

**UNIVERSIDAD DEL CEMA
Buenos Aires
Argentina**

Serie
DOCUMENTOS DE TRABAJO

Área: Ingeniería Informática, Filosofía

EL RÉGIMEN TECNOLÓGICO DE LA VERDAD

Ignacio De Marinis

**Septiembre 2020
Nro. 747**

www.cema.edu.ar/publicaciones/doc_trabajo.html
UCEMA: Av. Córdoba 374, C1054AAP Buenos Aires, Argentina
ISSN 1668-4575 (impreso), ISSN 1668-4583 (en línea)
Editor: Jorge M. Streb; asistente editorial: Valeria Dowding jae@cema.edu.ar

El régimen tecnológico de la verdad

Ignacio De Marinis*

RESUMEN: Maurizio Ferraris considera que para evitar caer en la identificación entre verdad y realidad o epistemología y ontología, es necesario tomar en consideración el rol que juega la mediación tecnológica. Según Ferraris, la tecnología, como técnica de interpretación sin comprensión, es la condición de posibilidad de la constitución del ámbito de la verdad. De esta manera, la tecnología es la inscripción sobre el ser que permite todo conocimiento humano. La tecnología es entonces la instancia a priori de todo horizonte y esquema conceptual. Dicha dinámica preconceptual y sin horizonte presenta una serie de problemas que consideraremos en el presente trabajo.

Introducción

En el presente trabajo realizaremos una exposición crítica del intento de Maurizio Ferraris de superar el enfrentamiento epistemológico y ontológico entre el paradigma hermenéutico y el analítico a través de la introducción del régimen tecnológico como criterio de constitución del régimen de la verdad. Según Ferraris, tanto el paradigma hermenéutico como el analítico identifican lo epistemológico con lo ontológico invisibilizando la mediación tecnológica, que es condición de posibilidad de la constitución del ámbito del ser y de la verdad.

Según el diagnóstico de Ferraris, la identificación entre epistemología y ontología se ha realizado desde dos caminos distintos pero confluyentes. Por un lado, el paradigma hermenéutico lo ha podido hacer al haber hecho desaparecer el referente del ámbito del conocimiento. Si todo es interpretación, el ámbito epistemológico o interpretativo se vuelve la determinación misma de la realidad. Entonces la realidad ontológica no es más que un postulado del mismo esquema interpretativo. Y, si toda interpretación, por su naturaleza propia, es relativa a un punto de vista o esquema interpretativo, por eso mismo, la realidad se vuelve igualmente relativa. Para Ferraris, esta postura de una hermenéutica absoluta (que se identifica, como veremos, con la extensión de la verdad al ámbito tecnológico) es el antecedente teórico que ha permitido la emergencia de la posverdad, gracias a la explosión de la documedialidad, es decir, de la expansión de un

* Los puntos de vista del autor son personales y no representan la posición de la Universidad del Cema.

entorno hipertecnológico (Ferraris, 2014, 2016, 2019). Según Ferraris, la imposibilidad del referente como una realidad independiente de los esquemas interpretativos, sumado a una multiplicación de estos esquemas potenciados por la fuerza normativa de los documentos digitales, conducen al fenómeno de la posverdad. Este régimen de la verdad contemporánea (que no sólo desplaza el régimen de la verdad planteado por Tarski sino que termina desplazando a la misma hermenéutica) es, según Ferraris, la consecuencia de una epistemología constructivista que identifica epistemología a ontología. Esta postura recuerda a las advertencias que Jean Baudrillard había hecho sobre el fenómeno tecnológico de la hiperrealidad (Baudrillard, 2008).

Pero, según Ferraris, por otro lado, como contrapartida a dicho planteo epistemológico, aparecen las teorías analíticas de la verdad que haciendo valer el rol central de una realidad independiente que nos permite validar nuestros enunciados, termina extendiendo al ámbito ontológico las determinaciones relativas a nuestro marco conceptual. Vale decir, para evitar la supresión de lo ontológico por lo epistemológico, las teorías analíticas terminan suprimiendo lo epistemológico en favor de lo ontológico. De tal manera que se considera que la realidad es en sí misma verdadera y que ella corresponde al marco conceptual humano con la que la conocemos o interpretamos. Para evitar la relativización ontológica, se afirma el imperio de una verdad independientemente de la perspectiva epistemológica humana (Ferraris, 2019). De tal manera, la ontología pasa a ser determinada por las mismas características del marco conceptual con la que se intenta comprenderla. De esta manera, parafraseando el famoso dilema establecido por Heidegger en *Ser y Tiempo*, las leyes de Newton son verdaderas incluso antes de que Newton las postulara o descubriera (Heidegger, 1977). Pero, según Ferraris, en este intento de escapar a la relativización de la ontología, se termina relativizando la epistemología. Es decir, por querer salvar a la verdad, se anuló la importancia del marco conceptual histórico a partir del cual se hace posible la formulación de un enunciado verdadero. En la pretensión de relativizar el papel que la interpretación humana juega en el establecimiento de la verdad, se terminó consolidando subrepticamente ese poder como la única perspectiva posible sobre lo ontológico. Vale decir, si se identifica la ontología con un enunciado verdadero, entonces la realidad queda nuevamente sujeta al poder enunciador humano relativo a un marco conceptual determinado.

Frente a este dilema, Ferraris desarrolla su teórica de la verdad que busca mediar entre ambas alternativas. La pretensión de Ferraris es distinguir el ámbito epistemológico del

ontológico. Pero, eso solo será posible, según Ferraris, si se hace intervenir un tercer elemento que asegure la relación entre lo epistemológico y lo ontológico pero que simultáneamente permita mantener separados ambos ámbitos (Ferraris, 2019). Esto implica entonces una teorización sobre la realidad tecnológica como mediadora entre el ser y la verdad. Ferraris concibe entonces a la tecnología como una acción interpretativa que excede al marco conceptual y a la realidad, pero que a su vez otorga el dinamismo de la interacción entre ambos.

El objetivo de este trabajo es detallar esta postura que responde a lo que llamaremos el régimen tecnológico de la verdad que busca pensar la tecnología más allá del esquema interpretativo antropocéntrico desde la que habitualmente se la evalúa y pensar al ámbito de la verdad como una consecuencia del registro tecnológico. Veremos cómo dicha postura permite superar las insuficiencias de las teorías hermenéuticas y analíticas de la verdad. Por último, buscaremos evaluar críticamente la propuesta de Ferraris y, a partir de dichas críticas, presentar la necesidad de pensar a la epistemología, la tecnología y la ontología desde la espectralidad y de la contingencia.

Desarrollo

1. La mesoverdad como superación de la dialéctica entre filosofía hermenéutica y analítica

a) La teoría hermenéutica de la verdad

Ferraris identifica con la corriente de la hermenéutica a los autores que, siguiendo el legado de Nietzsche, establecen la primacía de los esquemas conceptuales humanos para todo tipo de conocimiento de la realidad. Dentro de esta postura Ferraris coloca a las corrientes más extremas de la hermenéutica junto con las más moderadas. Las posturas radicales dentro de la hermenéutica son aquellas que establecen que no hay hechos y lo único que existen son interpretaciones. Se diluye así todo referente real que exceda a los esquemas interpretativos. Las posturas más moderadas, según Ferraris, son aquellas que consideran que existen hechos o realidades pero siempre interpretadas (Ferraris, 2019). En tal caso, no existe una realidad independiente de los esquemas interpretativos que le confieren inteligibilidad. Según Ferraris, lo determinante es que si no es posible acceder a un mundo independiente de nuestros esquemas conceptuales estamos necesariamente en una postura hermenéutica.

Según la historia de la hermenéutica, que va desde Schleiermacher a Heidegger, la hermenéutica pasó de ser una teoría sobre la interpretación de textos a una ontología (Ferraris, 2008; Gadamer, 1999; Ricoeur, 2001). Heidegger inaugura el giro ontológico en la hermenéutica cuando caracteriza al Dasein como el ente que comprende al ser (Heidegger, 1977). Según esto, solo hay ser y verdad donde hay comprensión del ser. La hermenéutica de Gadamer continuaría por esta vía ontológica añadiéndole a Heidegger que el elemento de toda comprensión es el lenguaje (Gadamer, 1999). De esta manera, según la famosa expresión de Gadamer, el ser que puede ser comprendido es el lenguaje.

De acuerdo a Ferraris, en este devenir de la hermenéutica lo epistemológico se ha ido confundiendo con lo ontológico. Como resultado de esto, lo ontológico queda absorbido por las estructuras del conocimiento humano. Si el ser queda reducido a su comprensión o a las estructuras lingüísticas que lo articulan, la ontología pierde su independencia y comienza a tener las mismas características que el conocimiento humano. Si todo conocimiento humano es limitado, precario y perfectible (o modificable si es que pensamos este cambio más allá del esquema conceptual dominante en un momento determinado) el ser también lo es. Esta es la consecuencia que saca Vattimo de la hermenéutica de Heidegger y Gadamer (Vattimo, 1986). Este proceso de autoclarificación de la hermenéutica fue llamado por Vattimo el debilitamiento del ser. Siguiendo a Ferraris podríamos decir que dicha ontología del declinar es la consecuencia de una indebida identificación del plano epistémico con el plano ontológico. De esta manera, en la hermenéutica la realidad se ha vuelto una proyección humana.

b) La teoría analítica de la verdad

Según Ferraris, entre las teorías de la verdad contemporánea la teoría analítica es aquella que se opone a la corriente hermenéutica. Del mismo modo que Ferraris caracterizaba a la hermenéutica como aquella teoría que negaba la posibilidad de una realidad independiente de los esquemas conceptuales humanos, la teoría analítica es caracterizada como aquella que postula la existencia de una realidad independiente de todo conocimiento humano (Ferraris, 2019). La postura analítica hace valer entonces a la ontología por encima de la epistemología. Según esta caracterización, la teoría analítica establece la existencia de una verdad independiente de los esquemas conceptuales a partir de los cuales esa verdad se puede conocer y enunciar. Según esta

postura, la verdad es un predicado de las cosas y el conocimiento sigue a la realidad. Es posible que tengamos enunciados verdaderos porque existe una realidad que es verdadera en sí misma. Nuestros enunciados pueden ser validados gracias a la existencia de ese referente que es independientemente de los seres humanos. Así, según Ferraris, los analíticos postulan una correlación necesaria entre ontología y epistemología (Ferraris, 2019). De esta manera (según el ejemplo de Tarski) “la nieve es blanca” como enunciado verdadero lo es independientemente de que exista o no un ser humano que perciba la nieve o que formule dicho enunciado. Según Ferraris, lo que se pone en evidencia es que en esta postura analítica el nivel epistemológico es absorbido por lo ontológico. Lo epistemológico no sería más que el reflejo de lo ontológico. La verdad podría prescindir de los sujetos que la enuncian. Ferraris encuentra en esto un absurdo. El enunciado “la nieve es blanca” supone un aparato perceptivo que sea capaz de captar el blanco de la nieve. Para otro viviente que no posea ese aparato perceptivo dicho enunciado sería imposible. Hacer valer como verdadera la percepción humana, de un momento determinado y bajo unas condiciones tecnológicas determinadas, como determinaciones de la realidad supone postular la primacía única y absoluta de la cognición y apertura humana. El absurdo radica en que pretendiendo superar el relativismo de la postura hermenéutica, la teoría analítica termina inconscientemente por convalidarla. Si los enunciados humanos verdaderos son verdades del ser, entonces el ser depende de las condiciones humanas (el aparato receptor y los esquemas conceptuales) que hacen posible esos enunciados. De la misma manera, según Ferraris, decir que en el mundo griego el agua es H₂O también es un absurdo, ya que supondría que el aparato conceptual y tecnológico de un momento de la historia del ser humano es compartido por otro momento histórico. Ferraris muestra cómo la postura analítica no toma en consideración la relatividad del conocimiento humano (ya sea con respecto a la perspectiva de otros vivientes como con respecto al mismo desarrollo histórico de la humanidad). La postura analítica se vuelve insensible a los límites y variaciones del conocimiento humano.

Según Ferraris, la postura analítica comete el mismo error que la hermenéutica: identifica el nivel epistemológico con el ontológico. De acuerdo a Ferraris, para superar el relativismo de la hermenéutica no se debe afirmar una *verdad* ontológica independiente de los seres humanos sino una *existencia* independiente de los esquemas conceptuales de los seres humanos. Por eso decir que “la nieve es blanca” es verdadero, no implica que la nieve carezca de esa característica sin los seres humanos que lo

perciben y enuncian. Si no hubiese seres humanos la nieve no dejaría de ser blanca (nivel ontológico) pero la verdad del enunciado “la nieve es blanca” dejaría de tener sentido (nivel epistemológico). Por eso para Ferraris, la verdad tiene una dependencia de los seres humanos y, como veremos, de las estructuras tecnológicas que hacen posible su conceptualización.

c) La mesoverdad

Lo que Ferraris muestra es que tanto la postura hermenéutica como la analítica presentan el problema del conocimiento y la verdad desde una relación dual. Se trata para estas posturas de una relación inmediata entre epistemología y ontología. Si decimos, siguiendo a Ferraris que la epistemología es lo que sabemos y la ontología es lo que hay, entonces para la hermenéutica lo que sabemos es lo que hay; mientras que para la postura analítica lo que hay es lo que sabemos. Como hemos visto cada una de las posturas se convierten en el reverso de la otra. Para Ferraris, la única forma de salirse de esta dialéctica es incorporando un tercer elemento al esquema. Este mediador es la tecnología (Ferraris, 2014a y 2019). De acuerdo a Ferraris la tecnología es el elemento olvidado por la filosofía.

Ferraris rescata de la postura analítica la postulación de una realidad independiente de los esquemas humanos. Esa realidad es el ámbito de la ontología pero, contrariamente a los analíticos, para preservar esa independencia de lo ontológico, Ferraris considera que es necesario separarlo de todas las categorías epistemológicas. De esta manera a lo ontológico le corresponden las categorías de lo existente o lo inexistente. Pero no le corresponden las categorías de lo verdadero o lo falso. Verdaderos o falsos pueden ser nuestros enunciados (nivel epistemológico) pero no la realidad a los que ellos se refieren (nivel ontológico). Hemos señalado que lo ontológico para Ferraris es todo lo que hay, y lo que realmente existe para este autor son los objetos. Esa realidad objetual por ser independiente de los esquemas conceptuales que la conocen, excede a la epistemología y no se puede identificar nunca con ella. Para Ferraris los objetos interactúan entre sí en un modo que excede a todo conocimiento humano. Los diferentes vivientes poseen múltiples modos de interactuar con los objetos existentes. Identificar lo ontológico a lo epistemológico (tal como hace la postura analítica) significa desatender y desvalorizar esos múltiples e inaccesibles modos de percibir y descubrir la riqueza de lo real.

Ferraris rescata entonces de la teoría hermenéutica el carácter perspectivista del conocimiento humano. El conocimiento humano implica un marco conceptual que no es absoluto. Sin embargo, esta relatividad afecta al nivel epistemológico y no al ontológico como pretende la teoría hermenéutica. Desde un marco conceptual los seres humanos conocen algo real. Pero el conocimiento no es la realidad (ontología).

Para que el ámbito epistemológico y ontológico puedan relacionarse, Ferraris afirma que es necesaria la intervención de una técnica que permita descubrir lo real. Toda técnica implica una apertura determinada de lo existente. No existe una técnica absoluta pero tampoco existe un acercamiento no técnico a la realidad. La mera observación implica un aprendizaje técnico. Y es a través de estas diferentes técnicas que los enunciados (epistemología) pueden ser no solo validados sino también constituidos. Vale decir, para Ferraris, el marco conceptual es un resultado de las incisiones de lo tecnológico sobre lo ontológico. La tecnología permite ciertas interacciones con lo real. En el intento de apropiarse y determinar universalmente el resultado de esas interacciones nacen los esquemas conceptuales. Solo en el ámbito de esta conceptualidad es que rige la categoría de la verdad. Existe la verdad porque existe una tecnología que permite un acceso determinado a la realidad. Una modificación del régimen tecnológico provoca en muchos casos una modificación de los esquemas conceptuales, lo que tiene como resultado una modificación de la verdad. Es por eso que Ferraris dice que la verdad es algo que se hace. Eso no significa que se construye desde la nada (como pretenden las filosofías hermenéuticas más radicales). Sino que es un proceso dinámico resultado del obrar de la tecnología. Por lo tanto la verdad que tiene pretensión absoluta es dependiente del nivel y desarrollo tecnológico. Esto es lo que Ferraris llama la mesoverdad (Ferraris, 2019). Esto es, una concepción de la verdad que no extiende al ser el saber humano. Dicho desde los conceptos de la metafísica, para Ferraris el ser no es igual al pensar. Pero el único modo de no identificar ambos registros es haciendo valer al mediador esencial de la técnica. Según Ferraris, la técnica es el factor central en el proceso de hominización. Pero simultáneamente es el mediador olvidado. La consecuencia de este olvido es la antropomorfización de la ontología y la extensión ilimitada de la epistemología.

2. La tecnología como hermenéutica y la hermenéutica como tecnología

En resumen, para Ferraris la realidad pertenece a la ontología, mientras que el acceso y la interacción con la realidad corresponde a la tecnología y la verdad es lo propio del

ámbito de la epistemología. Pero entonces la tecnología se presenta en un carácter enigmático, ya que no es ni verdadera ni algo meramente real (no significa esto que Ferraris no ubique a los artefactos o a las técnicas corporales como objetos reales). Ferraris se opone a la concepción antropocéntrica de la tecnología. Ubicamos dentro de la concepción antropocéntrica de la tecnología aquellas corrientes que de una u otra manera piensan a la técnica como una extensión del poder humano. Dentro de esta concepción se puede ubicar a Ernst Kapp que, muy cercana a una concepción hegeliana, piensa a la técnica como la proyección u objetivación mimética del cuerpo humano (Kapp, 2015), o Marshall McLuhan (otro hegeliano al decir de Felix Duque) que explica el desarrollo tecnológico a partir de la extensión de los sentidos humanos (McLuhan, 1994; Duque, 2000). Pero también podríamos añadir a Heidegger y a Don Ihde que centralizan, de una u otra manera en la subjetividad el estudio de una fenomenología de la técnica (Ihde, 1978). Ferraris no concibe que la técnica extienda al ser humano sino que la técnica configura al ser humano. Si bien asume la postura de Gehlen del ser humano como un animal desvalido que encuentra en la técnica un modo de suplir su falta de especialización orgánica, no asume la tendencia de este autor a pensar la técnica como una compensación de esa falta originaria (Gehlen, 1984). Por el contrario, asumiendo la tradición de Leroi-Gourhan y Walter Ong, muestra como el desarrollo técnico constituye y modifica la estructura corporal y cognitiva de los seres humanos (Ong, 2011; Leroi-Gourhan, 1971). En un gesto derrideano, Ferraris encuentra en el fundamento de la sociedad humana la huella de una inscripción tecnológica. Según Ferraris, no existe ser humano sin que haya un régimen del registro (en términos de Derrida archiescritura). Ya sea en la forma más elemental de la memoria (primera forma de escritura) o en los sistemas complejos de la documedialidad (el sistema tecnológico digital) solo es posible una interacción humana porque se guarda un registro. La tecnología entonces es esa inscripción en lo real que deja la huella que hace posible a lo humano (Ferraris, 2014a). Esto es lo que Ferraris llama la documentalidad. Que haya documentos es la condición del surgimiento o emergencia de la intencionalidad humana (Ferraris, 2016). No hay subjetividad autónoma y constituyente de la realidad, como plantea la fenomenología de Husserl o Don Ihde (quien aplica los análisis fenomenológicos de la intencionalidad a la interpretación de las tecnologías). Es decir, no debe interpretarse la tecnología desde la intencionalidad encarnada sino que debe comprenderse a la intencionalidad encarnada como el resultado de la inscripción

tecnológica. Con esto Ferraris se acerca a los estudios postfenomenológicos de Peter-Paul Verbeek (Verbeek, 2005).

Para Ferraris entonces detrás de lo social humano, como su condición de posibilidad, se encuentra la inscripción tecnológica o documental. La tecnología es una escisión sobre lo real que posibilita la constitución de una intencionalidad y un pensamiento humano. Esa inscripción es una acción o praxis que excede todo conocimiento y toda conciencia. Esta diferencia originaria es aquella que permite la emergencia del ámbito epistemológico separado pero en relación con el ámbito ontológico. Vale decir, contrariamente a una filosofía de la autoconciencia que hace del ámbito del saber el lugar de aparición en la presencia a sí del ser, la filosofía de Ferraris separa al saber del ser a partir de la praxis excedente de la tecnología. Esto le permite a Ferraris abandonar lo que él llama el mito de un humano en sí y natural, del mismo modo que evita un realismo naturalista. Lo humano, y junto con ello el ámbito epistemológico, presenta para Ferraris una dependencia inevitable de los medios técnicos (Ferraris, 2008). De esta manera, la técnica funciona como un mediador pero también como un constituyente de los *ámbitos* epistemológicos y ontológicos. Como la intencionalidad y la conciencia se configuran gracias a la acción tecnológica, el conocimiento nunca puede agotar la praxis técnica. Por eso la técnica es condición de la formación de los esquemas conceptuales pero nunca se reduce a estos. La tecnología abre más que lo conocido. Dicho de otra manera, la praxis supera a la teoría.

Para Ferraris la tecnología cumple una función hermenéutica (Ferraris, 2019). Toda acción tecnológica realiza una interpretación del lo real. Pero esa interpretación carece de marco conceptual. Es una acción de inscripción sobre lo real y esa inscripción se vuelve también parte de lo real. Ella constituye una relación práctica con la ontología sin que medien conceptos. Se trata de la esfera del hacer y no del saber. Con esto Ferraris quiere volver a la interpretación técnica de la hermenéutica. Según Ferraris, la hermenéutica es una técnica o praxis de interpretación pero no de comprensión. La técnica como hermenéutica es una huella que dinamiza el conocimiento humano. Dicha práctica dinamizadora excede a la conceptualidad humana pero ayuda a regenerarla. Para Ferraris la tecnología es una realidad humana (tal como lo señala Gehlen) pero que constituye y modifica a lo humano y es condición de la formación de los esquemas conceptuales. Por lo tanto, la hermenéutica en la filosofía de Ferraris no es ni una epistemología (ya que carece de esquemas conceptuales y de comprensión) ni una

ontología (si bien también es un objeto social y ayuda a constituir otros objetos sociales).

La tecnología es entonces un esquema interpretativo, es decir, una acción que se cumple sobre el mundo pero sin conceptos. La tecnología como praxis sin conceptos genera efectos que luego se intentarán comprender bajo esquemas conceptuales. Como la tecnología excede al concepto, no se puede prever los usos ni las acciones que ellas darán lugar. Tampoco se pueden prever las apropiaciones conceptuales que se harán de las tecnologías y de sus efectos.

3. Consideraciones críticas

Realizaremos algunas críticas a la postura de Ferraris que organizaremos en tres puntos:

1. *El problema de la determinación no antropocéntrica del objeto.* En la defensa de una ontología independiente de todo esquema humano, Ferraris se ve obligado a postular un realismo positivo (Ferraris, 2014b). Esto significa que la realidad no es una mera resistencia indeterminada a todo esquema conceptual sino que es una realidad de objetos determinados. Bajo nuestra consideración, el problema de un realismo positivo como el de Ferraris resulta de la difícil conjunción de la pretensión de una afirmación de la realidad del ente existente como objeto junto con la superación de todo antropomorfismo. Concretamente, ¿es posible afirmar la realidad del objeto sin que ésta haga referencia al modo de darse del ente al ser humano o a cualquier otro tipo de relación posible? Dicho de otro modo, ¿no existe una velada intervención humana en la definición del objeto como un objeto determinado? ¿Es posible definir el objeto independiente sin que éste no implique el modo de darse determinado del objeto al ser humano? ¿No es la noción de objeto ya una reducción humana de lo real? ¿La ignorancia del conocimiento del objeto, no es determinante de la imposibilidad de su determinación como tal (como objeto *simpliciter*)? El problema no sería tanto el determinar la existencia de un objeto sino determinar que es *un* objeto, es decir, que los límites de lo real corresponden a los mismos con los que el ente se le manifiesta al ser humano (más allá de cómo lo conceptualice bajo sus esquemas epistemológicos). ¿Cómo sé que lo que yo percibo como una realidad discreta es una realidad (no que es real), un objeto determinado y no varios objetos o la parte de un objeto más amplio? La dilucidación de esto implicaría el conocimiento directo de la realidad que por definición es independiente e inaccesible de modo directo. Si bien no podemos acceder a lo real en sí, sí podemos comparar los diferentes modos de darse del objeto a los diferentes entes.

Podemos pensar en el manido ejemplo de la vida de la garrapata dado por Jakob von Uexküll (von Uexküll, 2016). Según él, la garrapata posee sólo la piel como órgano perceptivo de lo real. En ese mundo pobre, la luz es el primer signo relevante de su entorno que le permite trepar a un árbol. Luego viene el signo perceptivo del olor que le permite reconocer a un animal portador de sangre caliente, para dejarse caer encima. Finalmente, el signo del calor le permite reconocer las zonas donde podrá clavar su cabeza para succionar la sangre. Cada uno de los signos, una vez cumplidos, desaparecen para dejar lugar al otro. Ahora, bien, desde la perspectiva de la garrapata (y asumir estos puntos de vista ajenos al hombre es la exigencia de la filosofía de Ferraris), ¿podemos decir que el árbol es un objeto determinado? Si la percepción de la garrapata en ese momento es la luz, que le permite reconocer las realidades que posee una altura adecuada a su propósito vital, ¿cuál es el objeto que ella percibe? ¿Ese objeto posee los límites de un árbol, tal como nosotros lo definimos? ¿Qué es lo real de esa realidad que la garrapata recibe como luz intensa? Si decimos que la garrapata sólo está percibiendo un aspecto de la realidad árbol, en este caso la luz que se emite a través de él, estamos suponiendo que somos nosotros, con nuestros órganos perceptuales los entes privilegiados para definir los límites de lo real. ¿En qué sentido nosotros tenemos una realidad más plena del árbol que la garrapata? O, mejor aún, ¿en qué sentido podemos decir que es el árbol (realidad determinada, un objeto específico) que, como tal (como árbol) con sus límites específicos, sólo es para mí, el mediador real entre la garrapata y el hombre? Si la garrapata luego sólo percibe el olor de la sangre, ¿qué tipo de objetos tendrá enfrente? ¿Tiene diferentes animales como objetos frente a los cuales elige dónde caer? ¿O simplemente tiene una realidad determinada por el olor de la sangre? Que quede claro que el problema que estamos tratando de señalar, no es la cuestión habitual de determinar si eso real existe. La filosofía de Ferraris no se contenta con hacer ese señalamiento. El problema es la determinación positiva de un ente real determinado sin que en esa determinación intervenga la percepción de ninguno de los entes con los que se relaciona. El animal, el árbol, la piel del animal, sólo son para el ser humano (y probablemente para otros entes también que posean órganos perceptivos similares, aunque nunca iguales); pero no son como tales para la garrapata. Para evitar ese antropocentrismo (tal como lo propone Ferraris) lo que estamos cuestionando es la posibilidad de determinar un objeto cualificado en común sin suponer la primacía de ninguno de los puntos de vista. ¿Existe ese objeto sustancial común neutro de puntos de vista? ¿O ese objeto no es más que la proyección velada de un punto de vista por sobre

el resto (habitualmente el punto de vista del hombre)? La concordancia que señala Ferraris en la acción de entes distintos nos es suficiente para determinar la existencia de objetos discretamente señalados. Es decir, que varios (pero no todos) animales confluyan en prácticas concordantes en relación a una serie de realidades en común (Ferraris, 2012) no es motivo suficiente para poder expresar que existen ontológicamente esas realidades cualificadas de un modo determinado y conocido.

2. *El problema del status epistemológico de la filosofía de Ferraris.* La afirmación de una realidad independiente del conocimiento humano permite, según Ferraris, que la epistemología no absorba lo ontológico. Asimismo que haya un referente externo permite, a los ojos de Ferraris, validar los enunciados epistemológicos. Pero si no es posible tener un acceso desde el saber al ámbito ontológico que no implique esta misma estructura tripartita (epistemología-tecnología-ontología), ¿cómo es posible saber de la validación de los mismos enunciados? La respuesta que da Ferraris es que la validación de los enunciados se hace por la productividad de los efectos (es decir, una acción) que la tecnología va produciendo. En este sentido, Ferraris cita al falsacionismo popperiano como muestra de dicho procedimiento. Pero, como ya Kuhn y Lakatos han señalado, ¿cómo es posible evaluar la productividad de esos efectos si solo son comprendidos desde los mismos esquemas conceptuales que ellos deben validar (el problema de la *theory ladenness*)? (Kuhn, 1996; Lakatos, 1980). Asimismo resulta difícil validar la misma teoría de Ferraris si nos ceñimos a sus propios principios. La teoría que enuncia y distingue entre lo epistemológico (como único ámbito posible del saber), lo tecnológico (que es praxis sin concepto) y lo ontológico (que meramente es), ¿es un enunciado epistemológico en sí mismo? En ese caso, la metateoría que enuncia el límite de toda teoría infringe los límites del conocimiento humano. A su vez, no posee una condición tecnológica o metatecnológica que la pueda validar. No existe una tecnología absoluta que nos pudiera dar una apertura indeterminada a los tres ámbitos descritos por Ferraris. Solo quedaría entonces afirmar que la teoría de Ferraris es simplemente la mostración de lo que hay. Pero entonces su realismo no podría ubicarse en el ámbito del conocimiento humano sino bajo la impronta de lo inefable. Frente al mismo dilema se encontró el primer Wittgenstein al tener que validar su *Tractatus lógico-philosophicus*. Pero, por eso mismo, Wittgenstein se cuidó de no afirmar una realidad independiente de la epistemología.

3. *El problema de la concepción estática de la realidad.* Una concepción de la realidad como una ontología independiente termina afirmándola como un campo

cerrado. Si la realidad es un conjunto de objetos en mutua interacción, como un ámbito cerrado en sí mismo, el conocimiento de esa realidad deja de ser algo real en sí mismo y, principalmente, deja de tener efectos sobre la realidad. Si esto es así, tampoco sería válido sostener, como hace Ferraris, que las interacciones son parte de la ontología. Si las interacciones de cualquiera de los objetos reales (entre ellos de los seres humanos), se encuentra a la par (sin jerarquías entre ellos) y el conocimiento humano es una de esas interacciones, no vemos formas en que las interacciones que realizan los otros objetos no tengan las mismas características que tiene la interacción cognoscitiva humana. Vale decir, si el conocimiento no es parte de la ontología (contrariamente a lo que dice Markus Gabriel) entonces tampoco serían parte de esa realidad las interacciones entre los objetos (Gabriel, 2017). Esto llevaría a una concepción estática de la ontología. Esta concepción se puede encontrar cuando Ferraris insiste en que la ontología es simplemente lo que hay. Vale decir, la realidad no es algo que esté constituyéndose sino algo ya cerrado y constituido. Es por eso que Ferraris le otorga a la ontología el carácter de lo inenmendable, lo que no se puede corregir y lo que no es histórico (Ferraris, 2014 a y b). En esta concepción de la realidad Ferraris parece estar repitiendo la misma concepción antropocéntrica de la naturaleza de la modernidad que él pretende superar. Su concepción de la ontología puede ser igualada a la de Galileo, es decir, el ser como un conjunto cerrado de cuerpos, tal como lo critica Husserl (Husserl, 2008). Esta concepción de la realidad como objetos discretos independientes e inmodificables por el conocimiento humano no parece más que una teoría. Se podría confrontar a dicha teoría la concepción de la realidad de la física cuántica. Es por esto que Ferraris caracteriza a la ontología bajo la categoría de necesidad.

Conclusión

A partir de las insuficiencias que hemos señalado en el planteo de Ferraris se nos presenta la necesidad de pensar la relación entre saber, tecnología y verdad desde otro punto de vista. Si bien es cierto que la tecnología abre un espacio de excedencia de los esquemas conceptuales humanos, resta pensar en qué medida la tecnología puede ser un ámbito exterior y no dependiente de la intencionalidad humana. Para una consideración de la inteligencia artificial y el *machine learning* consideramos esencial pensar la relación entre la tecnología y los contextos de interpretación. Si bien, siguiendo a

Ferraris encontramos en la tecnología una inscripción excedente respecto a todo esquema de saber, también podemos decir que los contextos interpretativos (y performáticos) resultan no saturables. Es decir, la tecnología presupone un horizonte de sentido que ella misma no puede agotar. Por lo tanto, el ámbito tecnológico no parece poder ser el mero origen de lo humano ni tampoco su sustituto. Pero si mantenemos la huella y el carácter no saturable de los contextos, entramos en una consideración más bien espectral de la tecnología. Del mismo modo, para superar la concepción estática de la ontología de Ferraris, deberíamos extender a dicho carácter espectral a la ontología misma. En ese sentido comprendemos que la afirmación de la contingencia absoluta por parte de Meillassoux apunta a superar las insuficiencias de este realismo positivo (Meillassoux, 2015). Este campo que se nos abre implicará cruzar la ontología de Derrida junto con la epistemología de Meillassoux y la teoría de la tecnología de Stiegler.

Bibliografía

Baudrillard, J. *El pacto de lucidez o la inteligencia del mal*. Amorrortu. Buenos Aires. 2008

Derrida, J. *De la gramatología*. Siglo XXI. México. 2003

Duque, F. *Filosofía para el fin de los tiempos. Tecnología y apocalipsis*. Akal. Madrid. 2000

Ferraris, M. *Anima e iPad. Rivelazionifilosofiche*. Ugo Guanda editores. Parma. 2011

Ferraris, M. *Documentalità. Perché è necessario lasciartracce*. Laterza. 2014a

Ferraris, M. *Emergenza*. Einaudi. 2016

Ferraris, M. *Introducción al nuevo realismo*. Circulo hermenéutico. Neuquén. 2014b

Ferraris, M. *Posverdad y otros enigmas*. Alianza. Madrid. 2019

Ferraris, M. *Storiadell'ermeneutica*. Bompiani. Milano. 2008

Gabriel, M. *Sentido y existencia. Una ontología realista*. Herder. Barcelona. 2017

Gadamer, H-G. *Verdad y método I*. Sígueme. Salamanca. 1999

Gehlen, A. *L'huomonell'eradella técnica*. SugarCo. Milan. 1984

Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Klostermann. Frankfurt. 1977

- Husserl, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Prometeo. Buenos Aires. 2008
- Ihde, D. *Technics and Praxis*. Springer. Boston. 1978
- Kapp, E. *Grundlinien einer Philosophie der Technik*. Meiner. 2015
- Kuhn, T. *The structure of scientific revolutions*. University of Chicago Press. 1996
- Lakatos, I. *The methodology of scientific reserach programmes*. Cambridge. UniversityPress, 1980
- Leroi-Gourhan, A. *El gesto y la palabra*. Universidad central. Caracas. 1978
- McLuhan, M. *Understanding media. The extensions of man*. MIT Press. New York. 1994
- Meillassoux, Q. *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Caja negra. Buenos Aires. 2015
- Ong, W. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. FCE. México. 2011
- Ricoeur, P. *Del texto a la acción: Ensayos de hermenéutica II*. FCE. México. 2001
- Vattimo, G. *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Península. Barcelona. 1986
- Verbeek, P. *What things do. Philosophical reflections on technology, agency and design*. UniversityPress. Pennsylvania. 2005
- von Uexküll, J. *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Cactus. Buenos Aires, 2016.