ampliar el dominio de la escritura más allá de la oralidad, entrando en el terreno de la comunicación no verbal. Véanse los emoticonos: ¿cómo se pronuncian?, ¿cuántos fonemas tienen? *¿Dónde estás?* se publicó en 2005, antes de la explosión de los *smartphones*, las redes sociales y el ciberespionaje, cuando los móviles permitían poco más que llamar por teléfono y escribir mensajes SMS. Una década después, Ferraris retoma este y otros temas afines desde el punto de vista de la antropología en libros como *Movilización total* o *La imbecilidad es una cosa seria*. La conclusión de estos dos libros es que las nuevas tecnologías ni han acelerado nuestros ritmos vitales ni nos han

vuelto más estúpidos; simplemente han amplificado las estructuras sociales que ya estaban allí. Por un lado, que los aparatos de registro, desde las tablillas mesopotámicas hasta el doble *check* azul de Whasapp, generan responsabilidad, en el doble sentido de obligación y de respuesta, y vocación, en el doble sentido de afición y de llamada. Y por otro lado, que hay dos tipos de imbéciles: el que no tiene técnica (“imbécil” proviene etimológicamente del latín “*im-baculum*” = “sin báculo”) y el que, siendo un maestro de la técnica, es un pretencioso. Como decía Jacques Lacan, “*les non-dupes errent*” (“los no-idiotas yerran”) suena como “*les noms du pères*” (“los nombres de los padres”)².

Otro campo social al que Ferraris ha aplicado su teoría de los objetos sociales son las obras de arte. Como ya anticipamos en la sección anterior, Ferraris transforma la fórmula de Searle para los objetos sociales (X cuenta como Y en C) en la fórmula propia de las obras de arte (un urinario cuenta como *La fuente* de Marcel Duchamp en un museo de arte contemporáneo). Con dos puntualizaciones. En primer lugar, no todas las cosas se pueden convertir en obras de arte: tienen que ser objetos sociales o naturales socializados; no pueden ser ni sujetos ni objetos ideales. Esta primera puntualización pone a Ferraris en dificultades a la hora de comprender ciertas manifestaciones del *performance*, del arte conceptual y del bioarte, pero es coherente con su teoría general. Y en segundo lugar, tales objetos sociales o naturales socializados deben tener una escala humana tanto espacial como temporal: una escultura subatómica o una pieza musical de 639 años (como *Organ²/ASLSP* de John Cage) no es una obra de arte para Ferraris.

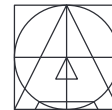
² Cfr. Ferraris (2005, 2015, 2016).

Frente al “excepcionalismo” (que afirma que solo la excepción a la norma puede ser una obra de arte) y al “extraordinarismo” (que afirma que solo lo extraordinario según la norma puede ser una obra de arte), Ferraris, en *La prometida automática*, califica de “normalismo” a su teoría del arte, pues se propone “dar cuenta no solo de las obras maestras, sino también de las obras feas y —insisto sobre este punto— sobre todo de la masa de obras ni así ni asá que pueblan nuestra cotidianeidad” (Ferraris 2007, § 0). Para ello analiza el papel de la firma, esa alteración del propio nombre, esa desviación respecto de la norma, a la vez legalmente intransferible y caligráficamente reproducible, un paradigma de lo que Ferraris llama, en el último capítulo de *Documentalidad*, “el idioma”: lo propio del individuo. Hasta aquí todo bien. Pero entonces se afirma en una página que las obras de arte no tienen por qué comunicar nada, pues son documentos fuertes y no medios de comunicación; y en la siguiente página que las obras de arte comunican necesariamente sentimientos y emociones, pues son finalidades en sí mismas y las experimentamos desinteresadamente como si fueran sujetos y no objetos; y vuelven las viejas contradicciones de Ferraris con el nuevo collar de la teoría kantiana del arte.

El último campo social al que Ferraris ha aplicado su teoría de los objetos sociales es la política. Según Ferraris, el poder político no estriba en la fuerza física sino en los documentos. Como correctivo de la concepción burdamente corporeista y militarista del poder político, no está mal tener en cuenta el papel de la jurisprudencia y la burocracia en la legitimación y administración del poder político constituido, pero tampoco hay que olvidar que durante los periodos destituyentes, como las revoluciones o las invasiones, buena parte de esos documentos se convierten en papel mojado. El hecho de que a

los inmigrantes ilegales se les llame “sin papeles” puede dar pie a reflexiones sugerentes sobre el papel —nunca mejor dicho— de la documentación en nuestras vidas, pero de ahí a afirmar, como hace Ferraris, que la Guerra de los Balcanes se debe a que los croatas escriben en alfabeto latino y los serbios en cirílico, es pasarse tres pueblos.

El modelo político de Ferraris es la Unión Europea, sobre la cual co-coordinó un número especial de la revista *The Monist*. Publicado en 2009, dos años antes de que la UE sustituyera al presidente electo de Italia por un tecnócrata en el marco de la crisis de la deuda europea, el número se abre con un artículo de Romano Prodi, el presidente de centro-izquierda que, entre 1996 y 1998, consiguió que el gobierno italiano cumpliera las condiciones para entrar en la zona euro recortando gastos y subiendo impuestos³. El título del artículo de Ferraris, “Documentalidad, o Europa”, es un guiño al libro de Novalis, *La cristiandad o Europa*. Lo que quiere decir Ferraris es que la unidad europea no es fruto del espíritu (la religión, la cultura) sino de la letra (los tratados, la moneda) y que los intentos de espiritualizar el subcontinente han conducido a grandes catástrofes⁴. Por supuesto que esta concepción letraherida de Europa olvida que la UE se formó después de tres guerras mundiales (contando la Guerra Fría) y que ningún Estado ha entrado en ella sin haber entrado previamente en la OTAN. Y es que la letra con sangre entra.



³ Cfr. Prodi (2009).

⁴ Cfr. Ferraris (2009b).



Referencias bibliográficas

Derrida, J. (1967a). *De la grammatologie*. Minuit.

Derrida, J. (1967b). *La voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. PUF.

Ferraris, M. (1983). Invecchiamento della “scuola del sospetto”. En G. Vattimo y P. A. Rovatti (Comp.). *Il pensiero debole* (pp, 120-136). Feltrinelli,

Ferraris, M. (2001). *Il mondo esterno*. Bompiani.

Ferraris, M. (2004). *Goodbye Kant! Cosa resta oggi della Critica della ragion pura*. Bompiani.

Ferraris, M. (2005). *Dove sei? Ontologia del telefonino*. Bompiani.

Ferraris, M. (2007). *La fidanzata automatica*. Bompiani.

Ferraris, M. (2009a). *Documentalità: perché è necessario lasciar tracce*. Laterza.

Ferraris, M. (2009b). Documentality, or Europe, *The Monist*, 92(2), 286-314.

Ferraris, M. (2011). *Estetica razionale*. Raffaello Cortina.

Ferraris, M. (2015). *Mobilitazione totale*. Laterza.

Ferraris, M. (2016). *L'imbecilità è una cosa seria*. Il Mulino.

Gadamer, H. G. (1986). *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophische Hermeneutik*. Mohr.

Husserl, E. (1962). *L'origine de la géométrie*, trad. e introd. de Jacques Derrida. PUF.

Kant, I. (1938). *Gesammelte Schriften*. Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften.

Kant, I. (2005a). *Crítica de la razón pura*, trad. de Pedro Rivas. Taurus

Kant, I. (2005b). *Crítica de la razón práctica*, trad. de Dulce María Granja Castro. Fondo de Cultura Económica.

Kant, I. (2012). *Crítica del discernimiento*, trad. de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas. Alianza Editorial.

Prodi, R. (2009). In Favour of Europe, *The Monist*, 92 (2), 198-212.