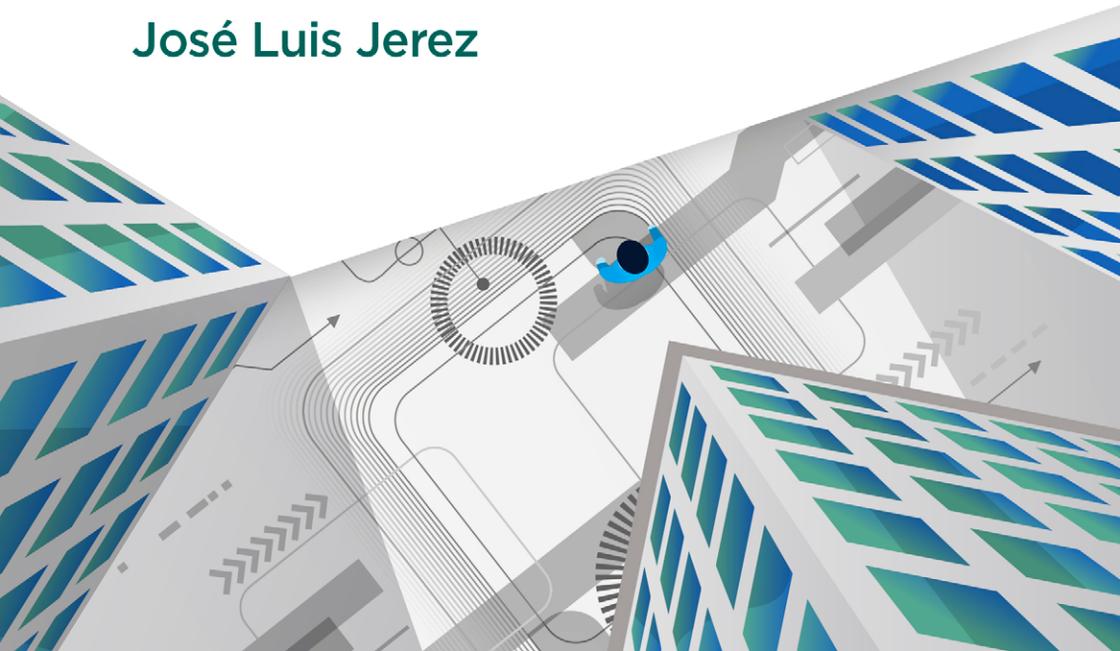


UFLO
UNIVERSIDAD

ONTOLOGÍA SOCIAL

DE MEINONG A FERRARIS

José Luis Jerez



ONTOLOGÍA SOCIAL

DE MEINONG A FERRARIS

José Luis Jerez

UFLO
UNIVERSIDAD

Universidad de Flores

Rectora

Arq. Ruth Fische

Vicerrector Regional

Lic. Christian Kreber

Facultad de Psicología y Ciencias Sociales

Decana

Lic. Beatriz Labrit

2020.- 100 pág.; 15 x 23 cm.

ISBN: 978-987-7 10-106-5

Diseño de portada: María Cecilia Kowalewicz

Maquetación: María Cecilia Kowalewicz

© Editorial de la Universidad de Flores, 2020

Enero de 2020.

La reproducción total o parcial de este libro, en cualquier forma que sea, idéntica o modificada, no autorizada por los editores, viola derechos reservados; cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

Jerez, José Luis

Ontología social : de Meinong a Ferraris / José Luis Jerez. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Universidad de Flores, 2020.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-710-106-5

1. Ontología. I. Título.

CDD 111

“*Objeto* indica la cualidad que todo debe poder poseer, aún antes de definirse respecto a la existencia y a la no-existencia, a la consistencia o a la inconsistencia, y también a la posibilidad de *ser*. Las cosas se distinguen según el ser y el no ser, la materialidad y la inmaterialidad, la duración y la extensión y se reparten entre posibles y los imposibles. Pero no hay nada que no sea o no pueda ser *objeto*”.¹

¹ A. Meinong, *Teoría del objeto y presentación personal*, Buenos Aires: Miño & Dávila, 2008, pp. 14-15.

Tabla de contenidos

Parte 1: Teoría del Objeto

1.1. ¿Qué hay? _____	9
1.2. Objeto existente _____	22
1.3. Objeto inexistente _____	27
1.4. Objeto subsistente _____	31
1.5. Taxonomía: de Meinong a Ferraris _____	33

Parte 2: Ontología Social

2.1. Una colosal ontología invisible _____	47
2.2. John Searle: realismo débil _____	50
2.3. Maurizio Ferraris: textualismo débil _____	61

Parte 3: Ontología. Ese Objeto Espistemológico

3.1. Conclusión: ¿qué <i>cosa</i> es la Ontología? _____	69
3.2. La ontología tiene un inicio en el tiempo _____	71
3.3. La ontología requiere de modestas porciones de espacio para existir _____	76
3.4. La ontología precisa más de una persona para su existencia _____	81
3.5. La ontología precisa del registro como condición necesaria, mas no suficiente para su existencia _____	85
3.6. Experiencia y ciencia _____	89
3.7. Ontología: ese objeto epistemológico _____	93
 Bibliografía _____	 95

Parte 1:

Teoría del Objeto

1.1. ¿Qué hay?

Quine abre su artículo *Acerca de lo que hay* diciendo lo siguiente: “Un rasgo curioso del problema ontológico es su simplicidad. Puede formularse en dos monosílabos castellanos: «¿Qué hay?». Puede además responderse a él con una sola palabra: «Todo».² Ahora bien, dicho esto, resulta preciso –si no queremos perecer en la abstracción o en la falta de compromiso ontológico–, puntualizar el asunto, de lo contrario estaremos haciendo de la Ontología lo que Maurizio Ferraris llamó en su momento una “ciencia de la carencia”, cuando desde Clauberg (1622-1665) en adelante es justamente lo contrario, una “ciencia de la abundancia”.³

Quizás, el primer modo para dar con los objetos de esta inmensa Ontología –que más adelante especificaremos, de acuerdo a la *Gegenstandstheorie* (Teoría del objeto) de Alexius Meinong (1853-

² Quine, W. V. O. (1984). “Acerca de lo que hay”. En *Desde el punto de vista lógico*. Buenos Aires: Orbis, pp. 25-47.

³ Cfr. Ferraris, M. (2009). “¿Qué hay?” En J. Derrida y M. Ferraris. *El gusto del secreto*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 157-237.

1920),⁴ como de su reelaboración por parte del filósofo italiano Maurizio Ferraris—, es mediante la definición ostensiva. Efectivamente uno puede disponer el dedo índice de aquí hacia allá y dar cuenta que *hay* esta mesa; esta computadora; este libro; este lápiz; este mate; esta pava; este vaso; esta persona enfrente de uno. Bien sabemos que este procedimiento, por demás primitivo en cuestiones senso-perceptivas,⁵ requiere de ciertos condicionamientos, como por ejemplo, de rasgos del ambiente que sean noticiables. Ahora bien, no cabe duda alguna, y los ejemplos sobran, acerca de los errores en los que podemos desembocar si seguimos este procedimiento

⁴ Alexius Meinong (Lemberg 1853 - Graz 1920). Pertenece al linaje filosófico. Fue uno de los más brillantes estudiantes de Franz Brentano. A partir de su ascenso a la Cátedra de Filosofía en la Universidad de Graz, funda el célebre centro filosófico conocido como “Escuela de Graz” que incluía un laboratorio de psicología experimental. Entre sus numerosos escritos caben destacarse aquellos que han sido dedicados a la construcción de su *Gegenstandstheorie* [Teoría del objeto] y la que probablemente constituye su obra maestra *Über Annahmen* [Sobre las asunciones] de 1902. Su obra confrontó arduamente con la fenomenología de Edmund Husserl y con la lógica de Bertrand Russell quien lo consideraba un autor de excelencia. Entre sus más importantes discípulos se cuentan Ernst Mally, Alois Höfler, Anton Ölzen-Newin y Christian von Ehrenfels, uno de los máximos precursores de la Psicología de la Gestalt.

⁵ Utilizo aquí el concepto “senso-percepción” en sentido riguroso, tal como es utilizado por las ciencias de la mente, es decir, como un “complejo mecanismo psíquico que permite al hombre la adquisición de todo el material del conocimiento, ya sea del mundo exterior como del mundo interior físico y mental”. Dicho esto, entendemos por *sensación* el “registro en la conciencia de la estimulación producida en los órganos sensoriales, y que es conducida por las vías centrípetas a la corteza cerebral”. Y, por *percepción* al “proceso mental, a través del cual se interpretan las sensaciones o modo en que organizamos e interpretamos mentalmente la información de nuestros receptores sensoriales”. María Inés de la Iglesia y Alejandro Iantoro, *Psicología Siglo XXI. Accediendo a la ciencia de la mente*, Buenos Aires: Universidad de Flores, 2012, pp. 110 y ss.

cognitivo: este vaso (continente), bien puede querer remitir a esta agua (contenido). Con todo, es innegable el valor que posee para toda aprehensión cognitiva este encuentro originario entre el Sujeto y el Objeto, entendido este último como simple “presencia” empírica. Y, efectivamente, así es: *algo* hay allí fuera –por fuera de nuestra mente; premisa fundamental del realismo–, frente a nosotros, que se resiste al tiempo que nos invita a la descripción, a la explicación, como también así, a la interpretación y comprensión, incluso del todo abierta y arbitraria, dispuesta hacia la equívocidad.

Dicho esto, al hablar de *presencia* quisiera referir a dos tipos bien definidos:

1. La PRESENCIA ESTÉTICA [*aisthesis*], y
2. La PRESENCIA LÓGICA.

Mediante la segunda (la “presencia lógica”) queda, la primera (la “presencia estética”), salvada en su idealidad.

Entonces, no será la presencia estética la verdadera, sino la presencia lógica: la sensación salvada en su idealidad. El modelo general de la presencia estética, hacia la cual puede tenderse el índice mientras dice *esto*, se solidifica en la presencia lógica, que es el negativo de la presencia estética (en el sentido hegeliano de que la posibilidad de desaparición de lo empírico-sensible es lo que define, por contraposición, la perduración de lo espiritual).⁶

Ante todo, una acentuación necesaria sobre el contenido de la cita. Véase que la *presencia lógica*, lejos de disolver en ausencia del material empírico, conserva y solidifica. Dicho esto, explícitamente, consideremos que resulta de sumo valor –ahora que hemos atendido a cierto privilegio de la *presencia lógica* por sobre la *estética*–, no caer

⁶ Ferraris, M. “¿Qué hay?” ed cit., p. 160.

en una suerte de negacionismo de la primera (un negacionismo de lo empírico), reafirmando la sola existencia de la segunda. Que la *presencia estética* acceda a la tutela y a la conservación de la *presencia lógica*, no elimina en modo alguno, esta instancia de cognición y comprensión primigenia en donde el sujeto *tropieza* en su *encuentro* con el objeto externo. Puede verse en esto último dos ideas importantes para nuestro trabajo:

1. que la realidad sensorio-perceptual se resiste; con ella nos tropezamos, es decir, no la construimos (al menos no siempre), y
2. que la realidad es, al menos inicialmente, *encontrada*, se nos presenta; y no sólo *re-presentada*.

Según podemos ver, la *realidad encontrada* viene a contraponerse a la *realidad representada*. Esta distinción ya ha sido señalada por el “realismo crítico”,⁷ lo que por cierto, lo diferencia del “realismo ingenuo”. Por esto mismo es importante recordar que según el realismo crítico resulta fundamental considerar tres distinciones claves.

1. La diferencia entre PERCEPCIONES y REPRESENTACIONES.

Esta distinción queda bien ejemplificada si acudimos a aquella otra distinción que Wolfgang Metzger (1899-1979) –desde la Psicología de la *Gestalt*– expuso bajo las categorías de “realidad encontrada” y “realidad representada”.⁸ Cuando esta última responde a tratamientos de tipo construccionistas, la primera puede desmentir, en más de una ocasión, nuestras expectativas conceptuales.

⁷ Al respecto puede verse Hessen, J. (1958). *Teoría del conocimiento* (trad. del alemán por José Gaos). Buenos Aires: Losada, 4ª ed.

2. La diferencia, e independencia, entre las PERCEPCIONES y la VOLUNTAD.

En otras palabras, la llegada y el impacto de la estimulación sensorial, que luego será conducida por vías centrípetas a la corteza cerebral,⁹ resulta ser del todo autónoma con respecto a nuestra voluntad de aprehensión. Una afirmación como esta provoca una gran desmentida a la idea correlacionista moderna según la cual “el Mundo es *mi* voluntad y *mi* representación.”¹⁰ Y, para ser más específicos con

⁸ Ferraris confirió una peculiar valencia ontológica a la recuperación de la dimensión estética como Teoría de la sensibilidad, elaborando así, su Teoría de la inenmendabilidad en estrecho contraste con la psicología de la Gestalt y con lo que Wolfgang Metzger (1899-1979) había elaborado bajo la categoría de “realidad encontrada,” que se debe entender como aquella realidad que se da originariamente, desmintiendo nuestras expectativas conceptuales, y contraponiéndose a la noción de “realidad representada,” la cual se entiende muy bien con la esbozada por el paradigma construccionista, como también así –y dando algunos pasos hacia atrás–, con la filosofía post-kantiana.

⁹ Los tejidos del sistema nervioso central y periférico están constituidos por células nerviosas que forman vías de información centrípetas y vías centrífugas. La división aferente (es decir, que trae información) del sistema nervioso está formada por todas las vías centrípetas sensitivas o aferentes. La división eferente (que lleva información) consta de todas las vías centrífugas motrices o eferentes. La corteza cerebral es el manto de tejido nervioso que cubre la superficie de los hemisferios cerebrales, alcanzando su máximo desarrollo en los primates. En ella, ocurre la percepción, la imaginación, el pensamiento, el juicio y la decisión. Para un estudio más amplio, véase María Inés de la Iglesia y Alejandro Iantorno, *Psicología Siglo XXI. Accediendo a la ciencia de la mente*, ed. cit.

¹⁰ Se hace, aquí, una clara alusión al pensamiento de A. Schopenhauer (1788-1860), en el cual se exhibe ya desde el comienzo de su grandiosa obra *El mundo como voluntad y representación*, lo que yo llamaría una hipérbole del representacionismo. “El mundo es **mi** representación: esta verdad es aplicable a todo ser que vive y conoce, aunque sólo al hombre le sea dado tener conciencia de ella. [...] Cuando el hombre conoce

respecto a la idea de correlacionismo, dejo una definición del filósofo francés Quentin Meillassoux, quien ha dedicado un riguroso trabajo al respecto:¹¹

(...) La *correlación* parece haberse convertido en la noción central de la filosofía moderna a partir de Kant. Por ‘correlación’ entendemos la idea según la cual no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente. En lo sucesivo, denominaremos *correlacionismo* a toda corriente de pensamiento que sostenga el carácter insuperable de la correlación así entendida.¹²

Aclarado este punto, y retomando los tres caracteres del “realismo crítico”, señalados por Hessen, y que sirven a este trabajo, tenemos finalmente, una tercera distinción que remite a:

3. La independencia existente entre el OBJETO PERCIBIDO y la PERCEPCIÓN.

Parafraseando a Ferraris –y en directa relación con esto último–, quizás sea esta última distinción la que sirve de herramienta para

esta verdad estará **para él** claramente demostrado que no conoce un sol ni una tierra; y sí únicamente, un ojo que ve el sol y una mano que siente el contacto de la tierra; que el mundo que lo rodea no existe más que como representación, esto es, en relación con otro ser: aquel que lo percibe, o sea, él mismo”. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, (trad. por Eduardo Ovejero y Maury), Buenos Aires: Losada, 2008, p. 53. La negrilla me pertenece.

¹¹ Para un estudio amplio sobre “correlacionismo” véase Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia* (trad. por Margarita Martínez) Buenos Aires: Caja Negra.

¹² *Ibid*, p. 29 y ss.

no perder el mundo, o bien, para no licuarlo en meros productos subjetivos de nuestra conciencia.

Retornando, entonces, la pregunta inicial: “¿qué hay?” podemos responder ahora que:

1. hay *esto*, y *esto* también (definición ostensiva), pero
2. no basta con la *presencia empírico-sensible*, de la estimulación sensorial (presencia estética), por lo que
3. damos paso a la salvación de lo que originariamente aprehendemos mediante nuestro sistema sensorial, es decir, que nos trasladamos hacia la idealidad lógica que será el soporte conceptual de todos, y de cada uno de los tantos objetos constitutivos de nuestra gran ontología, sea esta natural, ideal o social.

Realizada esta puntuación, y a modo de resumen, es posible concluir en un resultado por demás significativo: que cada objeto queda a salvo, en *presencia*, a través de la interacción lógico-sensible que habita en todo proceso de conocimiento, o bien, en todo proceso de asimilación que el Sujeto entabla con el mundo que lo circunda (el Objeto). Y, no sobra destacar nuevamente –aún a conciencia de la reiteración– este primer aspecto que define a la Ontología: *la presencia*. La Ontología es así, tal como ya hemos dicho, y al menos a esta altura de nuestro examen, una *ciencia de la presencia*, de no ser así estaríamos en una paradoja frente al interrogante de base: “¿qué hay?”. Es así, entonces, que podemos hablar aquí de una *estética* de la presencia (*aisthesis*),¹³ es decir, de la presencia dada en un espacio concreto, no ideal ni lógico, sino de una presencia material y sensible.

¹³ Se utiliza aquí el término *estética* en sentido kantiano, es decir, en su carácter de “sensibilidad”; o bien, como el universo en el cual se registran las sensaciones.

Debemos establecer, por lo tanto, este suelo primario como postulado fundamental de nuestra Ontología (la cual se orienta a los objetos), y como universo aislado –al menos analíticamente– del universo lógico ideal, el cual recae, necesariamente, sobre este primado de la estética. Ya hemos visto que la dimensión lógica lejos de clausurar al universo estético, lo conserva, de algún modo, en su propio universo conceptual.

Según lo apuntado al momento, la primera [la *presencia estética*] es inicial a todo proceso cognitivo. Es importante tener en cuenta la consideración que aquí se está realizando.¹⁴ Por otra parte, la segunda [la *presencia lógica*] es derivativa, pero necesaria, puesto que siempre hay un *cogito* que señala y sostiene, en permanencia lógica, aquello que sensiblemente ha desaparecido de nuestro frente –¡no del mundo!, como podría llegar a sostener un inmaterialista berkeleyano–, pero que, sin embargo, se conserva como *phantasma mnémico*.

Es bien sabido que el filósofo y Obispo George Berkeley (1685-1753) –quien por cierto elabora una de las expresiones más significativas del correlacionismo– postuló su *esse est percipi* como principio intuitivo y evidente, sosteniendo que “no es posible que ellas [las cosas] tengan ninguna existencia fuera de las mentes o cosas pensantes que las perciben”.¹⁵ En otras palabras, para el filósofo irlandés, no hay *res extensa* sin *res cogitans*. Tenemos con esta afirmación un claro correlacionismo percipiente, o también, una suerte de “mente-dependencia” del Yo percipiente.

¹⁴ La aclaración se refuerza líneas abajo en donde la noción de “objeto” se abre más allá de lo empírico y estético. Realizado este pasaje se podrá ver que se transforma esta relación que va de lo estético a lo ideal, volviéndose hacia la sola dimensión de la idealidad psíquica.

¹⁵ Berkeley, G. (2004). *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (trad. de Risieri Frondizi), Buenos Aires: Losada, p. 87.

Que la mesa sobre la que escribo existe; es decir, la veo y la siento, y si al estar fuera de mi escritorio afirmo que existe, sólo quiero decir que si estuviera en mi escritorio la percibiría, o que algún otro espíritu la percibe actualmente.¹⁶

Es claro que el autor exige presencia percipiente (una *res cogitans* que perciba y que sostenga en su idealidad la presencia del objeto externo) para dar el salto ontológico, de lo contrario no parece posible hablar de mundo real. Quiero decir –en continuidad con la tesis de Berkeley– que la mesa de su escritorio puede existir con independencia de su mente [*mind*], aunque necesariamente bajo la existencia de alguna otra mente que se encuentre *in praesentia*, es decir, en correlación de un sujeto que perciba la mesa. De lo contrario, no existiría ni mesa, ni escritorio alguno.

Pero dejemos a Berkeley y retomemos, en una curva conclusiva, nuestra idea que sugiere que contamos con un entrecruce “estético-lógico” merced al cual la *presencia estética* brinda el modelo de la *presencia lógica*, que –tal y como hemos mostrado– la salva y la tutela, pero merced al cual los actos constitutivos y retentivos de la “presencia lógica” parecen imitar, en un nivel comprensivo y conceptual, cierta constitución de la presencia, en el presente, que se postula como condición de la presencia estética misma.¹⁷

Es de sumo valor que se alcance a ver, en lo dicho aquí, la complejidad de una extrema sutileza armoniosa; de un giro que viene a postular que es ahora *en* la presencia lógica en donde reside la posibilidad de la presencia estética, pero sin olvidar que ha sido esta última (la presencia estética) la *condición de posibilidad* de la presencia lógica.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 86-87.

¹⁷ Ferraris, M. “¿Qué hay?”, ed. cit., p. 161.

Esquemmatizando las 2 fórmulas:

[F-1] **“X es condición de posibilidad de Y”**

[F-2] **“En Y reside la posibilidad de permanencia de X”**

X: presencia estética

Y: presencia lógica

En otras palabras, el sistema de retenciones e idealidades [Y] –tal como se puede ver en el recuadro– se hace posible gracias a la presencia estética [X], es decir, que [Y] es impensable sin primero resolverse en un encuentro empírico-sensible con la presencia estética [X]. Puestas las cosas de esta manera, quizá no importe demasiado ya el problema de la derivación como sí el entrecruce estético-lógico que habita en cada uno de nosotros en nuestra relación con el mundo y con la realidad. Tal vez resulte significativo reparar –y radica aquí una propuesta programática, y por tanto una invitación–, antes que en la polaridad estético-lógica, en el entrecruzamiento *analógico* existente entre las mencionadas polaridades.

Esta idea de analogía¹⁸ desempeña, implícitamente, una de las ideas rectoras de este trabajo, y se presenta como soporte tensional, medurado y equilibrado entre dos polos, sin por ello optar por uno en detrimento o negación del otro.¹⁹

¹⁸ El concepto de *analogía* (según lo presenta la hermenéutica analógica del filósofo mexicano Mauricio Beuchot Puente) no sólo debe entenderse como semejanza, sino también como proporción (*proportio*), equilibrio, matización prudencial guiada por la *phrónesis* aristotélica.

¹⁹ Debo el señalamiento a Mauricio Beuchot (UNAM-IIF), quien me lo ha sugerido

En resumen a esta primera parte, tenemos entonces, que en Ontología –al momento– *lo hay todo*, pero un “todo” caracterizado, antes que nada, por la *presencia*, la cual es posible indicar con un “dedo sensible”, que señala la entidad que lo enfrenta, pero también así, con un “dedo inteligible”, que bucea en las impresiones sensibles de nuestra interioridad psíquica. Ahora bien, esto corresponde al nivel inicial que deriva anexamente a un nivel lógico y de comprensión, que no sólo presenta a sí la estimulación sensible y perceptiva de la cosa presente, sino que la retiene y la sostiene en tutela, habilitando, de este modo, a futuras reproducciones –trátese del recuerdo; de la imaginación–²⁰ del ente mediante un índice que también señala, pero ahora inteligiblemente.

De lo dicho al momento, es posible apreciar en esto último, una sutileza del todo significativa: que la presencia puede, o bien señalarse con un “dedo sensible” o bien, con un “dedo inteligible”. Es importante destacar esto con toda agudeza, ya que el pasaje que nos lleva de “lo estético” a “lo lógico” no remite a un puente que va, necesariamente, de los objetos físicos o naturales, a los objetos ideales o sociales. *Salvar en su idealidad* es un procedimiento que debe ser entendido como *retención*, y no como simple pasaje de lo material a lo espiritual, pues bien se puede partir de un objeto psíquico, como puede ser el “número 5”, o bien, de una relación, trátese por caso, de la “igualdad” o la “diversidad”, que también se exhiben, inicialmente, como objetos presentes.

desde sus investigaciones sobre hermenéutica analógica. Fruto de estas conversaciones ha surgido el Realismo Analógico, el cual ha sido sistematizado en más de un libro, por ejemplo, M. Beuchot y J. L. Jerez, *Manifiesto del nuovo realismo analogico*, (Collana diretta da Mario de Caro y Maurizio Ferraris. Traduzione dallo sagnollo Vincenzo Santarangelo y Teresa Visceglia), Italia: Mímesis Edizioni, 2015.

²⁰ En el punto [2.4.] haré una distinción clave y necesaria entre estas dos facultades.

Como podremos ver en los párrafos siguientes –en los cuales detallaré el estatuto de los objetos constituyentes de la *Gegenstandstheorie* [Teoría del objeto] de Meinong–, no es lo mismo un “Objeto existente”, a un “Objeto inexistente”, que otro “Objeto subsistente”. Con todo, siempre estaremos hablando de **objetos** (o, más puntualmente, y según la terminología del mismo Meinong, de *objektividades*), que se caracterizan por poblar la inmensa ontología que nos circunda. De aquí que nuestra Ontología es, tal y como anteriormente se ha mencionado, una “ontología orientada a los objetos” –una Teoría del objeto– y no tanto lo que en filosofía se conoce como “Ontología universal”.

Dicho esto, queda sobre manifiesto que resulta imperioso para este trabajo alcanzar un claro criterio de demarcación sobre los distintos, y tan diversos objetos constituyentes de nuestra inmensa ontología. Este será uno de los objetivos centrales de esta tesis, y lo será puntualmente por dos motivos.

En primer lugar, porque –según una consideración personal– el tratamiento sobre los objetos se ha visto afectado, tanto por la filosofía moderna correlacionista, como por el pensamiento posmoderno construccionista.²¹ En el mejor de los casos, se ha expandido en demasía, a punto tal de rehuir a cualquier tipo de taxonomía y especificación sobre los entes, y en el peor de los casos, dejando a un lado el asunto de *lo real*, argumentando que nuestra razón es una facultad insuficiente para conocer el *en sí* de las cosas, o bien, de conocerlo por fuera de nuestra propias cogniciones e interpretaciones.²²

²¹ Creo que una prueba de esto es el espíritu “débil” (dicho en sentido de fortaleza, tal como utiliza el término el *Pensiero debole* de Gianni Vattimo) de la filosofía de nuestros tiempos, la cual de alguna u otra manera, es marca del resultado de este devenir.

²² Si bien en el cuerpo del texto se aclara que se trata esto de una “consideración personal”, no se falta a la razón de afirmar que la misma crítica la realizan, en sus diversas variantes, autores que se alistan detrás de lo que hoy se conoce bajo el nombre

Es por esto último, que nos sirven de modelo para nuestro tratamiento ontológico algunas de las investigaciones del filósofo austriaco Alexius Meinong, pues, de inmediato, se puede hallar en su filosofía un fuerte compromiso con los objetos, sean estos *existentes*, es decir, aquellos que están situados en tiempo y espacio, como los árboles, los lagos, las montañas; los objetos *inexistentes*, que van desde una “montaña de oro” hasta un “círculo cuadrado”; los objetos *ex-existentes*, que simplemente ya no existen, estos pueden ir desde el Caballo de Troya hasta el estudio de esta tesis en el día de ayer, y finalmente, los *subsistentes*, como los números, la relaciones, etcétera.

Meinong se encarga decididamente de realizar, de modo exhaustivo, un claro trazado del colosal mobiliario ontológico, demarcando al mismo tiempo los distintos objetos constitutivos de nuestra realidad. Esta última parece ser una constreñida exigencia en el pensamiento de Meinong: la necesidad de formular un claro criterio de demarcación, para que la Ontología no se disuelva en una suerte de “ciencia de lo universal”, o como hemos dicho al comienzo, una “ciencia de la carencia”. Y, de no realizar este trabajo taxonómico, se correría el riesgo de quedar apenas al comienzo de la respuesta a la pregunta ontológica de Quine: “¿Qué hay?; *lo hay todo*”. Por otro lado, la formulación de dicho criterio resulta imprescindible para nuestro tratamiento, pues una de las intenciones centrales de este trabajo es la de hablar sobre una parte bien definida de esta amplia Ontología: me refiero a la *Ontología social*, y por tanto, a los objetos sociales, que –tal como veremos– se diferencian muy bien de los objetos físicos, los artefactos, y los objetos ideales.

del nuevo realismo contemporáneo, el cual sirve, en parte significativa, de marco teórico de esta tesis. Al respecto puede verse estudios de Maurizio Ferraris en Italia; Manuel de Landa y Mauricio Beuchot en México; Quentin Meillassoux y Graham Harman en Francia; Markus Gabriel en Alemania, entre otros.

Volviendo sobre nuestros pasos, podemos afirmar a estas alturas, que la permanencia se consigue en el salto que va de la presencia estética a la presencia lógica, la cual la guarda en su idealidad. En cualquier caso, ante la pregunta ontológica “¿qué hay?”, podemos responder –más allá de “lo hay todo”–, “hay objetos; objetos *presentes*”: unos existentes, otros posibles, otros inexistentes, pero que por el simple hecho de *intencionarlos*, estos se vuelven *objetos*. Es en este sentido, que nos apartamos explícitamente de miradas universalistas que tienden (una vez más, según una consideración personal) hacia la indefinición de nuestro campo de estudio,²³ y es por esto mismo –siguiendo a Meinong–, que llamamos, con toda conciencia, a esta primera parte de la Tesis: Teoría del objeto.

1.2. Objeto existente

Un nuevo giro nos lleva al punto [1.1.], es decir, a la pregunta inicial: “¿Qué hay?”. Es innegable que *algo* hay, y que está allí dispuesto a ser aprehendido (o no) por nuestro sistema sensorial y perceptual, y sólo de manera derivativa, por nuestros esquemas conceptuales. De aquí que hablemos, ahora, de estos objetos como “entes sensibles” (*ens sensibilis*), y el procedimiento ostensivo fácilmente comprueba lo dicho hasta aquí. Se trata, pues, de lo existente; de aquellos objetos que existen en un tiempo y en un espacio específico, y de los cuales resultaría absurdo decir que no existen, o que son, simplemente, producto del lenguaje o de la textualidad.

Según Meinong, en la historia de la filosofía ha sido la Metafísica

²³ Puede verse en este punto la razón que me lleva a optar por la *Gegenstandstheorie* (Teoría del objeto) de Meinong a la *Ontología Fundamental* de Martin Heidegger, pues se encuentra en esta última una falta de determinación ontológica necesaria para nuestro estudio.

la disciplina que prioritariamente se ha encargado del tratamiento de este tipo de objetos, aunque en un exceso que ha llevado a los metafísicos a un “prejuicio por lo real”.²⁴ Sin bien la Metafísica –la ciencia del ente en cuanto ente– se ha presentado como la ciencia del objeto en general, una ciencia de la Totalidad de lo universal, la disposición metafísica hacia un objetivo último, hacia la aprehensión de la Totalidad del mundo y a las causas últimas se ha visto limitada por este prejuicio hacia lo real-existente.

Sin duda, la metafísica tiene que ver con la totalidad de lo que existe. Pero la totalidad de lo que existe, incluyendo aquello que existió y que existirá, es infinitamente pequeña comparada con la totalidad de los objetos del conocimiento; y la razón por la cual esto ha pasado tan fácilmente desapercibido es que el interés particularmente vivo por lo real, que forma parte de nuestra naturaleza, favorece la exageración de tratar lo que no es real como una mera nada, mejor aún, como algo en lo cual el conocer no encontraría ningún punto de ataque o ninguno digno.²⁵

Meinong ha tenido la intención de superar la metafísica de lo meramente existente, proponiendo un amplio tratamiento taxonómico –lo que es de sumo valor para nuestro análisis– sobre los objetos constituyentes de la ontología; y lo ha hecho teniendo en consideración no sólo aquellos objetos que existen por fuera de nosotros, sino también aquellos que están en nuestra mente, sean estos, existentes o inexistentes. Tal como ya se ha dicho anteriormente, en este apartado trataremos sobre los objetos existentes, que son, quizás por definición, aquellos que menos problemas presentan a la aceptación de su *status* de realidad, y que asimismo, menos controversias presentan a nuestro tratamiento ontológico.

²⁴ Utilizo aquí la misma terminología utilizada por Meinong: “prejuicio por lo real”

²⁵ Meinong, A. *Teoría del objeto*, ed. cit., p. 51.

En definición, los objetos existentes son todos aquellos que se encuentran situados en un tiempo y en un espacio específico. Téngase por caso, mesas, árboles, automóviles, estufas, montañas, volcanes, etc. Es una evidencia manifiesta que no demanda demasiada explicación sobre su naturaleza en sí, aunque sí vale acen-
tuar la valiosa consideración que nos lleva a exaltar su presencia y fortaleza o resistencia.

Lo mismo, no es un dato menor –y vale la reiteración– que ha sido, justamente, por este tipo de objetos *existentes* que Meinong reconoce el ya mencionado “prejuicio metafísico por lo real y existente”, pues a partir de estos se condena a todos los demás objetos que conocemos bajo la nominación de “entes de razón” (*entia rationis*). El catálogo de estos últimos es exhaustivo, y va desde las quimeras a los leviatanes; desde los faunos, hasta Haniel; Kafziel; Azriel y Aniel, o cualquiera de los tantos seres imaginarios de Borges.²⁶ Con todo, también podemos mencionar objetos que cuentan con un grado de realidad menor a los *ens sensibilis* y que por cierto, no pueden ser tratados como mera ficción. Me refiero a los objetos propios del conocimiento histórico, los cuales han de buscarse en un tiempo que ya ha desaparecido, junto con el objeto mismo, aun cuando resulte posible hablar de ellos, o bien, representárnoslos mediante la memoria o la imaginación, como objetos de conocimiento.

Con todo, y retomando nuestro punto de estudio [el de los objetos existentes], estos remiten a aquellos de los cuales nadie dudaría en otorgarles patria dentro de la ontología o la *Gegenstandstheorie* (Teoría del objeto) que aquí formularemos de la mano de Meinong, y que reformularemos de la mano de Maurizio Ferraris. Estos objetos *son*; están *presentes*, y sin ninguna dificultad pueden ser señalados por

²⁶ Borges, J. L. (1980). *El libro de los seres imaginarios*. Barcelona: Bruguera. Haniel, Kafziel, Azriel y Aniel pertenece a un capítulo de este libro, véase pp. 111-113.

un dedo sensible, lo mismo que –esquemas conceptuales mediante– por un dedo inteligible, una vez capturado en su idealidad, es decir, luego del proceso de retención. Ahora bien, cabe una observación sobre esto último: una vez aprehendida esta captación, ya estaríamos hablando de una *sub*-sistencia, es decir, de un objeto subsistente (*ens rationis*), y no ya de una existencia sensible (*ens sensibilis*).²⁷

De acuerdo a la *Gegenstandstheorie* de Meinong –que al momento es la teoría con la que tratamos– los *objetos existentes* quedan subsumidos dentro de un universo mayor: el de las *objetividades* (*Objekte*), y estas, a su vez, van desde las mesas (objetos existentes), a las montañas de oro (objetos inexistentes).²⁸ Y, al mismo tiempo, este universo de *objetividades* queda subsumido –siempre desde análisis de Meinong– en una esfera más amplia que es la Teoría General de los Objetos (*Gegenstände*).

Esquemmatizado:



²⁷ No desconocemos la discusión acerca de la imposibilidad de hablar de los objetos en sí sino es a través de su captación, aprehensión y conceptualización. Discusión que torna absurda la mención y demarcación que aquí hacemos sobre los “entes sensibles” y los “entes de razón”. Con todo, si la atención está puesta en los objetos –como es el caso de este trabajo que esboza una ontología orientada a los objetos– y no en los sujetos o en el proceso de cognición de estos, entonces resultaría aceptable la distinción que aquí se hace.

²⁸ Que los “objetos” queden subsumidos, para Meinong, dentro de un campo que el

1.3. Objeto inexistente

Hay cosas; varias, muchas, incontables, iguales, semejantes, distintas; en peso, color, extensión, etcétera. Los accidentes son variados; sus modos de significación también. Pero, en conclusión: hay *cosas*, y están dispuestas en nuestro derredor. Dicho esto, afirmamos que ontología es, sin lugar a dudas –y tal como se ha dicho al comienzo–, una ciencia de la abundancia, y no de la carencia. Los objetos pueden ser señalados cuando están allí, frente a nosotros, pero también pueden ser señalados (por un dedo intelectual) cuando ya no lo están, incluso, cuando nunca lo estuvieron, como es el caso del “círculo cuadrado”, de una “montaña de oro”, del “Leviatán”, del “centauro”, de “Madame Bovary”, de un “fauno”, o del “Odradek” de Kafka. El listado de los *entia rationis* puede extenderse al infinito, incluso con mayor destreza y disposición que el listado de los objetos existentes, e incluso, de aquellos que han existido en un pasado, o que son factibles de existencia en el futuro. Y, no faltaríamos a la razón si anunciamos que aquí es en donde comienza a ajustarse, teórica y conceptualmente, el cuerpo de esta tesis.

Tal como lo hemos venido mostrando, fue el filósofo austríaco Meinong quien se empleó arduamente en realizar una de las ontologías más exhaustivas en la historia de la filosofía occidental. Vale decir que Meinong no ha sido el único que se ha embarcado en esta empresa ontológica. Por esos años, también Edmund Husserl (1859-1938) y Casimires Twardowski, discípulo de Brentano (1866-1938), entre otros, han elaborado una teoría formal de los objetos.

La taxonomía ontológica de Meinong –la cual denominó bajo el

mismo filósofo denomina “objetividades” puede deberse a que su acercamiento a los objetos parte de una instancia fenomenológica: de la intencionalidad, teniendo muy presente que más vale el “objeto intencionado” que el “acto de intencionalidad”.

título de *Gegenstandstheorie* [Teoría del objeto]–, parte de lo que aquí hemos presentado como el “prejuicio sobre lo real”, proponiendo determinar y definir como “objeto” no sólo a los entes empíricos (*ens sensibilis*), o a los objetos físicos, sino también a aquellos que se hallan en la mente de los sujetos (*ens rationis*). El filósofo austríaco sostuvo que estas “extrañas criaturas” también *son*, y son *objetos*, y por tanto merecen un lugar dentro de la patria de la ontología. Para Meinong, la condición necesaria (y suficiente) para que algo *sea* un objeto, radica en su posibilidad de cognición, y no en su aprehensión empírico-sensible. Dicho esto, para que algo adquiriera status de objeto no es preciso que sea *verdadero*, o que *exista*, o bien, que sea *real*. Basta con que tal objeto sea cognoscible (representable) y que lo *sea* con independencia de su existencia o de su inexistencia. En otras palabras, basta para que este “objeto” sea llamado objeto (que más adelante definiremos como “objetividad”) “su-poder-ser-cognoscible”, es decir, su posibilidad de representación mental. En este caso, lo mismo parece dar el “Krakatoa”, que una “relación de diferencialidad”; lo mismo parece dar un “escritorio”, que el “número 6”, o una “promesa”.

Esta superación respecto a lo existente (“prejuicio sobre lo real existente”) hace que la *Gegenstandstheorie* de Meinong nos resulte del todo útil. Y, si bien su tratamiento ontológico se presenta, *prima facie*, demasiado amplio, no por esto resulta falto de precisión conceptual y rigidez teórica. De hecho, la taxonomía que el autor realiza sobre los objetos constituyentes del mundo se presenta del todo clara y distinta. Es por esto mismo que la propuesta de Meinong nos permite dar cuenta –aún cuando él mismo no pensaba en ello– de los objetos sociales, justamente aquellos objetos (porque son objetos) que no se encuentran, esencialmente, sino sólo modestamente, en un espacio y en un tiempo, y que sin ser objetos señalables sensible o empíricamente, como lo son los objetos físicos o naturales, o los artefactos, también son parte de nuestra ontología, constituyendo –tal como lo sostiene John Searle– una de las partes más amplias

de nuestra ontología. Veremos más adelante que son estos, producto de la reificación.

Dicho esto, y volviendo sobre los objetos inexistentes –y bajo un permiso de sospecha–, vale preguntarnos, desde un momento inicial, si estos objetos ciertamente son objetos, pues ingresamos a su estudio bajo la premisa de la inexistencia.

Uno de los primeros principios que Meinong enuncia en su *Gegenstandstheorie* es el siguiente: “el ser-así no presupone necesariamente existencia”,²⁹ o bien, “no se ve, por decirlo de algún modo, afectado por su no-ser”.³⁰

Vayamos algunos pasos atrás y abordemos ciertas precisiones conceptuales. Según el tratamiento que llevamos adelante, se comienza siempre del objeto intencionado, antes que de la intención. Siempre que se conoce, se conoce *algo*, pero también, siempre que se representa o juzga, se representa o juzga *algo*. Y, tal y como lo presentó Meinong en su *Über Annahmen* (“Teoría de las Suposiciones”), lo mismo sucede con las imaginaciones y las suposiciones. De seguir este pensamiento, podemos extendernos a todas las facultades intelectivas y/o comprensivas del ser humano, trátase de sentimientos o dolencias, aún cuando el contenido de estas manifestaciones del espíritu resulte dudoso o poco definible. Tomemos como ejemplo cuando consultamos al médico por una dolencia. Si bien no sabemos con exactitud (generalmente no lo sabemos) qué diagnóstico nos espera al hablar con el médico, damos ciertos señalamientos, que podemos inferir de analogías y semejanzas con dolores anteriores, o de no ser así, sólo indicamos la zona del dolor y el malestar diciendo: “es como si...”. En esta última expresión (suposición) estamos también refiriendo a *algo* que intencionamos, aún a sabiendas de nuestro

²⁹ Meinong, A. *Über Annahmen*, ed, cit, p. 79.

³⁰ Meinong, A. (2008). *Teoría del objeto y Presentación personal*, Buenos Aires: Miño y Dávila.

yerro con respecto a la correcta intención. En fin, tal como lo presenta Meinong, todo sentimiento es sentimiento de *algo*, del mismo modo que todo dolor está dirigido y referido a un *algo*.

Es indudable que hacemos referencia aquí, al menos *prima facie*, a cierto acontecimiento psíquico, o al menos, a una suerte de señalamiento intelectual (objeto intencionado) de un sujeto que intenciona. Podemos considerar, tras esto, que el punto de partida de Meinong es “epistemológico” (apunta al pensamiento de lo pensado),³¹ aunque cabe aclarar que su intención es fuertemente “ontológica” (apunta a lo pensado en el pensamiento). Esta sutileza es importante: que la pretensión de Meinong ha sido la de apartarse de la intencionalidad emergente del sujeto, para alcanzar así el objeto que se ofrece en sí mismo como trascendente a nuestro conocimiento.³² Para clarificar

³¹ Utilizo aquí el concepto “epistemología” en oposición a “ontología”; tal como es elaborado por varios de los filósofos que se inscriben en la corriente actual denominada Nuevo realismo. Mediante el primero referimos a todo lo que sabemos o creemos saber sobre lo que hay, y mediante el segundo, a todo aquello que remite a lo que hay o existe. Alguno de sus exponentes son: Maurizio Ferraris (Italia); Markus Gabriel (Alemania); Manuel de Landa (México); Quentin Meillassoux y Graham Harman (Francia), entre otros. Al respecto: [https://es.wikipedia.org/wiki/Nuevo_realismo_\(filosof%C3%ADa\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Nuevo_realismo_(filosof%C3%ADa))

³² Siempre resulta importante aclarar el concepto de “inmanente” en relación a “trascendente”; y a su vez, distinguir ambos del concepto filosófico de “trascendental”. Al respecto, Manuel García Morente nos dice lo siguiente: “En filosofía lo trascendente se opone a lo inmanente. Inmanente es lo que está en una cosa; trascendente es lo que está fuera de esa cosa. [...] Pero es posible una tercera posición, que consiste simplemente en mantener *la objetividad del conocimiento*, en decir que las cosas son en cuanto que las conocemos o podemos conocerlas, pero que lo que no conocemos ni podemos conocer –percibir o inferir regularmente de lo percibido– no es. De suerte que las propiedades de un objeto pertenecen al objeto, porque pertenecen al conocimiento que de él tenemos; y pertenecen al conocimiento que de él tenemos, porque pertenecen al objeto. [...] (Aquí), no hay diferencia entre ser y ser conocido; entonces ya no pueden servir los

este punto, el cual es fundamental para la buena comprensión de su teoría, veamos qué nos dice el mismo Meinong:

La positividad del objeto, su imborrable ‘datidad’ es algo ontológico [*sein-sartiges*], el ser-afuera. El oponerse, el resistir del objeto consiste entonces en su estar-afuera, y en especial en el ser-así, que no falta en el ser-afuera. El ser-afuera entonces garantiza la autonomía del conocido respecto del cognoscente, impide concebirlo como hecho intencional o contenido de consciencia, así como asimilarlo a lo que existe o puede hacerlo. El ser-afuera es la medida o la autonomía, que es mucho más radical de cuanto la filosofía se haya ilusionado.³³

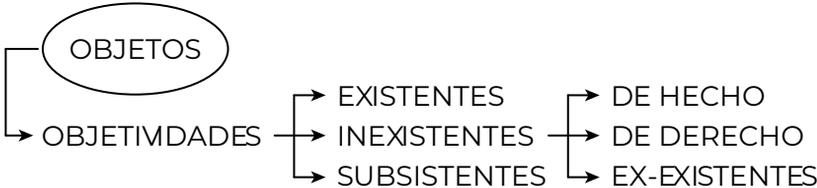
Finalmente, en la taxonomía esbozada en la *Gegenstandstheorie* de Meinong, el universo de los objetos inexistentes se divide en tres partes bien definidas. La primera es la esfera de los “objetos de hecho”, como puede ser una montaña de oro; si bien su condición de inexistencia es evidente, los datos o elementos constituyentes del objeto (montaña y oro) son extraídos de datos de hecho. La segunda remite a la esfera de los “objetos de derecho”, como por ejemplo, el famoso círculo cuadrado. Comprobable a simple vista su inexistencia –lo que no implica que no sea lo que es: un objeto más, según la teoría de Meinong–, resulta del todo evidente que cada una de las partes constituyentes del objeto, no son objetos empíricos de hecho (*de facto*), sino de derecho (*de iure*). En otras palabras, son –tanto el

adjetivos trascendente e inmanente. [...] Necesitamos un término, pues, que signifique a la vez la relación con el conocimiento y con las cosas; que exprese la identidad entre el conocimiento y el objeto; un término, pues, que, aplicado a una propiedad, signifique que esta propiedad pertenece igualmente al conocimiento y a los objetos. Este término es el de *trascendental*. García Morente, Manuel. (1917). *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, pp. y ss.

³³ Meinong, A. *Teoría del objeto y Presentación personal*, ed. cit., p. 41.

círculo, como la figura geométrica cuadrado— objetos de un saber posible, un saber propio del discurso de la ciencia,³⁴ y no datos posibles de la experiencia de hecho. Y, finalmente, la tercera esfera consiste en determinar los objetos *ex*-existentes, tales como el Imperio Romano, o —más simple aún— el paseo del día de ayer.³⁵ Ya, por otro lado, contamos con objetos ideales, o subsistentes.

Esquemmatizando:



1.4. Objeto subsistente

Los objetos subsistentes son aquellos que conocemos, más comúnmente, como objetos psíquicos; la representación ideal que, si bien no tiene anclaje empírico, real, material, verdadero, sin embargo, es *algo*, es un *objeto* de nuestra representación intencional. En la reformulación que haremos desde la clasificación ontológica del Nuevo realismo de Maurizio Ferraris, es lo que podemos entender como “objetos ideales”. Claramente, no son estos objetos reales, sino *subsistentes*; es decir, son objetos que *son*, pero que son emergentes de un proceso de abstracción lógica. La “igualdad” y la “diversidad” son buenos ejemplos de estos objetos. Ellos subsisten en tales o cuales

³⁴ Véase la última parte de esta tesis, en el apartado “Experiencia y ciencia.”

³⁵ Según una consideración de Ferraris, con la cual coincido, estos últimos también podrían ubicarse en la esfera de los objetos inexistentes de hecho.

circunstancias entre diferentes realidades, pero no son, en sí mismos, fragmentos de esas realidades. Otro ejemplo, es el “número”. Este objeto existe como continente y formalidad, pero más allá del contenido contado. Es así, y del mismo modo, que la “interrelación” no existe más allá de lo interrelacionado.

Según Meinong, este tipo de objetos subsisten, pero en ningún caso existen, no son reales; con todo –y tal como ya hemos visto anteriormente– su condición de inexistencia (entendida como existencia material) en nada le quita su estatus de objetualidad. Seguimos, pues, hablando de objetos.

Bien podemos decir, sin faltar a la razón, que la psicología es la disciplina que ha puesto, y que pone, toda su atención sobre este tipo de objetos correspondientes a la vida psíquica. Objetos del juicio, del suponer, del representar, del apetecer, del sentir –nos dice Meinong–, son todos estos objetos de atención, estudio y examen, para la ciencia psicológica. Y, para llevar esto a cuestiones actuales, podemos decir, desde las denominadas Ciencias de la Mente (*Philosophy of Mind*), que son las *cogniciones*, todas ellas, objetos subsistentes, y por consiguiente, objetos de estudio para la psicología. Hablamos entonces de la atención, la emoción, la senso-percepción, la imagen, la conciencia, la memoria, el pensamiento, la motivación, la personalidad, entre otros objetos de análisis. Es claro que, frente a un análisis de este tipo, uno podría preguntarse hasta qué punto la psicología es una ciencia que trata con objetos. La respuesta se halla en la consideración que el mismo Meinong hace sobre los objetos, como objetos intencionados, aunque con cierta independencia de la intención representativa, lo que le permite hablar entonces de la autonomía del conocimiento o bien, de la autonomía del objeto cognoscible. En fin, en palabras de Meinong acerca de estos objetos subsistentes:

La psicología sólo puede interesarse por aquellos objetos a los cuales está dirigido realmente algún acontecer psíquico; tal vez se podría decir, con mayor

brevedad, sólo por aquellos que son efectivamente representados, es decir, cuyas representaciones existen, aquellos que por ende al menos *existen en nuestra representación* o, más correctamente, pseudoexisten.³⁶

Referiremos, más adelante, a este tipo de objetos pensados o, meramente representados, como “objetos ideales”, que aun tratándose de objetos subsistentes o, como quiere Meinong, de pseudo-existencia, alcanzan siempre su estatus de objetualidad, es decir, que son objetos.

1.5. Taxonomía: De Meinong a Ferraris

En este último apartado de nuestra “Primera Parte”, trazaremos una taxonomía para la ontología que aquí se propone; una ontología orientada a los objetos. Luego, distinguiremos cuáles, y qué características tienen los objetos sociales, que constituyen a nuestra ontología social la cual interesa a nuestro trabajo. Para emprender esta empresa –para nada sencilla– me serviré de una reformulación que hace el filósofo italiano Maurizio Ferraris sobre la *Gegenstandstheorie* (“Teoría del objeto”), ya presentada por Meinong.

De acuerdo a la *Gegenstandstheorie* de Meinong, es preciso, tal y como ya lo hemos mencionado, partir del concepto de “intencionalidad”,³⁷ puesto que no es posible conocer sin conocer *algo*. Y, en

³⁶ A. Meinong, ed cit., p. 61.

³⁷ La noción de “intencionalidad” quiere decir que siempre que se piensa, se piensa en algo. Bien sabemos que Edmund Husserl se sirvió también de este concepto de intencionalidad. *Intencionalidad* escribía Husserl en la voz *Fenomenología* que preparó para la *Enciclopedia Británica*, “es la expresión derivada terminológicamente de la escolástica para este carácter fundamental del ser como conciencia, como aparición de algo. En el irreflexivo tener conscientes cualquiera objetos, estamos ‘dirigidos’ a éstos, nuestra ‘*intentio*’ va hacia ellos. El giro fenomenológico de la mirada muestra que este

términos más generales, tampoco es posible juzgar y/o representar, sin juzgar sobre *algo*, o representar *algo*. No es gratuito este acercamiento al concepto de intencionalidad, puesto que su maestro ha sido Brentano, quien por su parte se hallaba influido por el pensamiento de Aristóteles. Meinong, sin embargo, partirá del filósofo empirista David Hume (1711-1776) consagrándose a una serie de estudios sistematizados: los Hume-Studien 1877-1882.

Con respecto al concepto de intencionalidad, tenemos que:

Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos medievales llamaron la in/existencia intencional (o bien, mental) de un objeto, y que nosotros querríamos definir, aunque con expresiones no del todo exentas de ambigüedad, como la referencia a un contenido, la dirección hacia la objetualidad (lo cual no debe ser entendido como una realidad), o bien, como una objetividad inmanente. Todo fenómeno psíquico contiene en sí algo en cuanto objeto, aunque no todos del mismo modo. En la presentación algo es presentado, en el juicio algo es aceptado o rechazado, en el amor algo es amado, en el odio odiado, en el deseo deseado, etc. Esta in/existencia intencional caracteriza sólo a los fenómenos psíquicos. Ningún fenómeno físico exhibe nada similar. En consecuencia podemos definir como psíquicos aquellos fenómenos que contengan intencionalmente en sí un objeto.³⁸

estar dirigido es un rasgo esencial inmanente de las vivencias correspondientes; ellas son vivencias intencionales." Husserl, E. (1962). "Der Encyclopaedia Britannica Artikel. En *Phänomenologische Psychologie, Husserliana* vol. LX, edición de W. Biemel, La Haya, Nijhoff, pp. 271-301; ed cast.: *El artículo de la "Enciclopedia Britannica"* seguido de la versión de Ch. V. Salmon publicada por la Enciclopedia y del ensayo "El artículo de la *Enciclopedia Britannica* de Husserl y las anotaciones de Heidegger al mismo de Walter Biemel (trad. y ed. de Antonio Ziri6n), México: UNAM, 1990. Tambi6n véase sobre el concepto de intencionalidad en la *V Investigaci6n l6gica* de E. Husserl.

³⁸ Brentano, F. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig: Meiner, I, part. 5.

A modo de digresión, creo que efectivamente podríamos no acordar con esta primacía absoluta de la conciencia (aperceptiva) a la que Meinong reduce lo psíquico (“objetos subsistentes”, según Meinong; “objetos ideales”, según Ferraris).³⁹ De hecho, si realizamos una lectura actualizada sobre este punto, sin reconocimiento acerca del embate que Meinong realiza sobre el prejuicio de lo real frente a la metafísica, o bien, sobre la amplitud de su ontología según la cual una “mesa” es tan objeto como lo es un “unicornio en la luna”, un “círculo cuadrado”, o “la conciencia aperceptiva”, se puede llegar a enrolar al filósofo austríaco en una suerte de naturalismo, según el cual todo lo que hay, todo lo que existe, es factible de ser investigable científicamente. También puede que se enrola al filósofo detrás de un materialismo, sosteniendo que para este todo objeto es un objeto material, lo que sería un error de lectura, ya que para Meinong –y ya lo hemos explicitado claramente– es tan objeto el “objeto pensado en el pensamiento” como el “pensamiento que piensa el objeto pensado”.

En fin –tal como podemos percibir–, la *Gegenstandstheorie* parte del objeto de conocimiento, del objeto intencionado, aunque sin descuidar la independencia de este respecto de acto de cognición. Por esto mismo es que, de alguna manera, la *Gegenstandstheorie* de Meinong queda íntimamente ligada a nuestros actos de conocimiento. De hecho, así lo sostiene el mismo Meinong, que para llegar al objeto se tome como punto de partida el conocer. Con todo –y siguiendo con el pensamiento de nuestro filósofo– el conocimiento es un hecho doble, en tanto y en cuanto al “conocer” se lo enfrenta “lo conocido” como *algo* que es relativamente autónomo, y hacia lo cual el sujeto queda referido –trátese de juicios, de representaciones, etcétera. Queda sobre manifiesto una cuestión que es necesario dejar bien en claro, pues resulta esencial para todo el transcurrir de esta

³⁹ Debo este señalamiento al Dr. Raúl Cadús a quien agradezco.

tesis: que no es lo mismo (1) “lo pensado en el pensamiento”, que (2) “el pensamiento de lo pensado”. El primero, remite al objeto de pensamiento –sea este existente, subsistente, verdadero o falso, no es el caso–, y el segundo, remite al acto de *re*-presentación de dicho objeto, por cierto objeto autónomo respecto al acto de representación. Sumado que todo objeto de pensamiento, o bien puede ser real y existente, o no. Tal como vimos anteriormente, Ferraris reconoce en esta diferenciación una buena estrategia para no perder el mundo y la realidad, y contraponer así su Nuevo realismo al constructivismo propio de la filosofía postmoderna. De aquí que, desde su Nuevo realismo⁴⁰ Ferraris demarque dos ámbitos diferenciales: (1) Ontología, y (2) Epistemología. En detalle: con (1) se hace referencia a todo lo que *es* con independencia de nuestro sistema perceptual y de nuestros esquemas conceptuales, es decir, a todo aquello que es independiente del sujeto que lo piensa, o que lo juzga y lo representa, y con (2) se hace referencia al ámbito de lo que *sabemos* o *creemos saber* sobre todo aquello que es.⁴¹

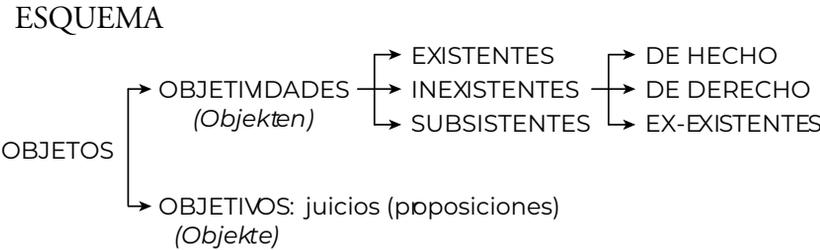
Ahora bien, aquello que *es* –y ahora desde Meinong– no debe ser entendido como aquello que es *realidad*, aquello que *existe*, ni tampoco, como aquello que es *verdadero*. Contamos con cosas, con objetos, que nada tienen que ver con lo real (Harry Potter), con lo existente (el famoso círculo-cuadrado) o con lo verdadero, sino más bien con lo posible, o incluso, con lo imposible (que “A sea igual a B”). Con esta afirmación reforzamos lo que ya hemos mencionado acerca del prejuicio a favor de lo real que trata en profundidad Meinong.⁴²

⁴⁰ Para un recorrido exhaustivo sobre el material editado, desde el año 2011 hasta la actualidad (2017) sobre el Nuevo realismo puede verse el siguiente sitio web: <https://nuovorealismo.wordpress.com/>

⁴¹ Para un estudio más amplio véase Ferraris, M. (2016). *Introducción al Nuevo realismo* (trad. al español por Paola Fontanella). Buenos Aires: Círculo Hermenéutico.

⁴² Meinong, A. *Teoría del objeto y Presentación personal*, ed. cit., (cap. II), pp. 49-52.

Ahora bien, reafirmado que, desde la Teoría del objeto de Meinong, objeto es todo aquello susceptible de objetividad,⁴³ nos introduciremos en la taxonomía completa que nos presenta el filósofo sobre los distintos objetos constituyentes de nuestra ontología. Una vez exployado este escenario, intentaremos dar con la realidad de los objetos sociales, que son, a fin de cuentas, el objetivo que aquí nos convoca. Veamos el siguiente esquema:



Nos serviremos de este esquema precedente para explicitar de modo concluyente y manera ordenada la taxonomía realizada completa de Meinong.

Según nuestro filósofo existen Objetos (*Gegenstände*) –los cuales, tal y como hemos venido diciendo hasta aquí– no se reducen ni a lo real, ni a lo existente, ni a lo verdadero. Estos objetos son divididos en dos universos ontológicos: el primero será el de las “Objetividades” (*Objekten*), y que va desde las sillas hasta Harry Potter; de Tom Hanks hasta Robert Langdon (profesor interpretado por Tom Hanks en la novela *The Da Vinci Code*); o también, hasta el famoso Pato-conejo (*Rabbit-duck*) de Joseph Jastrow. El segundo será el

⁴³ De hecho, se podrá ver que los objetos son para Meinong “objetividades” (*Objekten*) y “objetivos” (*Objekte*).

de los “Objetivos” (*Objektive*), atendiendo aquí al contenido de los enunciados lingüísticos, es decir, al objeto al que hacemos referencia cuando hablamos de *algo* extra-lingüístico. Dicho esto, con “Objetivos”, debemos entender –según la taxonomía de Meinong– a los juicios y proposiciones que siempre refieren a *algo*.

De acuerdo con la amplitud con que Meinong toma el tema de la ontología orientada a los objetos, o más precisamente de su Teoría del objeto, podemos vernos envueltos en cierto tipo de extraños laberintos, como por ejemplo, aquel denunciado por Bertrand Russell, quien denuncia que no podemos, sin contradicción, referirnos a aquello que no existe (objetos inexistentes), y hacernos preguntas sobre estos. Por lo que propone que mejor resulta limitarnos, en la medida de lo posible, a lo que *es* o *puede ser posible*. Sin embargo, y aún a sabiendas de que la demanda de Russell puede resultar del todo coherente y sensata, no es un dato menor que nuestra existencia se encuentra poblada por esos “entes de razón”, que no pueden más que “existir” (bien entre comillas) en la inexistencia.⁴⁴

Según lo presenta Ferraris,⁴⁵ habría que determinar –para salir de la ambigüedad en la que cae Meinong– con mayor rigurosidad el plano lingüístico del extra-lingüístico, ya que –tal como hemos visto– Meinong encierra ambos universos dentro del universo de los Objetos. Por su parte, Ferraris –en la reformulación que más adelante elaboraremos– nos dice, utilizando conceptualizaciones del mismo Meinong, que las *objetividades* son auténticos objetos, y no los *objetivos* que son proposiciones por los cuales nos referimos a los primeros. En este sentido “la nieve es blanca” (plano lingüístico) no es lo mismo a *la nieve es blanca* (plano extra-lingüístico). O bien,

⁴⁴ Soy conciente de la contradicción en la terminología [“existir en la inexistencia”]. Pero creo que es una clara forma de identificar aquello a lo que intento hacer alusión: a los objetos de la fantasía, o la ilusión y la ficción.

⁴⁵ Ferraris, M. *¿Dónde estás?*, ed. cit.

“p” no es igual a *p*. Entre comillas quedan los *objetivos* –según la reformulación a Meinong–; por fuera de estas encontraremos recién a las *objetividades*, esto es, a los objetos propiamente dichos. Efectivamente, parte importante de la justificación que hace Ferraris acerca de Meinong radica en que nos libera de la ambigüedad que aparecía en la Teoría del objeto. Retomaremos esto al final de este capítulo.

En continuación con la Teoría del objeto (tal como la vemos en el Esquema trazado línea atrás, las “Objetividades” se dividen en 3 partes: 1. Objetos existentes (que pueden ser sillas, mesas, montañas o cualquier tipo de objeto físico-natural); 2. Objetos inexistentes (que van desde Madame Bovary a cualquiera de los tantos seres imaginarios de Borges, entre muchos objetos de ficción); y 3. Objetos Subsistentes (como puede ser el número 5; un Teorema; una relación de diferencia o semejanza; entre otros). Del segundo grupo –Objetos inexistentes–, y tal como ya se ha mostrado anteriormente, debemos extraer tres grupos más: el primero, que nos lleva a los objetos “de hecho”; el segundo, que nos lleva a los objetos “de derecho”; y el tercero que nos lleva a los objetos que el mismo Meinong ha dado en llamar ex-existentes (y que remite a cualquier tipo de objeto histórico, como puede ser el llamado “Cruce de los Andes”, o el “Día de la Independencia”).

Hasta aquí, la presentación taxonómica de la amplia Ontología elaborada por Alexius Meinong, la cual nos ha permitido, inicialmente, discutir y sortear el prejuicio ante lo real existente, para desde allí, abrir nuestro campo de examen hacia todos aquellos objetos que no se reducen, ni pueden quedar reducidos, a lo físico-material –lo mismo que a una explicación científica de tipo físico-material–, lo mismo que a una explicación filosófica de tipo materialista o naturalista, tal como ya hemos señalado anteriormente. Ingresaremos ahora en la reformulación realizada por Ferraris, la cual encuentra justificación –más allá de la ya mencionada eliminación de ambigüedad– en un tipo de objetos que no parece encontrar patria en ninguna de las determinaciones propias de la taxonomía de Meinong, y que es justamente el tipo de objeto con el que aquí nos hemos propuesto tratar: el Objeto social.

La pregunta de partida que se hace Ferraris –teniendo como gráfico el esquema que hemos presentado ya sobre la taxonomía de Meinong, y la consideración de que esta teoría no hace justicia a los objetos sociales– es la siguiente: ¿qué tipo de objeto es el Imperio Romano? Bien podríamos decir que es inicialmente *algo*, y por ende, que es un objeto, pues ya hemos dicho que para Meinong, todo “algo” (objeto de cognición e intencionalidad) es, por definición, un objeto. Ahora bien, agregamos que no se trata *per se* de una enunciación (una proposición o un juicio) sino más bien de un objeto auténtico –según la determinación que ya hemos hecho anteriormente, y que diferencia “p”, de *p*. Dicho esto, el “Imperio Romano” es una Objetividad (y no un Objeto). Ahora bien: ¿de qué tipo? Por un lado, podemos decir –no con poca vaguedad– que se trata de un objeto (objetividad) *hoy* (esto es, actualmente) inexistente, que por tanto, podríamos encerrar dentro de la familia de los objetos ex-existentes. En este caso –y sólo temporalmente–, el esquema propuesto para el objeto “Imperio Romano” sería el siguiente:



Ahora bien, ante el presente gráfico, podemos de inmediato dar cuenta que no todo Objeto social es un objeto ex-existente, pues si tomamos como ejemplo a una “promesa”, o a un “contrato social” (un “contrato bancario”, por ejemplo), de suyo que estamos tratando no sólo con objetos existentes, sino también imposibles de ser considerados o determinados como ex-existentes, ya que no se trata, entonces, de objetos pasados o históricos, sino más bien, de objetos presentes (y en el caso del contrato bancario, ¡muy presente!). Aceptado esto,

cabe una consideración final –que es el camino que toma Ferraris–: ¿puede entonces ser el “Imperio Romano” (en tanto objeto) un “objeto” (*objetividad*, según Meinong) de tipo subsistente, tal como lo es el “número 5”, o un “triángulo”.

Inicialmente, podemos dar cuenta de que nuestro objeto de examen (el “Imperio Romano”) vive en nosotros a modo de *idea*, por lo que se trata de un objeto ideal, lo mismo que –según la estructuración clasificatoria que ofrece Meinong– el “número 5”, o un “teorema”. De acuerdo a lo dicho, y a modo de limpieza, el esquema referido en este segundo caso (también temporalmente) sería el siguiente:



Pero según Ferraris no sería del todo correcta esta inscripción de nuestro objeto de examen [el “Imperio Romano”], dentro del universo de los objetos ideales o subsistentes, pues, si bien parece ingresar con toda disposición en esta determinación (de objeto ideal), no podríamos afirmar, sin faltar a la razón, que este objeto, precisamente, es igual e idéntico al “número 5”, o bien, a una “relación de diferencia o semejanza”. Estos últimos son, claramente, objetos ideales, subsistentes, pero que nada tienen que ver con el objeto de nuestro ejemplo.

Es difícil sostener que el Imperio Romano sea un objeto ideal como lo es un triángulo: si Rómulo no hubiese fundado Roma, esta no hubiera existido, a diferencia del teorema de Pitágoras y del número 5, por lo tanto debemos encontrar algún lugar en el que clasificarlo. Por otra parte, en la clasificación

meinongiana, algo como la obligación de conducir por la derecha no encuentra acomodo; no existe como las mesas y las sillas, ni como el número, pero tampoco es inexistente: ¿cómo lo situamos? O, mejor, ¿dónde lo situamos? Propondría colocarla en una tercera familia, la de los *objetos sociales*.⁴⁶

He aquí el puntapié de Ferraris para ingresar en el trabajo de reformulación de la *Gegenstandstheorie* de Meinong, y lo que nos permitirá acceder de lleno en la Ontología social de Ferraris. Veamos el siguiente gráfico:

ESQUEMA

OBJETOS FÍSICOS	Existen en el tiempo y espacio.
OBJETOS IDEALES	Existen por fuera del tiempo y espacio.
OBJETOS SOCIALES	Requieren modestas porciones de espacio y tienen un inicio en el tiempo.

La reformulación de Ferraris es la que se ha presentado en el Esquema aquí propuesto. Como podemos ver, contamos ahora con una tercera familia correspondiente a los Objetos sociales. Resumiendo, nuestra Ontología se configura en estas tres familias: (1) Objetos físicos o naturales, a los cuales se agregan los artefactos;⁴⁷ Objetos

⁴⁶ *Ibid.*, p. 87.

⁴⁷ Estos últimos no son objetos naturales, pero sí objetos físicos producidos materialmente por los hombres, a diferencia de los objetos naturales como las montañas o los volcanes. Con todo, en ambos tratamos con objetos físicos independientes del sujeto. Resulta interesante

ideales, los cuales existen por fuera del espacio y del tiempo, no son construcciones, sino descubrimientos, tal como sucede con los continentes. Vale aclarar que se está siendo, en este caso puntual –en el de los Objetos ideales–, netamente descriptivo del pensamiento de Ferraris y de su reformulación a Meinong, quien reconoce explícitamente que su visión sobre este tipo de objetos (ideales) es puramente platónica, lo que le permite satisfacer intuiciones más profundas. Y, finalmente, contamos con Objetos sociales, los cuales no poseen un ser independiente de los sujetos, aunque no por ello son arbitrarios o manipulables al antojo. Estos tienen un inicio en el tiempo, y necesitan para su existencia de modestas porciones de espacio para existir. Y, a diferencia de la Teoría de la construcción de la realidad social de John Searle, para quien el soporte físico de los Objetos sociales radica en los Objetos físicos –es decir: para que un cheque (objeto social) sea tal, precisa del papel (objeto físico)–, en este caso, para Ferraris –quien, por cierto, sigue al filósofo francés Jacques Derrida (1930-2004)– será la escritura, la *inscripción* en el papel (en una memoria magnética, en la cabeza de una persona, etcétera) el elemento o soporte por el cual se construye, finalmente, nuestra realidad social, o bien, nuestro objetos sociales.

–aunque valdría a otro estudio y no a este– cómo las nuevas Ciencias de la mente (el cognitivismo, precisamente) ponen mayor hincapié en las cogniciones (representaciones, imágenes mentales, emociones, etc.) antes que en los objetos en-sí, los cuales cobran valor en la representación fenoménica, u objeto mental. Y digo que resulta un dato interesante, pues la manera de equilibrar este tipo de epistemología fue acudiendo a su contratara, el paradigma conductual, el cual ha puesto, desde siempre, mayor acento en el ambiente real como condicionante del pensamiento y de la acción. De aquí que se habla tanto, en la actualidad, de una epistemología o psicología cognitivo-conductual, que no es otra cosa que una perspectiva analógica, medida, que lejos de extenderse o, hacia el paradigma conductual, o hacia el paradigma cognitivo, elige emplear lo mejor de estos con el fin de sostener teorías mucho más plausibles y de fines prácticos.

Además, hay objetos *sociales*. A diferencia de los objetos físicos, no poseen un ser independiente del hecho de que alguien crea que existen (aunque no por ello son arbitrarios: basta con intentar salir de un bar sin pagar para darse cuenta). A diferencia de los objetos ideales, están dotados de un inicio en el tiempo. Mi promesa empezó, supongamos, el viernes 17 de noviembre, antes no existía. Esto no significa, sin embargo, que los objetos sociales, una vez constituidos como tales, dependan de mi voluntad. La promesa que hice el viernes 17 me seguirá, aunque entretanto haya cambiado de idea, o incluso me haya olvidado (otros se acordarán de recordármelo). [...] Los objetos sociales necesitan un soporte físico que, sin embargo, no es dominante, puesto que consiste en una *inscripción* en el papel, en la memoria magnética, en la cabeza de una persona.⁴⁸

Un interrogante del todo válido –que por cierto tiene un lugar importante en el análisis de Ferraris– es el siguiente: ¿en qué sentido algo dependiente de las creencias de una persona puede hacerse portador de características independientes de la persona que lo cree? La respuesta que da el filósofo italiano queda subsumida en una expresión algo conocida y universalmente aceptada: “la ignorancia de una ley no exime del castigo”. En otras palabras, podemos advertir, luego de lo dicho aquí, que debemos saber diferenciar el plano público del plano privado. Fíjese que la misma determinación conceptual de objeto *social* ya implica la existencia de al menos dos personas (plano público), de lo contrario no estaríamos hablando de “lo social”. En

⁴⁸ *Ibid.*, p. 89. Resulta interesante que este tipo de tratamiento sobre la inscripción –que no se reduce a la tinta en el papel, sino que bien puede tratarse de un dato (huella) en la mente de una persona, o bien de un “apretón de manos” que sella un trato– recupera, o al menos se da al intento, de recuperar el valor de la palabra, mediante el cual se construye un objeto social, que luego se vuelve autónomo, y puede golpear a nuestra puerta en caso de inobservancia o abandono al compromiso. Subyace aquí, y esto es indudable, el asunto de la responsabilidad y el compromiso.

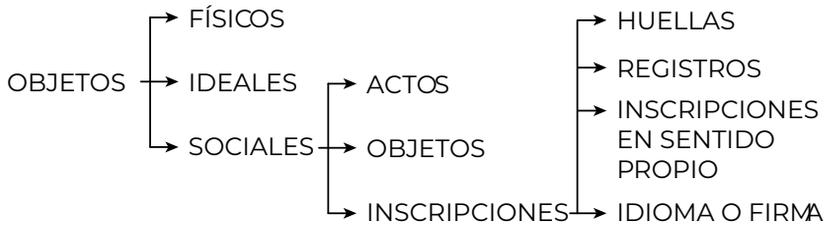
este sentido, es que debemos concentrar nuestra atención en lo público, en lo social o la sociedad, la cual, bien sabemos, se encuentra atravesada y sostenida por una infinidad de reglas, normas, permisos, prohibiciones, entre otros tantos condicionamientos y/o determinaciones normativas, los cuales podemos llegar a compartir, o no. Con todo, lo cierto es que no podemos dejar de observar.

Para concluir con esta segunda parte de la Tesis, podemos resumir lo explorado hasta el momento de la siguiente manera:

- (1) Hay un mundo, con diferentes perspectivas, en donde hay sujetos y objetos.
- (2) El sujeto se refiere al objeto.
- (3) Hay objetos en-sí mismos que son representados, intencionados por los sujetos.
- (4) El sujeto está dotado de intencionalidad; representa los objetos presentados; los conceptualiza; les da forma; los transforma.
- (5) No es lo mismo el acto de representación que el objeto representado.
- (6) Contamos con distintos tipos de objetos (véase la taxonomía esbozada): físicos, naturales; ideales; sociales.
- (7) Los objetos sociales existen como huellas, registros, inscripciones.
- (8) La inscripción proporciona duración y permanencia en el tiempo.
- (9) Inscripción mediante (escritura/archi-escritura mediante), todo objeto social cobra cierto grado de autonomía con respecto a lo que ha sido, previamente, su proceso de construcción.

Finalmente, presentamos aquí un último esquema que puede servir de gran utilidad a lo que sigue de este trabajo, y que suma respecto al paso que va desde la clasificación de la Teoría del objeto de Meinong a la Taxonomía ontológica propuesta por Ferraris. Dicho esquema quedará ampliado en la Parte Tercera del presente trabajo.

ESQUEMA



Parte 2:

Ontología Social

2.1. Una colosal ontología invisible

Tal como lo dice John Searle, en su libro *La construcción de la realidad social*, al hablar de la compleja estructura de la realidad social hablamos de una “colosal estructura *ingrÁvida e invisible*”. Es decir, de un tejido de reglas, derechos, obligaciones, sanciones, etc., que constituyen la trama de nuestra vida. Dicho esto, resulta importante señalar explícitamente esta nueva característica con la cual identificamos aquí a la realidad social,⁴⁹ o dicho técnicamente, a nuestra Ontología social. Hacemos, pues, referencia a la *invisibilidad* de los objetos sociales, pero que, sin embargo —quizás paradójicamente al momento de nuestro estudio— no se confunden con objetos imaginarios (el “Odradek” de

⁴⁹ Searle, J. (1997). *La construcción de la realidad social*. Barcelona: Paidós. Resulta interesante destacar cómo, ya desde el título mismo, el autor nos habla de la “construcción de la realidad”, pero de tipo *social*, es decir, no de la realidad toda. En otras palabras, y tomando como ejemplo ilustrativo el título de P. Berger y Th. Luckmann: *La construcción social de la realidad*, Searle no habla de la “construcción (social) de la realidad” sino de la construcción de la realidad social. Se trata de una alternancia conceptual sumamente significativa.

Kafka),⁵⁰ ni con simples productos volitivos (el solo deseo de dejar de fumar no me hace, efectivamente, dejar de hacerlo). Veamos esto paulatinamente.

Tenemos, pues, que los objetos constituyentes de esta colosal ontología invisible (Ontología social) pueden llegar a inscribirse, erróneamente, dentro del mundo psíquico (psicologismo), o el mundo interno, es decir, como meras representaciones. Por ejemplo, si nos servimos de la terminología de Meinong, podemos tomar los objetos sociales como meros “ser-así”, y no como auténticos objetos “en-sí”, es decir, como meros productos de la intencionalidad, o como meros objetos de conocimiento dejando a un lado la independencia o autonomía que estos objetos sociales adquieren. Hablamos aquí de “matrimonios”, de “compromisos”, de las “promesas”, de los “títulos” de todo tipo, etcétera. Podríamos decir que la inmaterialidad, o lo que es igual, la invisibilidad de su espíritu es lo que acarrea nuestra comprensión de los mismos hacia la confusión y el yerro. Sin embargo, si atendemos –como lo hace Searle– al asunto con mayor detenimiento, podemos detectar, al menos, dos caracteres esenciales de este tipo de objetos que los separa diametralmente de los objetos imaginarios. Puntualicemos:

1. Los objetos sociales no son, para nada, evanescentes.
2. Los objetos sociales no son dependientes de nuestro deseo, nuestra voluntad, o de nuestras meras representaciones.

Para ambos puntos nos sirve una consideración de sentido común. Para explicarla, tomemos como ejemplo al matrimonio como objeto

⁵⁰ El “Odradek” es una criatura imaginaria que aparece en el cuento “Las preocupaciones de un padre de familia”, de Franz Kafka. La descripción física del Odradek lo muestra como un carrete de hilo plano y con forma de estrella, añadiéndole además algunos otros apéndices, algunos poco comprensibles.

social. Este –y lo mismo sucede con el compromiso, las promesas, los títulos, el dinero, etcétera– no es, en modo alguno, correlacionalmente dependiente de nuestros marcos perceptivos o de nuestros esquemas conceptuales. Con todo, tampoco cabe describir a los objetos sociales desde una pura exterioridad objetual (*eidética*), pues el valor del dinero, o el matrimonio –como cualquier otro tipo de objeto social– no *sería* tal sin la participación y la presencia consciente de los elementos contribuyentes y actuantes, es decir, sin las personas involucradas en el “Acto” de construcción. Al parecer, estos objetos –construcciones sociales– no pueden, entonces, quedar reducidas ni al plano interno (psicologismo) de un mero psiquismo, como tampoco pueden reducirse al plano externo, objetual (como primera naturaleza).

Veremos, en lo sucesivo, desde la propuesta ontológica de Searle, la cual al igual que Meinong descarta el prejuicio ante lo real existente, cómo para nuestro filósofo los Objetos sociales se construyen sobre Objetos físicos-materiales, presentando así, tal y como ya hemos visto, a la Ontología social como un inmenso universo ingrátido e invisible. Nos interrogaremos, asimismo, cómo es que un objeto adquiere, desde este punto de vista teórico, valor social, o bien, cómo se concilia la invisibilidad, propia de los Objetos sociales, con la solidez, propia de la materialidad de los objetos físicos o naturales. La razón de este paso por Searle, radica en la atención que Ferraris pone acerca del pensamiento ontológico de Searle, sosteniendo que este cuenta con dos ventajas importantes. La primera es que “sustrahe la esfera social de la mano de los postmodernos”, quienes lingüísticamente han disuelto el mundo y la realidad en palabras. Y, en segundo lugar, porque al parecer supera la contraposición entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, al presentar a los Objetos sociales como continuum de los objetos físicos y naturales.

Asimismo, encuentra Ferraris un gran mérito en la obra del filósofo estadounidense acerca de los objetos sociales, pues nos muestra que

es posible realizar un estudio sobre este tipo de objetos sin reducirlo a la mente de las personas. De aquí que podemos hablar de una clara demarcación –tal como la del Nuevo realismo contemporáneo– entre Ontología y Epistemología.⁵¹

Y finalmente –en el siguiente apartado y de la mano de Searle– veremos cómo es que los Objetos sociales se construyen sobre Objetos físicos, interrogándonos qué es, o cuál es, el elemento que mantiene unido el Objeto social al Objeto físico. Para esto será preciso introducirnos en ciertos tecnicismos y/o categorías propias del pensamiento de Searle, como por ejemplo, la idea de “asignación de función”, las cuales establecen “reglas constitutivas” necesarias para la construcción de nuestra realidad social.

2.2. John Searle: realismo débil

Si indagamos un poco en la teoría o la fórmula de construcción de la realidad social de Searle, tenemos que su realismo puede ser considerado un tipo de *realismo débil*, según el cual “los objetos sociales están contruidos sobre objetos físicos”.⁵² Tal como se ha dicho en su momento, un cheque es un objeto social en tanto y en cuanto tiene por soporte material un objeto físico, el papel. Sin embargo, hay un “falta” en esta postura que ha sido puesta a la luz por el mismo Ferraris. Supongamos que yo realizo la fila pertinente para cobrar el cheque mencionado (un objeto social que se soporta en el papel;

⁵¹ Recordar la determinación teórica que el Nuevo realismo hace sobre estos términos es fundamental para la buena comprensión de lo expresado aquí. “Ontología,” como todo aquello que remite a lo que es, y “Epistemología,” como todo aquello que refiere a lo que sabemos o creemos saber acerca de lo que es.

⁵² Para un estudio más amplio véase Ferraris, M. *¿Dónde estás?*, ed. cit.

objeto físico). Pasado el justo, o injusto, tiempo de espera llega mi turno y me acerco a la caja de atención. Allí el cajero recibe mi objeto físico (papel), bajo la premisa y condición esencial de estar recibiendo un objeto social (cheque) atinente al contexto situacional, y habitual. Luego de recibir mi papel rectangular (objeto físico) el cajero me comunica que no puedo realizar la operación deseada (depósito) ya que este (mi objeto físico) no ha sido endosado. En otras palabras, me comunica que: “esto no vale como cheque”, lo que, de inmediato, parece emparentar mi objeto social (cheque) con un boleto de ómnibus (otro objeto social), o con una hoja de un árbol cualquiera (un simple objeto natural), aun cuando este –tal como lo quiere Searle– se soporta en un objeto material. Y, del mismo modo, tampoco podría realizar mi operación bancaria de acercarme a la caja señalando que: “vengo a cobrar este cheque” si lo que entrego es un simple “papel en blanco”, aun cuando esto se trata de un soporte físico y material. Veamos ahora en qué se apoya Searle para conseguir una óptima fórmula de construcción de la realidad social.

El filósofo estadounidense sostiene que es imprescindible hablar, al menos, de tres elementos más, aparte del ya mencionado soporte material, *condición necesaria*, aunque, al parecer –tal como hemos visto–, *no suficiente*.

1. Asignación (o imposición) de función.
2. Intencionalidad colectiva.
3. Reglas constitutivas, las cuales no deben confundirse con “reglas regulativas”.

Antes de ingresar en esta fórmula de construcción de los Objetos sociales (construcción de nuestra realidad social), volvamos unos pasos atrás y veamos qué hay de invisible en esta colosal Ontología social, sirviéndonos de un ejemplo esbozado por el mismo Searle.

Entro en un café en París y me siento en una mesa. Llega el camarero y yo pronuncio un fragmento de una frase en francés. Digo: “Un Demi, Munich, à pression, s’ilvousplaît”. El camarero trae la cerveza y la tomo. Dejo el dinero en la mesa y me voy.⁵³

Es claro, y por demás evidente, que ni las mesas, ni la cerveza, ni el restaurante, ni el camarero, ni el dinero, ni John Searle, sentado allí pidiendo un trago, son objetos invisibles. Sin embargo, el mismo filósofo nos dice que no resultaría posible una comprensión de lo esencial de la escena desde el lenguaje de la física y la química, pues no hay ninguna determinación conceptual, ni definición de tipo físico-química que agote las características de este tipo de objetos. De aquí que el mismo Searle acentúa:

Obsérvese, además, que la escena, tal como se describe, tiene una ontología colosal e invisible: el camarero no posee realmente la cerveza que me sirve, sino que es un empleado del restaurante que la posee. El restaurante está obligado a exhibir una lista con todos los precios de todas las *boissons* (bebidas), y aún si yo no llego a ver jamás esa lista, sólo se me requerirá para pagar según los precios que están en la lista. El propietario del restaurante tiene una licencia, otorgada por el Estado francés, para mantenerlo abierto. Como tal, está sujeto a miles de reglas y regulaciones que yo desconozco por completo. Yo estoy, por lo pronto, habilitado para estar aquí por mi condición de ciudadano de los Estados Unidos, portador de un pasaporte válido, que ha entrado legalmente a Francia.⁵⁴

Véase cuántas son las cosas que pasaríamos por alto si redujéramos todo a una explicación a un lenguaje físico-químico. ¿En dónde

⁵³ Searle, J. *La construcción de la realidad social*, ed. cit., pp. 22 y ss. Traducción del francés al español: “Una vaso de cerveza Múnich, con espuma, por favor.”

⁵⁴ *Ibid.*, p. 23.

quedaría el “propietario”, el “dinero”, las “normas”, los “reglamentos”, el “pasaporte”; el “ciudadano”, “¿Estados Unidos”, “Francia”? Podríamos decir que de seguir a Meinong –y tal como ya lo hemos visto– son todos estos objetos pertenecientes a la *Gegenstandstheorie*, pero que, sin embargo, no pueden inscribirse en ninguno de los anaqueles organizadores de esta teoría. Se trata, más bien, de otro tipo de objetos –ni físicos, ni naturales, tampoco son artefactos, pero tampoco son objetos de la imaginación o de la fantasía–, que ya hemos identificado como “Objetos sociales”. Este dato final, que por cierto ha sido acentuado, en más de una ocasión, en esta tesis, según el cual no podemos reducir los objetos sociales a meros productos imaginarios, psíquicos, íntimos, productos de un solipsismo universalista, es por demás substancial para la buena comprensión de los objetos sociales. No atender a este dato puede llevarnos a creer que los objetos sociales son líquidos, evanescentes y, por tanto, manipulables según la conveniencia de cada quien. Lo que, aun prudencialmente, es fácil reconocer como un absurdo superlativo.

Queda sobre manifiesto, en lo último dicho aquí, una suerte de conciliación establecida entre la invisibilidad (de los objetos sociales) y la solidez (propia de los objetos materiales), que bien podemos decir que se instituye de la mano de la escritura, de la inscripción, y no desde el soporte material del objeto físico, tal como hemos visto hasta aquí. (Trataremos esto más adelante).

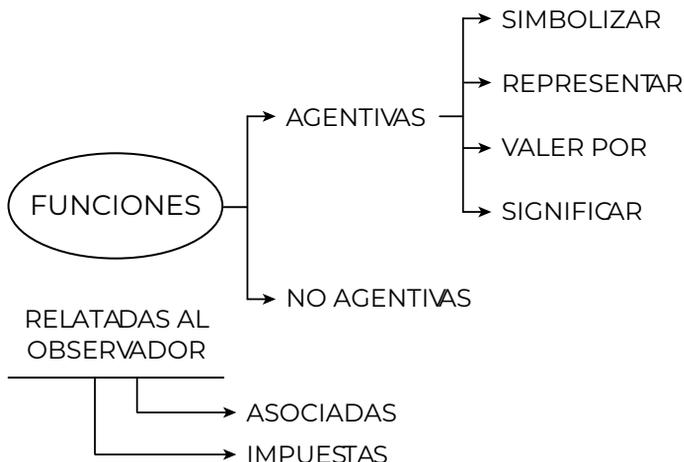
En fin, Searle sostiene que los Objetos sociales son objetos de un orden superior, que están constituidos sobre un soporte material: el objeto físico. He aquí gran parte de su solidez. Gráficamente:



Ahora sí, téngase en cuenta que hablamos de “gran parte” y no de “su” solidez. Para ultimar y concretar dicha solidez, propia de los objetos sociales, será preciso contar con los tres elementos mencionados líneas arriba. Vayamos, pues, al primero de ellos: la *asignación de función*.

Ante todo, y con respecto a la constitución de Objetos sociales, debemos tener en cuenta –según la teoría de Searle, que acompaña al desarrollo del estudio de esta tesis– que las funciones son siempre relativas al observador,⁵⁵ es decir, que son *asignadas*, o bien, *impuestas*. Dentro de las categorías de las funciones asignadas, debemos distinguir en funciones de tipo *agentivas*, y funciones *no agentivas*. Las primeras remiten a aquellas funciones que tienen que ver con el uso que los agentes dan a las entidades. Por ejemplo, la función de un martillo es para martillar. Y, las segundas, a procesos causales naturales a los cuales –puede ser mediante el lenguaje científico– hemos designado (asignado) un propósito. Por ejemplo, la función del corazón es la de bombear sangre. Véase lo dicho aquí en el siguiente esquema.

ESQUEMA



Con respecto al segundo elemento –la intencionalidad colectiva– Searle sostiene que debemos abandonar la imagen tradicional, exigencia quizás del individualismo metodológico, que reduce lo colectivo a lo individual. Ciertamente, nos dice el filósofo, que toda mi vida mental está dentro de mi cerebro, y que toda la vida mental de los demás está en cada uno de su correspondiente cerebro. Pero no podemos desprender de ello que la vida mental de cada quien sólo pueda ser expresada desde un *ego* solipsista, en la forma de una frase nominal referida a mí. Contrariamente, bien podemos tener la imagen colectiva mental desde la expresión “nosotros intentamos”. En este sentido, la intencionalidad individual que tenemos, cada uno de nosotros, en nuestra cabeza toma la forma del “nosotros intentamos”; una suerte de ente colectivo.

Y, finalmente, con respecto al tercero y último de los elementos necesario para la construcción de los objetos de nuestra realidad social, es preciso hablar de las *reglas constitutivas*. Es aquí en donde el autor demarca “hechos institucionales” [en adelante: H/I], diferenciándolos de “hechos brutos” [en adelante: H/B]. Ante todo, veamos de qué se trata esta diferenciación: los primeros [H/I] requieren del acuerdo humano, es decir, de la institucionalización para su existencia, mientras que los segundos [H/B] no requieren de instituciones humanas para su existencia.⁵⁶ Parafraseando a Searle, para que este papel sea un billete de 5 dólares, debe existir previamente la institución humana del dinero, en cambio, para que un volcán sea un volcán no se precisa de ningún tipo de institucionalización.

A lo dicho anteriormente cabe una pregunta obligada: ¿pero acaso no necesita el volcán –aun tratándose de un [H/B]– de la institución del lenguaje para su existencia? Searle no es ingenuo a esto, por lo

⁵⁶ Una objeción posible a esto, y que el mismo Searle reconoce, es que también a los objetos naturales se accede por medio del lenguaje, es decir, mediante una institucionalización.

que enmienda el problema sosteniendo que no debemos confundir el *hecho enunciado* del *enunciado* mismo. Esto último, muy similar a la demarcación que hace Meinong entre el “en-sí” del ser (captación del objeto) y el “ser-así”.⁵⁷ Lo mismo que resulta muy similar a la distinción realizada por Ferraris entre Ontología y Epistemología, tal como ya hemos visto anteriormente.

Una vez definido esto, pasemos ahora a las *reglas constitutivas*, las cuales son condición necesaria, más no suficiente, para la construcción de los Objetos sociales, y por consiguiente, para la construcción de nuestro mundo social circundante.

Para ingresar a esta categoría analítica resulta imprescindible que primero determinemos qué se entiende por institución; eso nos permitirá acceder a otra diferenciación que hace Searle entre *reglas constitutivas* y *reglas regulativas*.

Algunas reglas **regulan** actividades previamente existentes. Así, la regla “conduzca por la mano derecha de la calzada” regula la conducción; pero la conducción puede existir antes de la existencia de esa regla. Sin embargo, algunas reglas no regulan, sino que **crean la posibilidad** misma de ciertas actividades. Las reglas de ajedrez, pongamos por caso, no regulan una actividad previamente existente. No es verdad que antes hubiera montones de gente desplazando pedacitos de madera sobre los tableros y que, para prevenir colisiones continuas y embotellamiento de tráfico, tuviéramos que regular esa actividad. Ocurre más bien que las reglas del ajedrez crean la posibilidad misma de jugar al ajedrez. Las reglas son *constitutivas* del ajedrez en el sentido de que lo que sea jugar al ajedrez queda en parte constituido por la actuación según esas reglas.⁵⁸

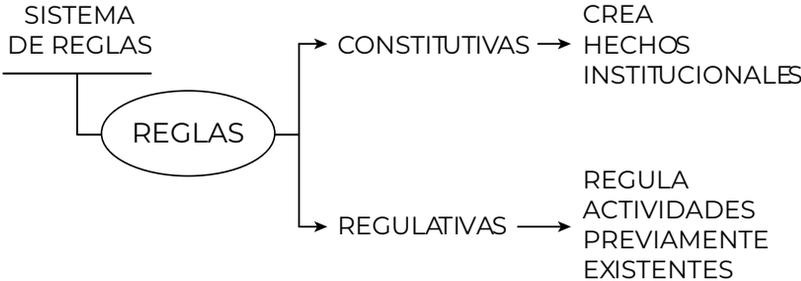
⁵⁷ Puesto que Meinong parte del pensamiento, es decir, del objeto intencionado, el filósofo presenta esta captación de objetividades (“objeto”, para una más clara comprensión) mediante dos funciones del proceso de pensamiento. 1. Función tética (por la cual se capta el “ser”), y 2. función sintética (por la cual se capta el “ser-así”).

⁵⁸ Searle, J. *La construcción de la realidad social*, ed. cit, p. 45. La negrilla me pertenece.

Puestas las cosas de esta manera, hay que tener en cuenta, inicialmente, que –tal como lo presenta Searle– las reglas vienen en sistemas y se encuentran coherentemente articuladas, y tienen la fórmula siguiente:

"X cuenta como Y en el contexto C"

El siguiente gráfico puede servirnos de orientación esquemática sobre lo tratado aquí:



A modo de resumen del tratamiento llevado hasta aquí de la ontología de Searle, veamos cómo funciona esta fórmula que nos permite construir toda nuestra realidad social. Y, la pregunta de base podría ser: ¿Qué es aquello que mantiene unido el Objeto social al Objeto físico? Ejemplificando: ¿qué es lo que hace que un papel con unos cuantos garabatos, un cierto tamaño, y otras tantas características particulares acabe por transformarse en un Objeto social, es decir, en un cheque?⁵⁹

⁵⁹ Cabe aclarar que me sirvo aquí puntualmente del estudio que M. Ferraris ha realizado sobre la ontología social de J. Searle. Véase Ferraris, M. *¿Dónde estás?*, ed. cit.

Retomemos la fórmula de Searle, según la cual: [“X cuenta como Y en C”], que gráficamente se detalla y fija de la siguiente manera:

X = Objeto físico

Y = Objeto social

C = Contexto

Entonces:

“Todo [OBJETO FÍSICO] cuenta como [OBJETO SOCIAL]
en [CONTEXTO]”

El “cuenta como” debe ingresar lo que hemos dado en llamar – siguiendo la teoría de Searle– el elemento de la “intencionalidad colectiva”. A esto debemos sumar la “función agentiva” y “las reglas constitutivas”. Entonces tendríamos que, para que un Objeto físico (trozo de papel) tome el carácter esencial de Objeto social (cheque), al mismo le será *asignado* una *función* específica, dentro del universo de lo social, aplicando una determinada *regla constitutiva*.⁶⁰

Dicho esto, la reglamentación de constitución será la herramienta para la asignación de función. De este modo, X (trozo de papel) cuenta como Y (cheque) en un contexto C (por ejemplo, un determinado Estado durante un tiempo determinado).

⁶⁰ Tomo este apunte como nota al pie pues no profundizaré sobre el mismo. Sólo es preciso distinguir que las “funciones asignadas por reglas” no deben ser confundidas con meras “asignaciones convencionales.” No es igual “seguir una regla” que “seguir una convención.” Según Searle, la convención implica arbitrariedad, en cambio las reglas constitutivas no son arbitrarias.

Esquematicemos esto último:



Tenemos, entonces, que el esquema de Searle sería el siguiente: “El OBJETO FÍSICO sirve de soporte al OBJETO SOCIAL a través de una INTENCIONALIDAD COLECTIVA. Con todo, si bien parece, a simple vista, que esta fórmula funciona adecuadamente para la construcción de los objetos y de la realidad social, Ferraris detecta que hay algo aquí que, al parecer, no funciona del todo bien.

Según Searle, si la fórmula de la “intencionalidad colectiva” es aplicada con toda rigurosidad, cualquier cosa física puede convertirse en cualquier cosa social. Veamos esto con otras palabras: si la “intencionalidad colectiva” alcanza coherente disposición, cualquier Objeto físico, en un Contexto específico, puede volverse “dinero”, es decir, un Objeto social. Si vemos esto con mayor detenimiento, el polo acentuado en la teoría de Searle está puesto en los sujetos constructores, quienes en masa (intencionalidad colectiva) logran hacer de un metal cualquiera, el dinero como moneda corriente. Sin embargo, existe otro polo: el del objeto, que desde sus rasgos intrínsecos, demarca ciertos límites condicionantes –cuando no determinantes– sobre las posibilidades de construcción intersubjetiva del mundo social

circundante. Se trata de rasgos ontológicos y ecológicos propios y ajustados al *objeto* y el *ambiente* en que estos se presentan. En este sentido, ciertamente el dinero puede ser un papel, pero un papel de unos tantos centímetros, y no de un kilómetro de extensión. El dinero puede ser entonces –intencionalidad colectiva, asignación de función, reglas constitutivas mediante– un metal cualquiera, pero no unas cuantas pompas de jabón. Es evidente, pues, que la intencionalidad queda limitada por el ambiente en el cual se presentan nuestros objetos físicos a los cuales se les asignará una función mediante reglas constitutivas, pero sólo si los rasgos ontológicos del objeto físico en cuestión se prestan para dicha construcción. De lo contrario, una fórmula como la de Searle debería habilitarnos –intencionalidad colectiva mediante– a decir que cualquiera de los seres imaginarios de Borges, o que cualquiera de los cronopios de Cortázar, será nombrado presidente de una Nación. Y, no, ya que inicialmente el objeto debe ser humano, por lo que los determinantes ontológicos de los que hablamos líneas arriba se imponen restringiendo nuestro poder volitivo de construcción. Esto por un lado, y por otro, la pregunta crucial es ¿en dónde habita la intencionalidad colectiva?; ¿en dónde reside?; ¿cuál es su entidad? No resultaría problema si la pregunta apuntase a la intencionalidad de los particulares, ya que esta reside, no cabe duda alguna de ello, en la cabeza de cada individuo, ¿pero la colectiva?

Es justamente en este punto –el lugar de residencia de la “intencionalidad colectiva”, a la cual Searle dio un lugar central en su teoría– en donde se presenta cierto descuido por parte de Searle. En el próximo capítulo desarrollaremos la fórmula de construcción de los objetos sociales, reformulando ahora la teoría ya planeada por el filósofo estadounidense.

2.3. Maurizio Ferraris: textualismo débil

Antes de comenzar con este apartado, vale una aclaración inicial: que la distinción entre el realismo débil, de Searle, y el textualismo débil, de Ferraris, aparece explícita en el trabajo de Ferraris titulado *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil*, en donde el autor presenta su Teoría de objeto, o bien, lo que él mismo llama su Ontología orientada a los objetos, partiendo de los caracteres inherentes del teléfono móvil, el cual presenta como un artefacto de escritura y de registro, antes que como un objeto de comunicación. Este es el puntapié que le permite al filósofo elaborar toda una amplia teoría del objeto, la cual denomina, siguiendo los pasos de Derrida, bajo el nombre de textualismo débil.⁶¹

Hemos visto que, según Searle, para que haya un objeto social es preciso que haya un objeto material subyacente, funciones agentivas, reglas constitutivas y, claro está, una especie de extraño cerebro colectivo, que el autor denominó “intencionalidad colectiva”. Por su parte, Ferraris nos dice que para que haya Objetos sociales es preciso que exista escritura, registro, esto es, una *inscripción idiomática*.

Y, puesto que estamos en un trabajo de ontología, vale la pregunta acerca de ¿qué *cosa* es una inscripción idiomática?

La dificultad del realismo débil consistía en el hecho de que anclamos los objetos sociales en los objetos físicos –y nos encontramos frente al escollo de los objetos sociales amplios, vagos, negativos–, o consideramos que los objetos sociales son ‘representaciones’, y entonces recaemos en la posmodernidad, en la imposibilidad de distinguir *de iure* cien taleros de

⁶¹ Al respecto me permito señalar un trabajo personal, el cual he realizado junto al Dr. Mauricio Beuchot, intitulado: “Realismo externo, Textualismo débil, Realismo analógico”, en Beuchot, M. y Jerez, J. L. (2013). *Manifiesto del Nuevo Realismo Analógico*. Neuquén: Círculo Hermenéutico.

cien taleros ideales. Debemos encontrar una solución, y un pasaje de Searle nos indica cuál puede ser: “A menudo los hechos brutos no se manifestarán como objetos físicos, sino como sonidos que provienen de la boca de la gente o como signos en el papel (o también como pensamientos en su cabeza)”.⁶²

De inmediato, Ferraris nos lleva así, realizando un salto cualitativo importante, del plano tanto subjetivo (Objeto social como mera representación), como del plano netamente objetivo (Objeto social soportado en un objeto físico), a una tercera vía: la de los signos, los sonidos, los pensamientos, que al fin y al cabo, no son sino diversos modos de escritura y de registro (inscripción idiomática). Registros en un papel; registros en la mente –o en los estados mentales– de las personas. En otras palabras, según la teoría de Ferraris, los objetos sociales no se definen o determinan, ni desde acto mismo de su construcción, ni desde el objeto *per se* (sea este físico o ideal), sino desde el modo del registro idiomático del objeto, que en parte cuantitativamente menor, aunque no por ello menos significativa (lo que es cualitativamente mayor), hace que un papel rectangular con unos cuantos garabatos cobre la validez de un cheque a cobrar.

Entonces, si retomamos el ejemplo por el cual el listo empleado bancario había rechazado mi cheque, podemos ya decir que el aspecto decisivo que hace de aquel papel rectangular un cheque a cobrar, no es tanto el objeto físico (Searle), ni la intencionalidad colectiva (lo que hemos visto, resultó dudoso), sino las pocas moléculas de la firma del interventor que sanciona su validez. Tenemos, pues, que los objetos sociales son mucho más que la sola materialidad subyacente de los objetos físico-materiales (lo que podría llevarnos a una explicación netamente materialista del asunto) en los cuales estos se soportan.

⁶² Ferraris, M. *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil*, ed. cit., p. 277. La cita de Searle corresponde a Searle, J. (1976). *Attilinguistici. Saggio di filosofia del linguaggio* (trad. G. R. Cardona). Turín: Boringhieri, p. 44.

Dicho esto, volvemos a la pregunta anterior, ahora reformulada: ¿de qué se trata este tipo tan interesante de inscripción que hace que un mero pedazo de papel cobre validez social?

Hemos dicho –siguiendo ahora a Ferraris– que el Objeto social es *inscrito e idiomático*. Esto significa, inicialmente, que posee muchas menos moléculas de las que precisa un objeto físico, tal como lo sugería la teoría de Searle. Con todo, por muy pocas, esas moléculas son *algo*, aprehensibles tanto por un dedo sensible (transacción bancaria) como por un dedo inteligible (claro está, o sería este último el caso de la transacción bancaria, aunque sí de una promesa, por ejemplo).

¿Qué queremos decir aquí con que esas pocas moléculas, por pocas que resulten, son *algo*? Simplemente, y sin más, que no son una mera representación psicológica, es decir, un mero producto subjetivo. Y, finalmente, que estas pocas moléculas sean *algo*, nos lleva a que, de alguna u otra manera, ese objeto social en cuanto entidad parece haber sido registrada en el espacio (la firma de validación en el pequeño rectángulo de papel, en la cara posterior, y no en la cara delantera del mismo, por ejemplo).

Ahora bien, este registro en el espacio –nos dice Ferraris–, debe ser idiomático. Esto es, debe quedar registrado de una manera peculiar, esto es, en un idioma concreto, el cual no sólo remite a una lengua específica, sino también a aquello que podemos denominar –siguiendo la terminología utilizada por el joven filósofo Markus Gabriel– “ámbito objetual”. En este sentido, en cuanto a la “forma idiomática” del registro, se observará que los cheques –para continuar con el ejemplo– cargan con ciertas reglas de validación, entre ellas, la firma del titular de la cuenta. El señalamiento que Ferraris hace sobre la escritura es lo que acerca su textualismo débil al textualismo “fuerte” (esta consideración de Ferraris es discutible seguramente) de J. Derrida.

En resumen de lo dicho hasta aquí, y en palabras del mismo Ferraris:

Para que haya un objeto social, es necesario que se dé, en diversas formas, un acto de inscripción; pero esto no significa que cualquier acto inscrito sea un objeto social (y un objeto social *legítimo*), ya que (1) en todo caso se requiere una sociedad, cuya génesis no puede ser explicada exclusivamente por la inscripción; y (2) en esta sociedad se habla con naturalidad de “intenciones” entidades bastante inciertas (en particular la ‘intencionalidad colectiva’), pero no pura y simplemente sustituibles por las inscripciones.⁶⁴

Ahora bien, para comprender en amplitud el textualismo débil de Ferraris, será preciso atender concretamente a cuatro puntos de su examen:

- (1) explicar de qué se trata la *huella*, que Ferraris define como sustrato ontológico de toda su teoría.
- (2) Definir cuál es la huella que resulta relevante para nuestra ontología humana,⁶⁵ es decir, el *registro*.
- (3) Especificar la naturaleza de la huella pertinente en una ontología social, es decir, de la *inscripción*.
- (4) Justificar por qué debe ser *idiomática*, esto es, causalmente dependiente de una intervención individual.

Con respecto a (1) Ferraris define a la “huella” como “un número no muy elevado de moléculas que hace de soporte físico para un registro”.⁶⁶ En el caso de los Objetos sociales esta huella cobra un *valor constitutivo*, esto es, lo que comúnmente llamamos hoy –aunque sin ningún examen ontológico de esta índole– construcción de la

⁶⁴ Ferraris, M. *¿Dónde estás?*, ed. cit., p 281.

⁶⁵ Ferraris agrega que probablemente sea también relevante el registro para lo podemos llamar aquí, la ontología animal.

⁶⁶ Op. Cit., p 283.

realidad (social).⁶⁷ En otras palabras, lo que para Searle era el Objeto físico: ese sustrato ontológico, soporte de los Objetos sociales, para Ferraris será la *huella*. Esquemmatizado:



Y, puesto que Ferraris nos habla desde su postura realista –más concretamente, desde lo que se ha dado en llamar en los últimos tiempos Nuevo realismo filosófico–, nos dice que sin huellas, las cuales por cierto están en mundo entendido este como una suerte de exterioridad a nuestros esquemas conceptuales y nuestros marcos perceptivos, no hay mente, ya que si, efectivamente, somos aquello que aprehendemos del y acera del mundo y de los otros, entonces es cierto la afirmación de Ferraris. Para esclarecer aún más este asunto de la huella podemos entender por estas, tanto a un rastro animal que ha marcado su territorio, como la tinta sobre el papel (texto habitualmente entendido), o bien, los *blips* de nuestra computadora, o

⁶⁷ Entre paréntesis agrego (social) porque hoy se habla mucho, indiscriminadamente – por ejemplo, desde el paradigma posmoderno de la filosofía, o desde el construccionista o constructivista de la psicología; la denominada segunda revolución cognitiva– de la construcción de la realidad, sin más, es decir, sin atender a que los objetos que podemos construir con inscripciones (idiomáticas) son los objetos sociales (matrimonios, títulos, etcétera), y no las montañas, los volcanes, entre otros objetos físicos-materiales. Y, por consiguiente, son estos (los objetos sociales) aquellos que podemos deconstruir en un paso sucesivo.

lo mismo da, la inscripción en la memoria (que lamentablemente, y para disgusto de Platón,⁶⁸ suele fallar).

Puestas las cosas de esta manera, a diferencia de Searle –como hemos mencionado ya– el soporte material de los Objetos sociales no son los Objetos físicos, ni aquella idea de la intencionalidad colectiva, sino más bien la *huella* que nos sirve de puente que va desde lo físico a lo psíquico, y de este último a lo social. Dicho esto, se parte siempre de una externalidad, podemos decir por caso, de la sociedad, la cual no existiría si faltasen huellas, las cuales a su vez, en un movimiento derivativo serán aprehendidas por las tantas y tan distintas mentes (no como masa colectiva, sino individuales, aunque, claro está, más tarde se podrá hablar de los fenómenos colectivos).

Ahora bien, ¿tenemos con las huellas ya objetos sociales? No. Al igual que sucede en la teoría de Searle con los Objetos físicos, soporte de los Objetos sociales, son estas (las huellas) condición necesaria, mas no suficiente para hablar de Objetos sociales, y por tanto, de sociedad.

Hemos dicho anteriormente que las huellas se vuelven para las mentes, registros, lo que nos permite ahora decir que este último es el que puede adquirir, según ciertas circunstancias, valor social. Veamos de qué se trata.

Es el *registro* que se obtiene de la huella el que adquiere relevancia para nuestra ontología social. El registro –nos dice Ferraris– es constitutivo con respecto a nuestra mente, y por cierto, no se falta a la razón si se afirma que no hay mente sin registro (*no hay mente sin sedimentación de huellas*, textual de Ferraris). Después de todo de

⁶⁸ Se hace alusión a la condena de Platón sobre la escritura, la cual no es remedio para la memoria sino veneno, ya que los hombres confiados en el soporte externo, dejarán de lado el interno. Apunto como tratamiento de este punto Derrida, J. (2007). “La farmacia de Platón.” En *La diseminación* (trad. de José María Arancibia). Madrid: Espiral/Fundamentos.

qué se trata la tesis del círculo hermenéutico de la que tanto hablan los hermeneutas, sino de la retención en la mente, a través de la cual más tarde nos referimos al mundo mediante la pre-comprensión.

En conclusión:

Las huellas, siempre que haya una mente, se convierten en registros, y éstos, siempre que haya una sociedad, se convierten en inscripciones. En este sentido, cuando un agente de la policía urbana nos pide ‘documentación’ todo está claro.⁶⁹

Puestas las cosas de esta manera, vale decir ya que la huella pertinente a nuestra ontología social es la *inscripción*, la cual se nos presenta como un registro dotado de valor social. El papel rectangular con el que aguardo a ser atendido en la entidad bancaria no es igual al cheque, aun cuando el objeto físico sea el mismo. Resalta Ferraris, en este punto, el valor de la sociedad como el ámbito de sentido –o bien, como “ámbito objetual”– en el que un apretón de manos; un papel rectangular con una firma al dorso; una palabra empeñada, cobra sentido y validez social.

Algunas de las conclusiones a las que llega Ferraris desde su textualismo débil son las siguientes: por un lado, nos dice que –esto a diferencia de John L. Austin (1911-1960)–⁷⁰ los Objetos sociales no requieren necesariamente actos lingüísticos para su construcción, o mejor dicho, que no son estos actos lingüísticos su *eidos*. Nadie se casa diciendo algunas palabras. Condición necesaria es el *registro* como motivo esencial de celebración y consumación del rito, el que por cierto cuenta con su propio registro idiomático. Lo mismo que

⁶⁹ Op. Cit., p. 287.

⁷⁰ Para un trabajo exhaustivo sobre la postura de Austin me remito a Austin, J. L. (2008). *Cómo hacer cosas con las palabras*. Buenos Aires: Paidós. O también, Austin, J. L. (2009). *Actos de habla*. Madrid: Cátedra.

nadie se divorcia quitándose un anillo, o poniendo en palabras que “ahora es un hombre soltero”. Una vez más, el registro se vuelve condicionamiento para la construcción de nuevos objetos sociales.

En segundo lugar, afirma Ferraris que la identidad del objeto social depende de escasas moléculas de la inscripción, lo que ya hemos tratado por extendido. Y, finalmente, en tercer lugar, asegura que esta inscripción no es necesariamente un documento legal. Una promesa, si es verdad que la palabra aún tiene algún valor ontológico, es decir, si la palabra empeñada aún nos obliga, entonces es cierto que el registro en la mente de las personas, carente de coacción jurídica, construye realidad, esto es, para ser más precisos, construye un objeto social entre aquel que ofrece un libro a modo de préstamo y aquel que promete devolverlo luego de su lectura.

En resumen, así como la *huella* está en el mundo, el *registro* en la mente, la *inscripción* en la sociedad, el carácter idiomático, o *idioma*, está en el individuo.⁷¹

Hemos llegado así a la presentación y exposición del textualismo débil de Ferraris, quien como hemos visto realiza exhaustivamente su trabajo ontológico reformulando la *Gegenstandstheorie* de Alexius Meinong, para desde allí, retomar algunos de los pasos dados por John Searle. En la última parte de este trabajo hablaremos sobre los caracteres esenciales de los objetos sociales, ampliando este estudio con un ejemplo considerable, dada la naturaleza de la presente tesis: veremos qué tipo de objeto es la Ontología, y si efectivamente este objeto posee, o carece, de los previamente mencionados caracteres de los objetos sociales.

⁷¹ Acerca de este último punto Ferraris nos deja otro ejemplo, quizás más claro: Por huella tenemos la mesa; por registro la tabula (como tesis de fondo); por inscripción tenemos un documento, y finalmente, por Idioma tenemos la firma.

Parte 3:

Ontología. Ese Objeto Epistemológico

3.1. ¿Qué *cosa* es la ontología?

De acuerdo al tratamiento ontológico que aquí llevamos adelante, y que va desde la Teoría del Objeto de Meinong, hasta la Ontología Social de Ferraris, para que un objeto sea un Objeto social debe contar, al menos, con cuatro caracteres esenciales:

1. Debe tener un inicio en el tiempo.
2. Debe contar con modestas porciones de espacio para existir.
3. Debe contar con más de una persona para su existencia.
4. Debe explicitarse en el registro como condición necesaria, más no suficiente para su existencia.

Dicho esto, veamos qué tipo de objeto es la Ontología, que, a fin de cuentas, es nuestro objeto de estudio.

Efectivamente la Ontología es *algo*; quiero decir, algo con lo que contamos, una cosa, un objeto más dentro de nuestro mundo circundante. Dada la característica fundamental de esta tesis –que busca llegar a la naturaleza de los objetos sociales–, la pregunta obligada

parece ser: ¿qué tipo de objeto es la ontología? Sin lugar a dudas, se trata de un objeto social, de una construcción del espíritu humano, y no de algo dado. De acuerdo con esto, en tanto que objeto social, la ontología tiene, tal como hemos mencionado líneas atrás: (1) su inicio en un tiempo específico. Con todo, es un dato incuestionable el hecho de que existieron tratamientos sobre “el ente en cuanto ente”⁷² que *hoy* podemos enmarcar dentro de la ontología antes de la emergencia del concepto [ontología] mismo.⁷³ (2) Por otro lado –y siempre en tanto que objeto social–, la ontología requiere de modestas porciones de espacio para existir. Es posible traducir esto diciendo que los objetos sociales (en nuestro caso, la ontología) necesitan de cierto soporte físico, aunque este soporte no es dominante para su existencia, tal como lo entiende John Searle, quien sostiene que todo objeto social se soporta en un objeto físico. (Hablaré de esto más adelante). (3) Ha sido necesaria más de una persona para la existencia de la ontología, en tanto que objeto social, pues el lenguaje mismo ha sido creado para la comunicación, y para dicha acción se precisan al menos dos personas. Y, (4) necesaria ha sido su inscripción; huella que mantuvo su duración en el tiempo. De hecho, si la ontología no hubiese sido grabada, quiero decir, escrita, registrada, la ontología, en cuanto tal, jamás hubiese sido. Es esta, sin dudas, una afirmación contundente, la cual se sostiene desde el enfoque ontológico que aquí venimos elaborando.

⁷² La definición “ente en cuanto ente” es, sin duda, una referencia a la llamada “*protephilosophia*” de Aristóteles. “Hay una ciencia que estudia el ente en cuanto ente y las determinaciones que por sí le pertenecen”: Aristóteles (2004). *Metafísica*, IV (Gamma) (trad. de Hernán Zucchi). Buenos Aires: De Bolsillo, p. 192.

⁷³ Nada hay más antiguo que la realidad. Mucho más tarde llega el hombre, y con este la simplicidad (al menos *prima facie*) de la pregunta ontológica: ¿*qué hay?* En este sentido, si bien el término ontología no se remonta más allá del siglo XVII, por Clauberg, la disposición del hombre a las cosas y a la realidad, es tanto más antigua que la filosofía misma.

Sobre este último punto desarrollaré algunos argumentos que giran en torno a una doble dimensionalidad de la grabación y el registro: el de la experiencia y el de la ciencia. [Véase 3.6].

3.2. La ontología tiene un inicio en el tiempo

Aun cuando el ser (el ser del ente), y su pregunta es tan antigua como la filosofía misma –al decir esto también intentamos poner sobre manifiesto que la experiencia y la realidad son tanto más antiguas que la filosofía misma, y que por esto mismo, son su posibilidad–, la ontología, en cuanto disciplina, tiene su origen en el tiempo. Bien podemos comenzar, para nuestro examen, con Johannes Clauberg (1622-1665), quien propuso el término en relación a la metafísica en el siglo XVII.

Johannes Clauberg (*Elementa philosophiae seu ontosophiae*, Groningae, 1647) es considerado generalmente como su inventor: la palabra [ontología] figura de hecho en el decurso de la obra.⁷⁴

Al parecer, los “derechos de autor” valen aquí, históricamente, para Clauberg. Y, en este sentido, ha sido preciso su nombramiento e inscripción, *strictu sensu*, para su existencia futura; para que hoy nos encontremos aquí hablando acerca de esta cosa que se ha hecho llamar, a lo largo de la historia, ontología. Claro que este momento escritural debe entenderse como el registro de una disciplina específica (existencia *de iure*), mas no como su instancia originaria de *darse en el mundo* (existencia *de facto*). Quiero decir –y consciente de la reiteración inicial–, que la pregunta por lo *que hay* es tanto o más antigua que la filosofía misma. Pero sirvámonos de esta inscripción explícita

⁷⁴ Finance, J. de (1971). *Conocimiento del ser. Tratado de ontología*. Madrid: Gredos, p. 9.

para su nacimiento, pues este punto es el que hemos tomado ya para referirnos al *registro* como elemento constituyente de toda nuestra ontología social.

Contamos pues –siglo XVII en adelante– con “Ontología” propiamente institucionalizada, lo que Searle hubiese llamado hecho institucional. Luego, y al menos *prima facie*, queda implícito, en las líneas precedentes, un cierto poder otorgado al lenguaje, que al parecer alcanza un rol constitutivo en relación al objeto social que aquí tratamos: la ontología. Pero acaso, ¿basta con el lenguaje para la existencia de la “Ontología” en tanto que objeto social? Ciertamente contamos ya con una respuesta a este punto, pero veámoslo ahora desde otro ángulo, ya que la historia misma nos responde:

El nombre de ontología **no se remonta más allá del siglo XVII**. [El autor de la cita hace referencia a Clauberg]. Los físicos de Jonia que pretendían explicarlo todo por el agua, el aire, el fuego o lo indeterminado, se plantearon, a su manera, el problema ontológico [...] Es Parménides el primero que, en una intuición que señala [...] la aparición de la especulación metafísica, capta su originalidad, en su unidad y en su oposición tajante a la nada, la idea del ser [...] Después Platón, que en el *Parménides* y en el *Sofista* especialmente, plantea de manera muy personal los problemas esenciales de la ontología, Aristóteles aporta a la ‘filosofía primera’ el auxilio de una tecnicidad más avanzada [que] trata de conocer la naturaleza profunda del ser como tal: la filosofía primera es entonces concebida como una ciencia del ser en cuanto ser y, con más precisión, de la sustancia.⁷⁵ (*)

Dicho esto, podemos tomar aquí dos vías de análisis que proponemos llamar: “realismo fuerte” por un lado, y “textualismo débil”

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 9-10.

(*) La negrilla me pertenece.

por el otro.⁷⁶ Según la vía del realismo fuerte, puntualmente el de Adolf Reinach (1883-1917), los objetos sociales (en nuestro caso la “Ontología”), (1) son tan sólidos como los objetos físicos, (2) estos entes constituyen un *a priori* material necesario, y (3) en estos entes también quedan incluidos los *valores*, que se encontrarían en los objetos antes que en la mente de los hombres. Es evidente la hipérbole manifiesta en este último punto, pero que, para nuestro estudio, no tiene razón de profundización. Sólo cabe una aclaración decisiva: que desde esta perspectiva, podríamos concluir –aún considerando que se trata de un equívoco o un yerro– que, esencialmente la ontología, en tanto y en cuanto “tratamiento del ser, de lo que hay”, existe mucho antes del siglo XVII, de Clauberg, y también de Goclenius,⁷⁷ como de todo tipo de existencia animal. Es claro que una afirmación de este tipo no sólo resulta extremada, sino también absurda e inconcebible, puesto que por definición la ontología, en cualquiera de sus acepciones posibles, remite al hombre, y más concretamente, al *saber* de este (sobre el ente y sus determinaciones).⁷⁸ Ahora bien, y aceptando, sólo hipotética y experimentalmente, la radicalidad de esta

⁷⁶ Las categorías de análisis que he tomado (“Realismo fuerte” y “Textualismo débil”) son extraídas del estudio realizado por el filósofo italiano Maurizio Ferraris. Al respecto puede verse Ferraris, M. (2008). *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil*. Barcelona: Marbot.

⁷⁷ A quienes sostienen, como por ejemplo, el Dr. Julián Serna Arango (*Ontologías alternativas. Aperturas de mundo desde el giro lingüístico*), que fue Rudolph Goclenius (1547-1628) quien instituye el término ontología en el siglo XVII.

⁷⁸ Por definición la ontología se presenta como la parte de la metafísica (léase “disciplina”, “área de conocimiento”, “doctrina, ciencia”, etc.) que trata el ente en cuanto ente y sus determinaciones. Asimismo, la misma desinencia “logía” es un claro indicativo de la esencia de la ontología como constructo social, y no como podría resultar de un realismo fuerte, tal como aquí lo presento. Debo esta observación a Raúl Cadús (Director de esta tesis), a quien agradezco la sugerencia.

postura, no resultaría apropiado hablar de anacronismo para referir a la Metafísica o a la Ontología de Parménides, Platón, Aristóteles, como a la Metafísica y teología de la Edad Media, puesto que de alguna u otra manera, el tratamiento sobre el ser siempre –en la historia de la filosofía– estuvo presente, incluso antes del nacimiento del concepto mismo.

Por otro lado, y según la vía que he propuesto llamar “textualismo débil” –que bien sabemos, es la que responde a la Ontología social de Ferraris–, según el cual los objetos sociales están construidos a partir de inscripciones (pequeños objetos físicos) idiomáticas, resulta preciso atender al anacronismo que se presenta con toda la fuerza de una evidencia, pues recién –y tal como se ha señalado anteriormente– en el siglo XVII se habló explícitamente de ontología.

Puestas las cosas de esta manera, resumiremos ambas vías de análisis: (1) el tratamiento del hombre con el mundo, con *lo que hay* en nuestro mundo circundante, excede y precede a todo tipo de conceptualización sobre el mismo. En este sentido, la realidad es *experiencia*, y excede a la conceptualización de la misma. Podemos ilustrar esta instancia pre-lingüística, o de pre-comprensión desde el concepto de “Ontología fundamental” esbozada y desarrollada por el mismo Martin Heidegger (1889-1976), en donde queda demarcado y claramente diferenciado un “*como* hermenéutico”, más originario, de un “*como* apofántico, enunciativo o proposicional”.⁷⁹

Este entender cotidiano, constata Heidegger, casi siempre permanece no expresado. Como « modo de ser » no es temático en sí mismo. Vivimos demasiado dentro de él y desde él, por lo que no necesita ser expresado [...] Heidegger define este no estar expresado por medio de la diferencia entre un “*como* hermenéutico” y un “*como* apofántico” (o enunciativo). En comparación con el

⁷⁹ Puedo utilizar, en este caso, el ejemplo de M. Heidegger sólo porque el autor no realizó una taxonomía entre los distintos tipos de entes constitutivos del mundo circundante.

“como” apofántico, es decir, el estar interpretado de las cosas que se refleja en las proposiciones, el “como” hermenéutico trabaja de manera más originario, porque realiza un pretender elemental e interpretativo de las cosas del mundo circundante al nivel del ser-ahí.⁸⁰

De aquí que la elaboración hermenéutica de Heidegger, sin ser el tema central en sus investigaciones filosóficas –pues tal y como lo explicitó el autor de *El Ser y el Tiempo*, “la hermenéutica es cosa de Gadamer”–,⁸¹ aumenta y extiende el universo interpretativo hacia la universalidad del fenómeno hermenéutico, llevándolo hacia una “Ontológica de la facticidad”.⁸² Tal y como lo señala Jean Grondin en su *Introducción a la hermenéutica filosófica*,⁸³ de alguna manera, y en un sentido lato, aunque no por ello inexacto, el concepto de “ontológico” –en Heidegger y en Gadamer, más precisamente– puede entenderse como “universal”. Esta universalidad radica en el mismo círculo de la pre-comprensión (*como* hermenéutico), que Hans-Georg Gadamer (1900-2002) refiera finalmente a un carácter *lingüístico* del entender. De aquí que Gadamer sugiere superar la “ciencia hermenéutica” hacia una “conciencia hermenéutica”.

Cuando yo contrapongo a eso [ciencia de la hermenéutica] la conciencia hermenéutica como una posibilidad más global de desarrollarlo, es preciso superar primero la reducción teórica con la que eso que se llama

⁸⁰ Grondin, J. (2002). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder, p. 141.

⁸¹ “La filosofía hermenéutica, ¡ah!, eso es cosa de Gadamer.” Carta de Martin Heidegger a Otto Pöggeler (5 de enero de 1953), citada en Pöggeler, O. (1983). *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. Freiburg-München, p. 395.

⁸² Cfr. Heidegger, M. (2011). *Ontología de la facticidad* (trad. de Jaime Aspiunza). Madrid: Alianza.

⁸³ Grondin, J. *Introducción a la hermenéutica filosófica*, ed. cit., p. 162.

tradicionalmente “ciencia de la hermenéutica” se articuló en la idea moderna de ciencia.⁸⁴

Por otro lado, (2) y ahora bajo el posicionamiento que hemos llamado, siguiendo los pasos de Ferraris, textualismo débil, el objeto social “ontología” no parece ir más allá del siglo XVII en tanto que institucionalización de un objeto constituyente de nuestra realidad social. Hemos visto que en este estudio nos hemos servido de esta segunda vía, puesto que todo objeto social –y de acuerdo a la taxonomía ya explicitada– es ante todo un objeto textual y una construcción del espíritu, que cobra valía y existencia *real* (es decir, en independencia de los sujetos) en tanto y en cuanto el poder del registro desvincula al objeto de los hombres, contribuyentes del proceso de construcción objetual.

3.3. La ontología requiere de modestas porciones de espacio para existir

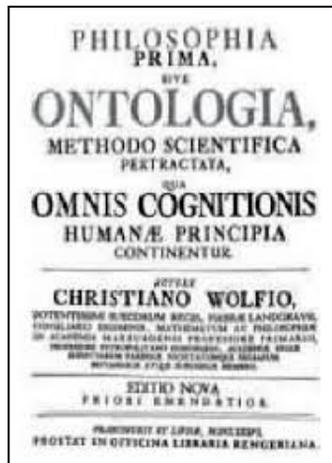
Hemos dado, en otra parte de esta tesis, respuestas a ciertas preguntas que guiarán aquí este apartado. Por ejemplo: ¿de qué se trata este “soporte físico”, esta materialidad que requiere la “Ontología” (en tanto que objeto social) para su existencia? ¿Acaso cuenta este objeto social (la Ontología) con un soporte físico? De existir este soporte, ¿puede tratarse de un ente material, extenso, cualquiera sea este? Vayamos por partes.

Cuando John Searle escribió *La construcción de la realidad social*,⁸⁵ pensaba, tal como hemos visto, en una inmensa ontología ingravida

⁸⁴ Gadamer, H.-G. (2004). “La universalidad del problema hermenéutico.” En *Verdad y Método II* (trad. de Manuel Olasagasti). Salamanca: Sígueme, pp. 213-224.

⁸⁵ Cfr. Searle, J. (1997). *La construcción de la realidad social*. Barcelona: Paidós.

e invisible, en un tejido de relaciones, de reglas, de obligaciones, de sanciones, etcétera, que constituyen la colosal trama de nuestra vida cotidiana. Ahora bien, para el autor podemos hablar de la existencia real de reglas, obligaciones, pagarés y otros objetos sociales (hechos institucionales), porque, según su consideración, estos derivan siempre de un objeto material, lo mismo que de la intencionalidad colectiva. En otras palabras, y tal como lo ha supuesto Searle, toda la metafísica social depende de una física, lo que hace que los objetos sociales cobren la solidez necesaria para su existencia. Y, dicho con toda simplicidad –a conciencia de reiteración–, detrás de cada Objeto social vive un Objeto físico;⁸⁶ detrás del valor de la moneda, reside el metal o el papel.⁸⁷ Vayamos, pues, a nuestro objeto: la Ontología.



⁸⁶ En continuidad con Searle –y esto lo retomaré y profundizaré más adelante– para que el objeto físico quede en relación integrante y constituyente con uno social, serán preciso tres elementos, más allá del soporte material: 1. la asignación de función, 2. la intencionalidad colectiva, y, 3. las reglas constitutivas.

⁸⁷ Para Searle, la invisibilidad de los objetos sociales se solidifica por su relación siempre directa con los objetos físicos; de estos obtienen su solidez.

Tenemos ante nosotros no sólo la portada del *Philosophia Prima sive Ontología*, de Christian von Wolff (1679-1754). Tenemos ante nosotros la *huella* en el mundo, la cual aprehendida como *registro* (escritura) en la mente de las personas, acaba por volverse una entidad social. Contamos aquí con la existencia de una *cosa* inmaterial, y por tanto espiritual, que se ha dado en llamar, en el decurso del tiempo y el pensamiento filosófico, *Ontología*. Al respecto, fue Derrida (1930-2004) quien se ha interesado mucho por un problema de fondo, que vale la pena mencionar aquí, y que bien podemos formular del siguiente modo: ¿cómo es posible conservar esa cosa transitoria y tan fugaz que es la presencia?⁸⁸ La respuesta del autor de *De la gramatología* es “mediante la escritura”.

Atendiendo a esto, bien podemos afirmar –al menos inicialmente, y siguiendo los pasos que hemos trazado en la Primera Parte de esta tesis– que la verdadera presencia es ideal, y no la cosa física. Se trata de una interacción entre el espíritu (la idea) y la materia (la escritura). Hemos visto ya el valor que cobra para nuestra Ontología social, esta presencia espiritual que excede, y que va mucho más allá, de la simple presencia material, y que por tanto, establece un objeto (ahora social) allí, en donde antes parecía no haber nada. Con todo –y luego del extenso tratamiento que hasta aquí hemos

⁸⁸“Tal como lo manifestó en los años sesenta en obras como *La voz y el fenómeno*, *La escritura y la diferencia* y *De la gramatología*, el problema de fondo de su pensamiento [en referencia a Derrida] consiste precisamente en entender de qué manera esa cosa efímera que es la presencia –la presencia de alguna cosa ante nuestros ojos, la presencia de un amigo, la presencia de nosotros mismos– se puede conservar. La respuesta para Derrida –en la estela de Husserl, el autor que, justamente con Heidegger, marcó más hondamente su pensamiento– es la escritura. Ferraris, M. (2007). *Jackie Derrida. Retrato de memoria* (trad. de Bruno Mazzoldi). Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Instituto Pensar, p. 18.

realizado—, no está de más sugerir una expresión como la siguiente: *Verba volant, scriptamanent*.⁸⁹

La verdadera presencia es la idea, no la cosa física; sin embargo, para que una idea pueda existir y conservarse, ha de ser nuevamente confiada a trazas escritas, a esa materia tan despreciada por los filósofos. De Sócrates y de sus ideas no sabríamos nada, ni siquiera que murió, si Platón, en sus diálogos que simulan la palabra y —aunque condenándola— emplean la escritura, no hubiese transmitido su imagen.⁹⁰

Efectivamente —y ya sin ninguna desestimación—, la escritura toma gran valor para este trabajo y para la Ontología social que aquí se expone. Luego, vale mencionar y responder a los interrogantes formulados líneas atrás referidos al soporte material sobre el cual se asientan todos los objetos de nuestra descomunal ontología ingrávida y social, y que no requieren sino, de apenas unas modestas porciones de espacio para existir; modestas porciones que sirven para hacer de un objeto físico un objeto social. Importante es resaltar que este salto no es mágico, de aquí el tratamiento que hemos realizado a través de la teoría de Searle y Ferraris, quienes —cada uno desde su enfoque teórico— responden con toda circunspección a la pregunta acerca de qué hace que un objeto físico se mantenga unido a un objeto social. Implícito ha quedado en este trabajo el concepto de reificación.

¿De qué se trata la reificación? La reificación brinda un cuerpo a funciones inmateriales, lo que es igual a decir que transforma en objeto aquello que no lo es *prima facie*. En ese sentido, no sería posible entender la Ontología social si primero no reparamos en

⁸⁹ “*Verba volant, scriptamanent*”: La siguiente expresión es una cita del latín tomada de un discurso de Cayo Tito al Senado Romano, y significa: “*Las palabras vuelan, lo escrito queda*”.

⁹⁰ Ferraris, M. *Jackie Derrida. Retrato de memoria*, ed. cit., p. 18.

este procedimiento de reificación. Los tantos y tan diversos objetos antropológicos, psicológicos, sociológicos económicos, jurídicos, etcétera, se asientan y cobran materialidad desde este procedimiento. Entonces, toda nuestra realidad social se hace posible. Parafraseando a Peter L. Berger y Thomas Luckmann, la realidad institucional se presenta con la misma fuerza y objetividad que la realidad natural. Si bien las instituciones han sido creadas por el hombre, su estatuto ontológico es autónomo de este, y no puede hacerlas desaparecer a voluntad. Con todo, queda en manos de los hombres el poder de reformarlas. Los mencionados autores del interaccionismo simbólico denominan a este carácter de objetividad de los objetos sociales, *objetivación*. Cuando el hombre olvida que ha sido creador del mundo, y este se le presenta frente a sí como una cosa, se asiste a un fenómeno de reificación, que sería el extremo de la objetivación. En este sentido, el mundo institucional (la realidad social) es actividad humana objetivada. De acuerdo a esto, el estatus ontológico de la realidad social no podría ser pensado sin la interacción o intervención epistemológica.

Dicho esto, resulta preciso atender a la escritura —a la huella y al registro idiomático— como elementos constitutivos de los objetos sociales, y por consiguiente, fundamentales de toda nuestra Ontología social. Quedan explícitos una vez más los pilares del textualismo débil de Ferraris, según el cual los objetos sociales están contruidos por inscripciones (pequeños objetos físicos). Ejemplificando, resulta fácil reconocer que no hay matrimonio sin inscripción de los contrayentes en juego; no hay compra-venta sin una transacción registrada (inscripta), trátese o bien, con una tarjeta de crédito, o bien, con un pago en efectivo. De ser así, podemos vislumbrar otro elemento necesario y constituyente de los objetos sociales que vale profundizar: *los actos*. Si bien estos existen *desde* los sujetos, es posible hablar de cierta autonomía de los actos con respecto a los sujetos, agentes de la acción. ¿En qué sentido podemos hablar de esta autonomía? En tanto y en cuanto que las acciones son públicas, a diferencia de

los pensamientos que son privados. “Los pensamientos en la mente de las personas, que sin duda tienen mucho que ver con los objetos sociales como las bodas y los partidos de fútbol, *son distintos de los objetos sociales, que son públicos*”.⁹¹ Por ejemplo, el filósofo escocés Thomas Reid (1710-1796) ha reconocido la especificidad de los actos como operaciones sociales, que a diferencia de los juicios, no son individuales, y que comportan la interacción de al menos dos personas, que constituyen lo que Reid define como “sociedad en miniatura”. Este tratamiento se suma a nuestro estudio para tratar a los objetos sociales (a nuestra realidad social) con independencia –al menos parcial, o con cierto grado de moderación– de la historia y del espíritu.

Pasemos ahora al tercer punto que viene a sostener que:

3.4. La ontología precisa más de una persona para su existencia

Inicialmente cabe decir que, de tratar con el solipsismo o con la inmaterial internalidad de un *Ego* privado, no trataríamos con un objeto de carácter social. Estos estados se acercan más a un capricho cualquiera, a un deseo de voluntad que a un objeto social, y por lo tanto, externo a nuestros deseos y voluntades individuales. Asimismo, no resulta difícil hallar en cada relación social, al menos un nexo significativo bastante evidente: los *actos comunicativos*, en donde el lenguaje juega un rol esencial. Y, por otro lado –quizás, en menor grado de evidencia–, la escritura (la huella y el registro idiomático), como elementos constituyentes de los objetos sociales, mediante los cuales se establecerá todo el plexo significativo de nuestro mundo circundante, o, para ser más precisos, de toda nuestra realidad social.

⁹¹ Ferraris, M. *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil*, ed. cit., p. 193.

Nuestra definición de actos es la siguiente: “deliberaciones que conciernen **al menos a dos personas**, (*) que presuponen, al menos fenoménicamente, *intenciones*”.⁹² Con respecto a nuestro segundo elemento, la escritura, será importante poder realizar esta elemental distinción entre (1) la comunicación y (2) el registro. La realización de esta diferencia nos habilita a tratar con (2) sin interferir por ello (1), pues bien es posible (2) sin ninguna intención de (1). Efectivamente, esta distinción es esencial y de sumo valor para nuestro trabajo, pues no siempre registrar tiene como finalidad la comunicación.⁹³ Conectados ambos elementos (el acto y el registro), podemos hablar ahora del “acto de registrar”, el cual no debe entenderse –aun cuando en ambos tratamos con el lenguaje– como un “acto de comunicación”. Ferraris nos deja un claro ejemplo al respecto:

En principio siempre es posible distinguir la acción de registrar de la comunicación, incluso en una misma frase: “Yo le declaro doctor en filosofía” es *tanto* una producción, un acto (el conferir un título que antes no existía), *cuanto* una comunicación, hecha al interesado y a los eventuales parientes, respecto al resultado de la defensa de la tesis.⁹⁴

Queda sobre manifiesto que la comunicación adquiere un valor social, pero no parece ser tan evidente con respecto a la escritura, entendida esta desde el *registro*, o más precisamente, la *inscripción*, elemento que ya hemos denominado como un registro dotado de valor social, y que por tanto, debe darse en situación, al menos con dos personas como mínimo. De no ser así no estaríamos hablando

⁹² *Ibid.*, p. 186.

(*) La negrilla me pertenece.

⁹³ Un ejemplo, bastante trivial, aunque por demás aclaratorio, es el de la realización de una lista de compras. Se escribe para *registrar*, sin ningún interés de *comunicación*.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 139.

de algo *social*. Para precisar este punto es necesario que partamos de una generalidad contextual, quiero decir, de nuestra sociedad, la cual entendemos –siguiendo el tratamiento de Ferraris– como un ámbito objetual dado, que claro está, no debemos confundir ingenuamente con una primera naturaleza. Caemos en ella, somos yectados a ella. Luego de lo visto hasta aquí podemos definir a la sociedad desde la idea de “normatividad”; la realidad social es realidad normada, reglada, institucionalizada. Y, es en este contexto reglado (ámbito objetual) en donde cualquier palabra, cualquier inscripción adquieren el valor de un objeto social, relevante para nuestro tratamiento ontológico. Y, aún más, un acto: un apretón de manos se transforma así en la construcción de un objeto social, externo a los participantes y a las manos en juego. En este segundo caso (el de la inscripción y el registro), el carácter social se adquiere de manera inversa al primero (el de la comunicación). La escritura entendida desde la comunicación no puede sino ser una acción social, en cambio, visto desde el registro, “no hay nada en el mundo social que pueda prescindir de inscripciones”.⁹⁵ Veamos un ejemplo que atienda al registro, pues este es el elemento que nos interesa tratar.

El registro expreso en las pinturas rupestres dentro de La Gruta de las Manos que se encuentra en el profundo Cañadón del Río Pinturas o Ecker, en la Provincia de Santa Cruz (Argentina), es una forma de registro que puede no tener intención alguna de comunicación (aún cuando en la actualidad se pueda otorgar un sentido comunicacional. De ser así, estaríamos siempre hablando desde un plano hipotético). Pero, para no lidiar con este asunto, supongamos también que habita en la pintura rupestre una suerte de comunicación indirecta.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 288.



Veámoslo, pues, del siguiente modo: vive en la pintura rupestre alojada en la Gruta de las Manos no sólo la expresión indirecta de una comunicación, sino también la huella (registro) que constituye la condición necesaria, mas no suficiente, de un objeto social, externo a nosotros, a nuestros esquemas conceptuales, como a nuestro sistema sensorio-perceptual. Que es interpretable, sin duda alguna que lo es –de hecho no tendríamos acceso al mensaje de no ser hermenéuticamente–, pero la interpretación se presenta aquí como asunto derivado del registro en la pared de la cueva. En otras palabras, 1. la invitación viene del mundo (un mundo y una realidad que son por sus huellas), 2. una vez establecido el sentido del registro, este adquiere un valor externo a nuestra voluntad, al menos –y para ser prudentes en este punto– limitado en cuestiones interpretativas: puede tratarse de un ritual, un acto religioso o ceremonial, etcétera, mas no pueden ser “pies” grabados en la pared, ni registros no humanos.

Las huellas grabadas en la pared de la gruta no pueden prescindir para su existencia, y en tanto que objeto social –hoy Patrimonio de la Humanidad– del registro. Esta huella es una invitación de la realidad –contamos aquí con otra huella del realismo de Ferraris– que nos pone en situación social. Hemos dicho que incluso en situación de indirecta comunicación (pues esas manos pueden no haber sido dejadas para nosotros; de hecho seguramente así lo es) con esa otredad con quien ingresamos en diálogo espiritual y hermenéutico. En otras palabras, es la realidad (la cual abordamos desde nuestro estudio ontológico) la que nos invita a interpretar, a hipotetizar, a tematizar, a clasificar (universo epistemológico).

Y, finalmente, y muy ligado con nuestro segundo punto: la ontología precisa del registro como condición necesaria, mas no suficiente, para su existencia. Veamos este último punto.

3.5. La ontología precisa del registro como condición necesaria, mas no suficiente para su existencia

Sirviéndonos del punto anterior, sin manos en la gruta, las cuales han sido fechadas e inscriptas en el año 1998 (*inscripción* de una huella de evidencia), y que se corresponden con el año 7350 a. C., no habría posibilidad alguna de afirmar la existencia de vida dentro de la gruta. Más tarde –y he aquí una nueva invitación de la realidad– se podrá hipotetizar sobre su significación, por ejemplo: un ritual con elevado componente mágico o sagrado. Es entonces su inscripción, su huella que mantuvo su duración en el tiempo.

Este apartado se centra en el elemento constitutivo de toda nuestra Ontología social: el *registro*, o bien la escritura; elemento que lejos de abandonarnos en el equivocismo interpretativo, de la pura diferencia, o en la licuefacción del mundo y de la realidad, de la cual tanto ha hablado el sociólogo Zygmunt Bauman, nos envuelve en un mundo bastante objetivo, sólido y posible de aprehensión y permanencia,

puntualmente sobre aquello que *es*, y por tal condición, un mundo que nos interpela y al que debemos responder. En otras palabras, la escritura viene, de alguna u otra manera, a reaccionar contra la tesis según la cual todo (la Modernidad; las relaciones sociales; la vigilancia; los miedos; el tiempo; la vida; etcétera) queda reducido a un estado de pura liquidez, a una suerte de prosopagnosia generalizada.⁹⁶ Veamos, entonces, en qué sentido la escritura se vuelve un elemento fundamental para nuestra Ontología social, y por ello mismo, de nuestra realidad circundante.

Ejemplifiquemos en mayor profundidad con un ejemplo que ya hemos tratado anteriormente. Para la efectuación objetiva de un matrimonio es preciso contar explícitamente con una libreta específica que llevará el registro, no sólo de los agentes contribuyentes o intencionalmente interesados en el asunto, sino también de al menos dos testigos del hecho institucional. Bien registrado el asunto, contamos pues con un nuevo Objeto social: la unión marital propiamente dicha. Una unión para nada subjetiva, exterior a nuestros marcos conceptuales y con total independencia a los deseos y las voluntades particulares de los contribuyentes. De atender, más tarde, a los deseos de insatisfacción de los integrantes del matrimonio, sólo será posible efectuar la anulación del mismo mediante una nueva instancia de reconocimiento de otras huellas previamente inscritas, y de nueva inscripción que registre, bajo nuevos términos contextualmente instituidos, en el ámbito objetual concreto, la supresión del hecho institucionalmente preestablecido. Ahora bien, las cosas no parecen suceder con la misma transparencia en un simple compromiso informal previo a la boda. Veámoslo de esta manera: un entusiasta joven, en una habitación cualquiera, toma la mano de su prometida y le pide casamiento. Ella acepta sin más y todo acaba allí. Es esta, *prima facie*, una situación

⁹⁶ Aquí contamos al menos con dos interpretaciones posibles: 1. O bien, nada es tan líquido como lo plantea el sociólogo Zygmunt Bauman, o bien, 2. las cosas se han vuelto líquidas justamente por descuido de la realidad y de sus objetos constituyentes.

evanescente. Con todo, también contamos aquí con un nuevo objeto social, el del compromiso previo al casamiento. ¿En dónde aparece la inscripción, condición necesaria (aunque no suficiente) de la constitución del hecho social? Bien sabemos que nada se ha registrado en ningún papel. Que tan sólo ha sido cuestión de acto e intencionalidad, o también, del acto e intencionalidad colectiva, constituyente de un nuevo objeto social: el compromiso prenupcial. No obstante, la inscripción no está ausente tampoco aquí. Es decir, que no se trata tanto de la escritura tal como la concebimos en un sentido corriente y habitual, como sí de una *archiescritura*, una suerte de inscripción en sentido lato, amplio, que bien puede instalarse en la memoria de los partícipes integrantes de la instancia del acto de compromiso. Tal como lo dice Ferraris siguiendo a Derrida, no se trata quizás —o al menos, no sólo de ella— de la escritura habitual, como sí de un fenómeno que podemos llamar de “archiescritura”, y que consiste en una escritura en sentido amplio. Este vuelco hacia este tipo de registro nos permite atender con mayor precisión a la realidad entendida desde el ámbito de la experiencia (claro que experiencia social y pública), y no sólo a una realidad normada o reglada en sentido estricto y convencional.⁹⁷ Sumado a esto, es imprescindible advertir que este fenómeno de registro es de carácter idiomático, esto es, que puede verse explícito en una hoja de papel (una firma única en un documento bancario específico), o también en la simple memoria de ambos contrayentes que ahora saben de manera objetiva que se encuentran próximos al matrimonio. Claro que en nuestros tiempos actuales, mejor resulta el papel que la memoria. La escritura resulta en este caso, de alguna u otra manera, el remedio para el olvido o la memoria, y servirse de ella, de manera crítica y prudencial, implica tanto una defensa de los derechos de la intencionalidad del autor, como asimismo, un respeto por la memoria de los muertos.

⁹⁷ La relación entre experiencia y ciencia se explica en el apartado continuo [3.6].

Con todo, el ejemplo aún puede resultar más banal que el compromiso de pareja.

Podría pedir prestado un libro a un amigo y prometer que se lo devolveré la semana entrante. El acuerdo podría tener lugar incluso sin proferir ni una sola palabra, como cuando doy la mano para sellar un contrato.⁹⁸

Lo que aquí debe acentuarse es un pasaje que nos transporta de la esfera de lo privado a la esfera de lo público. Este puente resulta imprescindible para reconocer que algo ha trascendido de *mi* mundo interior individual –en caso de que podamos llamar a esto “mundo”–, hacia el mundo social, exterior, e independiente de nuestra mente. Veamos de qué se trata esto.

Cuando las acciones o intenciones individuales se conjuntan en voluntad y se resuelven en una intencionalidad colectiva; cuando ha quedado inscrito el obrar de ambos contribuyentes, algo se ha presentado presente frente a ellos, algo que ya no depende de ninguno de los agentes particulares, de su mundo personal e individual, como sí del mundo externo, total y absolutamente objetivo.⁹⁹ Y, efectivamente así es. Un nuevo objeto social se ha desprendido del plano intersubjetivo y se ha vuelto hacia la objetividad propia del mundo externo. Este objeto será instancia de encuentro de nuevas intencionalidades e intereses en conflicto.

⁹⁸ Ferraris, M. *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil*, ed. cit., pp. 181-182.

⁹⁹ Con todo, cualquier momento originario, de decisión de trabajo intersubjetivo (intencionalidad colectiva), como de constitución o construcción de una Disposición Legal, por ejemplo, siempre depende de otra instancia pre-originario en el cual la realidad, el mundo externo invitan a la intencionalidad colectiva a su labor derivativa. En cuestiones hermenéuticas, la intención del texto (su registro y documentación) prevalece por sobre la intencionalidad del autor y el lector.

3.6. Experiencia y ciencia

Vale para nuestro particular objeto de estudio, con el que ahora tratamos: la Ontología, pero también para nuestro general objeto de estudio: los Objetos sociales, la necesidad del registro o la inscripción para su existencia. De hecho –y tal como lo hemos dicho anteriormente–, si la Ontología no hubiese sido grabada, quiero decir, escrita, registrada, la Ontología, en tanto que Objeto social, jamás hubiese sido. Aún así, resulta preciso poder diferenciar entre el plano de la Experiencia y el de la Ciencia,¹⁰⁰ pues en ella radica la eventualidad de entregar, o no, todo en manos de la mente-dependencia, en sentido del correlacionismo (tan común a nuestros tiempos) según el cual todo, incluso las normas jurídicas, o los códigos deontológicos, parecen depender del sujeto que las piensa. Y lo mismo vale para dos posicionamientos similares en cuestiones de génesis: el constructivismo, más radical que el correlacionismo, y el culturalismo, según el cual “nada es sino en su significación”.¹⁰¹ Preciso resulta pues, esta diferenciación. Veamos de qué se trata.

La experiencia –en caso de que entendamos que la realidad es la experiencia– puede llevarnos a callejones sin salida, y por demás engañosos, pues estaríamos tratando con vivencias personales haciéndolas co-extensivas a la realidad toda. La experiencia no siempre es pública ni externa, ni social, sino, y por el contrario, puede tratarse

¹⁰⁰ Podría haber utilizado otro título para la dimensión que aquí llamo “ciencia,” incluso más familiar para nuestro uso filosófico, como por ejemplo, “lingüístico,” “enunciativo,” “apofántico,” pero no quisiera que se confunda esta diferenciación con el tratamiento que hace Heidegger sobre el universo pre-enunciativo de la pre-comprensión hermenéutica.

¹⁰¹ Al respecto sugiere Maurizio Ferraris que, en seguimiento de este punto (culturalismo), valdría muy bien entregarnos al empleo de la creación de lo que G. Orwell ha denominado, en el apéndice de su libro *1984*, neo-lengua. Orwell, G. (2011). *1984* (trad. Rafael Vázquez Zamora). Buenos Aires: Booket,

de una práctica singular, incluso solipsista, y peor aún, de un arrebatado de locura, o bien, de un simple sueño.

He de considerar aquí que soy hombre y, por consiguiente, que tengo costumbre de dormir y de representarme en sueños las mismas cosas y aun a veces cosas menos verosímiles que esos insensatos cuando velan. ¡Cuántas veces me ha sucedido soñar de noche que estaba en este mismo sitio, vestido, sentado junto al fuego, estando en realidad desnudo y metido en la cama! Ben me parece ahora que, al mirar este papel, no lo hago con los ojos dormidos; que esta cabeza, que muevo, no está somnolienta; que si alargó la mano y la siento, es de propósito y a sabiendas; lo que en sueños sucede no parece tan claro y tan distinto como todo esto. Pero si pienso en ello con atención, me acuerdo de que, muchas veces, ilusiones semejantes me han burlado mientras dormía; y, al detenerme en ese pensamiento, veo tan claramente que no hay indicios ciertos para distinguir el sueño de la vigilia, que me quedo atónito, y es tal mi extrañeza, que casi es bastante a persuadirme de que estoy durmiendo.¹⁰²

De considerar pues, que la realidad es nuestra experiencia, como sostienen muchos autores en la actualidad, generalmente en el campo de la filosofía aplicada a la pedagogía, lo mismo parece dar la experiencia del pago de una deuda en una entidad bancaria cualquiera, que la experiencia de Segismundo en *La vida es sueño*.¹⁰³ Considero que no hace falta mayor argumentación que esta para considerar que la realidad excede a nuestra propia experiencia, la cual –y tal lo mencionado líneas atrás– puede ser pública y social (en términos freudianos: guiada por el principio de realidad), pero

¹⁰² Descartes, R. (1976). *Meditaciones Metafísicas* (Med. I) (trad. de Manuel G. Morente). Madrid: Espasa-Calpe, pp. 116-117.

¹⁰³ Calderón de la Barca.

también individual y privada (en los mismos términos psicoanalíticos: guiada por el principio de placer).

En cambio, de sostener que nuestra experiencia *participa* de la realidad externa; una realidad externa, normada, física, social, pública, etc., no estaríamos cayendo en esta falacia de la mente-dependencia que consta en creer que todo cuanto nos rodea no es sino el producto de un Yo percipiente.

Con respecto al concepto de “ciencia”, quiero representar ese plano histórico, formalmente enunciativo o categorial, lingüístico, teleológico, que cobra un lugar significativo, más precisamente para nuestra ontología social, antes que para los objetos físicos o naturales, los cuales bien podemos decir sin faltar a la razón que son a-históricos, ante-predicativos, no lingüísticos, y no teleológicos. El punto medio, el espacio de tensión y conflicto, es justamente el que aquí tratamos: el de la realidad social (que no deja de ser física o natural también). Los objetos aquí, lejos de *re-presentarse* inicialmente, son por su génesis *presentes* a nuestros sentidos y a nuestra razón, quiero decir, a nuestra experiencia y más tarde, a nuestra ciencia. La importancia del lenguaje y la escritura es en la ciencia un hecho intrínsecamente social, y no sólo aludiendo al rol comunicacional, sino también al documental, al respectivo al registro. Ninguna de estas dos inclinaciones lingüísticas se aplica necesariamente a la experiencia de nuestros días, la cual puede llevarse a cabo sin ninguna intención de comunicación, ni registro alguno.

Resumiendo, la realidad no puede ser reducida a nuestra experiencia la cual es interna, personal, y –tal lo visto– puede tratarse incluso de un sueño o de un delirio de la personalidad. ¿Son estos casos de nuestra experiencia? Efectivamente lo son, pero de ello no debe desprenderse que así sea la realidad, la cual (natural o social) siempre es externa, pública, independiente de nuestros esquemas conceptuales y de nuestro sistema sensorio-perceptual. Con todo, considero preciso señalar, al menos por prudencia explicativa, que esta definición de una “realidad externa y autónoma” no debe tampoco entregarnos

a una suerte de metafísica de la presencia, según la cual todo, incluso las normas morales, es esencialmente inmodificable y estático. Una conclusión de este tipo es tanto o más errada que aquella que viene a sostener que toda nuestra realidad circundante no es más que una construcción socio-convencional y por tanto, modificable al antojo. Por su parte, la realidad social con todos sus objetos constituyentes, objetos de nuestra ontología social, es arena de tensión hermenéutica, en donde ingresa nuestro concepto de “ciencia”, tal y como ha sido tratado en el presente apartado. La realidad (social) se significa, se produce, al tiempo que cobra significado y se independiza de las voluntades individuales y los deseos de los particulares. Y, si retomamos el ejemplo de 1.5., podemos ver cómo la escritura cobra doble dimensionalidad: primero como registro e inscripción (experiencia), y más tarde como comunicación (ciencia).¹⁰⁴ El ejemplo es por demás significativo pues nos permite ver como la experiencia no siempre es interna e individual, aunque sí puede serlo, a diferencia de la ciencia la cual no adquiere jamás un perfil solipsista. Se pueden dejar huellas en un muro a modo de ceremonia o rito social, como también es posible dejar huellas en un balón –tal como lo hizo el analista de sistemas Chuck Noland (Tom Hanks) en la película *Cast Away*– desde la más íntima y dramática internalidad solipsista. Desde el ámbito de la ciencia reconocemos el registro fechado e inscrito en el año 1998. Desde el ámbito de la experiencia, el registro originario se corresponde con el año 7350 a.C.

¹⁰⁴ La clasificación de “experiencia” y “ciencia” en este ejemplo tiene apenas un carácter explicativo con respecto a lo visto en el capítulo en que se inscribe, pues bien podemos hipotetizar que en el momento de fijar las huellas en los muros de la gruta se estaba asistiendo a una ceremonia de índole social, es decir, pública y no sólo privada.

3.7. Ontología: ese objeto epistemológico

Desde el comienzo de este trabajo he tratado con la Ontología como uno de los tantos objetos sociales constitutivos de nuestra realidad social. He caracterizado los cuatro elementos primordiales de este tipo de objetos. La ontología en cuanto tal cumple con todos ellos. 1. Tiene un inicio en el tiempo. 2. Requiere de modestas porciones de espacio para existir. 3. Actúa más de un individuo para su institucionalización. 4. Precisa de un registro como condición necesaria, mas no suficiente existir.

De ser esto así, en tanto que objeto social, la ontología es una construcción textual, discursiva, epistemológica y no un valor dado *a priori*, es decir, sin ninguna participación de la experiencia. Es intención central de este apartado no confundir la ontología, en tanto que disciplina encargada del ente en cuanto ente, con su objeto de estudio: el ser, o el ser del ente. De aquí el título del presente apartado: “ontología: ese objeto epistemológico”. Lejos de inscribir este trabajo en un polo, en detrimento de otro –como puede ser, “lo dado”, en abierta oposición a “lo construido”; “lo *a priori*”, en relación de antagonismo con “lo *a posteriori*”; “lo biológico” opuesto a “lo cultural”, y otros tantos pares dicotómicos–, se busca mostrar y poner sobre manifiesto como nuestro acceso al mundo es siempre epistemológico, comprensivo, hermenéutico. Aun a un consagrado estudio sobre *lo que hay* (ámbito de la ontología), es posible acceder desde nuestros esquemas conceptuales y desde nuestro sistema sensorio-perceptual.

Con todo, no debe entenderse esto como una suerte de “epistemologismo” según el cual todo se entrega en manos del sujeto. La realidad precede y excede a nuestra comprensión sobre la misma, se nos resiste, al tiempo que nos invita a su aceptación como a su posible transformación. En este sentido, cualquier tratamiento epistemológico –aun tratándose de la ontología–, es siempre derivativo de la realidad que nos invita. O, para ser más precisos, la realidad antecede al realismo, en sus varias vertientes epistemológicas.

Bibliografía

ARISTÓTELES (2004). *Metafísica*, IV (Gamma) (trad. de Hernán Zucchi). Buenos Aires: De Bolsillo.

AUSTIN, J. L. (2008). *Cómo hacer cosas con las palabras*. Buenos Aires: Paidós.

AUSTIN, J. L. (2009). *Actos de habla*. Madrid: Cátedra.

BERKELEY, G. (2004). *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (trad. de Risieri Frondizi). Buenos Aires: Losada.

BEUCHOT, M. y JEREZ, J. L. (2015). *Manifiesto del nuovo realismo analogico* (Collanadiretta da Mario de Caro y Maurizio Ferraris. Traduzione dallo sapgnollo Vincenzo Santarcangelo y Teresa Visceglia). Italia: Mimesis Edizioni.

BEUCHOT, M. (2005). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México: FFyL-UNAM, 4ª. ed.

BEUCHOT, M. (2013). *Hermenéutica, analogía y ontología*. México: Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos (CIDHEM).

BEUCHOT, M., (2015). *Hermenéutica, analogía y ontología*. Buenos Aires: Círculo Hermenéutico, Serie Pensamiento Analógico, n.º 5.

BEUCHOT, M. (2013). *Hermenéutica analógica, ontología y mundo actual*. México: Démeter.

BERGER, P. y LUCKMANN, T. (2011). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

BORGES, J. L. (1980). *El libro de los seres imaginarios*. Barcelona: Bruquera.

BRENTANO, F. (1971). *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Leipzig: Meiner. I, part. 5.

DE LA IGLESIA, M. I. y IANTORO, A. (2012). *Psicología Siglo XXI. Accediendo a la ciencia de la mente*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad de Flores.

DERRIDA, J. (2007). *La diseminación* (Trad. José María Arancibia). Madrid: Espiral/ Fundamentos.

DESCARTES, R. (1976). *Meditaciones Metafísicas* (Med. I) (trad. de Manuel G. Morente). Madrid: Espasa-Calpe.

FINANCE, J. de (1971). *Conocimiento del Ser. Tratado de Ontología*. Madrid: Gredos.

FERRARIS, M. (2000). *Historia de la hermenéutica*. Madrid: Akal.

FERRARIS, M. (2000). *Nietzsche y el nihilismo*. Madrid: Akal.

FERRARIS, M. (2007). *Jackie Derrida. Retrato de memoria* (trad. Bruno Mazzoldi). Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Instituto Pensar.

FERRARIS, M. (2008). *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil* (trad. de Carmen Revilla Guzmán). Barcelona: Marbot Ediciones.

FERRARIS, M. (2012). *Manifiesto del Nuevo Realismo*. Santiago: Ariadna.

FERRARIS, M. (2014). *Introducción al Nuevo Realismo* (trad. Paola Fontanella). Buenos Aires: Círculo Hermenéutico.

FERRARIS, M. (2004). *La hermenéutica*, Madrid: Ediciones Cristiandad.

GABRIEL, M. (2017). *Por qué el mundo no existe* (trad. de Juanmari Madariaga). Barcelona: Pasado & Presente.

GABRIEL, M. (2017). *Yo no soy mi cerebro. Filosofía de la mente para el siglo XXI* (trad. de Juanmari Madariaga). Barcelona: Pasado & Presente.

GADAMER, H.-G. (2004). *Verdad y Método II* (trad. de Manuel Olasagasti). Salamanca: Sígueme.

GARCÍA MORENTE, M. (1917). *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.

GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A. (1961). *Tratado de Metafísica. Ontología*. Madrid: Gredos.

GRONDIN, J. (2006). *Introducción a la Metafísica* (trad. de Antoni Martínez Riu). Barcelona: Herder.

HARMAN, G. (2015). *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias* (trad. por Claudio Iglesias). Buenos Aires: Caja Negra.

HEIDEGGER, M. (1954). *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica.

HEIDEGGER, M. (2011). *Ontología de la facticidad* (trad. de Jaime Aspiunza). Madrid: Alianza.

HEIDEGGER, M. (2007). *El Ser y el Tiempo* (trad. de José Gaos). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

HESSEN, J. (1958). *Teoría del conocimiento* (trad. del alemán por José Gaos). Buenos Aires: Losada, 4ª ed.

HUSSERL, E., (1962). “Der Encyclopaedia Britannica Artikel“. En *Phänomenologische Psychologie, Husserliana*, vol. LX, edición de W. Biemel, La Haya, Nijhoff.

JEREZ, J. L. (comp.), FERRARIS, M. y BEUCHOT, M. (2015). *El Giro Ontológico*, Buenos Aires: Círculo Hermenéutico.

MEILLASSOUX, Q. (2015). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia* (trad. por Margarita Martínez). Buenos Aires: Caja Negra.

MEINONG, A. (2008). *Teoría del objeto y Presentación personal*. Buenos Aires: Miño & Dávila.

MEYER, M. (2000). *Por una historia de la ontología* (trad. por Fernando González del Campo). Barcelona: Idea Books.

ORWELL, G. (2011). *1984* (trad. Rafael Vázquez Zamora). Buenos Aires: Booket.

PEIKOFF, L. (2014). *Objetivismo. La filosofía de Ayn Rand*. Buenos

Aires: Grito Sagrado Editorial de la Fundación de Diseño Estratégico.

PESCADOR, A. (1966). *Ontología*. Buenos Aires: Losada.

PÖGGELER, O. (1983). *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. Freiburg-München.

QUINE, W. V. O. (1984). “Acerca de lo que hay”. En *Desde el punto de vista lógico*. Buenos Aires: Orbis.

SEARLE, J. (1997). *La construcción de la realidad social* (trad. de Antoni Doménech). Barcelona: Paidós.

SEARLE, J. (1976). *Attilinguistici. Saggio di filosofia del linguaggio* (trad. G. R. Cardona). Turín: Boringhieri.

SERNA ARANGO, J. (2007). *Ontologías alternativas. Aperturas de mundo desde el giro lingüístico*. Barcelona: Anthropos Editorial; Pereira (Colombia): Universidad Tecnológica.

SCHOPENHAUER, A. (2007). *El mundo como voluntad y representación I* (trad. por Eduardo Ovejero y Maury). Buenos Aires: Losada.

WAGNER DE REYNA, A. (1939). *La ontología fundamental de Heidegger. Su motivo y significación*. Buenos Aires: Losada.

Dividido en tres ejes, el libro de José Luis Jerez propone un abordaje integral de la ontología, la rama de la filosofía que estudia el ser en general y sus propiedades. El recorrido incluye un repaso por las obras de Alexius Meinong y Maurizio Ferraris, dos autores que han trabajado sobre la Teoría del Objeto, la ontología social y la ontología como objeto epistemológico.

José Luis Jerez (Argentina, 1978) se graduó en Filosofía por la Universidad Nacional del Comahue. Es actualmente profesor adjunto de la cátedra “Fundamentos Antropológicos y Filosóficos” en la Facultad de Psicología y Ciencias Sociales de UFLO Universidad. Es Investigador Honorario y Miembro Activo del Seminario de Hermenéutica perteneciente al Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIF-UNAM), dirigido por Mauricio Beuchot. Se desempeña como Investigador y Miembro Asociado del LabOnt (Laboratory for Ontology), perteneciente al Departamento de Filosofía, de la Universidad de Torino, Italia, Centro de investigación dirigido por Maurizio Ferraris (<http://labont.it/people/jose-luis-jerez>). Ha publicado varios artículos en distintas revistas filosóficas de Argentina, España, Italia, México, y ha escrito junto a Mauricio Beuchot los siguientes libros que se inscriben en el Nuevo realismo contemporáneo (discutido y ampliamente debatido por ilustres pensadores como Hilary Putnam, Graham Harman, Maurizio Ferraris, Mauricio Beuchot, John Searle, Umberto Eco, entre otros): *Dar con la realidad. Hermenéutica analógica, realismo y epistemología* (2014); *Manifiesto del Nuevo realismo analógico* (2013; en el mismo año editado en Italia por Mimesis Edizioni). Recientemente se ha traducido al italiano su último trabajo *Introducción al Realismo Analógico* (Editorial de la Universidad de Flores, 2017).