

El tercer ojo. ¿Se puede transformar el sentido común?

JOSÉ LORITE MENA*

Resumen: En el interior de los profundos cambios que se han producido en el orden y en el lenguaje del saber desde el último tercio del siglo XIX, hay una dimensión troncal que ha quedado retenida en representaciones anteriores: nuestro sentido común. Entre nuestro interior vivido y nuestro exterior conocido no hay simetría ni continuidad. La «ciudadanía del mundo» es un horizonte impracticable. Quizá uno de los retos decisivo de la proyección educativa de la filosofía sea establecer nuevos puentes representativos entre las cosas que nos rodean y nuestra manera de sentir el mundo.

Palabras clave: Sentido común, orden representativo, interpretación, probabilidad, muerte del hombre, enseñanza.

Résumé: A l'intérieur des profonds changements qui se sont produits dans l'ordre et dans le langage du savoir depuis le dernier tiers du XIXe, il y a une dimension qui est encore retenue dans des représentations antérieures: notre sens commun. Il n'y a pas de symétrie ni de continuité entre notre intérieur vécu y notre extérieur connu. La «citoyenneté du monde» est un horizon impraticable. L'un des défis décisifs de la projection éducative de la philosophie est, peut-être, celui d'établir des ponts représentatifs entre les choses qui nous entourent et notre manière de sentir le monde.

Mots clés: Sens comun, ordre représentatif, interprétation, probabilité, mort de l'homme, enseignement.

1. Una indigente multiplicidad

Mirémonos de cerca: ¿es posible la integración de múltiples espacios culturales en los límites vivenciales de un individuo? Alejémonos un poco: ¿es compatible la incertidumbre de la negociación imperfecta de diferentes registros culturales con la certeza buscada de una personalidad compacta que deseamos unificada en todo momento? Insistamos aún, puesto que se trata del venerable problema filosófico de lo múltiple y de lo uno, pero ahora preguntándonos si es posible su resolución en nuestro interior: ¿podemos disponer de un saber articulado en la confluencia de varios ejes básicos que cumplan diferentes tareas vitales y cuyo residuo procesivo sería la constante emergencia de un «yo» múltiple pero coherente? Quizá la *paideía* que necesitamos comience por hacer visible la fecundidad humana de esta tensión como *ethos*.

Pero esta visibilidad buscada de nosotros mismos se enfrenta a inercias representativas muy sólidas. Por eso, en el hecho mismo de plantearla, hay varias exigencias previas, ya se ha tomado una serie de posiciones escalonadas que giran alrededor de un eje. Este eje es, estructuralmente, un

Fecha de recepción: 20 de marzo de 2003. Fecha de aceptación: 25 de junio de 2003.

* Facultad de Filosofía. Universidad de Murcia. Campus Universitario de Espinardo, 30071 Murcia.

Proyecto de investigación: Epistemología histórica: producción y transformación social de objetos científicos (Referencia: BFF2003-08994).

acto de desconfianza en la plenitud de la razón y en la consistencia lineal de su historia. Inmediatamente, con este gesto, empieza el distanciamiento de un pensamiento de estados y de la catalogación longitudinal de los objetos, los lenguajes y las personas siguiendo el paradigma geométrico y mecánico del saber clásico. En este alejamiento inicial ya hemos desplazado nuestra mirada del principio de conservación constante y homogénea de las cosas y de nosotros mismos hacia la regla de la variedad indispensable y de la composición heterogénea —en sus formulaciones originarias: dejamos de estar retenidos en el principio de identidad, por la *ousía*, para dejarnos conducir por la *energeia*, por la existencia como práctica inconclusa, como desenvolvimiento de poder-ser-aún—. Esta disposición ya es, también, una localización epistemológica vital: se ha asumido el probabilismo como perspectiva del sujeto que obra en el saber y el constructivismo como resultante del objeto activado con ese saber. Inevitablemente nos hemos desplazado de la ley única y reductora de los procesos —del pensamiento uniforme sin alternativas, de la idea platónica que contiene instantáneamente todos los posibles— hacia la turbulencia de la conectividad emergente de las situaciones —un pensamiento multifocal que se conjuga creando objetividad cultural—. Hemos pasado de la identidad definitiva y previsible a la absorción creativa de lo diferente; de la imposición del orden a su negociación¹. Entonces empezamos a reconocer el vértigo fluctuante de nuestra cotidianidad, una inestabilidad de nuestro *ethos* que antes nos ocultábamos. Pero situados ahí, ya hemos producido un acto de descentramiento de la memoria. Hemos cambiado la necesidad de reconocernos en unas secuencias regladas por el orden creciente de lo imprescindible, una objetividad ejecutora que compacta al individuo en la superficie cronológica única y previsible de la necesidad, por una memoria interior donde el azar se intercala como acontecimiento decisivo en la existencia del individuo y de la comunidad. Es desplazarse de la historia como resolución acabada del pasado al acontecer como presente aún por resolver².

Se trata, en definitiva, de reconocer la territorialidad por donde transitamos cotidianamente como «un animal actualizador [que] realiza las potencialidades de todo tipo que están a su alcance», que no respeta la separación de los dominios que las exigencias de pureza teórica imponen a las diferentes disciplinas, y que tiene en su «afectividad la señal más clara de su participación interesada en las cosas»³. En esta territorialidad, y viéndonos como el individuo que la recorre, en esta pulsión de *amor fati*, la inquietud por una *paideía* que nos sustente no se puede contener en unos trazados metodológicos para pautar la adquisición de los saberes; hay un rigor existencial con un fondo mucho más ambicioso y radical: tomar la propia vida como una obra inaplazable. Lo explica W. Jaeger: en el momento originario que conforma su significado, *paideía* es la adecuación de las máximas potencialidades del individuo a las dimensiones del mundo que habita⁴. La *paideía* es eso: hacer habitantes de un mundo. Pero quizá, situados en esta dirección, el problema resida en que no sabemos el territorio que transitamos, y al no reconocer el mundo que nos sustenta no podemos perfilar esas potencialidades que habría que activar para hacer ahí un hogar. Entonces se sustituye la *paideía* por la metodología, como si aprender a vivir en el mundo —una pulsión personal inabarcable, pero imborrable— se pudiera satisfacer con el conocimiento de las estrategias del saber de los objetos. En esta permutación, ya se ha atrofiado esa afectividad interesada que transforma las cosas en hogar, no hay *ethos*.

1 Cf. G. Balandier, *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*, Barcelona, Gedisa, 1989; A. Escotado, *Caos y orden*, Madrid, Espasa Calpe, 1999².

2 Ver. como perfil hermenéutico, el Prefacio de M. Serres, en M. Serres (dir.), *Eléments d'Histoire des Sciences*, París, Bordas, 1994².

3 P. Veyne, *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Madrid, Alianza, 1984, 218 y nota 4.

4 W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1957 (varias ediciones).

2. Una negociación imperfecta

El espacio de tránsito que se ha delimitado desde que empezamos a desconfiar de la plenitud de la razón es complejo y los cambios solicitados son abruptos. Escojamos un camino. El soporte de la trayectoria puede ser la impureza provocadora de Feuerbach: «Es el hombre el que piensa, no el yo, no la razón»⁵. El punto de partida no es entonces *Cogito, ergo sum*, tampoco el Yo que se posee a sí mismo en su representación⁶ —sino *Cogito, ergo omnes sum homines* (Pienso, luego soy todos los hombres)⁷. Es el espacio mínimo de una antropología sin *el* hombre, donde el reconocimiento de pertinencia de la alteridad, de visibilidad de lo impensado, se intercala con la necesidad de supervivencia de las impurezas de la propia razón. Para puntear el recorrido de esta razón impura parto de una convicción y la prolongo en tres hipótesis.

2.1. En paralelo a las revoluciones científicas

La convicción es elemental. En parte es simétrica a la posición de Th. Kuhn⁸; en parte es compensatoria y tangencial. Si bien es cierto, al menos en grandes totalidades explicativas, que se puede comprender la evolución de las teorías científicas por medio de los desplazamientos de paradigmas, no es menos cierto que, a lo largo de los grandes cambios en la problematización del saber científico en el siglo XX, hemos acumulado un déficit desolador de realidad: un vacío entre lo que sabemos y lo que podemos-ser. Este déficit de realidad es la carencia de un sentido común adecuado para instalarnos en las cosas que dice la ciencia que nos atraviesan en la actualidad, para hacer un mundo no sólo investigado por saberes especializados en su objetividad, sino habitado por nuestra afectividad interesada. En algún lugar de la historia de las representaciones de nosotros mismos no ha habido un cambio de paradigma. Somos anacrónicos en nuestro interior. Y la «ciudadanía del mundo» —que postulaba Kant al presentar su *Antropología*, y donde reconocía el resultado de «todos los progresos de la cultura por los que el hombre hace su educación»—, esa comprensión del uso del mundo que era el núcleo de su *paideía*, parece hoy en día desfondada por la asimetría entre nuestro interior y nuestro exterior.

Entre las nuevas formas conceptuales y sus conectividades representativas, que articulan las nuevas presencias del saber del mundo —desde las reacciones subatómicas hasta las formaciones estelares, pasando por los procesos vitales—, y nuestra imaginación sensible, concreta, que canaliza nuestro quehacer cotidiano y familiar, no existe ni adecuación ni contigüidad. Lo resaltaba W. Heisenberg: el principal obstáculo para entender la ciencia moderna es «ese mundo de representaciones que nos impone la experiencia cotidiana y que desde nuestra infancia constituye el presupuesto de que nos podemos mover con soltura en el mundo. No es extraño que nos resistamos con fuerza a sacrificar esta cualidad»⁹. Nuestro sentido común se ha mantenido —en ese entrelazamiento de

5 *Principios de una filosofía de futuro*, II, 313.

6 Es la afirmación con la que inicia Kant su *Antropología desde un punto de vista pragmático*.

7 L. Feuerbach, *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, XI, 43. Ver M. Cabada Castro, *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas*. Madrid, Universidad de Comillas, 1980; J. Lorite Mena, *La filosofía del hombre, o el ser inacabado*. Estella, Verbo Divino, 1992, 176 ss.

8 *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago, Chicago University Press, 1962.

9 *Encuentros y conversaciones con Einstein y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1980, 144. Cf. J. Lorite Mena, *La metáfora moderna del pensamiento*, Murcia, Universidad de Murcia, 1996, Segunda parte, II.

saber y poder que delimitara M. Foucault— sin modificación desde la gran revolución newtoniana y kantiana. Disponemos el mundo ante nosotros como una naturaleza determinista, continua y homogénea, basada en una coherencia representativa que se estructura siguiendo la geometría de los sólidos, su acción a distancia y su equilibrio inmodificable; un *plenum formarum*. Y nos situamos como sujetos distantes de ella, como maestros del mundo que sólo tienen la responsabilidad estratégica de responder a un «yo» que se posee a sí mismo en la limpidez de su representación, que trasciende los fenómenos y puede, y debe, imponer su sentido al mundo. Nuestro «animal actualizador» se encuentra en un mundo que, al menos parcialmente, ya no existe para el saber, persiste en proyectarse cotidianamente en un habitáculo familiar que ya no tiene el sólido soporte directo de la realidad científica, y se encuentra escindido entre las transformaciones científicas, técnicas, políticas..., que lo solicitan y arrastran hacia otros modos de presencia, y unas formas de reconocimiento de sí mismo, de afectividad interesada por la vida, que lo retienen en una disposición desajustada con lo que podría ser. No se trata de insuficiencia cultural, porque sabemos. Es una incompetencia en la disposición misma del pensamiento para crear una ciudadanía en ese saber. *¡Hay que cambiar de realismo!* —exigen los científicos desde muy pronto en el siglo pasado—. Hoy hay que darle un soporte más radical a esta exigencia, anteponerle otra más rigurosamente humana: *¡Hay que cambiar de sentido común!* De no ser así, sólo se escamoteará el problema, proclamando que porque el científico lo piensa así, porque se conoce la sintaxis de las cosas, los individuos habitarán mejor el mundo¹⁰. De ahí la urgencia de desplazar el paradigma del sentido común: de «reorganizar nuestro sistema mental para reaprender a aprender»¹¹.

Para situar las tres hipótesis y señalar su conexión, tomo como matriz interrogativa el perímetro de problemas que traza I. Stengers. Ante la autoridad especializada de quienes producen los objetos científicos en nuestra cultura, «¿dónde encontrar los instrumentos de evaluación? ¿Cómo localizarnos? Probablemente no haya otra respuesta que política y cultural. La pregunta debe traducirse así: cómo recrear una cultura, un medio social de discusión y de negociación lo bastante denso y crítico para que los envites de los discursos teóricos se encuentren situados en su relatividad cultural e histórica y para que el científico no pueda ser profeta ni se sienta requerido a asumir ese papel. En lo que me concierne (...), he intentado encontrar en la historia de los problemas el contrapeso necesario a la autoridad de las pretensiones del saber contemporáneo (...) Labor arriesgada (...), que no puede encontrar una garantía en ningún método, y que no debe buscar, esta garantía, sino en la confrontación crítica con otras interrogaciones. Aquí, de nuevo, no hay que esperar una solución individual, la solución debe pasar por la construcción de una cultura»¹². Esto es: «*El problema no es tanto el de cómo introducir ideas en una cabeza, sino el de cómo preservar a esta última de ser aplastada por las primeras*»¹³. Quizá la manera de no ser aplanados por la autoridad de los objetos, de crear cultura como querer-decidir, consista en crear el hábito (*paideía*) de recorrer la distancia que ha creado ese saber entre los hechos y los significados humanos.

10 Es la propuesta de J. Brockman (ed.), *La tercera cultura. Más allá de la revolución científica*, Barcelona, Tusquets, 1996.

11 E. Morin, *La méthode*, vol. I: *La nature de la nature*, Paris, Seuil, 1977, 21.

12 «Des tortues jusqu'en bas...», en P. Dumouchel y J.-P. Dupuy (dir.), *L'auto-organisation. De la physique au politique*, París, Seuil, 1983, 40.

13 P. Feyerabend, *¿Por qué no Platón?*, Madrid, Tecnos, 1985, 120.

2.2. Un tercer ojo

La primera hipótesis tiene como ámbito de anclaje el intersticio donde se sitúa la polémica de las ciencias exactas con las ciencias humanas cuando reivindican el derecho a convertirse en los nuevos guías de las conciencias colectivas. Su formulación es, escuetamente, la siguiente: la necesidad de una recomposición del sentido común está sustentada por la creatividad, sin parangón, que se ha producido en las ciencias naturales en el siglo XX; sobre todo porque en ese saber, constantemente, y de manera creciente, se formulan con una crudeza abismal los límites de nuestra realidad como individuos, como sociedad y como especie. No se trata, sin embargo, de reproducir un paradigma incuestionable en la canalización de las prácticas cotidianas; tampoco de prolongar una teoría exitosa sobre la que se trazarían los límites de lo pensable y de lo impensable o de lo verdadero y lo falso. De obrar así se estarían reproduciendo los mecanismos de simplificación positivista que invadieron a las ciencias humanas desde finales del siglo XIX. Pero, además, el mismo rigor científico sobre sus expectativas epistemológicas ha descartado desde hace tiempo cualquier extrapolación mimética de sus teorías. Sobre todo por una razón fundamental: a diferencia de épocas anteriores, la ciencia no dispone de una teoría unificada que pretenda servir de paradigma regulador en otros campos de la actividad humana¹⁴, y, más aún, la misma ciencia duda de que haya la posibilidad de soldar sus procesos de descubrimiento en un método único¹⁵. Paradójicamente, la misma eficacia expansiva del conocimiento científico ha reducido drásticamente sus pretensiones de convertirse en un saber definitivo y de reducir la variabilidad de las experiencias humanas a una ley única. Es en la misma provisionalidad constructiva de sus conceptos donde se apoya esta primera hipótesis: en la articulación negociada de las representaciones para poder explicar ciertos aspectos de la realidad que nos atraviesa, pero que sólo en esa creación interactiva se hacen visibles. Sólo así se podría construir un espacio cultural lo suficientemente denso y crítico para que todo saber sea situado en su tejido cultural —como propone I. Stengers¹⁶. En otros términos, más próximos a nosotros como aspirantes a habitar críticamente un mundo: ¿aportan algo los conocimientos de las ciencias, de la razón instrumental, en sus procedimientos, en sus cuestiones límites, en sus prologaciones técnicas y económicas, a ese remanente de humanidad que ha acumulado nuestra historia —o es algo distante, neutro, incluso perturbador, sólo aceptable por sus vertientes de eficacia material, sin haber afectado nuestra representación de nosotros mismos?¹⁷

La construcción de este nuevo espacio cultural correspondería a categorías y expectativas que estarían solicitando continuamente una nueva autoridad: no los saberes, sino los problemas; no las teorías, sino las mentalidades; no la linealidad, sino la variabilidad. Se trataría de elaborar ese espacio que Prigogine y Stengers llaman «tercera cultura»; una topología que Habermas recorta a través

14 Ver, desde perspectivas diferentes, las dificultades planteadas a finales del siglo XX: E. Laszlo, *Aux racines de l'univers. Vers l'unification de la connaissance scientifique*, París, Fayard, 1992; S. Weinberg, *El sueño de una teoría final. La búsqueda de las leyes fundamentales de la naturaleza*, Barcelona, Crítica, 1994.

15 Cf. E. Morin, *La méthode*, vol. I-IV, París, Seuil, 1977-1991; J. Schlanger, *Thought and Novation*, University of Wisconsin Press, 1990; J. Brigg y F.D. Peat, *Espejo y reflejo: del caos al orden. Guía ilustrada de la teoría del caos y de la ciencia de la totalidad*, Barcelona, Gedisa, 1994; G. Châtelet, *Les enjeux du mobile. Mathématique, physique, philosophie*, París, Seuil, 1993; I. Prigogine (dir.), *L'homme devant l'incertain*, París, Odile Jacob, 2001.

16 De manera muy significativa (ver nota 12), I. Stengers fue nombrada directora del seminario *Pensar la ciencia* creado en 1997 por la Universidad Libre de Bruselas. El objetivo de los encuentros anuales programados en el seminario es abordar los límites de las problematizaciones que enfrentan las diferentes prácticas científicas.

17 Cf. F. Duque, *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Madrid, Tecnos, 2002.

de «categorías terceras» o que Morin quiere recorrer antropológicamente cuando se propone abrir un «tercer ojo». Quizá ésta sería la manera de disponernos como «animales actualizadores». Aceptando, en primer lugar, que nuestra deficiencia procedimental básica reside en que el orden atávico de nuestros conocimientos, nuestro heredado sentido común, nos impide saber preguntar por una nueva realidad que nosotros mismos debemos construir en nuestro interior. Así, esta primera hipótesis, que se apoya en la creciente creatividad conceptual de las ciencias de la materia y que se prolonga en una exigente participación interesada en las representaciones, termina por proponer, simplemente, una liberación del arte de la interrogación, esto es, una desobediencia a nuestras evidencias interiores. Sería desfamiliarizarnos con nosotros mismos —una erradicación dolorosa para la que no estamos educados.

2.3. El bricolaje del «yo»

La segunda hipótesis tiene una pregunta como ámbito de configuración: ¿dónde localizaríamos, cada uno de nosotros, nuestro «yo»? Más acá de las múltiples teorías sociales, psicológicas, antropológicas, filosóficas, o de las distintas presiones económicas, políticas, religiosas, hay una experiencia subyacente e imborrable mucho más compleja en cada uno de nosotros. Podemos decir, en una aproximación elemental, que nuestros sentimientos, proyectos, convicciones, conocimientos, sueños, símbolos... tienen una confluencia azarosa que sitúan intermitentemente nuestra coherencia interna al borde del caos. Tenemos la experiencia de ser fluctuantes, de encontrarnos a veces distanciados de lo que poco antes asumíamos con convicción. Cuando pensamos el sujeto trascendental de Kant, el fondo inconsciente de Freud, los arquetipos culturales de Jung, el pensamiento colectivo de Lévi-Strauss, la pureza moral del cristianismo o el rigor ideológico marxista, sabemos, quizá anárquicamente, que, además de realizar un sobrio esfuerzo de abstracción, de separación de nosotros mismos —e incluso reconociendo una eficacia hermenéutica a estos operadores—, en todo momento estamos procediendo con secuencias lineales y continuas que basan su eficacia en la eliminación de lo que es im-pertinente para su lógica interna, pero que a nosotros nos es imprescindible para vivir. Cada uno de nosotros, en su vida cotidiana, sabe que esas claridades teóricas son necesarias como ejes de referencia, pero que de ser asumidas estrictamente, nos harían imposible vivir. Todos somos, de alguna manera, impertinentes con la nitidez de los supuestos teóricos o ideológicos que, por otra parte, podemos asumir con honestidad. Hay, en cada uno, un prudente nomadismo vital a través de esas estructuras que se proclaman, con frecuencia, excluyentes. Somos sistemas auto-organizativos altamente complejos, *lejos del equilibrio*: una interacción de descomposición y recomposición de significados entre el azar y la necesidad.

Dos indicaciones complementarias. La primera es de I. Prigogine: «Es bien sabido que el corazón tiene que ser regular, de lo contrario morimos. Pero el cerebro tiene que ser irregular, de lo contrario tenemos epilepsia. Esto demuestra que la irregularidad, el caos, conduce a sistemas complejos. No se trata de desorden. Por el contrario, yo diría que el caos posibilita la vida y la inteligencia. El cerebro ha sido seleccionado para volverse tan inestable que el menor efecto puede conducir a la formación de orden»¹⁸. Quizá el orden unívoco y excluyente introducido por las gran-

18 En J. Briggs y F.D. Peat, *Espejo y reflejo: del caos al orden*, Barcelona, Gedisa, 1994, 166. Ver K.R. Popper y J.C. Eccles, *El yo y su cerebro*, Barcelona, Labor, 1985; J. Khalfa (ed.), *What is Intelligence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994; M.S. Gazzaniga, R.B. Ivry, G.R. Mangun, *Cognitive neuroscience: The biology of the mind*, Nueva York, Norton, 1998.

des teorías ha producido, sin que estuviéramos preparados para reconocerlo, sucesivas epilepsias históricas: pérdida de conocimiento de lo que podíamos ser y convulsiones en lo que podíamos querer (persecuciones, hambres, guerras...). La segunda es de F. Varela: el conocimiento vital «no tiene que entenderse como una representación del mundo exterior, sino más bien como una generación continua del mundo, a través del proceso vital mismo». Esta creación de mundo no opera según «los modelos de procesamiento de la información (...), sino como una red emergente»¹⁹. Quizá parte del problema de nuestro déficit de realidad reside en la inercia cultural a tratar la integración de nuestros procesos vitales, la permanente resolución (afectiva, política, religiosa...) de nuestro «yo», con modelos que, desde Platón, absorben el saber en una serie lineal, como si sólo fuéramos procesamientos de información hacia una unidad previa y necesaria, y no como creadores de decisiones. Nuestro «yo» tiene la consistencia de la conectividad interna de una red que genera irregularmente mundo. Hay que reconocer con J. Piaget que «la inteligencia organiza el mundo organizándose a sí misma»²⁰. Pensemos en la secuencia de las relaciones afectivas, en la complejidad de las decisiones de voto, en las reacciones ante cualquier opinión sobre nuestro comportamiento, en la atracción sexual, en las opciones ideológicas, etc. Habría que aceptar la emergencia irregular de diferentes «yo» que interactúan bifurcándose, recombinándose y superponiéndose: un bricolaje de identidades variadas, una reordenación permanente de un desorden que es tanto una explosión de información como la multiplicación constante de combinatorias posibles. Nuestro «yo» sólo es el residuo de una red en proceso, nunca una constante lineal. Un nomadismo de una identidad multiplicada que intentamos hacer coherente, pero cuya uniformidad sería la epilepsia. Lo advertía A. Koyré, «lo real no es más que el residuo de lo posible»²¹. Nuestro «yo» también es un residuo. El problema está en las mediaciones donde se negocia la acumulación residual entre lo posible y lo real. Y quizá el arte de la *paideía* sólo sea —como concluye Aristóteles su *Política*— la formación en las mediaciones: un equilibrio entre lo posible y lo conveniente²².

Pero esta misma negociación exige abandonar el concepto de sujeto sustancial, estable, constituyente y referencial, con que operan el lenguaje predicativo, la teoría epistemológica de la *adaequatio* y la voluntad hiperreal de la moral. Habría que aproximarse a la *subjetivación* postulada por M. Foucault²³. No una relación del «yo» con el mundo como un sistema ordenado de entradas, procesos y salidas, sino como una singularidad improbable que con sus múltiples prácticas significa y realiza las formas de saber y de poder en que está situado produciendo continuamente diferencias, márgenes y alternativas. No el individuo como unidad material aislable y contable, sino la individuación que cada uno realiza apropiándose de la objetividad en los desnivelados espacios de posibilidades donde tiene que reconocerse para poder existir. Existir es subjetivar. Esto exige aceptar como principio básico que hay varias maneras de aprender a existir.

19 «El yo emergente», en J. Brockman (ed.), *La tercera cultura*, 198 y 200; cf. F. Varela, «El círculo creativo. Esbozo históriconatural de la reflexividad», en P. Watzlawick (comp.), *La realidad inventada. ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?*, Barcelona, Gedisa, 1995; F. Varela, E. Thompson, E. Rosch, *The Embodied Mind*, MIT Press, 1992; E. Tulving (ed.), *Memory, consciousness, and the brain*. The Tallinn Conference, Philadelphia, PA, Psychology Press, 2000.

20 *La construcción de lo real en el niño*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1979, 311.

21 *Estudios de la historia del pensamiento científico*, México, Siglo XXI, 1978², 42.

22 *Política*, VIII, 7, 1342b, 32.

23 Cf. *Histoire de la sexualité*, vol. 2: *L'usage des plaisirs*, París, Gallimard, 1984. Introducción: «M. Foucault. Le retour à la morale», *Nouvelles Littéraires*, París, 28 juin, 1984.

2.4. *Querer realidad*

La tercera hipótesis tiene sentido en la articulación de las dos anteriores y en el borde de la dislocación de las representaciones que separa a la época moderna de nuestra actualidad. El pensamiento que se desprende de la modernidad se apoya en la pérdida de vigencia de los grandes ejes metateóricos que alimentaban y organizaban las representaciones. La Razón, la Historia, el Progreso, la Naturaleza, el Hombre... se diluyen como nudos de coagulación de los significados²⁴. Desde el contrafuerte de esta disolución, la hipótesis tiene el siguiente recorrido. En la re-organización de las representaciones que buscan otros soportes para distribuirse, ha habido lugar para que aparezcan otras prácticas del pensamiento, otras problematizaciones, otras indigencias que esos metarrelatos habían mantenido en el silencio, en la frontera de la normalidad, en el margen del retraso cultural o en los museos de curiosidades de los «otros»²⁵. Hay una nueva circulación simbólica cuya legitimidad ya no reside en ajustarse a una forma canónica del saber, sino en mostrar su *pertinencia* vital para los grupos que la producen, en tener un sentido para que acontezcan —en producir *humanidad*. Al mismo tiempo, en el borde de ese derrumbe de los grandes operadores ideológicos de Occidente, la ciencia ha producido una fermentación categorial que no sólo certifica ese proceso, sino que, además, solicita nuevas formas de pensamiento para hacerse presente en las cosas que, paradójicamente, sólo tienen presencia porque este pensamiento las atrae a la realidad²⁶. Se han elaborado nuevos conceptos que no sólo posibilitan una nueva negociación simbólica entre lo que se sabe teóricamente y lo que es pertinente vitalmente, sino que, además marcan la direccionalidad de esa negociación.

Forcemos el espacio de esta hipótesis con un diagnóstico de H. Atlan. Este biólogo experto en inteligencia artificial, habla de El hombre, aunque su delimitación podría ser válida para cualquiera de los metarrelatos que marcan el mundo moderno. «Después de haber hecho del hombre un absoluto, sólo se cree reconocer en él un juguete de fuerzas ciegas. No es porque el hombre desaparece y se borra “como en el límite del mar un rostro de arena” que debemos llorar sobre nosotros mismos. El hombre que se borra no somos nosotros, no es, como lo ha mostrado Foucault, sino un absoluto imaginario que ha jugado un papel cómodo en el desarrollo de los conocimientos en Occidente en otros tiempos donde el sistema físico por excelencia era el sistema cerrado —o incluso aislado— en equilibrio termodinámico. Este hombre está en camino de ser remplazado por cosas, cierto, *pero donde podemos reconocernos* porque pueden hablarnos. En vez de un hombre que se toma por el origen absoluto del discurso y de la acción sobre las cosas, pero que está en realidad separado de ellas y conduce inevitablemente a un mundo esquizofrénico, son las *cosas* las que hablan y obran en nosotros, a través de nosotros como a través de otros sistemas, aunque de manera diferente y quizá más perfeccionada. Gracias a esto, si no nos dejamos ahogar por ellas, es decir, si nuestro querer (...) llega a inscribirse suficientemente en una memoria, de tal forma que tengamos un grado suficiente de conciencia (...), entonces, cuando miramos a nuestro alrededor, podemos sentirnos

24 Cf. J. Picó (ed.), *Modernidad y postmodernidad*, Madrid, Alianza, 1988.

25 Cf. C. Liauzu, *Race et civilisation. L'autre dans la culture occidentale*, París, Syros, 1992; J. Lorite Mena, *Sociedades sin estado. El pensamiento de los otros*, Madrid, Akal, 1995; A. Campillo, *El gran experimento. Ensayos sobre la sociedad global*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2001.

26 Cf. G. Gigerenzer, *The Empire of Chance: How Probability Change Science and Everyday Life*, Cambridge Mass.), Cambridge University Press, 1989; L. Daston (ed.), *Biographies of Scientific Objects*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 2000.

en nuestro hogar porque las cosas también nos hablan»²⁷. Situarse en ese «hogar» es enfrentarse a la tensión que el mismo autor llama *La cuestión de la educación*: «¿Cómo aprender a vivir? (...) ¿Pero cómo se aprende a inventar?»²⁸. La resolución de la distancia entre ambas preguntas, entre estabilidad y creatividad, ha sido la permanente apuesta vital de nuestra especie —que se traduce en: ¿cómo aprender a dejar ese hogar que se ha convertido en un obstáculo masivo para vivir el mundo que sabemos?»²⁹

3. De los estados a los procesos

Partamos de una responsabilidad básica. Parecería que el mundo se nos escapa, que se aleja de la posibilidad de habitarlo. Y hacemos responsables a la indiferencia ética de las ciencias exactas o a su complicidad con la voracidad tecno-económica. Les reprochamos que produzcan una forzada deshumanización, que agrieten nuestro interior al dislocar esa relación que creíamos estable entre lo que sabemos y lo que somos. El miedo a dejar de ser lo que ya sabemos nos aprisiona, nos resistimos a que nuestro lenguaje estabilizado y su historia cómplice pierdan el poder de convencernos, y nos replegamos idealizados hacia nosotros mismos para evitar descubrimos interminablemente inacabados. Hay un residuo triste y fatalista. Entonces aparece el mecanismo purificador: se busca la responsabilidad en el otro, nos complacemos indulgentemente «en la brillante hazaña de explicar negando»³⁰. El diagnóstico, sin embargo, debería ser más humilde: somos impotentes para crear un nuevo pensamiento que vea diferentemente los problemas. Quizá se podría asumir la responsabilidad de trabajar en un espacio intersticial, de circulación de niveles, por donde transite la comunicación entre lo que queremos ser y una nueva presencia del mundo. Siempre se ha procedido así en la historia. Es el desplazamiento de hombre y de mundo con que se establece la democracia en Grecia clásica; lo mismo ocurre con la instauración del cristianismo; o con la aspiración de humanidad de la razón ilustrada. ¿Y nuestro hombre postmoderno? Es la medida exacta de la responsabilidad antropológica de nuestra época. ¿Se podría alcanzar un nuevo pacto entre nuestro interior y nuestro exterior —o seguiremos siendo un yo anacrónico en la representación del mundo? Prigogine y Stengers lo reclamaban no hace mucho tiempo: «Ha llegado el momento de nuevas alianzas (...) entre la historia de los hombres, la historia de sus sociedades, de sus conocimientos y la aventura exploradora de la naturaleza»³¹.

Volvamos a la pregunta planteada a partir del texto de H. Atlan: ¿cómo hablan y obran las cosas en nosotros? Hablan y obran de manera muy distinta —*angulándose*— de cómo lo han hecho durante largo tiempo. Las cosas hablan como *auto-organización, complejidad, disipación, fluctuación, bifurcación, acontecimiento, irreversibilidad*, etc.³². Es una presencia de mundo con azar, probabilidad, incertidumbre...; pero también solicita un recorrido humano adecuado.

27 *Entre le cristal et la fumée. Essai sur l'organisation du vivant*, París, Seuil, 1979, 152. Ver del mismo autor *A tort et à raison. Intercritique de la science et du mythe*, París, Seuil, 1986.

28 *Tout, non, peut-être. Education et vérité*, París, Seuil, 1991, 31.

29 Ver n. 9. Y el ensayo de B. d'Espagnat, *En busca de lo real. La visión de un físico*, Madrid, Alianza, 1983.

30 N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, Nueva York, MacMillan, 1927, 20.

31 *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Madrid, Alianza, 1983, 281-2.

32 Cf. E. Morin, *La méthode...*; J. Briggs y F.D. Peat, *Espejo...*; J. Wagensberg (ed.), *Sobre la imaginación científica*, Barcelona, Tusquets, 1990; D. Ruelle, *Hasard et chaos*, París, Odile Jacob, 1991; G. Nicolis e I. Prigogine, *La estructura de lo complejo*, Madrid, Alianza, 1994; Q. Racionero, «El escupitajo de luna o esmeralda de los filósofos. Algunas notas sobre ciencia moderna y postmoderna», *Endoxa*, 13 (2000), 55-84.

En primer lugar, ese hablar y ese obrar tienen como condición de posibilidad de su configuración el hecho de emerger desde la exterioridad de la representación moderna del mundo en su materialidad, en su causalidad y en sus límites. Así, el efecto conjuntado que producen esas categorías es distanciarnos de la presencia mecánica, homogénea, reversible y definitiva del mundo y de nosotros mismos. Las cosas, consolidándose en ese registro diferencial, están dando por concluida la alianza que el hombre moderno había pactado con el mundo desde el protocolo experimental de la ciencia newtoniana³³. En segundo lugar, al hablar y obrar en ese distanciamiento, en la simple posibilidad de presenciarnos así *en* nosotros, las cosas están desalojando el recinto ideal, universal y lineal del sujeto absoluto, sin historias ni contingencias, razón definitiva y previa a toda posibilidad. Nos están situando en el borde exterior de un orden humano, haciendo silenciosa la elocuencia de sus poderes e impracticable el deber de sus formas. Un efecto masivo: las cosas, al hablar y obrar así, nos han hecho sujetos posicionados, variabilizados, residuales, temporales. Nos disponen en un ángulo de visibilidad que no encuentra el sistema compacto de las verdades que daban una transparencia definitiva a la simetría representativa del hombre y de los individuos³⁴. Hablan y obran, pues, en el margen de una alianza moderna hombre↔mundo, marcando la inevitabilidad de una nueva alianza que aún está, sin embargo, por ajustar. De ahí, en tercer lugar, que este nuevo hablar-obrar se constituya con *conceptos de instauración*. En una doble vertiente. Por un lado, instauran en cuanto hacen visibles fenómenos que sólo tienen presencia de realidad para el pensamiento por la fuerza representativa que arrastra el concepto. Son acontecimientos fenoménicos: instauran realidad dándole presencia representativa. De este lado se trata de *conceptos-programas*: trazan un frente interpretativo delimitando el trabajo organizativo de la realidad en significado. Por otro lado, instauran en cuanto constituyen la práctica de un poder de hacer presencia de mundo reanudando su disposición. Son acontecimientos éticos: trazan una estancia. De este lado se trata de *conceptos-decisionarios*: hacen reconocible el mundo habitándonos en una disposición donde ya se está acordando una direccionalidad de la mirada y una responsabilidad a nuestras acciones³⁵.

4. Una actitud antropológica

La cuestión se resume entonces en saber si queremos asumir el riesgo de hacer un nuevo hogar contaminando nuestro sentido común con la nueva presencia de la naturaleza. El primer paso, en el caso de aceptar este riesgo, podría consistir en establecer un protocolo mínimo. I. Prigogine e I. Stengers lo proponen después de explicar los procesos de la experimentación científica: «La hipótesis que quisiéramos proponer es ésta: para [los] (estos) filósofos se trata igualmente de una diligencia *experimental*. No de una experimentación sobre la naturaleza sino sobre los conceptos y sus articulaciones, una experimentación en el arte de plantear los problemas y de seguir sus consecuencias con el mayor rigor posible»³⁶. Una hipótesis casi banal para los filósofos, enfrascados siempre,

33 Cf. I. Prigogine e I. Stengers, *La nueva...: Id., Entre le temps et l'éternité*, París, Fayard, 1988; I. Stengers, *L'invention des sciences modernes*, París, La Découverte, 1993; B. d'Espagnat, *Penser la science ou les enjeux du savoir*, París, Dunod, 1990.

34 Cf. R.J. Brenstein, *The New Constellation: The ethical-political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Londres, Polity Press, 1991.

35 Cf. S. Toulmin, *La comprensión humana. I. El uso colectivo y la evolución de los conceptos*, Madrid, Alianza, 1977.

36 *La nueva...* 277-8. En los planteamientos de su hipótesis experimental, los autores se refieren a Lucrecio, Leibniz, Bergson, Whitehead, Merleau-Ponty, Serre o Deleuze. Ver una posición análoga en E. Morin, *La méthode*.

aparentemente, en el arte de experimentar sus conceptos y en la búsqueda de los resquicios de los problemas. Ahora se trata, sin embargo, de algo diferente: se trataría de someter nuestros conceptos al rigor de problematizarlos con la nueva presencia que tienen hoy las cosas. Un arte vital, que no consistiría tanto en intentar sustituir al científico como en saber si podemos pensarnos a nosotros mismos con nuestra historia *en* el mundo que nos plantea la ciencia como realidad y como cuestionamiento. Es un querer-realidad. Pero si iniciáramos esa «diligencia experimental», habría que asumir el rigor nietzscheano de someter nuestras representaciones, todas, «los sentimientos morales, religiosos, estéticos, así como las emociones ante las grandes y las pequeñas cosas de la civilización y de la sociedad, incluso en el aislamiento», a un corrosivo estilo *químico*³⁷. Y nos resistimos a pasar ese puente. Sospechamos que sería despojarnos de una presencia a nosotros mismos tan familiar que no sabríamos reconocernos sin ella aunque nos cubra de insatisfacción. Sería deshumanizarnos, someternos a un experimento límite: «el pensamiento de *la humanidad sacrificándose a sí misma*»³⁸. ¿Estaríamos dispuestos a sacrificar nuestra humanidad para aumentar nuestro remanente humano —podríamos enfrentarnos a una «pérdida humanamente insoportable» para saber quiénes podemos ser? Para Aristóteles, la *paideía* ya era una cuestión de posibles.

En *Encuentros y conversaciones con Einstein*, W. Heisenberg se detiene en «el desarrollo espiritual» de E. Heller, quien clausura su libro *Viaje del arte al interior* con una cita de Wittgenstein: «¿Cuál es tu meta en la filosofía? Mostrar a la mosca la salida de la botella». Y Heller añade con «un grito de desesperación»: «Aquí no hay salida». *Aquí*, en nuestro mundo, no podemos romper los contornos que nos aprisionan —como en la caverna de Platón. Entonces Heisenberg —en 1976, pero aún lo oímos— mira de nuevo la botella: «...aquí se formulan las fronteras del pensamiento racional con precisión implacable, pero al mismo tiempo vibra la idea de que cualquier fin es a la vez principio. La circunstancia de que en la ciencia natural se pueda alcanzar la meta tras un número finito de pasos deja abierta la esperanza de que a partir de ahí nazca una clase nueva de pensamiento, una clase que por el momento sólo cabe intuir, pero no describir»³⁹. Nuestra botella es la más sólida de todas las que podamos construir: nuestro sentido común. ¿Cuál es el pensamiento que puede hacernos posibles para salir de ella?

Miremos escuetamente la solidez de la botella en su misma posibilidad de constitución. El sentido común es un emergente evolutivo, como el lenguaje, la sexualidad o los símbolos. Sentir-en-común-el-mundo es la creación de una *estética* humana —en su significado originario: *áisthêsis*: comprender con los sentidos—: una producción de sentido que no está determinada por los sentidos, ni por el código genético; es una novedad vital que debe ser transmitida por el aprendizaje de las representaciones. La «reducción del instinto»⁴⁰, la liberación de posibles que soporta el proceso de hominización, consiste en la pérdida de la unidad interpretativa de mundo. A diferencia de las otras especies, donde los individuos que las conforman tienen el mismo esquema interpretativo, nosotros emergemos como especie con la posibilidad de múltiples esquemas interpretativos para hacer mundo: «...el cerebro humano *puede hacer que casi cualquier sistema parezca natural*». De ahí que el fundamento mismo de la cultura y de su eficacia adaptativa resida en la formación de un sentido de realidad y en el esfuerzo por unificar la variabilidad en un orden común y redundante que

37 *Humano, demasiado humano*, I, 1.

38 Nietzsche, *Aurora*, I, 45.

39 *Op. cit.*, 144.

40 K. Lorenz. *Die Rückseite des Spiegels*, Munich, 1973; *Id.*, *Trois essais sur le comportement animal et humain*, París, Seuil, 1970.

permita la comunicación y la práctica conjuntada de las cosas. Es la creación de constantes ideales a través de los ritos, los mitos y las instituciones que delimitan las matrices simbólicas con las que un grupo canaliza su personalidad básica para habitar el mundo, para producir natural⁴¹. La cultura es la imposición de la realidad del grupo a los posibles de la especie.

Con esta mezcla de fragilidad natural y de necesidad representada con que se construye cualquier *ethos* humano, volvámonos hacia nuestra actualidad ilustrada deteniéndonos en uno de los retos más críticos y sólidos planteados a la enseñanza. En fecha reciente han aparecido dos artículos de opinión en un diario de divulgación nacional —los ejemplos se multiplicarían recorriendo otros diarios españoles o extranjeros—. Los dos tienen relación con la botella de Wittgenstein. Uno, «¡Escuchen a los científicos, por favor!», está firmado por Pere Domènech, profesor de investigación del CSIC; el otro, «Por una alfabetización científica», está firmado por Juan Luis Arsuaga, codirector del Proyecto Atapuerca, y Francisco Anguita, profesor de Geología en la Complutense. Ambos escritos inciden, con la preocupación de la lucidez, en el mismo problema: la carencia, tanto en los proyectos curriculares de la nueva ley de educación como en el pensamiento colectivo, de una formación científica básica y, por tanto —en un laberinto tapizado de espejos—, de una política acorde con las nuevas necesidades de desarrollo y autonomía de nuestra sociedad⁴². Situándonos en el nivel más elemental del problema —el retenido intencionalmente por los autores—, se trata de potenciar la presencia de disciplinas científicas en los planes de enseñanza, más horas de estudio de ciencias en la docencia preuniversitaria, para tener más expertos en aquellas materias donde hoy en día se juega la riqueza y el poder de las naciones. La propedéutica cultural, al menos en este aspecto, empezaría por darle más presencia a los expertos en cualquier comité o institución que tenga que tomar decisiones sobre cualquier aspecto de la vida donde haya que vérselas con datos científicos para seguir el camino correcto y orientar adecuadamente el desarrollo del país.

Y es cierto. La posición es realista y oportuna. No obstante, en su misma claridad básica intachable, la argumentación se restringe a un terreno (sin duda por voluntad metodológica de los autores) que no sólo limita su eficacia argumentativa, sino que, por eso mismo, pone de manifiesto dónde reside la fisura para que no haya esa simetría imprescindible entre una conciencia colectiva y una acción política que permita enfrentarse socialmente a los retos que impone el saber. Quizá parte del problema —pero así ocurre a menudo por la forma de delimitarlo en el ámbito «científico» y, por tanto, en la reacción proporcional que se produce en el ámbito «humanístico»— resida en identificar educación con información y cultura con especialización. El objetivo primordial de la *paideía* sería «hacer más científicos», no hacer *más sociedad*. Y caeríamos, o nos mantendríamos, en la situación que denuncia I. Stengers: un científico llamado a ser profeta, separado de la confrontación crítica con otras interrogaciones sociales. Al mismo tiempo, el conocimiento científico, si quiere ser cultura, estaría marginando, con plateamientos parciales tan frecuentes, su propia responsabilidad humana. Quizá haya que empezar, de forma muy elemental, por no identificar educación con información, sino con formación. Es la idea originaria de *paideía*. Y desde este vértice mínimo preguntarse cómo trazar un horizonte de convergencia entre la conciencia colectiva, las decisiones políticas y las necesidades tecno-científicas como resultante de una práctica cultural.

41 S.L. Washburn y E.R. McCown, «Human Evolution and Social Science», en S.L. Washburn y E. McCown (ed.), *Human Evolution. Biosocial Perspectives*, Menlo Park, Cal., The Benjamin/Cumming Publ., 1978, 289. Este aspecto lo he desarrollado en *El animal paradójico*, Madrid, Alianza, 1982, y más recientemente, de manera más sintética, en «Hombre», A. Ortiz-Osés y P. Lanceros (dir.), *Diccionario de Hermenéutica*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1997, 313-324.

42 Ver *El País*, viernes 27 de diciembre de 2002, 12 y 28.

El hombre, y con él los grandes ejes que articulaban nuestra humanidad —no parece necesario insistir en ello—, se han diluido en ese enorme vertedero de desasosiegos y de universales parcelados que es el *ultra-hombre* nitzscheano. Desde finales del siglo XIX han surgido muchas almas particulares que se disputan rabiosamente el sentido de lo humano: el pueblo, la cultura, la nación, la lengua, la raza, la religión... El hombre clásico, universal soporte de comprensión y de normatividad para los individuos, sólo alcanza ahora a verse como un nómada que, en palabras de Nietzsche, pasa «entre los hombres como ruinas de futuro»⁴³. Ha habido, es cierto, «una pérdida humanamente insoportable»⁴⁴: hemos perdido *el* hombre. Pero es insoportable porque, por primera vez en la historia de las culturas, los hombres hemos buscado un pacto sólo con nosotros mismos, una alianza del yo con la circularidad de sus representaciones, dejando al margen el imprescindible enraizamiento en el mundo, como si el mundo sólo fuera sociedad, raza, nación o riqueza, como si sólo fuera —parafraseando a Kant— lo que «el hombre, en tanto que ser de libre actividad, hace o puede y debe hacer de sí mismo», y no, también, «lo que la naturaleza hace del hombre» y lo que el hombre puede y debe hacer de la naturaleza⁴⁵. La ruptura de la alianza newtoniana hombre-mundo no sólo ha sido la dislocación de la simetría de ese hombre y ese mundo, también ha sido, y sobre todo, la proliferación de hombres que han buscado alianzas en la autoreferencialidad de su yo representado en la lengua, la etnia, la historia, la geografía, troceando la naturaleza como usuarios ocasionales. Ha habido, sin duda, una proliferación de instancias interpretativas del saber de sí que han ampliado el horizonte de lo humano (lingüística, etnología, psicología, sociología, arte, historia...), pero frente a una naturaleza incomprendida humanísticamente y expoliada antropológicamente. La distancia entre el saber científico de la naturaleza y estos hombres con almas enriquecidas y multiplicadas en un recinto cultural replegado sobre sí mismo no puede ser mayor: el *ultra-hombre* no tiene mundo donde acontecer. Sólo es operativo para sí mismo, pero no tiene *ethos*. El sentido común es impracticable, entonces se fragmenta en absolutos parciales reconocibles.

Y sin embargo, desde la dislocación newtoniana, el conocimiento científico no sólo ha producido saber parcelado de objetos, también ha producido la posibilidad de un mundo que puede ser habitado por el *ultra-hombre* experimentando la creación de un nuevo sentido humano. Esta posibilidad de sentido permite articular tres ejes.

En primer lugar, la nueva presencia en que son solicitadas las cosas nos obliga a mirar el mundo como *physis*: una materia que se despliega a partir de sí misma a través de unos procesos donde interactúan energías sin finalidad determinada, con un horizonte espacio-temporal abierto e inacabado. La representación del mundo como *natura*, el orden de nuestra naturaleza hiperreal, donde los estados se rigen por trayectorias deterministas que trazan la evolución de las partes en un sistema cerrado, no corresponde a la acción de las cosas que nos rodean y obran en nosotros. En esta interacción irreductible de niveles, que configura cada espacio de realidad como un resultado, hay un efecto decisivo en la representación de nosotros mismos: somos un proceso de *physis*, el residuo de un triángulo especie↔sociedad↔individuo que gira en espiral intercalando sin cesar sus vértices⁴⁶. La *physis* es especie que se estira hasta los más sutiles pliegues del yo; y la representación del yo se cuarteja con las sacudidas del poder sobre el saber social de las cosas. Esto quiere decir que la posesión del yo en su representación es sólo un refinado y contingente efecto de *physis*, y que, por

43 *Así habló Zaratustra*, I: «De la redención».

44 J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico* [1988], Madrid, Taurus, 1998, 173.

45 Kant, *Antropología...*, Prefacio.

46 Cf. E. Morin, *op. cit.*, vol. I.

tanto, los perímetros de identidad que puede asumir nuestra afectividad interesada por ser real, los derechos y deberes de las representaciones, son aspiraciones del individuo si son necesidades de la especie. En esta fundamentación del *ethos* como *physis*, todo lo que concierne a la especie, desde las más recónditas reacciones de su constitución biológica hasta la fragilidad de su supervivencia en el más oculto trozo de tierra, no es sólo competencia de un saber disciplinado en una objetividad incuestionable, también es, ante todo, una responsabilidad del individuo ante la especie. La sociedad es la gestora de las mediaciones interminables de ese poder y de ese saber que hace insecable la especie, la sociedad y el individuo. Así nos empieza a hablar la *physis*, como un imperativo antropológico.

En segundo lugar, este lenguaje con que las cosas nos hablan y obran nos dispone ante el saber de nosotros mismos con una angularidad precisa. No porque el saber de la ciencia sea más exacto o porque nos aproxime más a la verdad, sino porque, como afirmaría Nietzsche, esos conceptos-programa «atravesan el hombre hasta las médulas», hasta la especie, y lo plantan con una «carcajada homérica (...) ante la cosa en sí»⁴⁷ y ante todas las instancias ideales que han pretendido fijar definitivamente el perímetro de su realidad. Esta carcajada es la constatación, entre la sorpresa y la liberación, de que las cosas nos hablan de azar, de incertidumbre, de fluctuaciones, y de que así nos atraviesan, y de que así somos si quisiéramos ser reales: complejos, probables, auto-organizativos. Este lenguaje nos introduce las cosas como procesos inacabados, lejos del equilibrio y de la rotundidad de las formas geométricas del sistema newtoniano; y así nos descubrimos nosotros mismos: múltiples en nuestro interior, negociando continuamente con nosotros mismos para producir una resultante que no nos aleje tanto del equilibrio que sucumbamos al caos. Este lenguaje nos acerca a un mundo que para vivirlo solicita como *forma mentis* la imperfección de la variabilidad inevitable con lo que ya somos para ser reales, la transacción de todo presente. Curiosamente, desde la *physis* estas categorías nos obligan a ser libres —no por decisión, sino por necesidad. Nos empujan a tener una afectividad más interesada en las cosas, a tomar parte en cualquier espacio donde se ponga en juego la especie, la sociedad o el individuo —no por consenso, sino por inevitabilidad. También nos dice que la alteridad ya está en cada uno de nosotros, y que sólo desde esta constatación tan radical se puede mirar la alteridad de los otros para que sea real en nuestro *ethos* —no por tolerancia, sino porque necesitamos sobrevivir en nuestro propio interior. Este lenguaje de la ciencia, si lo escuchamos, es una disposición cultural: una constitución ética y una obligación política. Es la innegociable raíz de una *paidéia* que trata de hacer habitantes de un mundo que sólo así puede acogernos.

En tercer lugar, y finalmente, este lenguaje también nos muestra de manera simple, pero abismal para nuestros hábitos, que el mundo no tiene sentido —se lo damos nosotros. De los muchos pensamientos que se desprenden de esta responsabilidad, podemos retener dos.

Por un lado, cualquier innovación, estrategia, técnica o aplicación que tenga que ver con la *physis* —biotecnología, ecología, control de energías, pobreza, urbanismo, etc.—, todo eso es de nuestra competencia, una competencia antropológica de sentido. No para discutir la exactitud de esos saberes —los mejores críticos de la ciencia son los científicos: no tanto por su respeto a la verdad como por su rigor frente al error—, sino porque debemos decidir el sentido del mundo donde queremos vivir. No somos responsables de la verdad de la ciencia, pero sí lo somos de la viabilidad de nuestro *ethos*. Sólo así podremos superar esa «pérdida humanamente insoportable» que adormece a Habermas. Este entrelazamiento de objetividad científica y de sentido antropológico

47 *Humano, demasiado humano*, § 16, 19, 27.

—que no gira alrededor de una verdad incuestionable, sino de una forma probable de pensar— es el fundamento de una cultura crítica donde la producción de objetos en la ciencia esté confrontada con las cuestiones sobre el sentido de su realidad en la vida de los hombres. La única manera de poder escuchar a los científicos y de alfabetizar científicamente consiste en negociar la salida de la botella para que el pensamiento colectivo asuma que los objetos de la ciencia son, también, el mundo que habitamos; y para que la lógica del saber científico acepte que, como inquilinos de la realidad que nos ofrece, queremos estar en cualquier instancia donde se pueda decidir el cambio de decorado. Sólo puede ser así por una razón antropológica fundativa: somos irrenunciablemente proveedores de sentido. Ahí reside la legitimidad de nuestra participación crítica en la producción de realidad por cualquier saber.

Por otro lado, en esta continua fricción entre «aprender a vivir» y «aprender a inventar», hay un vértice que ha marcado la historia de las culturas. Foucault lo ha puesto en el primer plano de nuestras evidencias, aunque Nietzsche ya lo delatara con estudiado placer y Platón lo sistematizara en las bases mismas de nuestras representaciones: la intimidad operativa del saber y del poder. El impudor —«la falta de vergüenza al cometer acciones vergonzosas», dice M. Moliner— de este entrelazamiento ha llegado a cotas insostenibles en el siglo XX; y el siglo XXI parece iniciarse con el firme propósito de superar las ignominias pasadas. No se trata sólo, por supuesto, del saber científico, también es cuestión del saber humanístico (político, religioso, social, filosófico, antropológico...) —de toda forma de subordinación del conocimiento a los intereses de los macro o micropoderes que gestionan con sus armas, sus productos o sus ideologías el orden y los límites de la dignidad humana—. La denuncia de estas imposturas contra la especie, la sociedad y el individuo empieza a ser inseparable de nuestra consciencia cultural de lo público, pero de manera ocasional, fragmentada, como un voluntariado cívico o una «opinión pública» reactiva, sin constituir el reflejo constituyente de un sentido común, de la producción cultural de naturalidad⁴⁸. El *Sapere aude!* de Kant quiere decir, hoy, ¿quiénes queremos ser? Esto es, ¿quién tiene la propiedad de las decisiones que dan sentido a nuestra existencia?

Aquí, la ciencia, hoy, se entrelaza con el arte interrogativo de la filosofía para hacer frente a la minoría de edad de nuestro sentido común. La ciencia, si no es sólo saber exacto de objetos, sino procesos de pensamiento, un sentido cultural, contiene en los conceptos-programa con que ha articulado su aproximación al mundo (auto-organización, fluctuación, probabilidad, azar, direccionalidad...) un antídoto radical para cualquier tentación de apropiarse de manera absoluta y excluyente de los significados. Este pensamiento es, estructuralmente, anti-mítico. Así era el *ultra-hombre* frente a las representaciones de lo humano; ahora se ha introducido en la representación del mundo. Estas formas de pensamiento permiten mirar con «una carcajada homérica» la mitificación de cualquier representación que hace el poder del saber. El mito cultural, ese relato absoluto donde la identidad es secuestrada en una idealidad ficcionada, ese aprisionamiento del querer-ser de los hombres en que se ha apoyado interminablemente el poder, pero también el mito de la ciencia como saber absoluto de una razón incuestionable, ese control de la verdad de las cosas como guía inapelable del querer-saber de las sociedades, uno y otro se resquebrajan ante una mirada que se ha familiarizado con la provisionalidad, que se sabe contaminada de unos imponderables de impureza que exigen una continua negociación adaptativa y que ha perdido el temor a la bruma inalcanzable

48 La impresionante manifestación a escala planetaria del 15 de Febrero contra la guerra de Bush es la expresión de una nueva conciencia cívica que ya empieza a cambiar nuestro sentido común.

del poder. La ciencia, entonces, no es un modelo de pensamiento para otras formas de pensar, es, más profundamente —como adquisición irreductible de la especie, la sociedad y el individuo—, un requerimiento para pensarnos como ciudadanos del mundo, un recurso imprescindible para atrevernos a reformar el sentido común tomando la propiedad de los significados.