

## Ampliación o restricción. Hacia una reconsideración de la relación entre saber y realidad desde el giro cultural

José Antonio Méndez Sanz, Universidad de Oviedo (España)<sup>2</sup>

1. Es un hecho decisivo de nuestro presente que el pensamiento occidental, del que partimos, no puede dejar de considerar el alcance de lo que podemos denominar “giro cultural” para evaluar su propia posición pasada y presente y para abrirse a desarrollos futuros.

2. El “giro cultural” que reta, como actualidad de nuestro presente, a nuestra tradición, no se limita a exigir el reconocimiento del valor de las aportaciones de las diferentes culturas (o, dentro de nuestra propia cultura, de los diferentes géneros, grupos o agrupaciones) como algo más a tener en cuenta –como una aportación a un común-, sino que pide calibrar las implicaciones del darse irreductiblemente cultural (multicultural, multigenérico, multigrupal, multiindividual) de lo humano: un darse abierto a un tipo de diferencia que no ha sido considerada hasta ahora en la plenitud de su significado

3. Por ello, aunque para muchos el giro cultural deba integrarse en la categoría de la unidad (bien sea mediante la astuta o esforzada inclusión de lo otro en lo nuestro, bien sea mediante un pacto genérico que acuerde los límites de la disidencia a partir de un acuerdo sobre lo compartido con vistas a una acción común), parece claro que cabe preguntar si no nos encontramos aquí con una nueva situación que desborda el marco de la unidad, que no apunta ni siquiera hacia ella, que no la considera ni como ideal teórico ni como idea regulativa práctica. La cultura –las culturas como posiciones realizativas abiertas a la multiplicación en y de lo que hay- no es una segunda naturaleza, es un más allá de la posición natural (de la que lo convencional no sería sino un caso).

3.1. Y, del mismo modo que se abandona el horizonte de la unidad (sea como inclusión, sea como comunidad básica, sea como convergencia ideal o idea regulativa) nos despedimos también de las ideas clásicas de universalidad y de pluralidad, que significan relativamente a ella: no existen referentes supra o extraculturales (eso significa, precisamente, universalidad), ni podemos hablar de pluralidad o multiplicidad –como se hace en sentido usual- como un tipo de que supone una unidad de referencia (aunque esta no sea más que ideal).

3.2. Es decir, el darse cultural no es la mera constatación de la índole no única de cualesquiera cultura, no es la mera constatación del carácter no único de “la” cultura humana (ni siquiera del carácter no único de lo humano como susceptible de darse culturalmente), sino, más allá de estos supuestos etnocéntricos o antropocéntricos, es la afirmación positiva del desbordamiento de toda idea de unidad como marco general de estas consideraciones.

3.3. Más aún, lo que apunta aquí es, precisamente, la despedida de la noción de referencia (y las categorías a ella vinculadas, como la de esencia, idea, verdad, aquí, pasado) como baliza a la hora de construir un mapa de lo que hay en clave de unidad, como apoyo-marco a la hora de tratar de establecer nuestra posición en el seno de lo que se da.

3.4. La noción de referencia se pierde como “lugar natural” de todo posicionarse en este sentido. Y lo hace

<sup>2</sup> Este trabajo se inscribe en el marco del proyecto de investigación “Políticas de la cultura científica” (FFI2011-24582).

en todas sus acepciones: como naturaleza/esencia (o en sí ideal previo a o inscrito como tólos en todo darse), como historia (o punto de convergencia o de sentido del acontecer), como construcción o convención (que, renunciando a toda ultimidad, ofrece una orientación decisiva o significativa) o como mera supervivencialidad pragmática: esencialismo, historicismo, convencionalismo, constructivismo, pragmatismo ..., en cuanto ocupados en la cuestión de la referencia y el referir (de la unidad que va también incluida en las posiciones pluralistas), no prestan, quizá, la debida atención a la radicalidad que apunta en el “giro cultural”.

4. La novedad introducida por giro cultural es de tal índole que, aunque fuera neutralizada de forma radical por cualquier motivo (por ejemplo, por el hecho de que una potencia –una cultura determinada- se alzara con el dominio absoluto, con una hegemonía incontestable en todos los ámbitos del pensamiento y de la acción), lo que ha puesto de relieve perdurará como cuestión abierta, aunque reprimida: como realización insatisfecha.

5. Dado que esta posibilidad de neutralización radical parece, en principio, lejana<sup>3</sup> (por lo que ahora diré), interesa en gran medida intentar determinar cuál puede ser el alcance de la toma en consideración de la novedad introducida por el giro cultural, tal como aquí la hemos determinado: el alcance de la necesidad de reorientar la consideración de lo que hay despidiéndonos del marco de la referencia, el alcance del abandono de la lógica de la unidad como horizonte “decisivo”.

5.1. La neutralización total de lo que ahora apunta parece lejana porque el giro cultural no es el único acontecimiento del presente que suscita lo que ahora se considera, por lo que toda remoción de su novedad ha de hacer frente a varios impulsos poderosos del presente que coadyuvan a ella:

5.1.1. El giro cultural acontece a la vez que la consolidación de la tecnociencia como manejo (teórico y práctico) más poderoso en y de lo que hay.

5.1.2. Giro cultural y preponderancia tecnocientífica se dan juntamente con la consolidación del capitalismo financiero como sistema económico fundamental a escala planetaria.

5.1.3. Giro cultural, tecnociencia y capitalismo financiero se dan a la vez que la filosofía fundamental en occidente pasa de la confrontación entre ontologías a la confrontación metaontológica.

5.2. Estos acontecimientos –que se dan en circulación respectiva y no en causalidad lineal- trazan una nueva territorialidad, una actualidad que, sin equivaler a todo el presente (y sin ser su “destino” o su “sentido” – pues si así fuera recaerían en la lógica de la unidad o de la referencia-), indica la posibilidad (bien fundada) de un nuevo mapeo de lo que hay/en lo que hay y nuestra relación con ello.

5.2.1. *Tecnociencia*: (i) el desarrollo tecnocientífico actual pone de relieve, fundamentalmente, el carácter creativo (mejor, posibilitativo y realizativo) de la acción humana, la inversión de la relación teoría-práctica que nosotros hemos considerado evidente durante gran parte de nuestra historia. El giro tecnocientífico muestra que la ciencia (que pretendía ser una captación intuitiva de la estructura fundamental o universal de lo que hay) no es más que una modalidad (cultural) del hacer/fabricar humano (en este caso, occidental), un artefacto (eso sí,

<sup>3</sup> Lo que hay que considerar como más probable es que se llegue a una situación intermedia, en la que no se desplieguen los máximos implícitos en este giro. Sería interesante explorar distintas posibilidades de desarrollo de lo que apunta, que dependerían del peso final de las diferentes fuerzas en juego. Tal indagación, que queda pendiente, constituye un ejercicio de imaginación realizativa muy estimulante.

poderosísimo). Dicho de otro modo: el conocimiento (pasado presente) no es la guía de la acción (presente), sino que la acción (presente futuro abierto) fija el pasado (también abierto). El saber se desliga de una referencialidad rígida y, a la vez, de una determinación rígida (acultural) de su darse y ejercerse. (ii) Por otra parte, además de esta realizatividad compleja, la tecnociencia contemporánea nos obliga a considerar lo que hay como manejable, nos lo presenta como intrincada circulación de productos y procesos; de instrumentos, procedimientos y valores; nos hace estar instalados en ello como movilización inacabable y no susceptible de ser controlada por nosotros.

5.2.2. *Capitalismo financiero*: al igual que la tecnociencia, el capitalismo financiero propio de la sociedad postindustrial nos sitúa en un escenario que rompe con los modelos heredados; imaginación y futuro (futuro siempre en futurición, siempre en bifurcación y riesgo) rompen con la lógica de la referencia y de la unidad (o unificación), con la lógica del pasado sabio y decisivo: con el mero intercambio de productos de valor más o menos equivalente, con un universo de acciones respaldadas por una referencia concreta o fácilmente determinable, previsible, con el sueño de una ley que guía los acontecimientos y permite neutralizar significativamente su novedad.

5.2.3. *Metaontología*: por metaontología hay que entender no una supraunidad que sintetiza ontologías diversas, sino la apertura de un territorio desde el que se muestra que lo que tradicionalmente se consideran ontologías rivales o contradictorias (materialismo-espiritualismo, filosofía occidental-pensamiento oriental) no son tales, sino que (i) comparten una estructura fundamental común, (ii) y este compartir se determina o descubre porque estamos abandonando nuestra inserción en él. Podemos decir, a grandes rasgos, que las ontologías occidentales y las orientales comparten, por ejemplo (y esto es válido tanto para las katafáticas como para las apofáticas), la noción de método (método, dao, tao), lo que implica una fortísima posición en y de lo que hay, un ordenamiento riguroso, una posición de realidad (sea presencial o apariencial). La consideración de conceptos como realidad, unidad, referencia, totalidad, sentido, orden, bien ... como conceptos metaontológicos nos indica la radicalidad de lo que apunta en los giros actuales considerados. Estamos efectuando un cambio metaontológico, no un mero cambio de ontología. Dado que lo que abandonamos son categorías como “unidad” o “realidad” o “referencia” la nueva metaontología no puede considerarse de modo satisfactorio desde ellas: no podemos hablar, por consiguiente, si queremos hacerlo con propiedad, de que lo nuevo que apunta es un más adecuado ajustarse a lo real ... Esbozar un nuevo sistema de denominaciones es uno de los temas más arduos de nuestro tiempo.

6. El giro cultural, la tecnociencia, el capitalismo financiero, el cambio metaontológico, no nos abren una nueva perspectiva para manejar “lo real-referencial y unitario” en que estamos inmersos con mayor amplitud de miras: nos brindan la posibilidad de actualizar nuestro presente con una nueva lógica, con una lógica que, en consecuencia (puesto que la palabra y el concepto “lógica” son decisivos para la realización del universo de la unidad-referencia), debe ceder el testigo a otra forma diferente de considerar lo que hay.

7. Esta nueva y posible consideración debe comenzar despidiéndose de los grandes entramados posicionales de nuestra tradición (y no sólo de ella, como he señalado): sean de índole metaontológica (ideas máximas de realidad, unidad, sentido, referencia, orden, bien ...), ontológica (p.e., ideas efectuadas de alma, mundo y dios en las que el máximo metaontológico “realidad” puede, en su caso, desglosarse para gran parte de las ontologías occidentales) u

óptica (p.e., nociones como tipos de pensamiento o diferentes estructuras materiales o éxtasis temporales, nociones como objeto o sujeto, ...), así como de sus grandes operadores (por ejemplo, la analogía, la conceptualización, la fundamentación, el análisis, ...).

8. Dado que aquello a lo que nos abre (entre otros acontecimientos) el giro cultural es a un desbordamiento no sólo del marco óptico sino del ontológico y metaontológico (siendo este último desbordamiento decisivo, puesto que la irrupción actual de lo cultural rompe, de algún modo, lo que, prima facie, parece “la” diferencia cultural<sup>4</sup>), nos encontramos no sólo en un nuevo territorio o en una nueva territorialidad, sino en una nueva forma de determinar el “dónde” del que derivan territorialidad y territorio: el giro cultural no se limita a brindarnos una nueva y más compleja o abarcadora perspectiva sobre una realidad-referente y una (aunque diversa o más lejana), no es una pluralización ni un ahondamiento de algo establecido o preestablecido, sino una “multiplicación no referida”, una circulación no lineal ni linealizable. Debemos, por ello, apuntar cómo todas las instancias que ordenaban lo que se denominaba ser o realidad retroceden un paso (por así decir) en su radicalidad, a la vez que los operadores que allí actuaban como determinantes pierden su carácter primario. Del mismo modo, el concepto “radicalidad” exige también ser reconsiderado, puesto que acepta implícitamente la existencia de un orden de ser y valer formalmente (cuando no también materialmente) determinado.

Para esbozar una primera aproximación a lo que aparece ahora como actual (en los términos señalados), recurriré a una nueva tipología, que distingue y relaciona los términos realidad/mundos/haber. Como está construida, como no puede ser de otro modo, a partir de nombres familiares, habrá de tenerse siempre presente que, pese a que parezca que seguimos donde siempre, nos estamos alejando (despidiendo) de un territorio y de un territorializar (y de la propia noción/acción/metodología de “territorializar” como metaontología). En este sentido, hablaré de “mundos”, “haber” y “realidad”:

(i) “Haber”: entiendo por “haber” todo lo que puede darse en cualquier forma que pueda considerarse, concebirse, expresarse, realizarse; el haber es indistinto y tiene índole de posibilidad (una posibilidad que no equivale a potencia orientada a o por un acto “natural”, ni a posible al que se puede atribuir una probabilidad); el haber no es la totalidad de lo que puede darse (puesto que el máximo metaontológico de totalidad es una mera posibilidad del haber y no lo circunscribe), ni el referente de todo acontecer, ni el conjunto de la naturaleza, ni su lanzador, ni su unificador, ni su causador ... Unidad, referencia, creación, causación, naturaleza ... son todo posibilidades de haber. “Haber” no es, pues, ni una entidad última, ni un proceso supremo ni nada por el estilo. Haber no tiene tampoco índole de realidad: realidad es una modalidad de haber (una entre otras: no hay orden de haber, ni orden de valer en el haber; todos los ordenamientos pertenecen al ámbito de la realidad y de los mundos)<sup>5</sup>

(ii). Podemos denominar “mundo” a lo que ahora aparece como instancia más determinante. Pero hay que precisar

<sup>4</sup> Es decir, el darse irreductiblemente cultural pone la diferencia cultural más allá de la diferencia llamativamente inmediata entre culturas: como muestra la comunidad metaontológica, “oriente” y “occidente” tienen mucho en común más allá de las primeras y obvias extrañezas; pero lo radical, lo novedoso, es el darse diferentemente más allá de ese común metaontológico, el darse sin referencia unificativa.

<sup>5</sup> Me opongo así al Kant de la *KRV* y al Wittgenstein del *Tractatus*, que siguen denominando *Wirklichkeit* –y, por lo tanto determinan como real– lo que (como posibilitante) está más allá del noúmeno y del lenguaje, respectivamente, lo que está más allá del fenómeno o del “mundo” (*Welt*). Tanto Kant como Wittgenstein siguen presos, por ello, de la teología –aunque sea apofática– del Uno, presente (aunque no dominante) en nuestra tradición –aunque no sólo: el pensamiento ateológico oriental (más claramente apofático que el nuestro) conserva –mediante la centralidad de la idea de *nivana* (aunque sea, en muchos casos, un *nivana* como extinción) la idea de la unidad –por muy debilitada que se quiera– como referencia.

bien esta noción: porque ni por su contenido ni por su estructura ha de ser leída como perteneciente a la metaontología de la que nos despedimos. Por ello, decir que mundo –en el sentido que aquí se emplea– es una estructura o que es determinante no recoge con precisión lo que se quiere decir. Mundo es, a partir de ahora, toda articulación en/del haber. Nada más y nada menos. Las articulaciones son de muy distinta índole: de gran tamaño y alta complejidad, y también minúsculas, aparentemente menores o desdeñables. Por ejemplo, una cultura (como complejo determinado desde el exterior: p.e., cuando en occidente hablamos de oriente) es un mundo –o, mejor, se da como mundo; pero dentro de esa mundo múltiples mundos. Podemos decir que los grandes conceptos de nuestra ontología (p.e.: alma o yo, dios, mundo) son mundos. Mundo es también toda sensación, afecto, interacción, deseo, pensamiento, imaginación ... Los mundos (todos) son reales: no es que la realidad sea la suma o intersección o referencia de los mundos., sino que, dándose (activa o pasivamente; teniendo una mínima duración o perdurando largo tiempo; ...) son reales: todo darse es, por ello mismo real. Mejor: todo darse es realizativo y multiplicador, y está orientado a la ampliación. De este modo, ha de entenderse que los mundos no tienen estructura unitaria (no son unidades, ni conjuntos, ni se de-finen), ni referencial (no son envíos de una idealidad, ni estar normativizados, ni apuntan a coincidir con algo previamente preexistente), ni totalitaria (no se componen ni se suman, ni se definen por estar englobados en una realidad superior, mayor o más digna): son indefinidos y multiplicativos: es su cruce (también multiplicador) el que crea las referencias<sup>6</sup>. Es en ellos donde fraguan las nociones máximas (unidad, sentido, etc.).

(iii) Realidad es la índole de los mundos en cuanto se efectúan (y se efectúan multiplicativamente: es decir, sin dejar de ser posibilidades). De este modo, “realidad” deja de ser la idea máxima, la máxima positividad: (la realidad no es el englobante o el definiente definitivo (no es ni conjunto de cosas reales, ni irrefragabilidad de las cosas; y quien dice cosas dice procesos normativos). Realidad es una instancia, en este sentido, derivada, segunda: pero derivada y segunda en sentido figurado, puesto que no hay ya primariedad, ni la derivación es el ordenante decisivo de lo que va siendo, ni la propia decisividad es criterio absoluto de valor, ni lo absoluto es la medida de la potencia, ni la potencia es la significatividad ..., y así sucesivamente. Por decirlo de otro modo: si, en nuestras ontologías, realidad (o su contrario, irrealidad) es sustantivo (o su contrario, desustantivo)<sup>7</sup>, ahora se torna adjetivo. Que algo sea real significa que se da, sin más, que se efectúa, pero sin carácter terminal: no zanja nada.

9. Estas \*instancias o \*estructuras no tienen carácter arquitectónico, ni analógico, ni sintetizable, ni están concebidas según la metáfora o la imagen continente/contenido a modo de cajas de diferente tamaño que buscan contenerse unas a otras para mostrar su carácter primario. De este modo, “haber” no es la atmósfera “envolvente” en la que “se recortan” mundos que, a su vez, son “reales”. No: son las determinaciones mundanas las que, en su realizatividad, muestran o efectúan el haber. Dado que los mundos son indefinidos, dado que no se componen sumativamente sino que se multiplican en sí y entre sí, no podemos decir que su “suma” total sea el haber: la

<sup>6</sup> El análisis histórico-cultural de (nuestras) nociones como \*cuerpo o \*alma o \*naturaleza o \*derecho o \*número o \*muerte o \*dios nos muestra bellamente cómo acontecen procesos de este tipo: los conceptos son imprecisos campos de batalla, territorios que se definen por eliminación o desconsideración de lo mundanal.

<sup>7</sup> Es decir, si en nuestra metaontología (oriental-occidental) el par realidad/irrealidad (permanencia/impermanencia) define máximamente lo que hay y nos abre una vía de proceder (un método o sendero) positivo o negativo.

relación entre haber y mundos es de otra índole. Tampoco, por lo mismo, son “decantaciones” suyas, ni lo agotan ni lo dejan de agotar: no están “causados” por él, ni son su causa. Del mismo modo, el haber no es un super o supramundo, ni los mundos un microhaber: la analogía es una efectuación interna de un tipo de mundos y su índole metaontológica (su pretensión) fructifica y se agota ahí ... Es decir, “haber” no es otro nombre de la vieja realidad, no es una “realidad más honda”, una unidad más profunda ...

10. De ahí que el giro cultural, en su novedosa actualización del presente, nos invite, más allá del asombro ante diferentes realizaciones (que, muchas veces, tienen más en común de lo que piensan), a entrever la despedida de la metaontología heredada y compartida con otras grandes tradiciones (mundos) culturales: no porque este despedirse sea una decisión plenamente nuestra, sino porque diversas voces (como hemos visto) coinciden (no en el sentido viejo de la referencia, sino en el nuevo de la multiplicación) en una posible efectuación de esta nueva realización<sup>8</sup>, con las importantes novedades que sugiere. Una de estas novedades es la reorientación de la relación entre lo que, empleando la vieja terminología, denominaríamos saber y realidad. Veamos su formulación en términos clásicos y una posible reformulación desde la postura que intentamos establecer.

11. El pensamiento occidental, en su línea dominante, ha entendido el conocimiento fundamentalmente en términos de restricción captable o concebible del aparecer, elaborando para ello una noción formularia de realidad/conocimiento/verdad: real es, en sentido eminente y alcanzable, aquello que estructura invariablemente (normativamente, formulariamente) todo posible aparecer (lo explica y lo predice). Podemos entender históricamente esta definición como la exitosa construcción de un artefacto que nos ha permitido manejar la incertidumbre del existir, hasta tal punto que lo hemos considerado como ajeno a todo devenir (incluido, como sabemos, el cultural), imponiéndolo como universal<sup>9</sup>. Una de las consecuencias del giro cultural<sup>10</sup> es, precisamente, la puesta de relieve del carácter artefactual, tecnológico, cultural, de estos términos, de estas operaciones<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Para muchos, esta coincidencia de voces no es más que una astucia del capitalismo financiero para incrementar el rendimiento económico haciendo aparecer lo que hay como dándose, irrestrictamente, en una circulación total y haciendo así obvia su realización como libre disposición. Esto puede ser –y es cierto en gran medida; pero sólo es todo lo posible si pensamos que el horizonte de la unidad-referencia es el único posible. Podemos entender que, en esta encrucijada, se da –al menos– otra posibilidad de acción, de efectuación de la novedad (o, mejor, para evitar este lenguaje dualista: que caben formas de realización que, en la medida que sea, apuntan más bien en la dirección de una efectuación de otra índole). Y ello, como mínimo, porque esta aparición de lo que hay como circulación irrestricta no supone unidad ni referencialidad: no es ni una nueva filosofía (unitaria) de la historia, ni una nueva naturalización. Circulación no implica linealidad, ni circularidad.

<sup>9</sup> Y haciendo aparecer así (es decir, construyendo de este modo) la categoría de universalidad.

<sup>10</sup> Es importante mantener la idea de que el giro cultural no significa tan solo que toda cultura sea una perspectiva diferente de una misma realidad, una forma peculiar de adaptación de un grupo humano a unas circunstancias dadas como referente. Hay que mirar más allá: toda cultura es, en cuanto tal, un mundo: una ordenación de lo que hay no referida a un haber-realidad-referencia, una realización en sí misma. Esto no implica, por otra parte, que, a la vez, con una mirada más ceñida y en línea con lo que venimos diciendo, no tengamos que afirmar inmediatamente que una cultura no forma una unidad, no es un en sí. Una cultura es un conjunto de posiciones que, en sí mismas, son multiplicativas y no se agotan en una tensión unificadora. Por otra parte, el hecho de que diferentes culturas (grandes mundos culturales) compartan, por ejemplo, varios rasgos metaontológicos, no significa que se ordenen en cuanto culturas por ese compartir (que, por otra parte, tiene que ser analizado en los nuevos términos para determinar su índole más ajustadamente): eso sería seguir compartiendo la idea de la referencia, de la articulación del darse a partir de la co-incidencia. Tampoco el hecho de la colaboración intercultural, por ejemplo, significa que las culturas se definan por algo común: es precisamente este concepto de de/finición el que aquí se pone en cuestión: no porque no se dé o alcance lo común, sino porque esta comunidad no es –o no tiene por qué ser– lo más potente, o lo único potente.

<sup>11</sup> La pregunta: ¿por qué el giro cultural es hoy significativo, por qué tiene lugar hoy? puede ser respondida de múltiples modos. Uno de ellos sería, como antes he apuntado, que su confluencia con las otras líneas sugeridas de actualización del presente fuerza un escenario que contempla la significatividad de tal cuestión. Dicho de otro modo: el manejo de lo que hay por parte de los humanos (de lo que podemos denominar “mundo humano”) necesita un nuevo horizonte: la futurición, en el que la ampliación y no la restricción cumple con la condición de prosecución de la línea de fuerza de ese manejo. Una futurición en la que nuestras realizaciones se irían librando paulatinamente de las restricciones/coacciones pasadas (morales, psicológicas, biológicas, físicas). Estas restricciones fueron necesarias para consolidar un mundo dominante que conjuró la incertidumbre del acontecer, las inseguridades del devenir, las amenazas de un pasado demasiado presente. Una vez realizada su obra, el viejo instrumento puede ser dejado de lado: los nuevos continuarán, por otros medios, el camino abierto. ¿Es esto

12. Este carácter restrictivo de la consideración de lo que hay o puede haber se ha realizado de diversos modos: desde la consagración de la intuición (noesis) como instantaneidad de la identidad pensar-ser, hasta la hermenéutica. Desde la consagración de la claridad instantánea de la matemática hasta la reformulación de este poder de captación mediante la teoría de la probabilidad. Desde un realismo totalizante hasta el constructivismo estructural (con inclusión de la totalidad bien como idea regulativa, bien como en sí real, aunque impensable). En todo caso, se trata siempre de una misma línea, aun con grandes divergencias. Conocimiento preciso, acción normada: universalidad en ambos casos (incluso, en el límite de la hermenéutica, fusión de horizontes; incluso en del pragmatismo: supervivencialidad verdadera o verdad supervivencial como optimidad).

13. Pero ahora nos hallamos en el terreno de la ampliación: no como aumento de la incertidumbre de la certeza, no como apertura de nuevas perspectivas sobre una realidad referencial (que, aunque se postule inalcanzable, de algún modo, de forma tranquilizadora, sigue ahí), no como múltiples mundos dentro de este mundo ... No: ni naturalismo esencialista o probabilístico ni hermenéutica, ni correspondencia (objetiva o metodológica) entre palabra y cosa, ni circulación referida o autorreferida. Ni la coincidencia, ni la convergencia, ni siquiera la divergencia o disidencia enmarcan o alumbran el horizonte de la ampliación: toda posición el lo que hay amplía el haber realizativamente, no es el caso de una fórmula previamente dada o en formación sino el realizarse mundanal de lo que hay como multiplicación.

14. Nos encontramos, por consiguiente, más allá del horizonte de la unificación, pero también más allá de la diferencia; de un diferir que busca, en multitud de ocasiones, (i) definirse (realizarse, afirmarse) desde lo que, siendo común, posibilita la afirmación de lo diverso y, por lo tanto, todavía remite a la lógica de la referencia (aunque sea sólo en primera o última instancia), (ii) definirse desde lo diferente pero aspirando a supra-definirse por un pensar u obrar en común posterior a la afirmación de la diversidad; aquí la diversidad facilita y posibilita una comunidad más plural, pero, de nuevo, nuevo, la remite a la unidad, en este caso pluralística y futura, pero unidad decisiva al fin y al cabo.

15. La consideración ampliativa de lo que hay a través de la estructura de mundos que apunta (entre otros lugares) en el giro cultural, desborda, por consiguiente, la restricción como óptica general –generalizadora- de nuestro trato cognoscitivo con el darse, y desborda también la cognoscitividad como trato preferencial (culminante) con lo que hay. La restricción deja paso a la ampliación: la intuición de esencias, el establecimiento de leyes generales, la conceptualización, la categorización universalizante ... son modalidades restrictivas. En un universo donde la ampliación es significativa, tales modalidades son, por supuesto, posibles y, en muchos sentidos, decisivas, pero no expresan –no son criterio de- el marco insuperable de la actualidad del presente. Y han de entenderse como cortaduras, abstracciones, como artefactos, como ficciones, como creaciones: son, en cuanto mundanas, reales, pero reales sin más (con toda la complejidad multiplicativa que entraña su mundanidad): sin que realidad indique terminalidad (entre otras razones porque terminalidad es un concepto de este nivel, de un nivel que, ahora, no tiene

---

necesariamente así –siendo también así? Es decir, ¿hemos perdido una óptica y una ontología pero conservamos una metaontología en esa línea? El calado del cambio metaontológico reside, precisamente, en que en él se apunta la posibilidad de una novedad metaontológica y no sólo óptico-ontológica ... Pero se trata de una posibilidad –o de un haz de posibilidades- que se da bajo un signo diferente al de la unificación o referencialidad.



la última palabra: porque se da en un haber que no está regido por la terminalidad, la conceptualización o la realidad).

16. El cambio apuntado en la relación entre (por usar términos clásicos) saber y realidad, entre conocimiento y ser, entre (por usar términos más acordes con lo que aquí se plantea) consideración y ampliación, significa también la revisión de la índole y la “estructura” del saber: la consideración no es de la realidad-referente, no está orientada a la coincidencia con lo supuestamente dado, no busca lo permanente tras lo apariencial. No es, en una palabra, conceptual. Por ello, su estructura no puede estar “coronada” por una capacidad de este tipo (por ejemplo, el dominio de la operatividad abstracta), cuya adquisición tensaría y jerarquizaría no sólo nuestra ontogénesis sino, filogenéticamente, el entero universo de las culturas, a modo de un “universal humano” (o, mejor, de un “universal que mide la humanización”).

17. La consideración ampliativa del darse, a partir de toda posible interacción en y con lo que hay, es, como este mismo darse, no unitaria ni orientada a la unidad, no plural y sostenida en la mera diversidad o divergencia (que presupone y se sostiene en lo común originario o regulativo): es multiplicativa. Es decir, cada consideración, cada posición, es “a una” (y sin que esto implique “unidad” o constitución unitaria), multiplicativa nada más darse y multiplicativa en su darse y por su darse: la ampliación es recursiva en todas las direcciones (de tal modo que toda posible “unidad” no es sino una “intersección” o “corte” de series multiplicadoras –también en todas las direcciones, incluyendo su propia posición serial). Esta vibración constitutiva permite la “coexistencia” de diversos niveles de superposición, que incluyen lo que –desde un punto de vista tradicional- podríamos denominar contradicciones, coexistencia “simultánea” de elementos heterogéneos, “compuestos” (pero no síntesis) de materiales de diversa procedencia que –en una visión tradicional- son impensables –inmanejables-simultáneamente: imaginaciones sumadas a conceptos, verdades mezcladas con invenciones, ensoñaciones con constataciones puntuales ...

18. Ampliación es otro nombre de realización (mundanal) de composibilidades en las que se entrelazan elementos radicalmente heterogéneos y no sólo series que admiten una homogeneización y pueden ser –por ello- calibradas en su optimidad. Nos encontramos aquí con una consideración de lo posible, como ya he señalado, alejada tanto de la potencia (gobernada por la presencia teleonómica del acto) como de la probabilidad (con sus grados de realizatividad y su disposición a ser optimizada). Nos encontramos aquí con la recuperación de la imaginación como “capacidad” de expresar facultativamente (por usar la terminología tradicional) este desbordamiento del concepto como horizonte pleno del saber (de un saber, a su vez, unido a una noción referencial de realidad –o, en su defecto, de sumatorio de fenómenos bien estructurados). Nos encontramos con una imaginación como juego: pero como juego no primariamente sometido a normas, sino como juego suscitador de normas que son, por ello, estructuraciones ficcionales (aunque puedan ser severas). Nos encontramos aquí (frente a un pasado de idealidad perpetua de lo normativo, frente a un presente re-presentacional) con la irrupción del futuro como “lugar” o localización de este acontecer como ampliación<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Por ello, una de las tareas más urgentes del presente consiste en intentar considerar el alcance de esa irrupción del futuro que apunta hoy de forma decisiva, máximamente (metaontológicamente) realizativa.



19. El giro cultural realiza lo cultural no como un conjunto de modalidades igualmente dignas o valiosas de una misma esencia (“lo humano”), no como multiplicidad gobernada únicamente por una aspiración a colaborar en pie de igualdad en todos los ámbitos de acción (económico, político, cultural, filosófico): las culturas son realizaciones multiplicativas de mundos (intra e interdifereciados) cuya fuerza de actualidad consiste, precisamente, en su no orientación a la conmensuración como ideal de origen o acción intermedia o destino: interesando, no interesa tanto “fijar” colaboraciones a partir del reconocimiento mutuo, sino ver el tremendo significado (la indetenible oscilación que pide una nueva lógica o una nueva metaontología) de la imposibilidad de coincidencia restrictiva de este darse multiplicador.

20. Que esta multiplicación no se detenga aquí (que lo cultural no sea “terminal” o “fundamental”, que no haya de ser leído en clave de “último”), no desdice para nada el hecho de que –históricamente– el giro cultural sea uno de los acontecimientos decisivos de este nuevo darse metaontológico: de su realización mundanal.

