

El Nuevo Realismo de Ferraris, noción de realidad y teoría de los objetos¹

Juan Diego Véjar Serrano ¹

¹Universidad Autónoma de Sinaloa

Sinaloa, México

E-mail: juandiegovejar@uas.edu.mx

<https://orcid.org/0009-0006-4355-3539>

Resumen: El *Nuevo Realismo* del filósofo italiano Maurizio Ferraris, influenciado por figuras representativas de la filosofía posmoderna como Gianni Vattimo y Jacques Derrida, busca replantear tanto la intuición posmoderna como la realista, definir los límites en que una y otra son aplicables legítimamente y recuperar la *realidad* como instancia anterior e independiente a nosotros y nuestras interpretaciones, y como límite o fundamento. Se argumenta que la falta de claridad en conceptos fundamentales, como el *tiempo*, en su *teoría de los objetos* implican inconsistencias y ambigüedades que imposibilitan una *noción de realidad* consistente dentro de su propio marco teórico.

Palabras clave: Ontología, tiempo, inenmendabilidad, documentalidad, objetividad.

Abstract: The New Realism of the Italian philosopher Maurizio Ferraris, influenced by representative figures of postmodern philosophy such as Gianni Vattimo and Jacques Derrida, aims to reevaluate both postmodern and realist intuition, to define the limits within which each can be legitimately applied, and to reclaim *reality* as an instance that is prior to and independent of us and our interpretations, serving as both a limit and a foundation. It is argued that the lack of clarity in

¹ El presente trabajo deriva de la tesis de maestría del autor, presentada en 2018 en la Universidad Nacional Autónoma de México, titulada: *El nuevo realismo: el rescate de la ontología delante de la deconstrucción posmoderna*. Puede ser consultada en: https://ru.dgb.unam.mx/handle/DGB_UNAM/TES01000775067.

fundamental concepts, such as *time*, within his *theory of objects* leads to inconsistencies and ambiguities that prevent a consistent *notion of reality* within his own theoretical framework.

Keywords: Ontology, time, unamendability, documentality, objectivity.

Introducción

El realismo es una postura filosófica que asume un ámbito que nos implica y nos rebasa constituyendo no solo el dónde y el cómo de nuestra propia existencia, sino también propiciando y fundamentando todos nuestros actos-posibles, ya sean *práctico-operativos*, ya sean *teórico-interpretativos*, y, trascendentalmente, propiciando y fundamentando todo acto y toda posibilidad, pero no como un algo distinto, primigenio, como un sustrato o un vacío, sino como el acontecimiento mismo de todo acto en tanto que acto y de toda posibilidad en tanto que posibilidad; el acontecimiento mismo del ser en tanto que *es*. Este ámbito se dice *realidad*.

Sin embargo, esta intuición de implicación y rebasamiento de lo *real* sobre nosotros, que pertenece más al sentido común que a una especulación filosófica, ha sido siempre acompañada de otra intuición que no la admite, una que asume, más bien, al pensamiento como constituyente de (la experiencia de) lo *real*, siendo éste un mero reflejo. Cada intuición, ha dado lugar a posturas filosóficas opuestas que pretenden dar cuenta de aquello que nos aparece como *real*. La primera intuición da lugar a todo pensamiento realista, y la segunda intuición, antirrealista, da lugar a todo pensamiento construccionista.

Ambas intuiciones parten del fenómeno del pensamiento, pero no como pensamiento sin más sino como pensamiento sobre algo, relacionado con una instancia ulterior y distinta. La diferencia entre una y otra es cómo entender la naturaleza de esa relación. Para el realismo el pensamiento piensa y aprehende lo *real*, que existe con *anterioridad e independencia*; para el construccionismo lo *real* es constituido por el pensar, por lo que sería más bien una apariencia proyectada que es asumida como *real*.

La segunda mitad del siglo XX y lo que va del XXI ha visto protagonizar el escenario filosófico a un pensamiento construccionista, denominado posmodernidad. El cual, básicamente, considera que lo que llamamos *realidad* es el resultado de una construcción operada por la *sociedad*, bajo una lógica de dominación, opresión y lucha bárbara por el ejercicio del poder, que ha dado lugar a todo cuanto constituye nuestro cotidiano acontecer, desde lo más banal hasta lo más sofisticado. El

construccionismo llega incluso a acusar a la intuición realista de querer dominar, oprimir y ejercer el poder en nombre de la *realidad* y la *verdad* correspondiente con ella.

En este panorama filosófico, cultural y político dominado por el pensamiento posmoderno, han aparecido, muy de reciente, intentos por replantear el modo de comprender eso que llamamos *realidad*, así como la capacidad *constructiva* o constituyente de la sociedad para dar lugar a algo así como *realidad*.

El pensamiento de Maurizio Ferraris se enmarca en este movimiento teórico, y tiene como característica distintiva una noción de *realidad* basada en el concepto de *inenmendabilidad*, con la que elabora la propuesta de una *teoría de los objetos*, y la noción de *documentalidad* como forma de distinguir a los *objetos sociales*.

Otras aproximaciones al trabajo de Ferraris (Rodríguez, 2021; Ramírez, 2016) son de carácter general y no discuten en específico las ideas centrales del pensamiento realista del italiano. Por su parte, el trabajo de Castro (2020) expone detalladamente los aspectos centrales de la obra del italiano, pero con el objetivo de explicar la genealogía de sus ideas y, en consecuencia, hacer una clasificación correcta de su pensamiento dentro del movimiento teórico, denominado por Castro, como *realismo poscontinental*, alternativa al nombre *nuevo realismo* acuñado por el propio Ferraris. En ese sentido, el objetivo de Castro no es el de evaluar las tesis centrales del pensamiento de Ferraris, sino exponerlas y clasificarlas.

Este trabajo tiene por objetivo exponer y evaluar la propuesta filosófica de Ferraris, específicamente su *noción de realidad*, así como su *teoría de los objetos*. Se argumenta que, pese a que podría concederse *originalidad*, elementos fundamentales de la teoría como el concepto de *tiempo* implican inconsistencias y ambigüedades teóricas que, en su estado actual, no pueden ser resueltas dentro de su propio marco teórico, y en consecuencia su posible *novedad* carece de suficiente solidez teórica.

En primer lugar, se aclaran las diferencias que tiene con el *realismo ingenuo*, respecto del cual han sido elaboradas la mayoría de las críticas *antirrealistas*, esto posibilitará entender con mayor nitidez el realismo del italiano.

Realismo ingenuo

El *realismo ingenuo* es una postura que, según Ferraris (2013: 103), es defendida por algunos, entre ellos Moore y Paolo Bozzi, cuya idea central consta de dos aspectos fundamentales: 1) que el mundo existe y que es la totalidad de los objetos físicos o materiales, cuya existencia no depende

de los esquemas conceptuales ni de los mecanismos perceptivos de la conciencia. 2) que nuestro conocimiento del mundo puede ser verdadero (entiéndase aquí verdadero como *perfectamente adecuado*) y completo, a condición de utilizar un método correcto y un lenguaje privilegiado.

Putnam (1988) en su texto *Razón, verdad e historia* nombra esta postura como *realismo metafísico*. Noción que Vattimo (2013) retoma para criticar lo que él denomina *la tentación del realismo* en la filosofía contemporánea.

Este tipo de pensamiento realista también ha sido denominado como *dogmatismo*, debido a que confía en la capacidad inmediata de la razón para conocer su objeto. Sin embargo, más allá de ser una postura epistemológica parece ser, más bien, una manera de evitar del todo el problema del conocimiento, ya que si se cuestionara la naturaleza del conocimiento es difícil no percatarse de que se trata de una relación entre dos cosas absolutamente diversas entre sí: las representaciones y los objetos a los que hacen referencia.

El reclamo que la hermenéutica posmoderna le hace a esta postura realista es que ignora el fenómeno de la interpretación como condición inherente de cualquier acción humana, prefiriendo, más bien, considerar al conocimiento como un *reflejo objetivo de las cosas de ahí afuera*, ignorando por completo que el conocimiento no puede nunca desembarazarse de la impronta de quien conoce (Vattimo, 2013: 94).

El positivismo se hace acreedor de estas críticas hechas al *realismo ingenuo*, porque al igual que él, considera que existe un punto en el que, aplicando de manera correcta el *método científico*, se pueda obtener una descripción adecuada y completa de su objeto de estudio. Por ello para el positivismo moderno el *método correcto* sería el científico y el *lenguaje privilegiado* para lograr la pureza (la impureza sería la subjetividad y lo que de ella emane) del conocimiento: las matemáticas.

Putnam se aleja de esta postura del *realismo ingenuo* y también del *realismo cientificista*, considerando que su argumento tiene una perspectiva externista, que convierte a la verdad en una “especie de relación de correspondencia entre palabras o signos mentales y cosas o conjuntos de cosas externas” (Putnam, 1988: 59), mientras que él propone un *realismo interno* de perspectiva internista, para el cual la verdad no es una correspondencia sino más bien una especie de *aceptabilidad racional*. Cabe aclarar que el pensamiento de Putnam se modificó desde un *realismo metafísico*, más parecido al *realismo cientificista*, hasta este *realismo interno*.

Esta postura de Putnam resulta pendular, ya que parece aceptar o resignarse a que entre el conocimiento y aquello a lo que hace referencia existe una distancia absoluta e infranqueable, más parecido a un escepticismo que a un realismo. Putnam ha declarado que busca algo así como un *realismo*

de sentido común, según el cual existen “muchas descripciones correctas de la realidad” (Putnam, en Vattimo, 2013: 101).

Vattimo considera que los aspectos más importantes que son dejados de lado por el *realismo ingenuo* son: 1) que el conocimiento es eminentemente una interpretación, en donde se ve implicado de manera inexpugnable aquel que conoce, involucrando así los prejuicios, intereses y motivaciones que posee (Vattimo, 2013: 94). Y 2) que toda interpretación tiene un carácter histórico, por lo que el objeto que interpreta no es *solo* la realidad sino también la visión del mundo de otras interpretaciones que le acompañan como una herencia, mediando siempre en todo acto cognoscitivo (Vattimo, 2013: 104).

En un primer momento, Ferraris defendió una postura *relativista* y *antirrealista*; sin embargo, en su pensamiento hay un giro después del cual se vuelca hacia la formulación y defensa de lo que es denominado por él como *nuevo realismo*; en esta etapa, se distancia totalmente de la concepción relativista cercana a Vattimo, postulando que lo que él entiende por realismo no implica nunca admitir la tesis del positivismo, según la cual la verdad es un reflejo objetivo de la realidad. Por el contrario, se declara abiertamente: “[...] contra el positivismo que exalta la ciencia y contra el posmodernismo que la reduce a una lucha de intereses” (Ferraris, 2013: 96). Sin embargo, considera que, aunque sean pocos, existen campos en los que la ciencia constituye una instancia última de apelación, tales como “[...] la materia, la fisiología humana, y de forma muy prometedora, aunque inicial, en el caso del estudio de la mente” (Ferraris, 2013: 97).

A pesar de esta postura aparentemente negativa sobre el *realismo científico*, que podría parecerse a la postura de Putnam hasta este punto, Ferraris considera absurda la opinión según la cual la única afirmación que puede hacer el realismo es: *la realidad existe*. Sobre este punto la opinión del italiano se vuelve contra la *posmodernidad* la cual, según él, afirma que *el ser* y *el saber* se equivalen, argumento que él denomina *la falacia del ser-saber* (Ferraris, 2013: 69).

El *realismo ingenuo* y la *posmodernidad* ofrecen perspectivas distintas, pero inversamente relacionadas sobre la relación entre ser y saber. El *realismo ingenuo* no implica que el saber coincida exhaustivamente con el ser, sino que lo constituye; en cambio, la posmodernidad sostiene que el saber da forma al ser. Ferraris, al objetar la posición posmoderna sobre esta relación, implícitamente también cuestiona la versión simplificada del *realismo ingenuo*, sin embargo, su crítica no abarca la totalidad de la postura realista. El *realismo ingenuo* reconoce que el saber se adecua al ser, pero no afirma que este conocimiento sea completo o exhaustivo. Ferraris subraya que el ser trasciende el saber con su tesis de la *inenmendabilidad*, lo cual implica que el ser posee aspectos que el saber no puede capturar completamente.

La originalidad del italiano respecto de la postura del *realismo ingenuo* consiste en afirmar que la realidad es una especie de oposición, de límite (Ferraris, 2013: 103). Esta *resistencia* respecto de las falsificaciones o teorizaciones que, respecto de la realidad, puedan hacerse desde el pensamiento, es un carácter ontológico fundamental que Ferraris denomina *inenmendabilidad*.

Sin embargo, este *no* de la realidad, no se agota en sí mismo ya que “en toda negación hay la apertura de una serie de posibilidades” (Ferraris, 2013: 161) y “toda negación es una revelación” (Ferraris, 2013: 161). Es por ello que este realismo no es *apofático* o *negativo*, sino que se trata de un *realismo positivo*² (cuya positividad nada tiene que ver con el positivismo científico), en la medida en que las determinaciones negativas de la realidad nos proveen de un horizonte performativo y especulativo muy concreto.

Tesis fundamentales del Nuevo Realismo

En el siglo XX pudo apreciarse el esplendor, convivencia y disputa de dos grandes intuiciones. Por un lado, la intuición de la modernidad caracterizada por un *realismo metafísico* (o *ingenuo*, asociado al sentido común) que considera que *lo real* está *ahí delante*, sin más; o, en el caso del *realismo científico*, que *lo real* está al alcance del método. Por el otro, la intuición de la posmodernidad caracterizada por un *antirrealismo*, esto es, que considera que *lo real* no existe en el sentido moderno, sino que es resultado de una *construcción social*.

La preocupación central de Ferraris es proponer un realismo capaz de resolver los conflictos entre estos distintos esquemas de pensamiento. Pero no tratando de unificar ambas intuiciones en un solo método, sino, tratando de discriminar los límites en los que cada postura pueda ser aplicada legítimamente (Ferraris, 2013: 70).

El origen problemático y dicotómico que dio lugar a la división entre estas intuiciones, Ferraris (2008: 230-235) lo explica del siguiente modo: en primer lugar, Wilhelm Dilthey, propone una división entre las *ciencias de la naturaleza* y las *ciencias del espíritu*. Esta división buscaba distinguir el método adecuado para cada tipo de objeto. En el caso de las ciencias del espíritu se trata del *espíritu objetivo* que sedimenta en las instituciones. Ante este objeto las ciencias del espíritu tienen como tarea la *comprensión* del acto psicológico del que brotaron las decisiones que dieron lugar a los hechos sociales y sus instituciones, este movimiento de comprensión se lleva a cabo a partir de la *hermenéutica* como método. En esta distinción metodológica se lleva a cabo no solo el reconocimiento de un acceso distinto del de las ciencias naturales, sino que se pone también de manifiesto el fenómeno histórico presente en la objetivación del espíritu, es decir si para Kant la pregunta deja de ser: ¿cómo son las cosas en sí mismas? Para ser, más bien: ¿Cuáles son las condiciones para que

² Tal y como se titula la Apostilla a la edición española de Biblioteca Nueva del *Manifiesto del Nuevo Realismo*.

un determinado objeto se presente como tal ante mí? En Dilthey se produce un movimiento más: el reconocimiento de que las condiciones en que una cosa es conocida por nosotros no son eternas y necesarias, sino que responden a su vez a un origen histórico y reflejan la intencionalidad del espíritu objetivado en el pasado, por lo que también ocultan intereses contingentes.

Es por lo anterior que las *ciencias del espíritu* en Dilthey tienen objetos más bien ambiguos y reducidos a una especie de psicología del pasado, relegando esa *objetividad* a un ámbito subjetivo, ya que, según lo dicho, la *comprensión* consiste en la aproximación de un sujeto (el hermeneuta) a otro sujeto que ha sido, si bien objetivado en hechos o instituciones, pero al fin un sujeto. Mientras que las ciencias de la naturaleza sí poseen un objeto concreto, medible y explicable en términos causales y en lenguaje matemático.

Después de esta división realizada por Dilthey, es Heidegger quien da el siguiente paso y, debido a que se considera heredero del pensamiento diltheyano, radicaliza su posición llegando a afirmar que todo conocimiento y comprensión posible derivan de una estructura trascendental e inexpugnable del propio ente que conoce y comprende. Esta estructura existencial trasciende a todo ser y a toda pregunta por él, así como a toda posible comprensión, y a pesar de su importancia radical ha sido pasada por alto en el desarrollo de las *ciencias naturales* y de las *ciencias del espíritu*. Es por ello que el filósofo de la Selva Negra llega a afirmar que toda ciencia posible tiene su origen en la estructura existencial del Dasein y en su historicidad propia (Heidegger 1997: 407).

A partir de esta reducción de todo saber científico a su origen en la estructura existencial del Dasein, Gadamer lo reduce a su vez al lenguaje y Foucault lo reduce a la manifestación de la voluntad de poder. Incluso en el estudio de las ciencias de la naturaleza se manifestarían inexpugnablemente los intereses de poder y la intención de dominación. Con esto, todo posible conocimiento tendría un origen irremediablemente subjetivo y pretendidamente relativo a intereses particulares y manifestaciones de poder. De modo que la conclusión que la intuición posmoderna deduce es que *todo está construido socialmente*, toda objetividad se reduce a una subjetividad llena de intereses particulares que tienen que ser *deconstruidos*, interpretados y combatidos para poder aspirar, no ya al conocimiento, sino a la emancipación.

Ya con todos estos elementos puestos de manifiesto se da lugar a la conclusión más radical de este tren de pensamiento: *no existe objetividad alguna* y en consecuencia *no existe realidad alguna*, por lo que la verdad no solo desaparece, sino que se convierte en algo malo, en la manifestación de una pretensión dominadora.

Para evitar estas conclusiones llevadas a cabo en la posmodernidad y lograr una unidad fructífera entre la intuición realista y la intuición construccionista, Ferraris (2013) se propone lograr: 1) *noción de realidad*: una ontología natural como teoría de la *inenmendabilidad*, y 2) *teoría de los objetos*: una ontología social como teoría de la *documentalidad*. Esto con el fin de lograr *un tratado de paz perpetua* entre realismo y construccionismo.

Una ontología natural como teoría de la inenmendabilidad

Ferraris define *inenmendabilidad* como “el hecho de que lo que está frente a nosotros no puede ser corregido o transformado a través del mero recurso a esquemas conceptuales” (Ferraris, 2013: 85), lo cual implica la existencia de una instancia distinta e independiente de nuestra mente, que el italiano define como *mundo externo*. El fenómeno propio de la *inenmendabilidad* es la *resistencia*.

La *resistencia* como cualidad ontológica es tratada por Aristóteles en *Metafísica V*, 12, y en *X*, 1. En general, la *resistencia* la define como una potencia que, de acuerdo a ciertos *hábitos* o *poder*, propios del resistente, le capacitan para invalidar la *potencia activa* de un agente externo y la *potencia pasiva* propia. Es por ello que, tal como señala Pacheco (2011), la descripción formal de la potencia de resistencia es *poder no ser movido*, mientras que la de la potencia activa es *poder mover*, y la de la potencia pasiva es *poder ser movido*.

Aunque a primera vista podría parecer que la *potencia de resistencia* es una especie de la *potencia pasiva*, ya que ambas se definen por un verbo pasivo: *ser movido*, esto es solo aparente, ya que la potencia de resistencia es más bien la contradicción de ese verbo, por lo que se da por derecho y capacidad propia del resistente. Más bien se trata de una especie de la *potencia activa*, que ya no se caracteriza por *mover* sino por anular esa capacidad en un agente externo. De este modo la *potencia de resistencia* implica la acción de un agente externo, cuya *potencia activa* es inferior en grado a la de *resistencia* del paciente, es por ello que Aristóteles también la define como “lo que no es fácilmente mutable para peor” (Aristóteles, trad. en 2003a: 1046a13).

Ferraris (2013: 85-89) explica que, para el construccionismo, las estructuras conceptuales de la subjetividad son constitutivas de aquello que consideramos como realidad, de modo que esta *potencia activa* de la subjetividad queda en entredicho ante el fenómeno de *resistencia*. Por lo que la *inenmendabilidad* revelaría una instancia independiente y distinta de la mente y sus estructuras que, por su derecho y estructura propia, anula y condiciona a la subjetividad. Por lo que “el agua moja y el fuego quema... independientemente de lenguajes, esquemas y categorías” (Ferraris, 2013: 66).

Con este fenómeno de resistencia a la base se logra una noción de la realidad como *fondo* o *fundamento*, es decir que posee la *potencia de resistencia*; que logra la permanencia de ciertas propiedades ante alteraciones externas. Esta idea está también en la base de la noción de sustancia para los griegos. El italiano considera que esta *potencia de resistencia* o *inenmendabilidad*, es un criterio suficiente de objetividad. Es decir, la noción de *objetividad* pasaría a corresponder a todo aquello que sea capaz de conservar ciertas propiedades o estructuras ante los intentos de manipulación externa, específicamente los de la mente y sus estructuras conceptuales.

El filósofo de Turín decide denominar a todo aquello que sea capaz de resistir a la mente y sus estructuras conceptuales como *mundo externo*. El cual está conformado por la totalidad de los objetos, los cuales clasifica en tres tipos: *objetos naturales*, *objetos sociales* y *objetos ideales* (Ferraris, 2013: 110). Los detalles sobre esta clasificación de los objetos se expondrán más adelante. Lo importante hasta este punto es entender que lo que Ferraris define como *mundo externo* no se refiere solo a los *objetos físicos*, sino que se refiere a toda aquella instancia capaz de resistir y conservar ciertas propiedades, especialmente frente a la mente y sus estructuras conceptuales (Ferraris, 2013: 92).

La elección del título *mundo externo* es poco afortunada, ya que, por lo coloquial de la expresión, puede ser fácilmente malinterpretada y entenderse sólo como lo que normalmente se denomina *mundo*, *universo*, *cosmos* o *realidad física*. A pesar de ello, debe entenderse como cualquier instancia distinta de la mente y sus esquemas conceptuales capaz de resistir y conservar ciertas propiedades. Cabe señalar que esta noción deriva del fenómeno de la resistencia y *la inenmendabilidad*, y aunque el italiano no lo dice de forma explícita, es lo más cercano que puede encontrarse a una definición de *realidad* en su texto de 2013. Que, aunque distinta en su formulación y desarrollo, comparte su noción de origen con conceptos como el de *sustancia*. Aunque como ya se señaló, esta definición de realidad no está formulada explícitamente por Ferraris, él solo se limita a señalar a *la inenmendabilidad* como un argumento en contra de la intuición construccionista.

La inenmendabilidad, como característica propia de lo real, es entendida por el italiano de tres formas (Ferraris, 2013: 89-92): 1) Autonomía de la estética respecto de la lógica. Que manifiesta la independencia de la percepción frente a los esquemas conceptuales. Un ejemplo de esto son las experiencias inefables, como las que se dan en la experiencia estética (el anonadamiento ante una majestuosa sinfonía, pintura o escultura, por ejemplo), que implica que somos capaces de percibir y experimentar más allá del lenguaje e incluso de nuestra comprensión. 2) Antinomia de la estética respecto de la lógica. Caracterizada por contrariedades entre la percepción y los esquemas conceptuales. Ya que si el argumento construccionista fuera verdadero no sería posible la sorpresa y el

sufrimiento, sólo percibiríamos lo que nos gusta y cuando quisiéramos.³ Y 3) Autonomía del mundo respecto a nuestros esquemas conceptuales y aparatos perceptivos. Lo cual muestra que la realidad no solo posee la capacidad de resistencia ante la mente, y sus estructuras conceptuales, sino que además la precede necesariamente.

La centralidad de la *inenmendabilidad* como carácter ontológico fundamental, es importante para la formulación de una teoría de la realidad *nueva*, porque no pretende definir *cómo es la realidad*, sino sólo destacar la radical diferencia e independencia de toda cosa e instancia capaz de resistir y conservar ciertas propiedades, especialmente ante la interpretación de la mente y sus estructuras conceptuales. Se trata de un carácter ontológico negativo en un sentido y positivo en otro, ya que la *potencia de resistencia* implica necesariamente la presencia de dos actos en conflicto, por un lado, el de la interpretación (según el constructivismo) y por otro, el de la conservación en el ser de ciertas propiedades. Un acto que se afirma a sí mismo (*inenmendabilidad*) y otro acto que es negado por esa afirmación.

Una ontología social como teoría de la *documentalidad* o registro

A pesar de que la crítica hacia el pensamiento posmoderno de parte del italiano sea muy dura, él reconoce que no puede deshacerse de él tan fácilmente. El esfuerzo teórico de la posmodernidad de develar los alcances de la subjetividad y las implicaciones que tiene en la cotidianidad, no puede ser subestimado. El mismo Ferraris dice que uno de los objetivos de su propuesta es: “determinar los ámbitos en los que la intuición constructorista puede aplicarse legítimamente” (Ferraris, 2013: 70). Por lo que puede concluirse que no la considera falsa del todo. La pregunta que resulta de esta afirmación es ¿cuál es el ámbito en que el constructorismo es legítimo? Es decir, ¿qué parte de la realidad puede ser considerada como socialmente construida? Y siguiendo lo antes planteado ¿hasta dónde alcanza el poder constituyente de la subjetividad social?

Tal como se señaló en el apartado anterior, para el italiano la realidad se define por una cualidad negativa respecto de una potencia de la subjetividad, es decir, se dice real a todo aquello que tiene la capacidad de resistir y conservar ciertas propiedades delante de la mente y sus estructuras conceptuales. Y tal como se dijo, la *potencia de resistencia* solo existe en relación a alguna *potencia activa* de un agente externo. Por lo que debe suponerse, de acuerdo al filósofo de Turín, que de hecho existe, en la mente y sus estructuras conceptuales, alguna *potencia activa*, es decir, posee

³ No considero que este argumento contra el constructorismo sea válido. Ya que bien podría una realidad, constituida por el pensamiento humano, ser hostil y caótica: el escenario de fondo sería una lucha de dominación y poder que no tiene por qué responder a una lógica teórica sino, más bien, a impulsos bárbaros e intereses particulares. En ese sentido la presencia del dolor y la sorpresa no serían ajenos a una realidad socialmente construida, incluso no serían ajenos a un solipsismo masoquista.

alguna capacidad de *poder mover* lo real. Es sobre este poder constituyente de la subjetividad en que se basa la posmodernidad y la intuición construccionista. Y la tarea que se propone Ferraris es delinear sus límites.

El criterio propuesto para delimitar la capacidad constituyente de la subjetividad es el *registro* o *inscripción*. En este punto hay que dejar ciertas ideas del italiano muy claras: 1) la realidad social es socialmente construida; 2) El *registro* es la condición necesaria para la construcción de la realidad social y sus objetos; 3) Los actos inscritos constituyen objetos sociales.

De estas ideas se deduce la fórmula con la que el propio Ferraris explica su propuesta: “Objeto (*social*) = Acto inscrito” (Ferraris, 2008: 207), en ese mismo lugar define *acto (social)*: “lo que tiene lugar entre, al menos, dos sujetos, en una sociedad en miniatura” (Ferraris, 2008: 207); luego define *inscripción* como: “el registro idiomático del acto, en una hoja de papel, con un apretón de manos, con una mirada o, incluso, en la *tabula* que está en la cabeza de los contrayentes” (Ferraris, 2008: 207); por lo que *objeto social* es: “una promesa, una deuda, una boda, una guerra” (Ferraris, 2008: 207).

Sobre los actos sociales el italiano solo se refiere explícitamente, en su texto de 2008 y también en el de 2013, a los actos que ocurren entre, al menos, dos sujetos; en una sociedad en miniatura. Se refiere al encuentro entre dos conciencias que cargan con todo el bagaje de una sociedad, es decir, se trata del contacto entre dos usuarios de sistemas conceptuales y visiones del mundo concretos que de algún modo se afectan mutuamente. Esto podría conducir a pensar que para el italiano solo tiene importancia *social* lo que ocurre entre sujetos, mientras que lo que le ocurre a un sujeto en solitario, o en la naturaleza sin la presencia de sujetos, carecería del carácter de acto, cercano a lo que ocurre en la idea según la cual si un árbol cae en el bosque sin haber sido escuchado por alguien no cayó en realidad.

Lo que pretende Ferraris, más bien, es delimitar los alcances de la subjetividad y su capacidad constituyente de objetos sociales, por lo que un evento cualquiera sin la presencia de sujetos, así como con la presencia de uno solo, adquiere el carácter de acto social sólo cuando aparece ante una sociedad (al menos dos sujetos). Por lo cual un evento natural, como un terremoto o un eclipse, se convierte en acto social cuando aparece en el encuentro de, al menos, dos sujetos.

La inscripción es lo que constituye fundamentalmente a los objetos sociales y remite a los actos sociales. Sin embargo, para ser considerada como tal, debe tener ciertas características. Para explicarlas el italiano detalla una especie de escala de fenómenos (Ferraris, 2008: 282-312) a los que se van sumando ciertas propiedades hasta llegar a lo que *la inscripción* es.

En primer lugar, *la huella*, la cual se trata de un fenómeno físico que representa la existencia de un acto (como las marcas de pies en la arena que representan a alguien caminando) (Ferraris, 2008: 283-285). En segundo lugar, *el registro*, que ocurre cuando una mente reconoce una *huella*, encuentro que posibilita la socialización de un ente cuya existencia no depende de inscripciones (Ferraris, 2008: 285-287). En tercer lugar, *la inscripción*, la cual es definida como *un registro dotado de valor social*, lo cual hace distinguir al registro, que puede ocurrir con la presencia de una sola mente, mientras que la inscripción requiere el contexto de una sociedad, es decir, al menos dos sujetos, donde “cualquier palabra, o algo escrito, o un apretón de manos, se convierten en algo relevante” (Ferraris, 2008: 287-302).

Por último, *el idioma*, que de algún modo alude a una *intencionalidad* manifestada en una determinada inscripción; en el texto dice: “Por “idioma” entiendo el modo específico de presentación de una inscripción, el modo que la pone en comunicación con un individuo” (Ferraris, 2008: 303). El ejemplo paradigmático es *la firma*, que tiene como finalidad la comprobación de la *intención* de un sujeto, es por ello que tiene que ser *única* (por eso también la huella dactilar es un método sustitutivo de la firma), *repetible* (de modo que pueda ser utilizada en distintos documentos oficiales), *privada* (nadie debería poder firmar por alguien más) y esencialmente *pública* (ya que de ser solo para mí no tendría valor social), de modo que a través de ella se pueda ligar una determinada *inscripción* o documento a la *intencionalidad* de un sujeto.

Con todos estos elementos se logra una de las afirmaciones más interesantes del pensamiento del italiano: “no hay nada en el mundo social que pueda prescindir de inscripciones” (Ferraris, 2008: 288). Dicho de un modo más *fuerte* y *sexy*, según Ferraris (2008: 239), habría que decir, parafraseando a Derrida: “nada *social* existe fuera del texto” (Ferraris, 2013: 114). Por ello *la realidad social* es también denominada *documentalidad*.

Sobre este punto existe un problema importante: la relación entre *mente* y *documentalidad*. Ferraris (2013: 120-124) tiene una postura controversial, él considera que, si bien a la base de la *documentalidad* está la *intencionalidad* de una o más mentes, es la *documentalidad* la que afecta de manera directa a la realidad social: “los comportamientos sociales están determinados por leyes, ritos, normas, y las estructuras sociales y la educación forman nuestras intenciones” (Ferraris, 2013: 121). Esto revela la *estructura social de la mente*: para que la mente surja es necesaria la realidad social. De manera que la *intencionalidad* (rasgo distintivo de la mente) sería un resultado de la *documentalidad*, incluso de manera tan radical que se afirma: “[...] la organización precede y produce la comprensión, y la *documentalidad* precede y produce la intencionalidad” (Ferraris, 2013: 123).

Esta postura asume injustificadamente una limitada (o quizá inexistente) capacidad de la *intencionalidad* (de la mente) para influir y alterar la *documentalidad* (realidad social) en la que se desenvuelve; la emancipación sería una labor casi imposible, si no utópica. Si bien la postura del italiano parece verosímil, implica sin explicación o justificación alguna, que la *intencionalidad* sería un resultado de la *documentalidad*, por lo que pone en entredicho la libertad de la primera. Ya que, si la *intencionalidad* puede resistir y alterar a la realidad social, entonces la prioridad asumida de la *documentalidad* no es tal en esos casos. Si bien la postura de Ferraris es interesante, no presenta un argumento para demostrar por qué la *intencionalidad* no podría también, en cierto sentido, preceder y producir la *documentalidad*.

La postura de Ferraris es una postura directamente contraria al planteamiento de Searle (1997), según el cual, es la *intencionalidad* la que precede y produce la realidad social (la *documentalidad* de Ferraris). Searle (1997) propone tres elementos que constituyen la posibilidad de construcción de la realidad social: i) *la asignación de función*; ii) *la intencionalidad colectiva*; iii) *las reglas constitutivas*.

La *intencionalidad colectiva* (Searle 1997: 42-45) no se trata de una instancia previa o anterior a la *intencionalidad individual*, sino que consiste en los actos de diversos individuos que tienen el sentido de *hacer algo juntos*. Estos actos *plurales*, no los meramente *individuales*, son los que propiamente darían lugar a *hechos sociales* y con ello a la *realidad social*. En palabras del propio Searle: “El gesto decisivo en la creación de la realidad social es la imposición intencional colectiva de funciones sobre entidades que no pueden desarrollar esas funciones sin esa imposición (Searle, 1997: 50).

En cambio, para Ferraris (2013) *la realidad social* se constituye no por los actos de *la intencionalidad* sino por el *registro* de dichos actos: *la documentalidad*. Por lo que la *intencionalidad* de la mente sólo adquiere su estructura social una vez que existe la *documentalidad*; los actos intencionales dejan de ser *subjetivos* y pasan a ser *objetivos (reales)* cuando están *inscritos, documentados*, y por ello *la documentalidad* tendría prioridad sobre *la intencionalidad*.

Con base en las objeciones hechas a la idea de Ferraris, puede plantearse que entre *la intencionalidad* de la mente y *la documentalidad*, podría haber, más bien, una co-pertenencia; una co-origenariedad y no una prioridad unilateral absoluta, como piensan Ferraris y Searle. Pero esta posibilidad simplemente no es explorada ni por Ferraris ni por Searle.

Teoría de los objetos

La teoría de los objetos de Ferraris constituye un intento por definir y discriminar entre los distintos modos en que algo puede manifestarse como *independiente de nuestra mente* en tanto que capaz de resistir a ella y sus esquemas conceptuales, así como de conservar ciertas propiedades, es decir, propone un esquema mediante el cual pueda expandirse la noción de *objeto* y por tanto la noción de *realidad*.

La primera versión, de la que tengo noticia sobre esta clasificación de objetos, fue realizada en el texto *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil* (2008), cuya primera edición fue publicada en 2005. En esta primera versión la discriminación fue operada mediante el recurso al *espacio* y al *tiempo*, y a la *existencia* dada o no en ellos (Ferraris, 2008: 87). Como sigue:

- Objetos
 - Físicos: *Existen en el espacio y en el tiempo.*
 - Ideales: *Existen fuera del espacio y del tiempo.*
 - Sociales: *Requieren modestas porciones de espacio y tienen un inicio en el tiempo.*

Sin embargo, en trabajos posteriores, esta primera clasificación fue modificada mediante la adición de un nuevo elemento: la *dependencia al sujeto* (Ferraris, 2007: 247; Ferraris, 2013: 110) y el cambio de nombre de los *objetos físicos*. Como sigue:

- Objetos
 - Naturales: *Que existen en el espacio y en el tiempo independientemente de los sujetos.*
 - Ideales: *Que existen fuera del espacio y del tiempo independientemente de los sujetos.*
 - Sociales: *Que existen en el espacio y en el tiempo dependiendo de los sujetos.*

Ahora bien, lo que signifique cada elemento de la clasificación es algo que el italiano simplemente no aclara, preguntas como: ¿Qué significa *existir*? ¿Qué significa *existir en o fuera del espacio y tiempo*? ¿Qué son *el espacio y el tiempo*? quedan simplemente sin responder en los textos donde aparece esta clasificación. El único elemento que es desarrollado es la *dependencia a los sujetos*, la cual se aborda ampliamente en la exposición sobre los *objetos sociales*.

En el texto de 2010: *Goodbye Kant!* (Ferraris, 2010: 88-95), aparece una breve crítica a las *formas puras de la intuición* en Kant, en la que, *refutando* la idea de la estética trascendental según la cual *el espacio y el tiempo* no son cosas en sí mismas sino que son, más bien, las estructuras por las que toda percepción posible es constituida, señala que *el espacio y el tiempo* deben ser entendidos como propiedades relativas y dependientes de los objetos a partir de las cuales se consigue la elaboración ulterior de sus representaciones psíquicas.

Para Kant, el *tiempo* es una estructura de la subjetividad, la cual posibilita la presentación de todo fenómeno posible, por lo que, tal como él mismo lo aclara, la afirmación *todas las cosas están en el tiempo* solo es *objetivamente correcta y universal* cuando, por cosas entendemos los “fenómenos (en cuanto objetos de la intuición sensible)” (Kant, trad. en 1998: b52). Kant afirma tajantemente:

El tiempo no es nada prescindiendo de las condiciones subjetivas de la intuición sensible y no puede ser atribuido a los objetos en sí mismos (independientemente de su relación con nuestra intuición), ni en calidad de subsistente, ni en la de inherente. (Kant, trad. en 1998: a36- b53)

Por lo que, para Kant, la única *realidad* de la que goza el *tiempo* es *empírica*, como condición, forma o estructura subjetiva mediante la cual es posible cualquier experiencia.

Ferraris simplemente no profundiza en los detalles por los cuales no considera correcta la teoría de Kant respecto al *tiempo* y al *espacio* como formas puras de la sensibilidad y no como cosas o propiedades de las cosas. Tan solo declara sin más que deben entenderse como propiedades y relaciones dependientes de los *objetos* (Ferraris, 2010: 88-95), lo cual es simplemente insuficiente para justificar su postura, y también para dar respuesta a las objeciones y aporías ya planteadas por el propio Kant.

El tiempo como elemento básico de la *teoría de los objetos* hecha por Ferraris es entendido como una dimensión *física* en donde los *objetos naturales* y el sustrato (*la inscripción*) de los *objetos sociales* existen como parte de la realidad, ya que la función que el italiano estaría asignando a esta condición en su *clasificación de objetos* es ser un criterio de *objetividad* opuesto al de *subjetividad* de la *dependencia a los sujetos*.

Lo anterior implica una simplificación que el autor simplemente da por supuesta, ya que los análisis subsecuentes elaborados por él no son capaces de clarificar las ambigüedades derivadas de esas omisiones elementales. Es decir, la falta de claridad sobre qué significan conceptos filosóficos clave, como el *tiempo*, y cómo habría de entenderlos de forma precisa en el contexto de su teoría, oscurece de manera decisiva los aspectos interesantes de sus propuestas.

Por ejemplo, la aporía que se deriva de la distinción entre *tiempo natural* y *tiempo social*. Si consideramos, como hace Ferraris, que *la inscripción* es un elemento constitutivo de la realidad social. Bajo este enfoque, *el tiempo medido* mediante relojes y calendarios se convierte en un *objeto social*, una parte de *la realidad social*. Esto nos lleva a la aporía de que existen, al menos, dos tipos de *tiempo*: uno natural y otro social. Si el *tiempo social* es una medida o registro del *tiempo natural*, entonces surge la cuestión de si todo registro, al existir en el *tiempo natural*, implica necesariamente el *tiempo social*.

Por lo anterior, el criterio para definir la noción de *realidad social* en general, y específicamente la de los *objetos sociales* no sería su *existencia en el tiempo natural*, sino su inclusión en un contexto social donde el *tiempo* actúa como una dimensión social. Es decir, una *inscripción* sería nada más que un *objeto físico* antes de convertirse en parte de la realidad social; al transformarse en un *objeto social*, mediante la *dependencia a los sujetos*, debería implicar necesariamente el *tiempo social*.

De lo anterior se sigue que la existencia en el *tiempo natural*, tal como afirma Ferraris, no puede ser un criterio de objetividad para los *objetos sociales*. Si el *tiempo social* depende a su vez de los sujetos, se ha perdido entonces el anclaje *objetivo* que Ferraris pretendía otorgar a los *objetos sociales* mediante la condición de *existencia en el tiempo*. Por lo tanto, no hay una clara y consistente *noción de realidad*, ya que se produce entre la *realidad social* y la *realidad 'natural'* una ambigüedad (no remiten a una misma noción de realidad) y un hiato (no están unidas) debido a que ya no tienen el enlace objetivo del *tiempo*. El mismo argumento es aplicable al *espacio*.

Así, la clasificación de objetos propuesta por Ferraris implica ambigüedades importantes y graves, especialmente la que hay entre el *tiempo social* y el *tiempo natural*, así como entre sus correspondientes órdenes de realidad. Estas ambigüedades simplemente no pueden ser explicadas dentro de su propio marco teórico. Es crucial aclarar la naturaleza, la relación y el orden de prioridad entre el *tiempo social* y el *tiempo natural*, y sus órdenes de realidad derivados. Estos problemas, actualmente no están abordados en la teoría de Ferraris e implican inconsistencias teóricas importantes que deberían ser resueltas tanto en la *teoría de los objetos* como en la *noción de realidad*.

A pesar de lo anterior, un punto relevante a destacar de la clasificación hecha por Ferraris es la ampliación del concepto de *objeto* que cobra especial relevancia con la característica de la *dependencia de los sujetos*, con la cual se logra un criterio para el análisis de la *realidad social* y de los elementos de que se compone, así como los alcances de la *subjetividad* en ella. Pero, debo insistir, esta noción de objeto no puede ser clara, consistente y tampoco útil, teniendo en cuenta que los elementos fundamentales de la *teoría de objetos* y de la subsecuente *noción de realidad* del italiano son crucialmente ambiguas, por lo que carecen de solidez teórica.

Conclusiones

El *nuevo realismo* de Ferraris puede ser considerada una propuesta interesante por al menos dos razones, las cuales, a su vez, responden a la pregunta sobre su originalidad, ya que son sus características teóricas distintivas. La primera es la descripción del fenómeno de la *inenmendabilidad* (también llamada *resistencia*) como carácter propio de lo real y límite ontológico del poder constitutivo de la subjetividad social. Y la segunda por el análisis de la *inscripción* como criterio de alcance del poder constitutivo de la subjetividad social.

Pese a lo anterior, la conclusión principal que se alcanza en este trabajo es que el hecho de que no se cuente en los textos del italiano con una explicación satisfactoria acerca de qué son *el tiempo* y *el espacio*, elementos fundamentales de su *teoría de objetos* y de su *noción de realidad*, implica que los posibles méritos o aspectos interesantes del *nuevo realismo* del italiano carecen de una base teórica suficiente que evite ambigüedades elementales.

La *inenmendabilidad* como característica propia de *lo real* es interesante, porque, aunque existe en otros autores como el mismo Aristóteles o incluso en otro realista como Searle, por mencionar solo dos ejemplos, lo distintivo de la función que le asigna Ferraris la convierte en criterio de *objetividad*, mostrando cómo una *deuda* puede obstruir el camino de un individuo tanto como una *pared*, por lo que se logra expandir el concepto de *realidad* y de *objetividad*. Sin importar la naturaleza de un ente, si este es capaz de *limitar* la capacidad performativa de un individuo, esto es, impedirle actuar de determinada manera, y a su vez este límite es impuesto por la conservación de ciertas propiedades, este ente (ya sea una deuda, un matrimonio, un árbol o una pared) debe ser considerado *objetivo* y *real*.

Por su parte, la *inscripción* como criterio mediante el cual se explica cómo la subjetividad constituye *objetos sociales*, resulta interesante porque propone un análisis estructural por medio del cual distinguir lo tácito de *los actos sociales* de lo explícito de *los objetos sociales*, dejando claramente a los primeros en un ámbito *subjetivo* y a los segundos en un ámbito *objetivo* y *real*. Incluso, es prometedora la beta de investigación que se abre, a partir de considerar éste como criterio de *objetividad*, para entender el impacto ontológico en la *realidad social* que tienen hoy en día las tecnologías de la información y la comunicación, también llamadas TIC's, ya que su función principal es, sin lugar a dudas, *el registro* y la comunicación o socialización de actos, ideas o declaraciones formales e informales, constituyendo lo que el italiano denomina "la época en la que las palabras son piedras, en la que se pone en acto la pesadilla del *verba manent*" (Ferraris 2013:116).

La *inenmendabilidad*, aunque sea un interesante criterio de objetividad, es un concepto ambiguo sin el anclaje de una definición robusta de realidad que contenga una definición precisa de la temporalidad y la espacialidad de los objetos. Este tipo de ambigüedad no sólo cuestiona la capacidad del *nuevo realismo* para funcionar como una ontología realista, sino que también mina su utilidad práctica. Así mismo, mientras que la *inscripción* se presenta como un concepto interesante para entender la realidad social en la era de la información, la falta de explicación sobre cómo estas inscripciones existen y persisten en el *tiempo* y el *espacio* deja un vacío significativo.

Aunque las ideas de Ferraris contribuyen al debate filosófico con ideas que merecen ser exploradas, su *nuevo realismo*, en su estado actual, carece de la suficiencia teórica para ofrecer una descripción completa y satisfactoria de la realidad. Para que sea considerada una teoría robusta y aplicable necesitará desarrollar estos fundamentos con mayor profundidad y precisión. Hasta que esto se logre, las posibles fortalezas de su *nuevo realismo* se ven comprometidas, y su capacidad para discernir de manera efectiva lo real de lo irreal. **¶**

Bibliografía:

ARISTÓTELES. (2003). *Metafísica*. Calvo, Tomás (Trad.). Gredos.

CASTRO, Ernesto. (2020). *Realismo poscontinental: Ontología y epistemología para el siglo XXI*. Materia Oscura.

FERRARIS, Maurizio. (2007). “Documentalità: ontologia del mondo sociale [Documentalidad: ontología del mundo social]”. *Etica & Politica*, Vol. IX. <http://hdl.handle.net/10077/5282>

FERRARIS, Maurizio. (2008). *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil*. Revilla, Carmen (Trad.). Marbot.

FERRARIS, Maurizio. (2010). *Goodbye Kant! [¡Adiós Kant!]*. Saggi Tascabili.

FERRARIS, Maurizio. (2012). *Introducción al Nuevo Realismo*. Fontanella, Paola (Trad.). Círculo Hermenéutico.

FERRARIS, Maurizio. (2013). *Manifiesto del nuevo realismo*. Jiménez, Francisco (Trad.). Biblioteca Nueva

FERRARIS, Maurizio. (2017). "Fare la verità: proposta di una ermeneutica neorealista" [Hacer la verdad: propuesta de una hermenéutica neorrealista]. *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, Vol. 11, N° 1.

HEIDEGGER, Martin. (1997). *Ser y Tiempo*. Rivera, Jorge (Trad.). Editorial Universitaria.

KANT, Immanuel. (1998). *Crítica de la Razón Pura*. Ribas, Pedro (Trad.). Alfaguara.

PUTNAM, Hilary. (1988). *Razón, verdad e historia*. Cloquell, Esteban (Trad.). Tecnos.

RAMÍREZ, Mario-Teodoro. (2016). "Cambio de paradigma en filosofía. La revolución del nuevo realismo". *Diánoia*, Vol. LXI, N° 77.

RODRÍGUEZ, Ramón (2021). "«Correlacionismo», fenomenología y nuevo realismo". *Diálogo filosófico*, N° 110.

SEARLE, Jhon. (1997). *La construcción de la realidad social*. Doménech, Antoni (Trad.). Paidós

VATTIMO, Gianni. (1990). *El fin de la modernidad*. Bixio, Alberto (Trad.). Gedisa.

VATTIMO, Gianni. (2010). *Adiós a la verdad*. d'Meza, María (Trad.). Gedisa.

VATTIMO, Gianni. (2013). *La tentación del realismo*. En *De la realidad*. Martínez, Antoni (Trad.). Herder.



Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>