

INTRODUCCIÓN:

LA PROBLEMÁTICA QUE DA ORIGEN AL PROYECTO DE EDUCACIÓN DE LA SISTEMOLOGÍA INTERPRETATIVA

El presente trabajo forma parte del Proyecto de Educación de la Sistemología Interpretativa. Tal Proyecto, a su vez, responde al trabajo de investigación que la Sistemología Interpretativa ha venido adelantando desde su propio nacimiento como disciplina sistémica. Dicha investigación ha desembocado en una cierta problematización de nuestras presentes condiciones culturales (las de la civilización Occidental) que es necesario hacer explícita para dar sentido, tanto al Proyecto de Educación, en general, como al lugar particular que dentro de él ocupa el trabajo que aquí se presenta. A continuación intentaremos desplegar la referida problemática, así como también el camino de indagación que condujo a ella.

1. EL SENTIDO EN LA VIDA HUMANA

Los seres humanos habitamos un mundo en el que las cosas que encontramos a nuestro paso usualmente tienen sentido. Todas nuestras actividades diarias, incluso las más simples e intrascendentes, sólo son posibles gracias a que los objetos, los lugares y las personas que ellas involucran tienen algún sentido particular para nosotros; sentido del cual depende el modo como lidiamos o nos relacionamos con ellos. Si viviésemos en un mundo en el que las cosas sistemáticamente careciesen de sentido, donde todo fuese absurdo e incomprensible, nunca sabríamos qué es lo que ocurre en un momento dado ni cómo lidiar con ello. En un mundo como éste, los seres humanos estaríamos completamente perdidos; estaríamos suspendidos en una especie de vacío

absoluto en el que una eterna perplejidad paralizaría todos nuestros pensamientos y acciones. En un mundo así los seres humanos quizás podríamos subsistir biológicamente, pero nunca vivir humanamente.

Normalmente, esta nuestra capacidad humana para comprender el sentido de lo que ocurre se ve fortalecida a lo largo de nuestras vidas. Un niño, poco después de nacer, posiblemente se encuentra en una situación bastante cercana a la cuasi-total ausencia de sentido que describimos en el párrafo anterior: todo para él es nuevo, desconocido e incomprensible. Paulatinamente, gracias al proceso de aprendizaje al que lo somete su cultura, el niño empieza a comprender el sentido de lo que ocurre a su alrededor –a comprenderlo, claro está, en los términos propios de su cultura. Al principio sólo alcanza a comprender las cosas que le atañen de manera directa. Y lo que comprende de ellas son sólo sus aspectos más superficiales, aquellos que juegan algún papel en su diminuto mundo, tejido en torno a unas pocas rutinas diarias. Con el paso del tiempo el mundo del niño se va ampliando y enriqueciendo; y con ello empieza a ampliarse y enriquecerse también el sentido de las cosas que hay en ese mundo. El niño, por ejemplo, comienza a vivir su hogar como situado en una ciudad en particular y, más tarde, como parte de un cierto país. Los utensilios que usa a diario llegan a ser utensilios producidos por un grupo particular de personas, con unas técnicas y unos propósitos específicos. Las actividades sociales en las que participa empiezan a ser vividas por él como aspectos particulares de la totalidad de la convivencia social. También empieza a tener una historia personal, entretejida estrechamente con la de su familia y su pueblo. En resumen, sus comprensiones empiezan a ser más globales, más omni-comprensivas, empiezan a estar más informadas del escenario general en el que ocurren todas las cosas particulares. Y este proceso de aprendizaje y enriquecimiento de sentido normalmente continúa a lo largo de toda su vida, ya sea de manera esporádica y casual, o por medio del estudio y la investigación sistemáticos. En todo caso, el curso natural de la vida humana parece dirigirse siempre hacia el horizonte de una comprensión lo más global y rica posible del sentido del ocurrir. Ese curso nos aleja de aquella situación

aterradora en la que nada tiene sentido, en la que muere lo propiamente humano, y nos acerca a una plenitud de vida y humanidad. Usualmente sólo el deterioro propio de la vejez o de la enfermedad es capaz de desviarnos de ese curso natural de nuestras vidas.

Si esta tendencia hacia el enriquecimiento y la plenitud de sentido es natural en la vida humana –al punto de que, gracias a ella, el ser humano se hace como tal– parece lógico suponer que la misión fundamental de la convivencia social es la de darle el mejor curso posible a este afán de sentido. En todo caso, no parece propio de la trama social imponer límites sistemáticos al afán de sentido o debilitar la fuerza y el empuje del mismo. Sin embargo, como veremos a continuación, éste parece ser, precisamente, el caso de nuestras sociedades occidentales actuales.

2. EL DEBILITAMIENTO DEL SENTIDO EN LAS SOCIEDADES OCCIDENTALES CONTEMPORÁNEAS

Hay tres dominios en los que puede observarse claramente cómo las sociedades occidentales actuales bloquean sistemáticamente el afán de sentido. Tales dominios son: el de la relación con uno mismo, el de la relación con “el otro” y el de la relación con “lo otro”. Examinemos cada uno de ellos con más detalle.

2.1. La pregunta por el sentido de la vida individual

A veces, cuando tenemos oportunidad de suspender momentáneamente el flujo normal, cotidiano, de nuestra vida y tomar distancia de las actividades ordinarias de las que ésta se compone, nos asalta la pregunta por el sentido de la existencia que llevamos. Dicha pregunta interroga por el valor de una vida como la nuestra y busca comprender si ella es preferible o no a otras posibles alternativas. Con frecuencia estos (generalmente esporádicos) momentos de reflexión conducen, incluso, a plantearnos el sentido de la vida humana en general, y no sólo el de nuestra particular forma de vida. ¿Qué respuestas

conseguimos en este terreno? ¿Cuál es la forma general de la respuesta que buscamos?

En primer lugar, es notable la variedad de alternativas que hoy día se presentan en nuestro ámbito cultural como posibles respuestas a interrogantes como las que acabamos de señalar. Una creciente pluralidad de religiones y sectas esotéricas, sistemas filosóficos y expresiones artísticas de todo tipo (poéticas, literarias, musicales, cinematográficas) salen inmediatamente al paso de nuestras preocupaciones existenciales. Los diversos modos de vida celebrados y defendidos por cada uno de estos discursos forman, en su conjunto, una especie de rica paleta de colores entre los cuales podemos elegir a discreción. Tan amplia variedad de perspectivas pareciera brindarnos la oportunidad de comprender de manera más rica, informada y consciente la problemática a la que ellas intentan responder y, a la vez, de formarnos un criterio más sólido para decidir cuál de ellas tiene más sentido. La mencionada variedad, por tanto, parece constituir un ambiente sumamente propicio para comprender a fondo el sentido de nuestra vida y para vivirla de acuerdo con dicha comprensión. Sin embargo, si observamos con cuidado la actitud dominante en nuestra cultura –la Occidental– ante dicha variedad, pronto descubrimos que esto no es lo que ocurre en nuestro caso.

En efecto, la actual variedad de concepciones acerca del sentido de la vida viene acompañada de la convicción de que todo intento por confrontarlas en un debate, para examinar cuál de ellas ofrece mejores argumentos en su defensa, resulta infructuoso e inútil¹. Lo que estos debates revelan es que cada una de las perspectivas en pugna argumenta a partir de un conjunto de presupuestos básicos distinto de (e incompatible con) el de sus rivales. En otras palabras, cada perspectiva parece constituir un universo conceptual cerrado, que no comparte nada con el universo conceptual de sus contendoras. En tales circunstancias no es posible que alguna de las perspectivas pueda argumentar a su favor en un terreno que resulte aceptable para las demás. Esto significa, a su vez, que ninguna de ellas

1 El argumento que sigue es una versión ampliada de lo observado por MacIntyre (1981, p. 8).

puede demostrar convincentemente que dispone de mejores argumentos que sus rivales. Así, los debates tienden a convertirse en una estéril confrontación entre posturas cuyo basamento último parece no descansar más que en gustos personales o preferencias arbitrarias. Eso parece convencernos de que, en este terreno, ninguna perspectiva puede ser mejor, o más comprensiva, que otra. Y la posibilidad de ganar una mejor comprensión del sentido de la vida humana –que implica encontrar una perspectiva que englobe y trascienda a las perspectivas parciales– se convierte en una quimera a la que resulta insensato y ocioso dedicar tiempo y energía. No es de extrañar, entonces, que nuestros esporádicos momentos de reflexión existencial usualmente terminen con un regreso a nuestra vida cotidiana signado por el desencanto con la pregunta por su sentido.

Pero, ¿cuál es la razón de fondo por la que asumimos esta actitud de renuncia a la búsqueda de sentido ante la señalada diversidad de concepciones? El menor intento reflexivo nos muestra que estas concepciones, en realidad, no pueden constituir universos completamente separados. El simple hecho de que podamos confrontarlas en un debate y entender los argumentos que ellas esgrimen implica la existencia de un terreno lingüístico común que, por muy escaso sea, puede servir como punto de partida para la elaboración de una concepción más global del tema en cuestión. Claro está, dicha elaboración requiere de un nivel de disposición, esfuerzo y habilidad intelectuales que, por lo general, supera con creces lo exigido por las actividades más habituales de la vida contemporánea. Pensemos, por ejemplo, en los típicos debates que surgen en el contexto del ejercicio de una determinada profesión. Cuando en el marco de ella nos preguntamos si, en determinadas circunstancias, tiene o no sentido que adoptemos un cierto curso de acción, esta pregunta usualmente se plantea y se responde en términos de un conjunto de criterios bien establecidos en el seno de la propia disciplina. Estos criterios suelen estar tan bien establecidos que pocas veces llegan a ser discutidos –y, mucho menos, cuestionados– de manera explícita en el marco de la actividad profesional. La propia disciplina de antemano suministra un lenguaje común que sirve de base para trascender las diferencias de

opinión que puedan presentarse ante una determinada situación. Esto evita la aparición de desacuerdos radicales (como los que se plantean actualmente en torno a la pregunta por el sentido de la vida) y evita, también que los profesionales de una determinada disciplina enfrenten habitualmente el problema de tener que elaborar un piso común para dirimir sus diferencias.

El que no estemos habituados a enfrentar desacuerdos radicales podría explicar, en parte, la actitud que asumimos ante la diversidad de concepciones sobre el sentido de la vida. Sin embargo, ante esto surge la pregunta: ¿Por qué nuestra cultura no nos proporciona, de antemano, un lenguaje básico que permita hablar del sentido de la vida, de un modo similar a como lo hace en el caso de las distintas profesiones y disciplinas que habitan en su seno? ¿Se deberá esto a que en nuestra cultura no concebimos ni vivimos la vida como una profesión –la profesión de ser un ser humano?

Hay una diferencia fundamental entre la manera como nos planteamos la pregunta por el sentido de nuestras acciones como integrantes de una determinada profesión, y la manera como nos planteamos la pregunta por el sentido de nuestra vida. En el primer caso la pregunta nos la planteamos, precisamente, *como integrantes de una determinada profesión*. Es decir, nos situamos de antemano en el contexto del lenguaje y las reglas de juego característicos de esa profesión y respondemos *en nombre de ella*, más que en nombre de nuestro “yo” individual. En cambio, en el segundo caso, nos preguntamos por el sentido de nuestra vida no *como* ingenieros, carpinteros o médicos, sino como individuos que pueden, en un momento dado, asumir o renunciar a estas profesiones². De hecho, cuando cuestionamos el sentido de

2 Vale la pena notar que si la pregunta por el sentido de nuestras vidas nos la planteáramos, de antemano, *como* profesionales, *como* padres, *como* hijos, *como* esposos, etcétera, esta pregunta interrogaría por el papel que juegan (o el sentido que tienen) todos estos roles en el seno de la sociedad y por el modo como nuestra vida logra armonizar con (o entre sí) el desempeño de todos ellos. Sin embargo, para que esto fuese posible, ¿no sería necesario que pudiésemos hablar del sentido de cada disciplina desde su propio lenguaje? ¿Hasta qué punto los lenguajes de las disciplinas actuales permiten esto?

nuestras vidas, uno de los asuntos que solemos poner en duda es, precisamente, el de si vale la pena continuar dedicándonos a la profesión que hasta ahora hemos ejercido. Nuestra duda puede referirse, incluso, a la vida familiar que llevamos, a las personas con las que nos relacionamos, a la ciudad o país en que vivimos. Es decir, lo que ponemos en duda con esta pregunta es nuestro compromiso, *como individuos*, con el contexto o las circunstancias en los que transcurre nuestra vida. Tal pregunta supone que ese compromiso podemos modificarlo o suspenderlo por medio de un acto de voluntad. Esto significa que tendemos a concebir nuestra individualidad como esencialmente independiente de cualquier contexto social particular. En otras palabras, somos, ante todo, *individuos*: el contexto en el que nos encontramos no nos es constitutivo sino externo y accidental. Parafraseando a Ortega y Gasset (1914) podríamos decir que nuestro “yo” no es un “yo y mis circunstancias” sino un “yo” a secas, descontextualizado y descomprometido de sus circunstancias.

Resulta claro que la adopción de esta postura de individuo descomprometido juega un importante papel en el hecho de que no dispongamos de un lenguaje básico y compartido para tratar el tema del sentido de la vida³. Como hemos visto, la pregunta por el sentido de la vida, tal como nos la solemos plantear, nos obliga a evaluar externamente cualquier compromiso con nuestro contexto social. Así, en vez de hablar en nombre de algo que nos trasciende y dentro de lo cual nos insertamos (ej.: nuestra profesión), pretendemos hablar sólo en nombre de “nosotros mismos”, es decir, de ese “yo” descomprometido que, supuestamente, constituye nuestra identidad. El problema consiste, sin embargo, en que ese “yo” descomprometido, en el límite, no tiene nada que decir –al estar despojado de todo punto de partida, no puede avanzar hacia ningún lado. En otras palabras, un “yo” completamente descomprometido estaría en una situación similar a la de la total ausencia de sentido que describimos al principio de esta Introducción.

³ Cabría preguntarse, además, si esta postura no es la causa de fondo de la actual variedad interpretativa en torno al sentido de la vida.

Al parecer, entonces, la postura de individuo descomprometido –que obviamente es un hábito cultural y no una elección individual– juega un papel importante en el desencanto con la pregunta por el sentido de la vida. Esto significa que nuestra cultura obstaculiza, hasta volver casi imposible, la pregunta por el sentido en ese terreno, cuando lo esperable sería que nos proporcionara todos los recursos necesarios para abordar dicha pregunta con toda fuerza y rigor. Sobre todo tomando en cuenta que no se trata de una pregunta accesoria e intrascendente: si la vida, como un todo, carece de sentido, ¿cómo pueden tener sentido todas y cada una de las actividades que se dan en su seno?

2.2. La indiferencia ante lo político

El desacuerdo radical que existe en nuestras sociedades en torno al sentido de la vida individual viene acompañado del reconocimiento, casi unánime, de que las relaciones sociales deben regirse por una serie de ideas básicas, tales como “democracia”, “libertad”, “derechos humanos”, “justicia”, “progreso”, “desarrollo”, etcétera. Estas nociones describen, desde distintos ángulos, el modelo ideal de sociedad que, supuestamente, constituye la meta de nuestras aspiraciones colectivas. Y es sobre su base que las instituciones políticas de las sociedades occidentales justifican su existencia y sus actuaciones. Sin embargo, incluso un examen superficial de las realidades políticas, económicas y sociales del mundo actual arroja serias dudas con respecto a la consistencia de las acciones gubernamentales con los principios que, supuestamente, la guían. El galopante incremento de los índices de pobreza, el aumento de la inequidad en la distribución de la riqueza, la proliferación de todo tipo de guerras y conflictos armados, la avasallante destrucción del medio ambiente y de la biodiversidad, aunados al incremento inusitado del gasto militar, la disminución sistemática de la inversión estatal en servicios de salud, educación y seguridad social, la promoción de modelos de desarrollo que consumen vorazmente los recursos naturales y aumentan la pesada carga de la deuda externa en el Tercer Mundo: todo ello se aleja radicalmente de lo que sería de esperar en un mundo

auténticamente regido por los principios antes mencionados. Sin embargo, paradójicamente, gran parte de estos fenómenos –y de las políticas que los permiten– son presentados públicamente como parte natural del proceso de “desarrollo” en el que, se supone, estamos embarcados. ¿No sería de esperar que este evidente contradicción entre lo que nuestras instituciones predicán y el orden al que efectivamente contribuyen fuese motivo de enorme preocupación por parte de quienes, supuestamente, aspiramos a que el mundo se rija por los principios ya señalados? Más aún, si esta aspiración fuese auténticamente central en nuestras vidas, ¿no sería de esperar que dedicásemos gran parte de nuestro tiempo y energía en indagar a fondo el sentido de esta paradójica situación? Sin embargo, a simple vista vemos que la preocupación por este problema escasea en nuestra cultura. ¿Por qué? ¿Qué es lo que obstaculiza la pregunta por el sentido del acontecer político que sirve de escenario a nuestra existencia?

La actual indiferencia generalizada ante lo político podría interpretarse, en primera instancia, como un estrepitoso fracaso de los sistemas educativos occidentales. En efecto, uno de los propósitos reiteradamente declarados de dichos sistemas ha sido la formación de ciudadanos aptos para el ejercicio de la democracia, y, por tanto, imbuidos de los ideales de libertad y justicia propios de ese sistema político. Sin embargo, a pesar de la insistente prédica del discurso oficial en torno a este tema, resulta evidente que la formación ciudadana que efectivamente se imparte en las escuelas es sumamente pobre. Dicha formación suele reducirse a una exhortación dogmática a respetar ciertas normas de conducta, lo cual, a lo sumo, puede lograr una adhesión u obediencia ciegas a tales normas, pero no desarrollar en los alumnos el interés y la capacidad para reflexionar críticamente acerca del orden social en que transcurren sus vidas. Para que esto último fuese posible, las escuelas tendrían que preparar a los alumnos para *pensar* temas políticos, lo que, a su vez, exigiría proporcionarles un lenguaje básico que les permita pensar en ese terreno. Este lenguaje, sin embargo, no podría ser enseñado como una materia más entre otras⁴: el espacio de su

4 Por ejemplo, introduciendo la “politología” como una materia más dentro de la escuela.

enseñanza y de su uso tendría que trascender a cualquier materia o disciplina particulares, pues su función sería la de permitir hablar del sentido de cualquier actividad social particular dentro de la totalidad de la convivencia. En otras palabras, la totalidad del espacio público –tanto dentro de la escuela, como en la sociedad como un todo– tendría que estar dominado por este lenguaje “político”.

En particular, los medios de comunicación, como principales organizadores del espacio público en nuestros tiempos, tendrían que estar dominados por este lenguaje. Ellos tendrían que articular incesantemente un debate crítico, penetrante y riguroso sobre el orden social actual, en el que pudiesen ventilarse argumentos como los esgrimidos por diversas figuras intelectuales que han dedicado buena parte de su pensamiento a temas políticos. Sabemos, sin embargo, que lo que hoy día se presenta como “debate político” en los medios de comunicación es algo muy distinto: en vez de argumentar por medio de ideas, se intenta manipular por medio de eslóganes; en vez de revelar las complejidades de los temas políticos, se apela a estereotipos de extrema pobreza y simplicidad; en vez de dar voz a la mayor variedad posible de perspectivas, se silencia o descalifica a aquellas que son más críticas del orden dominante. El tipo de “debate político” que nos sirven los medios de comunicación parece más orientado a “entretener” a los espectadores dentro de un orden preestablecido que a estimularlos a cuestionar a fondo el sentido del mismo. Todo ello sólo puede ocurrir en ausencia de una auténtica formación ciudadana en las escuelas. Debido a dicha ausencia, los seres humanos occidentales no logramos alcanzar la condición de auténticos ciudadanos, profundamente interesados en la preservación del bien público. Por el contrario, nuestro campo de acción y pensamiento tiende a reducirse a la estrecha esfera de nuestros intereses privados.

Pero el problema no se reduce, simplemente, a una falla interna del sistema educativo. La primacía del interés privado sobre el bien público encuentra un importante piso de legitimidad en nuestra cultura a través de las doctrinas sociales, económicas y políticas del Liberalismo, dominantes en ella desde hace ya

varios siglos⁵. De acuerdo con dichas doctrinas, la sociedad es, fundamentalmente, una reunión de individuos que intercambian productos y servicios con el fin de satisfacer sus intereses privados. Los individuos aceptan someterse a un cierto orden social, garantizado por el Estado, en la medida en que éste les facilita la satisfacción de tales intereses. Cada individuo juzga la bondad del orden en que vive en términos de la utilidad de éste con respecto a sus intereses particulares. Esto significa que la preocupación del individuo por la preservación o mejoramiento del orden social es, en última instancia, una preocupación por sí mismo. Ahora bien, en una sociedad que se concibe a sí misma de este modo, el lenguaje que naturalmente tiende a dominar el espacio público es el de la economía, con especial énfasis en el tema del “crecimiento económico”. En esta situación, lo político tiende a ser reducido a lo económico y a desaparecer como área de reflexión distintiva: los ciudadanos son reducidos a “consumidores”, el orden social a “reglas del juego económico”, la democracia a un juego de “ofertas electorales”. Por otra parte, dado que para ser consumidor no se requiere de ningún tipo especial de entrenamiento intelectual, la ciudadanía tiende a pensarse como una condición que el individuo adquiere automáticamente al entrar en las redes de consumo. Por consiguiente, no hay ningún lenguaje “político” especial en el que los individuos tengan que entrenarse para alcanzar la ciudadanía. De aquí que lo auténticamente político no ocupe ningún lugar importante en nuestras vidas, y que, llegado el momento, todos, inclusive los niños, nos sintamos con autoridad para “hablar de política” –lo que, por supuesto, no hace sino empobrecer aún más el escaso lenguaje que nos queda en este campo⁶.

Esto trae graves consecuencias para la calidad del sentido en nuestras

5 Para una discusión más detallada acerca del Liberalismo consúltese a Fuenmayor (1993, p. 492-496) y a MacIntyre (1990).

6 Aquí debemos preguntarnos nuevamente: ¿Será que nuestra cultura ha fallado en hacer de la ciudadanía una *profesión* con lenguaje propio? Y si esta profesión existiese, ¿cuál sería su relación con la profesión de ser humano mencionada en la sección anterior?

vidas. En la primera parte de este escrito ya señalamos que el enriquecimiento del sentido está directamente relacionado con el enriquecimiento y la ampliación de nuestro mundo de vida, ese contexto general que le brinda sentido a todo lo que ocurre. La vida humana naturalmente tiende a empujar hacia afuera los límites de ese mundo en busca de una comprensión más global de lo que ocurre en su interior. Cuando nuestra cultura bloquea el interés y la pregunta por el acontecer político de nuestras sociedades, está obstaculizando severa y peligrosamente la posibilidad de ampliar nuestro mundo. El peligro de esto radica en que dicho bloqueo nos deja confinados a una condición infantil en lo que respecta al tema de las relaciones sociales y la convivencia con los demás seres humanos. El individuo liberal adquiere en el mercado un determinado producto atendiendo sólo al precio y la “calidad” de éste, pero no se pregunta por las formas de relación social que permitieron la elaboración del mismo (y con las cuales él contribuye al adquirirlo). Si preguntara por ellas, quizás descubriría que se trata de formas de relación social esencialmente contrarias a nociones como “libertad”, “justicia” y “democracia”. Más aún, quizás descubriría que estas formas de relación social a la larga son insostenibles, pues las tensiones y los conflictos que producen atentan contra la propia estabilidad de todo el orden social. La sola posibilidad de detenerse seriamente en tales cuestiones modificaría y enriquecería significativamente el sentido de una acción tan aparentemente intrascendente como la adquisición de un artículo de uso cotidiano. Y contribuiría, además, con la posibilidad de que, como sociedad, no caminemos ciegamente hacia un destino probablemente catastrófico. Por el contrario, el destierro de lo político de nuestras vidas le da holgura a un sinnúmero de fuerzas para actuar a su antojo, y de manera subrepticia, sobre la sociedad. En tales circunstancias es comprensible que el proceder de nuestros gobiernos pueda ser completamente contrario a su prédica oficial. Y, lo que es peor, en tales circunstancias lo que más se oculta y queda fuera de todo cuestionamiento es el propio Liberalismo, principal sostén del destierro de lo político.

¿Estaremos, pues, condenados a permanecer ciegos ante nuestra propia

ceguera?

2.3. La deficiencia de sentido del ocurrir cotidiano

Pese a las dificultades existentes en nuestra cultura para hacer sentido en las dos regiones antes señaladas, podría pensarse que el sentido de la mayor parte de lo que ocurre a diario en nuestras vidas no se ve afectado por ellas de manera significativa. Tales dificultades parecen afectar la cara más profunda o global del sentido del acontecer, mas no la cara inmediata que las cosas nos ofrecen en lo cotidiano. Puesto de otro modo: ante la pregunta “¿Qué es X?” (donde X es cualquier persona, evento u objeto habitualmente presentes en nuestras vidas), usualmente somos capaces de brindar alguna respuesta satisfactoria; al menos “satisfactoria” con respecto a la posibilidad de desempeñarnos fluidamente en nuestra vida diaria.

Sin embargo, vale la pena examinar con más cuidado cuán satisfactorias suelen ser nuestras respuestas ante esta clase de preguntas. Parece lógico evaluar la calidad de tales respuestas en términos de lo que nuestra propia cultura formalmente esperaría de cada uno de sus miembros. Usualmente toda cultura le proporciona a sus miembros más jóvenes una serie de conocimientos que considera básicos y que permiten enfrentar y dar sentido a los asuntos más comúnmente presentes en la vida de los integrantes de dicha cultura. En nuestro caso, esos conocimientos básicos son los impartidos por medio de nuestros sistemas formales de educación básica. Sería de esperar, entonces, que la gran mayoría de nosotros pudiera exponer el sentido de cualquier asunto comúnmente presente en nuestras vidas cotidianas en términos de los mencionados conocimientos básicos. ¿Es éste el caso?

La más mínima observación de lo que ocurre a nuestro alrededor nos enseña que la respuesta a la pregunta anterior es negativa. Consideremos algunos ejemplos. ¿Cuántas personas serían capaces de explicar un fenómeno tan cotidiano como la lluvia en términos del ciclo hidrológico? ¿Cuántas personas podrían brindar una explicación básica de la aparición del arco iris? ¿Cuántas

personas serían capaces de explicar qué es la sangre en términos de su papel en el funcionamiento del cuerpo humano? ¿Cuántas personas podrían identificar correctamente las plantas que crecen en su entorno? ¿Cuántas personas podrían explicar por qué es azul el cielo? ¿Cuántas personas conocen la ubicación geográfica de los países de los que a diario escuchan hablar en los noticieros de la televisión? ¿Cuántas personas podrían decir cuáles fueron la fecha y las circunstancias en las que su fundó la ciudad en la que viven? Por otra parte, ¿cuántas personas podrían mostrar una comprensión al menos básica de los múltiples artefactos tecnológicos que utilizan en su vida diaria? ¿Cuántas personas podrían explicar, por ejemplo, los principios generales sobre los que se basa el funcionamiento de un teléfono, una nevera, un bombillo, un televisor o un motor de combustión? Resulta evidente que no sería la gran mayoría la que podría dar respuestas satisfactorias a esta clase de cuestiones.

Lo anterior sugiere que en nuestro ámbito cultural los seres humanos llevamos una vida alienada de los conocimientos básicos propios de dicho ámbito y, por ende, signada por una sistemática deficiencia de sentido del ocurrir cotidiano. Obviamente, tal alienación pone de manifiesto otro estrepitoso fracaso de nuestros actuales sistemas. Sin embargo, ¿cómo es posible que un fracaso de tal magnitud, y con tan graves consecuencias, no sea experimentado ni problematizado como tal en nuestra cultura? Como ya señalamos, en nuestra vida cotidiana no se hace sentir ninguna deficiencia sistemática de sentido. Es decir, no sólo vivimos a diario rodeados de realidades cuyo sentido sólo aprehendemos de manera vaga y superficial, sino que, además, esto no parece generar en nosotros ninguna incomodidad. Es decir, la pobreza de sentido parece haberse vuelto tan habitual en nuestras vidas que, sin darnos cuenta de ello, la consideramos como algo normal. Más aún, en tales circunstancias, lo que tiende a lucir como anormal es, precisamente, la posibilidad contraria, que supone que todos deberíamos estar en capacidad de responder a cuestiones como las planteadas en el párrafo anterior. “¿Qué importancia tiene que las personas sepan en qué circunstancias se fundó su ciudad, por qué es azul el cielo o por qué llueve?”, podría preguntar

alguien, “¿Se trata, acaso de conocimientos que tengan alguna utilidad o que sean aplicables en la vida cotidiana de la mayor parte de la gente?”

En efecto, en nuestra sociedad existe una marcada tendencia a descartar como irrelevantes todos aquellos conocimientos que no sean “útiles” para la vida individual o colectiva. Los conocimientos se consideran “útiles” cuando podemos usarlos como “herramientas” para alcanzar ciertos fines preestablecidos. Se trata, pues, de conocimientos de carácter instrumental, que sirven para controlar a voluntad diferentes aspectos de la realidad que nos rodea. Bajo esta concepción resulta natural que sólo nos interese conocer aquello que pueda reportar algún beneficio o ganancia en términos de los fines que perseguimos (los cuales, por cierto, en el marco del Liberalismo, tienden a ser de carácter económico). Esta concepción del conocimiento incide en el empobrecimiento del sentido de los modos. Por una parte, dispensa a las personas de adquirir conocimientos que no les sean estrictamente necesarios para perseguir con éxito los objetivos inmediatos que se van presentando en su vida. Por ejemplo, la mayor parte de la gente no ve como necesario entender cómo funcionan sus electrodomésticos porque suponen que, en caso de que éstos se dañen, podrán acudir a un especialista que sí disponga de los conocimientos necesarios para repararlos. Así, el conocimiento que cada individuo piensa como suficiente para su vida, tiende a reducirse a una muy limitada región de la realidad. Pero, adicionalmente, esa limitada región de la realidad llega a ser conocida por el individuo únicamente desde la perspectiva de su aprovechamiento instrumental. En otras palabras, la concepción instrumental del conocimiento no sólo tiende a reducir el espectro de asuntos de los que cada quién se ocupa, sino que también tiende a empobrecer el modo como nos ocupamos de cualquier asunto. Lo que se ofrece a nuestra comprensión se ofrece, de antemano, como un objeto susceptible de ser controlado. Esta condición de “dispositivo” o “cosa-lista-para-ser-usada” constituye, de acuerdo con una importante corriente del pensamiento filosófico contemporáneo⁷, la forma

⁷ La noción de “dispositivo” como forma básica de aparición de todas las cosas en el seno de la cultura Occidental actual fue introducida por Heidegger (1955).

dominante bajo la cual se presentan o aparecen las cosas en nuestro presente momento cultural. Cualquier otro significado que las cosas puedan tener, más allá de su condición de dispositivo, queda descartado o es subordinado a dicha condición. Así, por ejemplo, cuando nos damos a la tarea de comprender qué es el Sol, la astrofísica inmediatamente nos lo presenta como una enorme fuente de energía, una especie de inmenso reactor atómico natural que abastece y sostiene la totalidad de la vida en la Tierra. En cambio, los sutiles y complejos significados que brotan en la experiencia de contemplar un amanecer o un atardecer nunca llegan a ser un tema serio de atención. En el mejor de los casos se les considera como temas propios del arte o de la poesía –actividades que, en última instancia, también son pensadas instrumentalmente, como una forma sofisticada de “entretenimiento”.

Vemos, entonces, que tampoco en este caso el problema se reduce a un simple malfuncionamiento del sistema educativo. En nuestra cultura domina una actitud instrumental ante el mundo y el conocimiento que sirve de sustento a la sistemática deficiencia cotidiana de sentido que aquí hemos venido discutiendo. En la medida en que nuestros sistemas educativos ceden ante la presión de enseñar “conocimientos útiles” se convierten en vehículos de difusión y regeneración de dicha actitud instrumental y, por tanto, contradiciendo su misión original, des-estimulan la búsqueda de sentido. De hecho, el solo afán de enseñar en las escuelas un conocimiento “científico” –único tipo de conocimiento que nuestra cultura reconoce como legítimo en la actualidad– ya es cómplice de esta tendencia, pues la ciencia moderna es, precisamente, la disciplina que con mayor fuerza y rigor reduce el sentido de las cosas a objetos susceptibles de ser controlados⁸. Paradójicamente, la ciencia, principal fuente de sentido en nuestra cultura, es, a la vez, una de las principales fuentes del empobrecimiento del sentido.

Sobre la base de la concepción instrumental del conocimiento se erige un modo de vida que encuentra su representación más clara en las realidades propias

8 Al respecto puede consultarse a Heidegger (1954) y a Fuenmayor (1991).

de las grandes urbes contemporáneas. El habitante de estas ciudades vive rodeado de asuntos que aprehende sólo de manera vaga y superficial. Su existencia está signada por el caos, el anonimato, la desorientación, la estridencia de sonidos, formas y colores, el vertiginoso ir y venir de acontecimientos. La realidad, bajo esas condiciones, se vuelve una amalgama indistinta de eventos instantáneos y avasallantes ante los cuales no hay tiempo ni oportunidad de detenerse. Este modo de vida inevitablemente nos habitúa a una constante presencia del sinsentido a nuestro alrededor y, por ende, deprime el afán por hacer sentido del ocurrir. Por contraste, en una cultura en buen estado sería de esperar que el transcurrir de la realidad diera lugar a la interrogación por su sentido. Ello requeriría, a su vez, que la realidad ordinaria no fuese, como es ahora, una sucesión monótona y gris de acontecimientos carentes de significado y trascendencia (sólo interrumpida por estrambóticos espectáculos mediáticos). Por el contrario, la realidad más “ordinaria” tendría que conservar siempre un cierto carácter “extraordinario”. En otras palabras, la presencia de las cosas tendría que estar rodeada sistemática y sutilmente de un misterio esencial que fuese constitutivo de dicha presencia, de manera que ésta nunca dejase de producirnos asombro y curiosidad. Pero, ¿de qué depende que la realidad se presente de ese modo?

La situación de empobrecimiento de sentido que hemos estado bosquejando en la sección 2 constituye el problema central al cual intenta responder, en general, el Proyecto de Educación de la Sistemología Interpretativa y, en particular, la presente tesis. Con el fin de aclarar mejor el sentido de ambos, a continuación procederemos a desplegar el camino de indagación que condujo a la Sistemología Interpretativa a plantearse la señalada problemática. Finalmente, sobre la base de dicho despliegue, expondremos los objetivos y la estructura del presente trabajo.

3. EL CAMINO DE LA SISTEMOLOGÍA INTERPRETATIVA

La Sistemología Interpretativa nace en un ambiente cultural como el que ya bosquejamos en la sección anterior, inhóspito para la búsqueda de sentido. Nace, sin embargo, en el marco del enfoque de sistemas, una disciplina que, como veremos a continuación, pese a su aparente sintonía con la actitud instrumental, lleva palpitante en sus entrañas un raro clamor por enfocar el tema del sentido. En un intento por atender a dicho clamor, la Sistemología Interpretativa emprende la tarea de comprender sistémicamente la realidad. Pero pronto descubre que la tarea de estudiar el sentido de las cosas se mueve en un terreno sembrado de trampas, espejismos y dificultades que sistemáticamente la desvían de su objetivo. Se le hace patente, entonces, la necesidad de ganar una visión global de ese inhóspito terreno con el fin de comprender qué es lo que, en el fondo, se opone a su empresa. En otras palabras, el enfoque de sistemas debe volcarse sobre sí mismo para develar la situación en la que se encuentra. Como resultado del paulatino destape de sus propios fundamentos, la Sistemología Interpretativa llega a encarar abiertamente el problema de la enfermedad cultural que aqueja, hoy día, a nuestra civilización. Pero veamos, con más detalle, el camino que la condujo hasta ese punto.

3.1. Primera etapa de la Sistemología Interpretativa

El postulado básico del enfoque de sistemas es que los fenómenos deben ser concebidos y estudiados como totalidades y no como meras sumas de partes. Tal postulado constituye una reacción en contra del enfoque dominante en la ciencia moderna, el cual comprende los fenómenos como producto de una simple reunión de elementos. El enfoque de sistemas llama la atención sobre un hecho sistemáticamente obviado por la ciencia moderna; a saber, que las partes que podemos distinguir en un fenómeno no constituyen, simplemente, un conjunto de elementos dispersos, sino que constituyen una *unidad*. Si bien la ciencia moderna logra explicar muchas propiedades de los fenómenos como producto de una suma de elementos, la unidad de los fenómenos no parece poder ser explicada por esa

vía (de hecho, ni siquiera es objeto de atención por parte de la ciencia). Más aún, el postulado básico del enfoque de sistemas indica claramente que no podemos comprender la unidad de los fenómenos si los concebimos, primariamente, como agregados de partes. Esto, sin embargo, plantea un serio problema teórico: si la unidad no puede ser reducida a la reunión de las partes, ¿cuál es, entonces, su origen? En otras palabras, ¿cuál es la naturaleza de la unidad de los fenómenos y cómo estudiarla?

Uno de los primeros obstáculos que la Sistemología Interpretativa enfrentó al empezar a atender estas preguntas fueron las respuestas que, explícita o implícitamente, daba a ellas la comunidad de sistemas. En efecto, la convicción allí dominante era que atender al llamado del enfoque de sistemas significa estudiar los fenómenos concentrándose no en las partes, sino en las *relaciones* entre ellas. De acuerdo con esto, la unidad del fenómeno es una “propiedad emergente” de las relaciones entre sus partes⁹. Sobre la base de esta concepción la comunidad de sistemas había desarrollado diversas “metodologías” para el estudio de fenómenos con cierto grado de complejidad. Tales metodologías, sin embargo, no parecían distanciarse en nada fundamental del enfoque científico ortodoxo. De hecho, la idea de que la unidad surge de las relaciones entre las partes sigue estando atrapada dentro de un pensamiento reduccionista que sólo puede concebir la unidad como producto de una composición de elementos existentes de manera previa a ésta (sean “partes” o “relaciones” entre partes)¹⁰. Pero el enfoque de sistemas exige concebir los fenómenos *primariamente* como unidades. En otras palabras, exige pensar que los fenómenos tienen partes *sobre la base* de su unidad, y no al revés. La unidad, por tanto, es ontológicamente

9 En una versión más sofisticada de esta concepción, la unidad del fenómeno emerge tanto de las relaciones entre sus partes como de las relaciones con otros elementos presentes en su entorno. Esto, sin embargo, no modifica en nada el argumento que desarrollamos a continuación.

10 Vale la pena notar, además, que la supuesta “emergencia” de la unidad nunca ha podido ser conceptualizada ni explicada de manera satisfactoria. De hecho, como señala Fuenmayor (1993, p. 471-472), ella implica una extraña forma de causalidad que es inconsistente con la concepción ontológica de la cual surge la teoría de la propiedad emergente.

primaria con respecto a las partes. Pero, ¿cómo fundamentar teóricamente esta primacía ontológica de la unidad? ¿Cómo puede haber unidad antes de que haya partes?

La teoría de la propiedad emergente también falla en dar cuenta de otro importante aspecto de la unidad de los fenómenos; a saber, el hecho de que dicha unidad no sea vista del mismo modo por todas las personas en todo momento y lugar. Supongamos que trazamos sobre una pizarra dos líneas formando una figura semejante a la letra “T”. Resulta claro que diferentes personas podrían ver diferentes cosas en nuestro dibujo. Unos podrían ver una “T”, otros podrían ver el símbolo matemático “+”, otros una cruz. También podría ocurrir que alguien no viera ninguna unidad en nuestro dibujo, sino, simplemente, dos líneas inconexas. Sin embargo, las relaciones entre las partes (en este caso, la disposición de las líneas sobre el plano) obviamente no varían. Lo que sí varía es la *interpretación* o el *sentido* que hace del dibujo quien lo observa. La aparición (o no aparición) de una unidad particular parece estar asociada, entonces, al modo como se relaciona un observador particular con el dibujo. Sin embargo, aquí corremos el riesgo de caer en otra trampa tendida por el reduccionismo: pensar que la unidad surge como producto de un encuentro entre dos elementos con existencia previa e independiente entre sí, a saber, el dibujo y quien lo observa. Si este fuese el caso, la unidad no sería más que producto de la reunión de esos elementos. De aquí que, para preservar la primacía ontológica de la unidad, es necesario suponer una jerarquía ontológica contraria: la unidad funda una relación que, a su vez, funda los elementos que se relacionan. Esto significa, en términos de nuestro ejemplo, que la aparición de la “T” (o del signo “+” o de la cruz) es el acto primordial de donde emergen tanto el dibujo, como quien lo observa. Sin embargo, para que ambos elementos se funden en la relación entre ellos, deben emerger como *lo-que-es-visto-como-una-“T”-por-quien-observa* y *quien-observa-como-una-“T”-lo-que-es-visto*, respectivamente¹¹. De esta manera, cada uno de ellos se define en

11 Al respecto revítese la discusión conducida por Fuenmayor (1991, p. 439-446) en torno a la “Forma de Recursividad Esencial” .

términos del otro, de modo que el vínculo entre ellos no es accidental sino esencial: ninguno de los dos puede *ser* por sí solo. Nótese, además, que ese vínculo esencial sólo es posible gracias a la “T” que media entre ambos lados de la relación. En otras palabras, los lados de la relación no tienen existencia previa a la unidad, sino que, por el contrario, sólo surgen como resultado de un análisis operado sobre ella, por medio del cual se distinguen sus “partes”. Esto, sin embargo, es altamente problemático: ¿cómo pueden surgir, tanto el dibujo, como su observador, de la relación que hay entre ellos? ¿Cómo puede iniciarse una relación sin que existan, previamente, los elementos que han de relacionarse mediante ella? Por otra parte, si el observador y el dibujo sólo se constituyen en un acto particular de observación, ¿cómo se explica la permanencia de ambos a través del tiempo?

La reflexión en torno a estas preguntas conduce en varias direcciones importantes. La primera de ellas consiste en el descubrimiento de que la oposición entre el enfoque de sistemas y la ciencia moderna no se reduce a una disputa de carácter metodológico, sino que implica un desacuerdo mucho más fundamental, de carácter ontológico. En efecto, el ejemplo de la pizarra nos permite ver que el enfoque de sistemas no tiene sentido bajo una ontología dualista como la que funda a la ciencia moderna. De acuerdo con dicha ontología, las cosas tienen una realidad “objetiva”, es decir su existencia y naturaleza no dependen del modo como los seres humanos los percibamos o conceptualicemos. Por su parte, nuestro modo “subjetivo” de percibir o conceptualizar la realidad también tiene una existencia previa e independiente de cualquier fenómeno que pueda ser objeto de nuestra atención. De esta manera, la experiencia de la unidad de algo sólo puede ser explicada como producto de un encuentro entre dos realidades (el objeto y el sujeto) ya previamente hechas de manera independiente entre sí¹². En cambio, la

12 Gracias a este encuentro, el sujeto puede sintetizar, en términos de sus estructuras cognitivas, la variedad de sensaciones por medio de las cuales el fenómeno se ofrece a sus sentidos, lo cual, a su vez, le permite producir una representación mental *unitaria* del mismo. Nótese que, bajo esta ontología, el intento por determinar la ubicación de la unidad del fenómeno cae en una

ontología implícita en el enfoque de sistemas postula que tanto el objeto como el sujeto, lejos de tener una existencia previa e independiente de su encuentro, apenas se hacen (o llegan a ser lo que son) en el seno de su relación. La relación esencial entre sujeto y objeto que el enfoque de sistemas postula como una realidad primaria resulta incomprensible dentro del dualismo ontológico. De acuerdo con éste, todo lo que ocurre, o bien es de carácter objetivo, o bien es de carácter subjetivo. Una realidad que no es ni objetiva ni subjetiva, sino que está a medio camino entre ambos (o que pertenece a ambos al mismo tiempo) no tiene sentido ni cabida dentro de este esquema.

Lo anterior plantea la necesidad de articular una concepción ontológica no-dualista que permita explicar en qué consiste, en general, la unidad de los fenómenos¹³. Hemos visto que dicha unidad, en un primer acercamiento, consiste en el *sentido* con el que los fenómenos se presentan en nuestra experiencia. Pero, ¿qué es el sentido? ¿Cómo conceptualizar el sentido desde una perspectiva que no asuma *a priori* el lenguaje y las distinciones básicas de la ontología dualista, aparentemente tan acendrada en el pensamiento formal de nuestra cultura? El punto de partida para la nueva ontología lo constituye la idea básica de que el sentido consiste en una relación esencial entre sujeto y objeto¹⁴. De acuerdo con esto, sujeto y objeto se deben el uno al otro: el objeto sólo puede *ser ofreciéndose* al sujeto; el sujeto sólo puede *ser percibiendo* al objeto. De aquí se extraen tres

extraña paradoja: por una parte, se asume *a priori* que el fenómeno existe en sí mismo, lo que implica que tiene unidad de manera objetiva; por la otra, se llega a la conclusión de que la unidad sólo es una elaboración mental subjetiva, lo cual niega el supuesto inicial. Resulta claro, entonces, que esta ontología no sólo no logra dar cuenta de manera satisfactoria del tema de la unidad, sino que puede ser fácilmente descartada por comportar una grosera contradicción interna. ¿Cómo es posible, entonces, que haya ejercido tanto poder sobre la ciencia moderna?

13 A esta tarea se dedica Fuenmayor (1991, 1991a, 1991b) en una trilogía de artículos que resume la plataforma conceptual sistémico-interpretativa.

14 Nótese que este punto de partida aún se haya inmerso en un lenguaje dualista. Sin embargo, como veremos a continuación, el progresivo desarrollo de la ontología sistémica permite ir saliendo de la trampa tendida por nuestros prejuicios dualistas.

importantes observaciones.

La primera es que el modo de *ser* de ambos lados de la relación sujeto-objeto no es el de una cosa fija o estática sino el de una actividad. La actividad de “ofrecerse” constituye la esencia del objeto, y la de “percibir” constituye la esencia del sujeto. Al parecer, entonces, el enfoque de sistemas no sólo invita a trascender una cierta división (dualista) del *ser*, sino que requiere concebir el (significado de la noción de) “*ser*” de manera completamente diferente a la usual: *ser* no es permanecer o durar, sino hacerse o devenir. En pocas palabras, *ser* es *ser-siendo*¹⁵. Pero, ¿cómo lidiar con un *ser* tan movedizo e inasible?

En segundo lugar, los modos de *ser* de sujeto y objeto son contrastantes y complementarios entre sí. Lo propio del “ofrecerse” es mostrarse, colocarse adelante, desocultarse, desplegarse. Lo propio del “percibir” es alojar, hacer lugar, ocultarse, retrotraerse. Mientras el objeto *es siendo* en primer plano, como lo que “tiene lugar” de manera abierta y visible, el sujeto *es siendo* en el trasfondo, como lo que “da lugar” de manera oculta e imperceptible. La relación sujeto-objeto puede pensarse, entonces, como la relación figura-fondo de la Gestalt. El objeto es la “figura” que sólo se distingue como tal gracias a la presencia (o, más bien, co-presencia) del sujeto que se repliega hacia el “fondo”. Vista a través de esta metáfora, la aparición del sentido consiste en un acto de *distinción*¹⁶ por medio del cual se separa un “adentro” (objeto) de un “afuera” (sujeto). El “encaje” creado por esta distinción –el cual, a su vez, crea los lados que encajan– no es más que el sentido de lo que aparece. Esto sugiere que el estudio del sentido (es decir, de la unidad de los fenómenos) tiene que consistir en un examen del modo como la figura (objeto) “encaja” con su trasfondo (sujeto). Esto, a su vez, requiere hacer visible, al menos parcialmente, dicho trasfondo. Pero, ¿cómo es posible hacerlo visible? ¿En qué consiste, en general, este trasfondo?

Antes de seguir el hilo que dejan abierto las preguntas anteriores, debemos

15 La noción de *ser-siendo* es introducida originalmente por Fuenmayor (1991, p. 443).

16 Se trata de la noción de “Distinción” (con “D” mayúscula) a la que se refiere Fuenmayor (1991a, p. 466).

anotar una tercera consecuencia de la relación esencial sujeto-objeto. La reflexión en torno a dicha relación puede caer en la trampa de asumir irreflexivamente la típica actitud de enajenamiento y descompromiso que la concepción dualista le impone a toda investigación con el propósito de asegurar su “objetividad”. Si bien no resulta fácil determinar inmediatamente y con precisión en qué puede consistir una actitud cognoscitiva que sea, a la vez, rigurosa y no-dualista, resulta claro que un aspecto básico de ella tiene que ser intentar *percibir* al máximo posible toda la riqueza de significados que nos *ofrece* un cierto tema de reflexión; especialmente aquellos de sus aspectos que son más silenciados por la actitud objetivante. En el caso concreto que aquí nos ocupa, al examinar con cuidado nociones tales como “deberse”, “ofrecerse” o “percibir” encontramos que en ellas resuenan ciertos significados inequívocamente morales¹⁷, extremadamente perturbadores para la concepción dualista. En efecto, si atendemos a dichos significados, la (en principio) tensa relación sujeto-objeto aparece impregnada de un extraño sentido de armonía, agradecimiento, mutua entrega, acogida e, incluso, amor. Para la actitud objetivante esto luce como una aberrante confusión entre la descripción descomprometida de ciertos “hechos” (en este caso, ontológicos) y una cierta “valoración” subjetiva de los mismos. Pero, ¿qué puede significar, para el enfoque de sistemas, este aparente carácter moral de la constitución del sentido, esta especie de comunión entre *bien y ser*?

La temática que acabamos de plantear cobra especial relevancia en la segunda etapa de la Sistemología Interpretativa, razón por la cual retomaremos su discusión en la siguiente sección. Por ahora regresemos al problema que dejamos abierto unas líneas atrás, a saber: ¿En qué consiste el sujeto-trasfondo en el que “encaja” (tiene sentido) el objeto-figura que se presenta en un momento

17 El Diccionario de la Real Academia Española (DRAE) nos informa que “deber” significa, entre otros: “cumplir obligaciones nacidas de *respeto*, *gratitud* u otros motivos”; mientras que “ofrecer” significa: “presentar y *dar* voluntariamente una cosa; [...] *entregarse* voluntariamente a otro para ejecutar alguna cosa”; a la vez que “percibir” se define como: “*recibir* una cosa y *encargarse* de ella” [énfasis míos].

dado? La pregunta corre el riesgo de caer en la tentación reduccionista de describir el trasfondo de sentido como una colección de cosas particulares. Esto significaría olvidar que, así como “objeto” y “sujeto” sólo surgen como producto de un análisis operado sobre la unidad de sentido original, así también cualquier conjunto de elementos que podamos distinguir en el sujeto o en el objeto sólo es producto de un análisis ulterior operado sobre éstos últimos. Para evitar esta nueva trampa del reduccionismo hace falta concebir el trasfondo *como tal*, es decir, como una no-figura o no-cosa cuya esencia es ocultarse, hacerse indistinguible¹⁸. Siendo *lo-que-no-es-la-cosa-distinguida* –o, como decíamos antes, siendo el “afuera” de la distinción–, el trasfondo corresponde a la totalidad de la situación particular en la que aparece una cierta unidad de sentido. En otras palabras, el trasfondo es el *contexto global* que se oculta en cada acto de distinción para dar lugar a lo que se desoculta u ofrece en ese mismo acto.

Nótese que lo anterior evidentemente entra en conflicto con el afán cognoscitivo de enfocar y hacer visible el trasfondo para mostrar cómo éste es constitutivo del sentido del fenómeno bajo estudio. ¿Cómo enfocar algo cuya esencia misma es estar desenfocado?¹⁹ Por otra parte, ¿cómo mantener enfocado algo que esencialmente depende de cada acto particular de distinción y que, por tanto, varía incesantemente?²⁰ Pero la situación es aún más complicada. Si bien el trasfondo o contexto de sentido es particular para cada acto de distinción, a la vez tiene que ser trascendente con respecto al aquí-y-ahora instantáneo en el que tiene lugar tal acto. En efecto, el que algo tenga sentido en un determinado instante parece estar muy vinculado al hecho de que ese algo presenta alguna continuidad con anteriores situaciones. Algo completamente nuevo –que no guarde la más mínima relación con nada que haya sido anteriormente– sería algo

18 Como muestra Fuenmayor (1991a, p. 464) esto equivale a concebir el trasfondo como la *escena* de la *distinción*.

19 Revítese a Fuenmayor (1991a, p. 466-468) para una discusión más detallada acerca del carácter esencialmente no-indicable y elusivo de la escena (o trasfondo) de la distinción.

20 Nótese que esto último corresponde al problema, ya señalado unos párrafos atrás, del carácter no-fijo del *ser* de ambos lados de la relación sujeto-objeto.

completamente extraño y, por tanto, carente de sentido. Así, pues, lo que ocurre aquí y ahora sólo tiene sentido si es una continuación posible de lo *sido*. Pero tal “continuación” implica, además, un movimiento de transición desde lo *sido* hacia lo *aún-no-sido*. De aquí se deduce, entonces, que el trasfondo instantáneo de cada distinción comprime un *sido* proyectándose hacia el *por-venir*. Tal proyectarse tiende a hacer *sido* lo que aún no lo es, es decir, tiende a enriquecer lo *sido*. Este *sido* en proyección o enriquecimiento –que puede llamarse *sido-siendo*²¹– constituye la no-instantaneidad requerida para la instantaneidad del acto de distinción²².

Nos enfrentamos, pues, a una situación en la que nos vemos en la necesidad de distinguir de manera rigurosa y sistemática algo cuya esencia es ser indistinguible, que además varía a cada instante, y que, finalmente, es esencialmente no-instantáneo –es decir, comprime la temporariedad (sentido del tiempo) que necesariamente rodea todo fenómeno presente. Ahora bien, resulta evidente que el *sido-siendo* no corresponde de ningún modo a un pasado acaecido de manera supuestamente objetiva e independiente de quien presencia un cierto sentido de algo. Por el contrario, el *sido-siendo* es resultado de un proceso de enriquecimiento que, como bien sabemos, varía de acuerdo a la experiencia de vida particular de cada quien²³. Pero también resulta peligroso definir el *sido-*

21 La noción de *sido-siendo* es introducida y discutida con mayor detalle por Fuenmayor (1991a, p. 452-459).

22 Vale la pena resaltar (o, más bien, insistir en) que el *sido-siendo* no es pre-existente al acto de distinción, sino que cada acto de distinción crea su propio y particular *sido-siendo* como trasfondo. Sin embargo, como acabamos de decir, el *sido-siendo* constituye el trasfondo no-instantáneo que hace posible el acto instantáneo de distinción. Es decir, el acto de distinción sólo es posible si aparece como continuación de lo *sido*. Esto conduce a una extraña paradoja temporal en la que el acto de distinción, que crea el *sido-siendo*, sólo es posible gracias a ese mismo *sido-siendo* (revítese la discusión adelantada por Fuenmayor (1991, p. 441-443) en torno a las *Manos que Dibujan* de Escher, obra que refleja gráficamente una paradoja de este tipo).

23 Nuevamente, no se trata de una “experiencia de vida” que ocurrió objetivamente, sino de la que se constituye y organiza como tal en torno a un acto particular de distinción.

siendo como algo de carácter subjetivo. En primer lugar, porque el *sido-siendo* no es un atributo más del sujeto (comprendido como lado de la relación esencial sujeto-objeto) sino que constituye su *ser* más íntimo. Es, entonces, el sujeto el que tiene carácter de *sido-siendo*, y no viceversa. Esto implica que el sujeto no puede ser reducido a un “yo” individual, portador de una serie de “vivencias” psicológicas y ubicable en un punto particular del eje abstracto del tiempo. El sujeto es el tiempo mismo de cada situación presente; pero no un tiempo abstracto, fijo y vacío de contenido, sino un tiempo concreto, en el que se ha sedimentado el acontecer pasado (ocurrido), y que se halla proyectado hacia un enriquecimiento aún mayor de ese sedimento.

Por otra parte, al calificar el *sido-siendo* como algo subjetivo, también corremos el riesgo de reducirlo al devenir particular de la vida de un individuo. No cabe duda de que el *sido-siendo* siempre se enriquece por medio de una vida individual. Pero el *sido-siendo* guarda en su seno regiones de lo *sido* que corresponden a momentos muy anteriores a la vida del individuo y también a asuntos que éste nunca ha experimentado de manera directa. De hecho, la mayor parte de lo que se sedimenta en el *sido-siendo* no proviene de una experiencia directa y personal de las cosas, sino de lo que nuestra cultura, por distintos medios, nos va informando a lo largo de nuestra vida acerca del mundo en que vivimos. Es sólo sobre esa base cultural, compartida con otros, que puede hacerse una experiencia de carácter más privado o personal, casi exclusiva de un solo individuo. De manera que el sujeto, entendido como *sido-siendo*, abarca una experiencia que es, primariamente, la experiencia adquirida por un *nos-otros* y no, simplemente, por un “yo” individual²⁴. Si esto no fuese así, cada individuo viviría encerrado en un universo propio, extremadamente limitado y totalmente desconectado del de los demás. Una situación límite como ésta obviamente no sería posible: la vida humana necesariamente requiere del escenario de un mundo común, compartido con otros seres humanos y trascendente a lo que cada quien

24 Para una discusión más a fondo acerca del *nos-otros* –entendido como una relación esencial entre “yo” y “el otro”–, consúltese a Fuenmayor (1991a, p. 461-462).

puede vivir a título individual²⁵.

Vemos, entonces, que el *sido-siendo*, en su nivel más fundamental, comprime el devenir global del mundo sobre cuyo escenario ocurre lo que ocurre en un momento dado²⁶. Ese devenir global es producto del enriquecimiento de lo acontecido a un *nos-otros* y marca la temporariedad en la que habitan los miembros de una determinada cultura (de hecho, la esencia de una cultura no parece ser otra cosa que esa temporariedad). Por su parte, el “yo” individual sólo puede constituirse sobre la base del *nos-otros* y no es más que una expresión particular de éste –expresión que, sin embargo, es indispensable para dar continuidad al proceso de enriquecimiento del *sido-siendo*. Nótese cómo la noción de sujeto que aquí hemos venido elaborando se aleja considerablemente de su forma original, asociada al dualismo ontológico.

Lo anterior muestra que el revelado del contexto global de sentido o *sido-siendo* no puede consistir ni en un estudio historiográfico de una supuesta realidad externa al “yo” individual, ni en un estudio biográfico o psicológico de una supuesta realidad interna a éste. Pero, ¿en qué consiste, entonces, el estudio del sentido? Este es el punto culminante de la primera etapa de la Sistemología Interpretativa: el enfrentamiento con el problema abismal de qué significa, cómo es posible y cuál es el horizonte último del revelado del *sido-siendo*. Pese a no disponer de una respuesta satisfactoria a tales cuestiones, la Sistemología Interpretativa inició el estudio de diversos fenómenos particulares –especialmente organizaciones públicas venezolanas– con la idea de que éstos enriquecieran la reflexión sobre la plataforma teórica que los sustentaba²⁷. A la par de esto, sin

25 De ello depende, incluso, la misma posibilidad de que se constituya la noción-sensación de “yo” como algo distinto de aquello que trasciende a ese “yo”.

26 Para una exposición más detallada de la noción sistémico-interpretativa de “mundo” como escenario temporal global del ocurrir consúltese a Fuenmayor (1991a, p. 468- 469).

27 El método utilizado en estos estudios fue el de la construcción de distintos “contextos interpretativos” –semejantes a los modelos típico-ideales de la sociología de Max Weber– como medios de contraste para el revelado de algunas regiones relevantes del *sido-siendo*. Una exposición detallada del método en cuestión puede encontrarse en Fuenmayor (2001a).

embargo, empezó a perfilarse una problemática nueva, aunque estrechamente vinculada a la anterior, que marcó la apertura de una nueva etapa dentro del camino de la Sistemología Interpretativa.

3.2. Segunda etapa de la Sistemología Interpretativa

En la primera etapa de su camino, la Sistemología Interpretativa atendió al llamado del enfoque de sistemas tratando de superar ciertas convicciones teóricas dominantes en el pensamiento formal de nuestra cultura que obstaculizan el estudio del sentido de los fenómenos. Sin embargo, pronto empieza a hacerse evidente que el estudio de sentido enfrenta obstáculos que trascienden el campo de la actividad científica. Tanto los resultados de los estudios organizacionales, como los esfuerzos de la Sistemología Interpretativa por encontrar resonancia social a su trabajo, van mostrando que la problemática a la que esta disciplina intenta atender no encuentra acogida en las sociedades occidentales en general, ni en las latinoamericanas en particular. Por el contrario, la pregunta por el sentido choca, de distintos modos, con una serie de convicciones y prácticas generalizadas en estas sociedades. De esta manera empiezan a ponerse en evidencia una serie de rasgos anti-sistémicos de nuestra cultura actual (a los que ya nos referimos con más detalle en la primera parte de esta Introducción).

En efecto, la Sistemología Interpretativa descubre²⁸ que nuestra cultura se halla dominada por una concepción instrumental del conocimiento que hace que la pregunta por el sentido luzca ociosa e inútil. Descubre, también, que ello trae como consecuencia la subordinación de la actividad científica –y de todo afán cognoscitivo, en general– al desarrollo de un aparato tecnológico cada vez más poderoso y sofisticado. Dicho desarrollo viene acompañado de una sistemática ausencia de debate acerca de los fines a los que éste sirve y del orden social en el que se inserta. Esto hace que el orden social dominante sea asumido, dogmáticamente, como único posible, y que, por ende, se perpetúen los múltiples

²⁸ Para una discusión más detallada de las ideas expuestas en este párrafo revítese a Fuenmayor y López-Garay (1991) y a Fuenmayor (1993).

problemas sociales que se dan en su seno. Ahora bien, todos estos rasgos culturales obviamente guardan un estrecho vínculo con la concepción dualista. El dualismo sustenta la actitud instrumental ante el mundo al reducir la realidad a un conjunto de objetos neutrales, esencialmente carentes de significado propio y, por tanto, susceptibles de ser puestos al servicio de cualquier fin. El dualismo también sustenta la ausencia de debate acerca de los fines de la acción humana al reducirlos a meras preferencias subjetivas entre las que no es posible elegir racionalmente. Finalmente, el dualismo sostiene también un pensamiento y una práctica social que parten del supuesto de que la sociedad no es más que una reunión de individuos que negocian entre sí para satisfacer intereses particulares.

El dualismo aparece, entonces, como una especie de lenguaje general en cuyos términos nuestra cultura justifica y da cuenta (pobre y reduccionistamente) de todo lo que ocurre en su seno. Por contraste, la Sistemología Interpretativa empieza a cobrar conciencia de que el enfoque de sistemas lleva en su interior la semilla de una cultura opuesta a esa. Se trata de una cultura en la que el afán de sentido –de máximo sentido posible– domina por sobre cualquier otra clase de interés. Una cultura en la que las cosas no son vistas como *cosas-en-sí*, susceptibles de control instrumental, sino como distinciones cuya presencia es posible gracias (y hace posible) a un *nos-otros*. Una cultura, por tanto, en la que el cuestionamiento de los fines de las acciones humanas –en términos del contexto o trasfondo socio-cultural que las aloja– es una actividad central y sistemática de la sociedad. Ello en estrecha correspondencia con la convicción de que la relación social es primaria con respecto a (y constitutiva de) cada “yo” individual, y que, por tanto, la vida humana tiene como eje central la preocupación por el bien público, y no los intereses privados.

De esta manera, la Sistemología Interpretativa descubre que el enfoque de sistemas no sólo está llamado a trascender un pensamiento formal reduccionista, sino también la cultura con la que éste forma una unidad indisoluble. En otras palabras, descubre que el enfoque de sistemas lleva en su seno un afán por transformar el orden social dominante con miras a la instauración de una cultura

profundamente movida por la pregunta por el sentido. Pero, ¿qué implica y cómo es posible alcanzar esta transformación cultural de nuestras sociedades occidentales?

El problema en cuestión invita a reflexionar en dos direcciones estrechamente vinculadas. La primera de ellas apunta hacia una mejor comprensión de las condiciones culturales de posibilidad/imposibilidad de la pregunta por el sentido. Si las condiciones de imposibilidad las entendemos como una trampa²⁹ en la que nuestra cultura actual se encuentra atrapada, esta primera dirección de la investigación busca comprender la forma de dicha trampa, como paso previo para salir de ella. Ello requiere comprender, por contraste, cuáles son las cualidades propias de una cultura en la que la pregunta por el sentido sí encuentra acogida. La segunda dirección de la investigación busca un mayor nivel de auto-conciencia por parte de quien impulsa la transformación, a saber, el enfoque de sistemas, representado en el trabajo de la Sistemología Interpretativa. Esto significa que la Sistemología Interpretativa ahora no sólo se propone *atender* al llamado del enfoque de sistemas (construyendo una plataforma teórica o poniendo en marcha un proyecto de transformación cultural) sino que también busca comprender a qué *responde* dicho llamado. Es decir, ¿dónde y cómo se origina este impulso sistémico que motoriza a la Sistemología Interpretativa? ¿Cómo se relaciona su surgimiento y permanencia con el predominio de las actuales condiciones culturales? Estas preguntas resultan inevitables ante el descubrimiento de que el enfoque de sistemas, tal como lo comprende la Sistemología Interpretativa, constituye un elemento extraño dentro de la cultura en la que se desenvuelve.

Ahora bien, la primera etapa de la investigación mostró que explorar nuestras condiciones culturales actuales implica revelar esa región fundamental del *sido-siendo* que comprime la temporalidad general del mundo que habitamos en el presente. Debido a ello –y pese a la falta de claridad teórica sobre cómo

²⁹ Se trata de una “trampa” como la discutida por Fuenmayor y López-Garay (1991, p. 408-409), cuyo principal poder radica en no permitirnos ver que estamos atrapados en ella.

revelar el *sido-siendo*– la investigación naturalmente tiende a a preguntar por el modo como llegó a sedimentarse históricamente la temporalidad propia de nuestra cultura actual. Esto hace que la Sistemología Interpretativa dirija su mirada hacia el proceso histórico mediante el cual se forjaron los rasgos culturales anti-sistémicos antes señalados.

Al retroceder en el tiempo y examinar los orígenes de nuestra condición presente encontramos que la ciencia moderna, la ontología dualista, la racionalidad instrumental y las teorías sociales de corte individualista o liberal originalmente formaban parte de un proyecto que, paradójicamente, buscaba crear una cultura fundada en un pensamiento sistémico. El proyecto en cuestión es el de la Ilustración, un movimiento intelectual considerado en la actualidad como expresión máxima del horizonte de aspiraciones que originalmente impulsaron a la Modernidad³⁰. En efecto, como bien lo muestra Immanuel Kant (1784), uno de los principales exponentes del movimiento en cuestión, el tema central que guía al pensamiento de la Ilustración es el logro de la autonomía individual por medio del uso de la razón. La razón es la fuerza interna que el individuo puede (y debe) oponer a las fuerzas externas –culturales y naturales– que tratan de determinar su modo de pensar y actuar. Por medio de la razón el individuo puede verificar, por su cuenta, si lo que se le ofrece como verdadero, correcto o debido efectivamente lo es. La razón es, por tanto, la fuente suprema de verdad para el hombre ilustrado. Sin embargo, el dominio en el que la razón opera es, en principio, el de las ideas y los conceptos abstractos. La razón, por tanto, sólo puede extender su validez al dominio de los fenómenos por medio de la representación de éstos en su propio dominio. Pero, si nuestro pensamiento siempre se da por medio de representaciones, ¿cómo podemos saber si la realidad tangible es, en general, representable en el dominio de la razón? ¿Y qué asegura que un cierto modo de representarla sea el correcto?

Para el pensamiento moderno, lo que asegura la posibilidad y legitimidad

³⁰ El tema del Proyecto de la Ilustración fue introducido en la Sistemología Interpretativa por Fuenmayor y López-Garay (1991, p. 402-404).

de representar los fenómenos en el dominio de la razón es que éstos, en su esencia, son (de antemano concebidos como) representaciones³¹. En efecto, en Kant (1784) la razón es pensada como una fuerza que, desde el interior del ser humano, ordena o estructura la realidad –que percibimos como externa– con el fin de hacérsela comprensible (darle sentido). Cuando enfrentamos un fenómeno en la experiencia, éste se nos presenta ya estructurado en términos de una serie de nociones, reglas y principios que forman parte de un orden inherente a la razón y, por ende, universal (es decir, válido para todos los seres racionales). Dicho orden es responsable de que la variedad presente en el fenómeno se nos ofrezca de antemano sintetizada en una totalidad trascendente. En otras palabras, el orden de la razón constituye el trasfondo general, continuo, invisible y necesario para la constitución del sentido en la experiencia. Sin embargo, debido a esa misma invisibilidad, nuestra conciencia de la existencia de tal fundamento de sentido puede (y, de hecho, suele) ser opacada por fuerzas externas que nos inducen a interpretar erróneamente la naturaleza de los fenómenos. El afán racional de autonomía se opone a tales fuerzas intentando exponer en su totalidad la estructura y el carácter de fundamento del orden universal de la razón. Esto significa que la libertad humana no consiste más que en pensar y actuar a partir de la comprensión del sentido de lo que ocurre en el contexto del orden universal de sentido –o, lo que es lo mismo, consiste en pensar y actuar con plenitud de sentido.

Lo anterior pone en relieve el afán sistémico que se halla implícito en el pensamiento del Proyecto de la Ilustración³². Sin embargo, ¿cómo puede coexistir tal afán con aquellos otros elementos, claramente anti-sistémicos, que también forman parte de aquel Proyecto? Nótese que, de acuerdo con el razonamiento anterior, de corte kantiano, la noción ilustrada de autonomía requiere, por una

31 De hecho, como lo muestra Heidegger (1952), la noción de “representación” constituye el eje central y distintivo de todo el pensamiento filosófico de la Modernidad.

32 Para una discusión más detallada en torno al afán sistémico de la Modernidad consúltese a Fuenmayor (1994, p. 114-124).

parte, que la razón sea considerada como el interior esencial del ser humano, y, por la otra, que los fenómenos sean considerados como representaciones en el dominio de la razón. Más aún, la noción de autonomía requiere que la naturaleza del hombre (su racionalidad) sea pensada como esencialmente independiente de (o no condicionada por) cualquier cosa externa a ella³³. Lo que es externo a la razón –y, por tanto, sustancialmente diferente a ella– recibe el nombre de *materia*. La materia es lo que, por medio de la representación, se presenta bajo la *forma* de un fenómeno particular. Los fenómenos son, pues, *cuerpos materiales* (materia con forma). Una representación puramente racional de los cuerpos materiales elimina de ellos todo aquello que provenga del influjo de fuerzas culturales y naturales. El cuerpo material, por tanto, se concibe como esencialmente desligado de todo significado que pueda tener en un contexto *particular*. Sólo el significado que le brinda el contexto *universal* del orden de la razón –fundado en el afán de autonomía– es considerado como propio y constitutivo del cuerpo material. Los cuerpos materiales son, pues, aquello que ofrece resistencia a la razón y que, por tanto, puede y debe ser controlado y dispuesto en concordancia con dichos planes. De aquí la concepción específicamente moderna del “cuerpo material”, como una entidad cuyo comportamiento responde de manera regular –y, por tanto, predecible– ante determinados estímulos externos (causas, fuerzas).

Vemos, entonces, que el afán ilustrado de autonomía requiere de dos tipos de reducción³⁴: la reducción de los seres humanos a seres racionales (sujetos), cuya naturaleza es independiente de las circunstancias concretas de vida que enfrentan³⁵, y la reducción de los fenómenos a cuerpos materiales (objetos), también independientes del contexto particular en el que ocurren. Así, pues, el dualismo ontológico parece formar una unidad indisoluble con el afán sistémico

33 Nótese que la necesidad de suponer un “exterior” del ser humano surge de la idea de que éste tiene un “interior”.

34 Para una discusión más detallada sobre esta doble reducción consúltese a Fuenmayor (1994, p. 125-126)

35 Nótese la relación entre esto y la “actitud descomprometida” de la que hablamos en la primera sección.

de la Ilustración³⁶. Por otra parte, vemos también cómo la ciencia moderna forma parte de todo este proyecto. La ciencia produce conocimiento racional sobre los fenómenos (reducidos *a priori* a cuerpos materiales). De este modo, por una parte, permite darles sentido sobre bases puramente racionales y, por la otra, permite controlarlos para ponerlos al servicio de fines racionales. Nótese que el control de la realidad fenoménica –dominio propio de la racionalidad instrumental o tecnológica– es una actividad que tiene pleno sentido dentro del Proyecto de la Ilustración en tanto sirve para alcanzar la autonomía racional. Finalmente, las teorías sociales liberales surgen en el seno de este proyecto como resultado de la reducción de los seres humanos a la condición de sujetos racionales. El hombre ilustrado no se entiende a sí mismo como esencialmente constituido por las relaciones sociales que mantiene en el seno de su sociedad, sino que las ve como aspectos externos y accidentales de su existencia. Bajo esta concepción, toda relación social concreta se sostiene sobre un conjunto de voluntades individuales que buscan alcanzar ciertos fines preconcebidos. Sin embargo, no necesariamente se trata de fines egoístas. Al contrario, el individuo ilustrado kantiano reconoce que todos los seres humanos están igualmente llamados a realizar su naturaleza racional, y que, por tanto, relacionarse racionalmente con los demás implica favorecer la realización del ideal de autonomía en la Humanidad entera, y no, simplemente, en uno mismo³⁷. El individuo ilustrado no se entiende, entonces, como esencialmente desvinculado de los demás seres humanos: se entiende como esencialmente vinculado a ellos por medio de la idea abstracta de una comunidad universal de seres racionales

36 Vale la pena notar, sin embargo, que el dualismo que acabamos de describir guarda una importante diferencia con el dualismo que domina nuestra época actual. Mientras el primero concibe el cuerpo material como una representación necesaria de la razón, el segundo reifica esta noción y olvida su vinculación con el dominio del sujeto. Como veremos más adelante, el dualismo de segundo tipo sólo puede aparecer cuando el afán de sistemas ilustrado pierde su vitalidad.

37 Una búsqueda “egoísta” de autonomía, que se desentienda de la autonomía del otro, es un sinsentido. “Mi” autonomía sólo puede alcanzarse favoreciendo la autonomía de “el otro”.

destinados a desarrollar a plenitud su naturaleza³⁸. Resulta claro, entonces, que la vida del individuo ilustrado tiene como eje central el bien público y no el interés privado³⁹.

Al contemplar nuestra presente condición cultural sobre el fondo del Proyecto de la Ilustración ésta aparece como resultado de una especie de derrumbe, catástrofe o fracaso sufrido históricamente por dicho proyecto. Sin duda aún persisten en nosotros algunos fragmentos ruinosos de lo que, una vez, fueron los pilares fundamentales de aquel proyecto. Pero se ha perdido la unidad y el sentido que les brindaba a todos ellos la noción de autonomía racional a la que se debía aquel pensamiento. De hecho, la noción pública dominante contemporánea de libertad no guarda ninguna relación con el afán de comprender el sentido de lo que ocurre y de actuar de manera cónsona con dicha comprensión. Tampoco se vincula con la preocupación por el bien público, ni con el afán de proceder de manera recta y respetuosa en relación con nuestros congéneres. Significa, por el contrario, la posibilidad de actuar de manera completamente arbitraria, atendiendo a meros gustos y preferencias individuales. De este modo, la pregunta por el modo como se constituyó nuestra presente condición cultural se transforma en la pregunta por las condiciones de posibilidad del fracaso del Proyecto de la Ilustración y, en particular, del desvanecimiento del afán de autonomía que lo motorizó. Como veremos a continuación, la investigación en torno a esta cuestión conduce a tres niveles de respuesta.

En su nivel más superficial, el fracaso del Proyecto de la Ilustración puede atribuirse a la contradicción lógica existente entre dos de sus elementos fundamentales: el afán sistémico y el dualismo ontológico⁴⁰. El afán sistémico de

38 Se trata de lo que Kant (1785, p. 117) llamó “reino de los fines”. Revítese a Suárez (2000, p. 40-45) para una discusión más detallada sobre las ideas sociales y políticas kantianas.

39 Sin embargo, como veremos más adelante en el presente trabajo, en la Ilustración también encontramos un tipo de pensamiento que, por una parte, se aleja notablemente de aquel propio de las ideas kantianas y, por la otra, pre-figura la pérdida de sentido holístico que caracteriza a la cultura Occidental contemporánea.

40 Una exposición más detallada de esta contradicción puede hallarse en Fuenmayor (1994, p.

la Ilustración busca explicar el *ser* de los fenómenos en términos de un orden trascendente fundado sobre –y motorizado por– el afán de autonomía del sujeto racional. El afán de autonomía constituye, pues, el bien supremo del sujeto racional, pero, simultáneamente, constituye el fundamento ontológico de toda presencia⁴¹. Esto significa que el afán de sistemas de la Ilustración sólo tiene sentido bajo el supuesto de que el dominio de los “hechos” (lo que *es*) no es independiente del dominio de los fines o “valores” (lo que *debe ser*) sino que, por el contrario, se funda sobre éste último. El dualismo, sin embargo, conduce a concebir los hechos como existentes de manera independiente de la valoración que se pueda hacer (o no) de ellos, y los valores como meras expresiones de preferencias subjetivas y arbitrarias. Esto, por una parte, hace que pierda poder de convocatoria cualquier concepción del bien humano (incluyendo el ideal de autonomía racional) y, por la otra, abre una brecha insalvable entre los dos dominios que pretende relacionar entre sí el afán sistémico de la Ilustración.

Sin embargo, algún otro proceso destructivo del afán de autonomía debió haber tenido lugar para que la tensión dialéctica entre el afán sistémico de la Ilustración y el dualismo ontológico finalmente se resolviera a favor de éste último. Para comprender este segundo nivel del proceso de fracaso del Proyecto de la Ilustración debemos comprender el afán ilustrado de autonomía dentro de su contexto histórico. ¿A qué condición cultural respondía el afán ilustrado de autonomía? ¿Cuál era el poder –experimentado como opresivo– contra el cual iba dirigido tal afán?

El esfuerzo filosófico por erigir a la razón como fuente suprema de verdad y, a la vez, como interior esencial del ser humano, obviamente tenía que ir dirigido en contra de la fuente de verdad y la concepción del hombre anteriormente dominantes. En efecto, el pensamiento de la Ilustración se opuso, con frecuencia de manera explícita, al poder que la Iglesia católica había venido

140-146)

41 Fuenmayor (1994a, p. 18-19) discute con mayor detalle el carácter de fundamento ontológico que tenía la moral en el seno del Proyecto de la Ilustración.

ejerciendo, desde la Edad Media, sobre las sociedades europeas. El poder en cuestión era, fundamentalmente, hermenéutico: la Iglesia medieval pretendía autoridad exclusiva en la determinación de lo que era verdadero (o falso) y de lo que era bueno (o malo). Para liberar a los seres humanos de este poder, el pensamiento de la Ilustración tuvo que escarbar un interior esencial en el ser humano que, simultáneamente, constituyese una nueva fuente universal de legitimidad⁴². Esto condujo al rechazo del modo como el hombre medieval se entendía a sí mismo –a saber, como esencialmente constituido por (y dependiente de) el papel particular que cumplía dentro del orden al que estaba subordinado– a favor de la creación de una identidad humana universal, en esencia desvinculada o descomprometida de sus circunstancias concretas de vida. Sin embargo, pese a esta pretensión, tanto la figura del sujeto racional, como el afán de autonomía que la funda, sólo tenían sentido en las circunstancias históricas concretas del rechazo al poder de la Iglesia medieval. Al desvanecerse tal poder, la reacción en su contra tuvo que perder sentido y vitalidad, lo que implicó el debilitamiento del afán de autonomía y, finalmente, el derrumbe de todo el Proyecto de la Ilustración.

Pero hay, además, un tercer aspecto, aún más de fondo, del proceso de derrumbe de este proyecto. Aunque la Ilustración creó una disposición ontológica completamente nueva y opuesta al modo medieval de experimentar al ser humano y a la realidad, tal oposición sólo podía darse sobre la base de un piso común a ambas perspectivas; piso que sólo se hace claramente visible por contraste con su ausencia en nuestra época presente. En efecto, tanto la concepción medieval como la ilustrada comparten la convicción de la primacía ontológica del dominio de lo suprasensible (o metafísico) sobre el dominio de lo sensible (o físico)⁴³. En la Edad Media la base suprasensible de la realidad

42 Consúltense a Fuenmayor (1994, p. 134-138) para una discusión más detallada acerca del surgimiento del *sujeto* moderno a partir del rechazo del poder de la Iglesia medieval.

43 Para una discusión más extensa acerca del predominio de lo suprasensible sobre lo sensible y acerca de lo que Heidegger (1943) llama la “inversión de la metafísica” consúltense a Fuenmayor

fenoménica es el Dios personal del cristianismo, mientras que, para la Ilustración, tal base radica en el orden de la razón. En ambos casos, el mundo suprasensible constituye la fuente de sentido de todo lo que *es* –lo que implica, entre otras cosas, que la vida humana sólo puede llegar a tener pleno sentido mediante su armonización o encaje con ese mundo. De alguna manera, no sólo la cultura de la Ilustración, sino también la medieval era sensible al problema del sentido. Puesto de otro modo, ambas culturas intuían que el *ser* de los fenómenos no estaba dado en sí mismo, sino que dependía de un trasfondo intangible o inmaterial, temporalmente trascendente a cada ocurrencia particular. Por el contrario, hoy en día pensamos que la realidad material es el sustrato básico e incondicionado que sostiene y condiciona lo intangible (que ubicamos dentro de lo “mental” o “subjetivo”). Lo intangible no es más que una “propiedad emergente” de un alto “nivel de organización” de la materia. Vemos, entonces, que el derrumbe del Proyecto de la Ilustración marca el fin de algo de aún mayor envergadura histórica que la disolución de la tensión entre la Edad Media y la Modernidad. Marca una inversión de la jerarquía ontológica entre lo sensible y lo suprasensible; inversión que requiere y, a la vez, posibilita, el olvido de la pregunta por el sentido. Pero, ¿cuál es el espacio histórico en el que fue dominante lo metafísico? ¿Qué hizo posible que tal dominio apareciera y que llegara a su fin?

La indagación histórica en torno a la primacía de lo metafísico en Occidente muestra que ésta tiene su origen en el pensamiento filosófico de la Grecia clásica, de donde extiende su dominio hacia la Antigüedad, la Edad Media y la primera etapa de la Modernidad. En efecto, es en la obra de Platón donde se formula por primera vez, de manera explícita, la necesidad de suponer la existencia de un mundo intangible de Ideas abstractas que permite reconocer (dar sentido) a las apariencias concretas (fenómenos) que nos ofrece la experiencia. Esta necesidad surge en el pensamiento griego antiguo como solución a dos

(1994, p. 151-152).

problemas estrechamente vinculados⁴⁴. El primero podría formularse de este modo: si el sentido de un fenómeno depende de un acto de re-conocimiento, ¿qué es exactamente lo que se re-conoce en tal acto? Obviamente, lo que se re-conoce no es una aparición anterior del *mismo* fenómeno, pues todas las apariciones instantáneas son diferentes entre sí. Lo que se re-conoce tiene que ser, por tanto, algo que no tiene carácter de aparición, que permanece inalterado en el tiempo, y que constituye, además, la “mismidad” del fenómeno, es decir, su identidad primordial. Pero hay, además, otra razón por la que se hace necesario suponer que el ser de los fenómenos radica en ese algo fijo e invisible. Se trata de que sólo bajo tal suposición puede existir un conocimiento acerca de los fenómenos que pueda ser comunicado a (y verificado por) otros seres humanos en cualquier tiempo y lugar –es decir, que tenga la universalidad y certeza propias de la Matemática. Puesto de otro modo, el conocimiento científico o filosófico de los fenómenos –tal como lo entienden los antiguos griegos– no sería posible si la naturaleza de los mismos fuese variable. Vemos entonces, que tanto el primer problema (de carácter ontológico) como el segundo (de carácter epistemológico) conducen a postular la existencia de un mundo de entes fijos, a los que sólo puede accederse por medio del intelecto y que fundan ontológicamente la realidad fenoménica. De esta manera llega a distinguirse, en los orígenes de Occidente, “un mundo de Ideas” (o dominio de lo metafísico o suprasensible) que más de veinte siglos después será identificado como el interior esencial del ser humano.

Ahora bien, si la aparición y perduración del predominio de la metafísica están estrechamente vinculadas a la pregunta por el sentido y por la posibilidad de su conocimiento, ¿cómo es posible que el desarrollo histórico de tal predominio haya desembocado en el desvanecimiento del afán de sentido que vivimos en la actualidad? Una posible respuesta a esta pregunta la obtenemos al contrastar la ontología del pensamiento metafísico con la ontología de la

⁴⁴ Para una discusión más detallada de la problemática ontoepistemológica enfrentada por el pensamiento griego antiguo consúltese a Fuenmayor (1991, p. 425-431).

Sistemología Interpretativa. Mientras ésta última mantiene una aguda consciencia del carácter esencialmente in-distinto y dinámico del trasfondo que brinda sentido al ocurrir, el pensamiento metafísico reduce tal trasfondo a una estructura fija de Ideas particulares. Debido a esta fijeza, además, el pensamiento metafísico tiene que postular que la estructura en cuestión es totalmente independiente de los fenómenos particulares que se presentan en la experiencia. La Sistemología Interpretativa, en cambio, entiende que la aparición del sentido se da como un acto primario de distinción que crea una relación esencial entre el fenómeno y su trasfondo. Resulta claro, entonces, que, desde el punto de vista de la Sistemología Interpretativa, el pensamiento metafísico, si bien intenta atender a la pregunta por el sentido, presenta un claro sesgo anti-sistémico en su respuesta. Una de las principales causas de dicho sesgo radica en el afán por consolidar la posibilidad de un conocimiento sobre los fenómenos que emule el conocimiento matemático –lo cual exige que el *ser* de éstos pueda ser encerrado en conceptos definibles, comunicables y manipulables en términos de cadenas lógico-deductivas. Este afán epistemológico –que parece haber dominado, incluso, la respuesta al problema ontológico que se planteó la filosofía antigua⁴⁵– conduce a identificar los fenómenos con entidades conceptuales (o ideales) existentes en sí, es decir, de manera independiente de toda circunstancia. El desarrollo histórico de esta clase de pensamiento desemboca, finalmente, en la reificación del concepto de “cuerpo material”, con lo cual el fenómeno mismo adquiere el carácter de *cosa-en-sí* y se borra toda noción de dependencia ontológica del fenómeno con respecto a un trasfondo.

Ahora bien, lo anterior muestra que la cultura occidental, desde sus mismos orígenes, es movida por un pensamiento sistémico, atento a la pregunta por el sentido o el *ser* de los fenómenos, pero, a la vez, es movida por un desmesurado afán por dominar ese *ser*; dominarlo, primero, intelectualmente,

45 Recordemos que el problema del re-conocimiento obtiene una solución completamente diferente en la Sistemología Interpretativa. Allí, la posibilidad del re-conocimiento no radica en un *ser* fijo, sino en la necesaria continuidad de lo que acontece con respecto a *lo-que-ha-sido*.

mediante la argumentación discursiva (*logos* o razón), y, finalmente, dominarlo en términos instrumentales. De aquí se concluye que ninguna de las épocas metafísicas de Occidente puede ser considerada por nosotros como ejemplo supremo de una cultura que acoge y estimula la pregunta por el sentido. Ciertamente, cada una de ellas proporciona un cierto contraste con nuestra época presente, pero también cada una presenta aspectos anti-sistémicos (como la separación sujeto-objeto de la Ilustración, el dogmatismo religioso medieval, la fijeza del *ser* de la filosofía antigua y otros) que responden al ya señalado afán de dominio sobre el *ser*. Pero, ¿qué ocurre si retrocedemos aún más en el tiempo, hacia esa etapa pre-clásica de la cultura griega en la que brotó, por primera vez, la pregunta por el sentido? Quizás allí el pensamiento sistémico se presentaba de manera más pura, aún no contaminada por ese voraz afán de dominio que resultó tan destructivo para la pregunta por el sentido. Quizás allí encontremos un ejemplo más puro de una cultura plenamente dominada por el pensamiento sistémico.

En efecto, existen indicios de que la cultura griega pre-clásica estaba involucrada en un tipo de pensamiento que guarda notables similitudes con algunas de las principales ideas ontológicas de la Sistemología Interpretativa⁴⁶. Como ya mostramos, el pensamiento griego intuía claramente que, en la vida cotidiana, lo que se presenta (lo actual) siempre tiene un carácter dinámico, variable, y que la posibilidad de la permanencia y la continuidad descansa en algo que no está presente (que no es actual) ni puede estarlo. Al parecer el pensamiento griego partía de una base cultural que concebía la presencia de una cosa como un incesante “actualizarse” de ésta sobre el piso de lo necesariamente no-actual. Eso necesariamente no-actual –y, por tanto, esencialmente oculto y misterioso– constituía el origen o la fuente del *ser* de cada cosa, de manera que las cosas *llegaban a ser* gracias a un proceso de *des-ocultamiento*⁴⁷. Cada cosa, por

46 Una discusión detallada sobre este tema puede hallarse en Fuenmayor (1993, p. 476-479) y en Fuenmayor (1994, p. 128-132).

47 De hecho, según Heidegger (1975), la palabra griega *aletheia* (traducida posteriormente como

tanto, debía su *ser* a ese misterio desde el cual se desocultaba. Esto hacía que la existencia de las cosas no pudiese nunca darse por sentado, como algo seguro y evidente por sí mismo con lo que puede contarse sin necesidad de prestarle mayor atención. Por el contrario, el ocurrir tenía que estar envuelto en un hálito de misterio y asombro, debía experimentarse como algo frágil y efímero, como una dádiva que exigía respeto y agradecimiento. Nótese que, bajo este tipo de ontología, la actitud humana dominante es la de recibir (o *percibir*) y velar respetuosamente por aquello que se *ofrece* como dádiva. En vez de someter lo que se presenta al dominio de lo enunciable y manipulable en términos lógico-matemáticos, lo apropiado es replegarse y ofrecer espacio para que la dádiva pueda brillar en todo su esplendor. Pero replegarse y ofrecer espacio no implica permanecer pasivos ante la presencia; por el contrario, implica prestarle la mayor atención posible, ofrecerle abundante y profundo pensamiento, abonar el terreno necesario para su despliegue. En tales circunstancias, el llamado hacia la comprensión de la presencia –es decir, hacia la búsqueda profunda de su sentido– debía poder escucharse con gran claridad. Fue a ese llamado que atendió el pensamiento de los primeros filósofos griegos, aún cuando terminó respondiendo a él de un modo que traicionaba su propia esencia.

Lo anterior permite hacer dos observaciones. En primer lugar, se pone en evidencia que, así como el empobrecimiento del sentido de la realidad está asociado a una especie de “des-mistificación” (olvido del carácter esencialmente oculto) del fundamento de sentido, del mismo modo la riqueza de sentido guarda estrecha correspondencia con el mantenimiento del carácter misterioso de tal fundamento. La cuestión del modo como se constituye el sentido –propia del pensamiento de sistemas–, no luce relevante en la primera situación, mientras que se hace notoria y llamativa en la segunda. Es, entonces, una situación cultural como ésta la que parece más propicia y acogedora para el pensamiento de sistemas. Más aún, para que el pensamiento de sistemas pueda mantener sus propias condiciones de posibilidad, es necesario que se plantee su tarea no como

“verdad”) significa, precisamente, “desocultar”.

una “des-mistificación” del fundamento de sentido, sino, por el contrario, como una “mistificación”⁴⁸ (des-olvido del carácter esencialmente oculto) del mismo que, simultáneamente, enriquezca el sentido de la realidad. Sin embargo, recordemos que el pensamiento de sistemas busca comprender, y, por tanto, desocultar el fundamento de sentido. Por otra parte, preservar el carácter oculto del fundamento no puede equivaler, simplemente, a hacerlo tan radicalmente ausente que no sea posible dar cuenta de lo que ocurre –como es el caso de nuestra cultura actual, o como suele suceder con los niños en cualquier cultura– pues con ello estaría contribuyendo al empobrecimiento del sentido. En conclusión, el pensamiento de sistemas está llamado a desocultar el fundamento de sentido de tal modo que haga brillar, a la vez, la necesaria imposibilidad de su desocultamiento. Pero, ¿en qué puede consistir tan paradójica tarea? ¿Requerirá ella trascender el pensamiento lógico-deductivo que dominó históricamente a Occidente? ¿Será posible encontrar una alternativa a ese pensamiento en las formas discursivas que, desde muy temprano, fueron abiertamente rechazadas por él, a saber, las formas poéticas, narrativas, metafóricas, proverbiales y mitológicas de la cultura griega pre-clásica? Quizás ellas permitan revelar el fundamento de sentido sin enfocarlo de manera directa, limitándose a hacer resonar sutilmente su misterio en el sentido de las cosas de las que hablan. Por otra parte, ¿no habrá otras formas de revelado, no-discursivas, que permitan adelantar la tarea en cuestión? ¿No será el arte una de esas formas? Más aún, ¿no será posible que hasta las actividades humanas más prosaicas puedan llevarse a cabo de un modo cultivador del misterio?

La segunda observación es la siguiente. Resulta claro que la riqueza de sentido, el carácter misterioso del fundamento y la presencia de un pensamiento

48 Nótese que el significado dominante de la palabra “mistificar” (“engañar”, “embaucar”, “falsear”, “falsificar”, “deformar”, según el DRAE) proviene de una concepción de verdad en la que ésta equivale a la desaparición del misterio. Desde otra concepción, sin embargo, la desaparición del misterio implica la desaparición de toda duda, lo cual resulta destructivo para la verdad.

sistémico están asociados a una actitud de respetuoso y agradecido acogimiento que constituye la contrapartida del carácter de dádiva frágil y efímera que tiene el desocultarse del ocurrir a partir de lo oculto. De acuerdo con esto, un ocurrir rico en sentido sólo puede darse bajo la forma de una armoniosa relación de mutua entrega (¿amor?) entre quien *ofrece* la dádiva y quien la *recibe* (o *percibe*). Nótese que esto significa que la riqueza de sentido se debe a algo que, usualmente, clasificaríamos como perteneciente al dominio de “lo moral”⁴⁹. Sin embargo, claramente no se trata de una actitud o disposición “moral” en el sentido moderno de la palabra. Es decir, no se trata de una resolución subjetiva que el individuo toma “para sus adentros”, y que no afecta para nada la “realidad exterior”. Se trata de un tono, un ambiente, una atmósfera que domina la situación completa y le imprime la dinámica necesaria para que ocurra el ocurrir. Toda actitud moral, toda elección de fines, toda voluntad sólo pueden darse sobre la base de ese “tono moral situacional”. Actuar de modo no acorde con dicho “tono” es atentar contra el ocurrir de la situación y, por tanto, contra el ocurrir de quien actúa de ese modo. Bajo esta ontología, entonces, el *bien* es constitutivo del *ser*, y la separación entre “hecho” y “valor” no tiene ningún sentido. Sin embargo, si no se trata de una elección voluntaria, ¿cómo puede el pensamiento de sistemas *en-tonar* nuestra cultura con este “tono” propio de un ocurrir con riqueza de sentido? ¿Existe algún mecanismo que, al menos, permita sentar las condiciones de posibilidad necesarias para ello? ¿Qué mecanismo es ese y cuáles son esas condiciones de posibilidad? Y, nuevamente, ¿podremos encontrar ejemplos de ello en algunas de las prácticas sociales griegas pre-clásicas –por ejemplo, ciertos ritos y ceremonias– que fueron rechazadas por el naciente pensamiento metafísico?

Vemos, pues, que la exploración de formas de vida y pensamiento anteriores al dominio de la metafísica abre nuevos contextos de contraste para comprender mejor nuestra presente condición histórica. Sin embargo, si

⁴⁹ Recordemos que esto ya empezó a perfilarse en la sección anterior, cuando discutimos la naturaleza de la relación esencial sujeto-objeto y encontramos que la misma se halla impregnada de ciertas nociones que identificamos como “morales”.

entendemos que la Sistemología Interpretativa es inseparable del contexto histórico en el que surge, parece imposible que alguna sociedad concreta, pasada o presente, pueda ser identificada como ejemplo perfecto de una cultura plenamente compenetrada con el pensamiento de sistemas. Tal ejemplo perfecto es inseparable de –y, por tanto, particular a– nuestras presentes condiciones culturales. Como ya hemos visto, la siempre inacabada comprensión histórica de tales condiciones hace posible (y es posibilitada por) la siempre inacabada definición del contra-modelo a nuestra cultura actual⁵⁰. Gracias a este proceso la Sistemología Interpretativa llega a entenderse en el presente como ubicada en el punto final de toda la historia de la cultura Occidental, dominada por el pensamiento metafísico. Su misión, frente a tales circunstancias, es reponer las condiciones culturales para la búsqueda de sentido, lo cual implica trascender el pensamiento metafísico. Pero, ¿podemos empezar a reponer tales condiciones antes de tener una imagen plenamente clara de ellas? ¿O será la propia adquisición de una mayor conciencia histórica sobre nuestro presente lo que podría conducir a nuestra cultura hacia la búsqueda de tales condiciones? Si éste fuese el caso, ¿cómo afectaría esa conciencia histórica a nuestro trasfondo cultural? En otras palabras, ¿qué cambios se operarían en nuestro *sido-siendo* gracias a ella? Para responder a estas preguntas debemos re-visitarnos el tema del *sido-siendo* armados del aprendizaje logrado gracias a la segunda etapa del camino de la Sistemología Interpretativa.

4. SIDO-SIENDO, LENGUAJE BÁSICO Y MITOLOGÍA

Al contrastar nuestra presente condición cultural con aquella propia de épocas anteriores de la historia de Occidente, salta a la vista el hecho de que, en éstas últimas, la intuición de que la presencia requiere de la co-presencia de un

50 Esto implica que los retratos que aquí hemos bosquejado de los diferentes momentos epocales de Occidente no pretenden constituir un reflejo “fiel” y “objetivo” de aquellas “realidades históricas” sino una interpretación destinada a dar la mejor cuenta posible de nuestra presente condición cultural.

trasfondo invisible conduce al intento por *hablar* de tal trasfondo. El interés por hablar del trasfondo está estrechamente vinculado con el interés por comprender el sentido de las cosas que nos rodean (cómo ellas encajan en dicho trasfondo) y por actuar en concordancia con tal sentido. De esta manera, cada época genera formas de hablar sobre el trasfondo, es decir, lenguajes por medio de los cuales ese trasfondo, primariamente oculto e invisible, es revelado y hecho accesible al pensamiento. Nociones como “razón”, “autonomía”, “justicia”, “sujeto”, “objeto”, “representación” y muchas otras forman parte de esa clase de lenguaje en la época de la Ilustración, mientras que, en la Edad Media, es el lenguaje religioso-cristiano el que cumple ese papel. Del mismo modo, la Grecia pre-clásica dispone del lenguaje de la mitología, los poemas homéricos y de otras formas narrativas para perfilar el trasfondo de sentido de todo lo que ocurre en su seno. En la Grecia clásica, al margen de la mitología y la religión tradicional, ciertas nociones tales como “logos”, “Idea”, “apariencia”, “telos”, “forma”, “materia” y otras comienzan a intentar dar cuenta del trasfondo de sentido. En términos generales, podríamos llamar “Mitología”⁵¹ a todo ese conjunto de creaciones discursivas – tales como la religión, el arte y la filosofía– que, de diferentes modos, dan cuenta de amplios y comprensivos contextos de sentido para el ocurrir propio de la cultura del caso.

Sin embargo, ¿de qué modo la Mitología se hace accesible al grueso de la sociedad, de manera que la mayor parte de sus integrantes pueda participar en el cultivo de la pregunta por el sentido? Resulta claro que no todos los seres humanos pueden ser teólogos, artistas o filósofos, es decir, no todos pueden dominar los estándares discursivos e intelectuales propios de la Mitología. La Mitología, por tanto, sólo puede difundirse socialmente de manera significativa si logra ganar influencia en un nivel lingüístico más sencillo, accesible y compartido por todos los integrantes de la sociedad; un nivel más básico que el de las diferentes jergas especializadas cuyo ámbito de acción se limita sólo a disciplinas

51 Este uso de la palabra “Mitología” lo encontramos también en MacIntyre (1981, p. 216).

particulares. Podríamos llamar “lenguaje básico”⁵² a ese modo de hablar no-especializado que permite que se comuniquen entre sí todos los miembros de una determinada cultura.

Ahora bien, al considerar con mayor detenimiento la naturaleza del lenguaje básico, descubrimos que éste pone en comunión (y, por tanto, comunica) a los integrantes de una cultura en dos sentidos: por una parte, sirve como plataforma básica para que todos puedan entenderse entre sí, y, por la otra, permite hablar de lo que es común a todos, es decir, de lo que *nos-ocurre*. Sólo cuando el lenguaje básico está bien irrigado por una Mitología, cada cosa que *nos-ocurre* –o que ocurre en *nuestro* común escenario– puede ser ubicada, junto con los demás aspectos del ocurrir, en el contexto de una totalidad trascendente. En ese caso, cada parte de aquello que nos es común –por ejemplo, las diferentes actividades sociales que forman parte de *nuestra comunidad*– participa en (y trasciende hacia) esa totalidad. Esto significa que, un lenguaje básico nutrido por una Mitología permite pensar y hablar de asuntos que, en el caso particular de nuestra cultura actual, no logran ser adecuadamente debatidos: el sentido de la vida individual, el bien común o público, el fin último de las actividades científicas, técnicas y productivas, entre otros. En nuestra cultura actual, como ya hemos señalado, el lenguaje básico está dominado por el dualismo ontológico: un fragmento de lo que una vez fue la Mitología creada por el Proyecto de la Ilustración. Pero, el dualismo, como ya sabemos, lejos de dar pie a la pregunta por el sentido, la destruye.

Parece lógico pensar que, en la medida en que un cierto modo de revelar el trasfondo permite dar mayor sentido a lo que ocurre (en comparación con otros modos disponibles), la Mitología creada por tal modalidad de revelado tiende a ganar aceptación social y, por tanto, a ejercer influencia sobre el lenguaje básico de la cultura. Cuando tal influencia es suficientemente poderosa, los demás juegos lingüísticos⁵³ de la cultura tienden a redefinirse en términos del nuevo

52 Se trata de lo que Fuenmayor (2001, p. 47) llama “lengua madre”.

53 Estamos usando la noción de “juego lingüístico” en el sentido en que lo entiende Wittgenstein

lenguaje básico, preñado de Mitología, para poder seguir teniendo sentido⁵⁴. Sin embargo, si la Mitología dominante des-mistifica al trasfondo en extremo, la cultura tiende a dejar de experimentar el problema del sentido como acuciante, lo que hace que tal Mitología paulatinamente pierda pertinencia y, en consecuencia, se deteriore el lenguaje básico de la cultura. Dicho deterioro tiende a crear una situación crítica de ausencia de sentido; la cual, a su vez, puede conducir a una nueva problematización del sentido y a la creación de nuevas Mitologías y nuevos lenguajes básicos. Quizás esto explique por qué el pensamiento metafísico de la cultura Occidental no pudo permanecer estancado en una única Mitología, sino que tuvo que devenir en una sucesión de épocas, cada una de las cuales consistió en el nacimiento, el apogeo y el ocaso de una cierta Mitología.

Pero, si las Mitologías de cada una de las épocas de Occidente permitieron revelar, de manera medianamente adecuada (aunque excesivamente des-mistificante), su trasfondo cultural, ¿qué nos muestran ellas con respecto a la condición en la que se hallaba dicho trasfondo? De acuerdo con la investigación de la primera etapa de la Sistemología Interpretativa, el trasfondo cultural corresponde a aquella región fundamental del *sido-siendo* que comprime el devenir global del mundo en el que viven los miembros de una determinada cultura y que marca la temporalidad habitada por éstos. Si observamos las Mitologías producidas por cada época metafísica de Occidente, notamos que éstas reflejan el trasfondo de sentido como una estructura jerárquica y fija de nociones

(1945, p. 5) y que Fuenmayor (2001, p. 47) resume como “un modo de hablar 'entretelado' con un modo de actuar (o un modo de actuar entretelado con un modo de hablar), diferente de otros modos de 'hablar-actuar', en el que el modo de hablar le da sentido al modo de actuar (además, lo comanda, comenta, reporta, proyecta); y en el que el modo de actuar realiza, le da sentido, concreción y ubicación al modo de hablar; de manera que no es posible ni pensar ni vivir el modo de actuar sin el modo de hablar, ni el modo de hablar sin el modo de actuar.”

54 Sin embargo, la relación inversa también es cierta: el lenguaje básico tiende a ser condicionado por los juegos lingüísticos ya existentes, pues éstos, en buena parte, son aquello a lo cual él debe dar sentido. Piénsese, por ejemplo, en el modo como el pensamiento de la Ilustración fue condicionado por el juego lingüístico creado por la física de Newton.

pretendidamente universales (Ideas, conceptos) coronada por una noción suprema (Bien, Dios, autonomía) que da cuenta, tanto de la unidad de cada cosa particular, como de la unidad de todas ellas en su conjunto. Esto muestra que el pensamiento filosófico occidental intuye claramente ciertos aspectos básicos del trasfondo de sentido. Por una parte, la invisibilidad y el misterio esenciales de éste son traducidas y entendidas como la intangibilidad del dominio de las “Ideas”. Por otra parte, el carácter no-instantáneo del trasfondo es aprehendido bajo la forma de la fijeza y universalidad del mencionado dominio. Más aún, la temporariedad del ocurrir (su necesaria condición de estar proyectado siempre de un cierto modo hacia *lo-por-venir*) se refleja en la dependencia ontológica de los fenómenos con respecto a una intención o finalidad supremas (el logro del Bien, la voluntad de Dios, el afán de autonomía) que rige la totalidad de lo que ocurre⁵⁵. Finalmente, la estructura jerárquica conceptual parece dar cuenta de una cierta diversidad y, a la vez, una cierta unidad presentes en el trasfondo. Al parecer se trata de la diversidad de asuntos particulares que la cultura *re-conoce* como posibles focos de atención, y que, por tanto, *ya han sido*, de algún modo, dentro de ella. Ello indica que lo expresado, de este modo, es una cierta heterogeneidad particular de regiones en el seno del *sido-siendo* de esa cultura. Por su parte, la unidad de todos estos asuntos particulares expresa una cierta homogeneidad del *sido-siendo*: la co-pertenencia de todas sus regiones particulares a una misma gran región general y fundamental –la cual, recordémoslo una vez más, corresponde al devenir global del mundo en esa cultura.

La Mitología de la Grecia pre-clásica refleja el trasfondo de sentido de manera diferente. En primer lugar, no tematiza directamente el tema del fundamento de sentido, sino que recrea *lo-sido* por medio de un complejo entretreído de hilos poético-narrativos (mitos, leyendas, cuentos heroicos) que dan cuenta, en su conjunto, del devenir global del mundo. Estos hilos no

55 Nótese que esto parece indicar que el pensamiento metafísico intuye e intenta expresar lo que anteriormente llamamos “tono moral de la situación”.

constituyen simples recuentos historiográficos, pretendidamente desprovistos de valoraciones morales, sino, por el contrario, tienen un carácter épico, que implica un abierto y decidido compromiso moral. En efecto, bajo esta visión, el devenir del mundo se expresa bajo la forma propia de la epopeya: se trata de una intensa e incesante batalla entre, por una parte, los seres humanos, que buscan realizar el rol que les corresponde jugar dentro del cuento-poema del cual son personajes, y, por la otra, las impredecibles, misteriosas y temibles fuerzas del destino que deben enfrentar a su paso⁵⁶. En esta situación, la presencia de las cosas está rodeada sistemáticamente de fragilidad, incertidumbre y amenaza de muerte u olvido⁵⁷, lo cual convoca cualidades tales como el coraje, la amistad, la inteligencia, la fuerza y muchas otras. Pero tales cualidades o “virtudes” no son proyecciones de la subjetividad humana, sino diferentes aspectos del modo de proyectarse de una vida que se halla dominada por la temporalidad épica característica de esta cultura. Nótese, entonces, cómo esta Mitología logra entregar, sin tematizar directamente, diferentes aspectos del *sido-siendo*: su carácter de devenir (no-instantaneidad de lo narrativo, temporalidad de lo épico), su simultánea homogeneidad y heterogeneidad (carácter de “entretejido” de los hilos narrativos) y, finalmente, su carácter de misterio (tendencia de *lo-sido* a ocultarse en el olvido).

Ahora bien, salta a la vista que el examen de ambos tipos de Mitología (la pre-metafísica y la metafísica) revela una cierta condición del *sido-siendo* que no había salido a la luz en la primera etapa de la Sistemología Interpretativa. En ambos casos, la Mitología crea un cierto *orden de sentido* (ya sea bajo la forma de

56 Para una discusión más detallada acerca del carácter narrativo de la vida humana en la sociedad griega pre-clásica, consúltese a MacIntyre (1981, cap. 10).

57 En la mitología griega, *Lethe* (Olvido) es hermana de *Thanatos* (Muerte). La antítesis de *Lethe* es *Mnemosine* (Memoria), quien también es madre de las Musas. Por otra parte, la palabra *aletheia* (verdad, desocultamiento) etimológicamente significa “negación del olvido”. Esto parece indicar que la experiencia griega pre-clásica de la palabra poética es que ésta, en su esencia, constituye un ejercicio de des-olvido o desocultamiento de la presencia de las cosas en contra del constante peligro de olvido, ocultamiento o muerte de esa presencia.

una estructura jerárquica de Ideas o de un entretejido épico) que expresa una unitaria (homogénea) diversidad (heterogeneidad) del *sido-siendo*. Si lo pensamos con más cuidado, descubrimos que esta *uni-diversidad* del *sido-siendo*⁵⁸ constituye una muy importante condición de posibilidad para la constitución del sentido en una cultura. Podemos apreciar esto con mayor claridad al examinar dos situaciones extremas en las que dicha *uni-diversidad* se ausenta: en la primera no hay diversidad en el *sido-siendo*; en la segunda no hay unidad. El primer caso equivale a una situación en la que *aún nada ha sido*, lo que hace que las cosas que se presentan no logren ser re-conocidas o asimiladas dentro de lo ya familiar y conocido. Se trata de una situación similar a la del recién nacido, cuya falta de experiencia le impide hacer sentido de lo que le ocurre. El segundo caso equivale a una situación en la que un sinnúmero de diversos asuntos *ha sido*, pero de manera completamente inconexa entre sí. Dado que ninguno de los hilos particulares de *lo-sido* (o regiones del *sido-siendo*) logra relacionarse con otro –al punto de que ni siquiera co-existen en un mismo mundo– cada fenómeno que se presenta exhibe una multitud de significados completamente contradictorios e incompatibles entre sí, lo que implica una fragmentación y destrucción de la unidad de sentido. Se trata, pues, de un estado similar al que sufre un individuo esquizofrénico, cuya mente se encuentra irreconciliablemente desdoblada entre varias personalidades.

Lo anterior indica que uno de los rasgos distintivos de las culturas en las que la capacidad de hacer sentido se encuentra en buen estado es que las mismas logran preservar el carácter *uni-diverso* de su *sido-siendo*. A lo largo de toda la historia de Occidente, las sucesivas Mitologías dominantes han atestiguado la *uni-diversidad* del *sido-siendo* de sus respectivas épocas, expresándola bajo la forma de un orden de sentido particular. Pero la Mitología no sólo da expresión a la *uni-*

58 Debemos advertir que la expresión “*uni-diversidad* del *sido-siendo*” sólo constituye una metáfora que nos permite intuir en qué consiste el “estado de salud” (otra metáfora!) de una cultura. Estrictamente hablando, el *sido-siendo* no tiene la condición de “cosa”, razón por lo cual no puede atribuírsele ningún tipo de “cualidades” o “propiedades”.

diversidad del *sido-siendo*, sino que juega, también, un papel fundamental en su preservación. En efecto, ¿qué sucedería si una cultura fallase sistemáticamente en reproducir, en sus miembros más jóvenes, la memoria de *lo-que-ha-sido*, o si tal reproducción sólo les proporcionase fragmentos sueltos e inconexos de ese *sido*? Obviamente, la *uni-diversidad* del *sido-siendo* se vería amenazada, y la cultura tendería a acercarse peligrosamente a una de las dos situaciones límites descritas en el párrafo anterior. Ahora bien, resulta evidente que los principales mecanismos de reproducción del *sido-siendo* son de carácter lingüístico⁵⁹. Es, en gran medida, por medio de la introducción de las nuevas generaciones en los diferentes juegos lingüísticos de su cultura –por ejemplo, los de los oficios particulares– que éstas van enriqueciendo su noción de *lo-sido*. Pero si estos juegos lingüísticos son aprendidos de manera deficiente, o si no están enraizados en un lenguaje básico que se encuentre en buen estado –es decir, que se nutra de una Mitología– y que, por tanto, sea capaz de proporcionarles una base común, vincularlos entre sí y brindarles trascendencia con respecto a la (usualmente limitada) actividad particular a la que están asociados, el resultado de tal proceso de reproducción no puede ser otro que un *sido-siendo* poco enriquecido, o enriquecido de manera fragmentaria. En tales circunstancias, aunque cada juego lingüístico aprendido implique la asimilación de alguna región específica del *sido-siendo*, estas regiones, o bien carecen de complejidad suficiente (diversidad), o bien carecen de suficiente conectividad entre sí (unidad)⁶⁰.

De hecho, la situación que acabamos de plantear parece una descripción adecuada de lo que ocurre en el caso de nuestra cultura actual. En nuestra cultura los juegos lingüísticos no se hallan enraizados en un lenguaje básico en buen estado, lo que hace que su aprendizaje no contribuya a dar sentido a nada que sea

59 En Fuenmayor (1991a, p. 463-465) puede verse con mayor detalle el papel que juega el lenguaje en la asimilación de *lo-por-venir* dentro de *lo-sido*.

60 Nótese que las ideas que acabamos de expresar implican que la Mitología, a través del lenguaje básico, no sólo expresa y preserva la *uni-diversidad* del *sido-siendo*, sino que también la condiciona, es decir, contribuye a darle una forma particular.

trascendente con respecto al estrecho campo de actividades al que cada uno de ellos se refiere⁶¹. Además, debido al actual predominio de la concepción instrumental del conocimiento (también fundada en el deterioro del lenguaje básico), la enseñanza y el aprendizaje de muchos de esos juegos lingüísticos se da de manera sumamente deficiente⁶². Como resultado de ello, las nuevas generaciones van adquiriendo una noción cada vez más empobrecida y fragmentada de lo que *ha sido* de su mundo. Esto significa que el actual deterioro del lenguaje básico en Occidente puede ser visto, a la vez, como expresión y como una de las principales causas de la deficiente *uni-diversidad* de nuestro *sido-siendo*. Esta falta de *uni-diversidad* no sólo es responsable del empobrecimiento de sentido y de la falta de conectividad de los diferentes aspectos de la realidad, sino también de la depresión del afán por hacer sentido, en la medida en que tiende a borrar toda forma de temporalidad de nuestras vidas y, por tanto, toda expectativa de que *lo-por-venir* tenga sentido. En otras palabras, mientras las culturas de épocas pasadas vivían un mundo que avanzaba hacia un horizonte de plenitud de sentido –pensado, por ejemplo, como la unión de la Creación con su Creador o la subordinación de la materia al afán espiritual de autonomía–, nosotros vivimos en un mundo que carece de una orientación temporal global de ese tipo, lo que hace de la búsqueda de sentido una simple opción personal, que alguien puede (o no) considerar atractiva.

Podemos regresar, ahora, al problema que dejamos abierto al final de la sección anterior: ¿qué podemos hacer, a la luz de lo aprendido hasta ahora, para ayudar a reponer en nuestra cultura las condiciones de posibilidad de la pregunta por el sentido?

61 Como señalábamos ya en la primera sección de este escrito, en la actualidad es común que el buen dominio de los juegos lingüísticos propios de profesiones particulares no venga acompañado de la más mínima noción de cómo esas profesiones se vinculan entre sí en el seno de nuestra vida individual o colectiva.

62 Recordemos que, según lo ya señalado en la primera sección, los conocimientos básicos que se imparten en nuestras escuelas son retenidos en un mínimo grado por el grueso de la población .

5. MITOLOGÍA HISTÓRICO-ONTOLÓGICA, APROPIACIÓN Y EDUCACIÓN

De acuerdo con lo dicho hasta ahora, el pensamiento de sistemas (u holístico) constituye un componente fundamental de una cultura en buen estado, valga decir, una cultura movida por el afán de sentido. Allí tal pensamiento tiene la misión de atender al misterio de la constitución del sentido por medio de la elaboración de una Mitología que alimente el lenguaje básico de la cultura y permita revelar (sin des-mistificar) la *uni-diversidad* del fundamento de sentido. Tal lenguaje permite, por una parte, dar cuenta explícita del sentido de lo que ocurre en la cultura, y, por la otra, preservar la *uni-diversidad* de su *sido-siendo*. Más aún, la tensión que este lenguaje crea entre el develamiento y el velamiento del fundamento de sentido potencia tanto la riqueza de sentido en esa cultura, como la fuerza del propio pensamiento de sistemas dentro de ella.

Sin embargo, a la luz de lo anterior, la Sistemología Interpretativa aparece como un caso extraño de pensamiento sistemas. De acuerdo con sus propias investigaciones, ella no nace en una cultura cultivadora de su fundamento de sentido, sino, por el contrario, a una cultura en franco proceso de liquidación de sus propias bases. La situación de la Sistemología Interpretativa ni siquiera puede ser equiparada con aquella propia de los momentos de grandes cambios epocales en la historia de Occidente, cuando una cierta Mitología ya había perdido su poder sobre la cultura y aún no se habían constituido otra en su lugar. En esos momentos abismales de profundo cambio de base, el *sido-siendo* de Occidente aún era lo suficientemente *uni-diverso* como para incitar la búsqueda de una Mitología y un lenguaje básico nuevos. De hecho, si no hubiese habido tal *uni-diversidad*, tampoco habría sido posible la aparición de una Mitología capaz de expresarla. A diferencia de eso, el problema que hoy enfrentamos no es, simplemente, el del agotamiento de una cierta Mitología y de un lenguaje básico particular, sino el del aparente agotamiento de las condiciones de posibilidad para la creación de cualquier Mitología capaz de nutrir nuestro lenguaje básico. Puesto de manera dramática: no tenemos *uni-diversidad* para ser expresada en el lenguaje, ni tampoco una cultura afanada por el sentido y ávida de tal lenguaje. La tarea del

pensamiento de sistemas, entendida como generación de Mitología y lenguaje básico para su cultura, parece no tener sentido en la nuestra.

Por otra parte, sin embargo, la Sistemología Interpretativa ciertamente produce un juego lingüístico que le permite hablar del fundamento de sentido. Pero se trata de un juego lingüístico que, en lugar de develar la *uni-diversidad* del fundamento de sentido, devela la actual ausencia de la misma. Nótese que esto implica que la Sistemología Interpretativa habla en un nivel más profundo que el propio de las Mitologías de épocas anteriores. Mientras aquellas intentaban comprender la *uni-diversidad* de su propio fundamento de sentido, la Sistemología Interpretativa intenta comprender las condiciones bajo las cuales se constituye o se desmorona tal *uni-diversidad*. Para lograr tal comprensión, el juego lingüístico de la Sistemología Interpretativa presenta dos caras, una de carácter conceptual y otra de carácter narrativo. La cara conceptual (desarrollada, en su mayor parte, en la primera etapa) permite formalizar la naturaleza general del fundamento de sentido como una temporalidad sujeta a variaciones en el tiempo. La cara narrativa (desarrollada en la segunda etapa) intenta hilar una historia de tales variaciones en nuestra cultura. La primera establece lo que podríamos llamar una “ontología histórica”, mientras que la segunda establece una “historia ontológica”⁶³. Ambas caras se dan sentido mutuamente: la primera crea los conceptos bajo los cuales opera la segunda; la segunda explica cuál es el sentido cultural e histórico de tales conceptos. Finalmente, ambas impulsan y desarrollan su existencia a partir de una reacción en contra de la actual pobreza de sentido, a la vez que proporcionan el piso lingüístico necesario para dar pleno sentido a –y, por ende, reforzar– tal reacción.

Ahora bien, ¿podría convertirse, este lenguaje histórico-ontológico, en una nueva Mitología capaz de alimentar el lenguaje básico de nuestra cultura? ¿Contribuiría esto a superar nuestra actual condición cultural? ¿Cuál sería el mecanismo que permitiría que esto ocurriera? Una respuesta afirmativa a la

⁶³ Los términos “ontología histórica” e “historia ontológica” fueron introducidos por Fuenmayor (1995, p. 27).

primera pregunta supondría que el trabajo de la Sistemología Interpretativa no le es completamente ajeno e indiferente a nuestra cultura sino que responde a una necesidad aún sentida (aunque muy débilmente) por ésta última. Quizás un indicio de ello sea el simple hecho de que el clamor por “pensar sistémicamente” haya podido surgir con fuerza precisamente a mediados del siglo XX, cuando el reduccionismo ya era dominante. Quizás esto signifique que nuestra cultura aún guarda en su seno un último eco del afán por hacer sentido que motorizó toda su historia; un débil llamado de auxilio en contra de las poderosas fuerzas del reduccionismo que están acabando aceleradamente con el sentido. Si este fuese el caso, el lenguaje histórico-ontológico no sería un cuerpo extraño en nuestra cultura, sino que vendría a llenar un vacío que se abre en el corazón mismo de ésta. No sería una interpretación más, entre muchas otras, de nuestro presente, sino aquella que nuestro presente requiere para atender adecuadamente a su problema más radical. ¿Podría significar esto que ya se está gestando en nuestra cultura un proceso de superación de nuestra condición presente, quizás un nuevo inicio para la pregunta por el sentido, el cual trascienda las limitaciones del pensamiento metafísico? Resulta claro que estas dudas sólo podrán ser despejadas luego de hacer el mejor esfuerzo posible por difundir el lenguaje histórico-ontológico en el lenguaje básico.

Ahora, suponiendo que la mencionada difusión fuese posible, ¿qué podríamos lograr mediante ella en el seno de nuestra cultura? Para responder a esta pregunta vale la pena que reexaminemos brevemente el camino de investigación de la Sistemología Interpretativa y el papel que jugó en él el descubrimiento de la historia ontológica.

5.1. Re-visitando el camino de la Sistemología Interpretativa

Al contemplar el camino de investigación de la Sistemología Interpretativa desde un punto de mira retrospectivo, se pone en evidencia que esta disciplina sufrió una profunda transformación a raíz de la conciencia histórico-ontológica adquirida en la segunda etapa de dicho camino. Pero, ¿en qué consiste la

“profundidad” de dicha transformación? Veamos.

Aunque la investigación de la primera etapa de la Sistemología Interpretativa claramente conduce a concebir el fundamento de sentido como un sedimento cultural históricamente depositado, las implicaciones teóricas y prácticas de este descubrimiento aún no estaban del todo claras en esa etapa. No es de extrañar esta falta de claridad si tomamos en cuenta que el pensamiento propio de la Sistemología Interpretativa también tiene que estar condicionado por el mismo *sido-siendo* cultural deteriorado y empobrecido que afecta a toda la cultura Occidental. Esto hace que el pensamiento de la Sistemología Interpretativa aún no pueda experimentar a plenitud su propia dependencia del *sido-siendo* que le sirve de trasfondo, y que opere, sin saberlo, bajo la temporariedad propia del presente. Como sabemos, dicha temporariedad –o lo que queda de ella⁶⁴– es resultante del deterioro de la última forma de temporariedad que nutrió a la cultura Occidental, a saber, la de la Modernidad.

En efecto, en la primera etapa de la Sistemología Interpretativa la temporariedad propia de la Modernidad resuena aún con cierta fuerza (sobre todo en comparación con lo poco que queda de ese resonar en otros ámbitos de nuestra cultura). Y no es de extrañar, pues, como lo muestra la investigación de la segunda etapa, el pensamiento de sistemas no es una creación inédita del siglo XX, sino que forma parte esencial del Proyecto de la Ilustración y, por tanto, constituye uno de los pilares fundamentales de la Modernidad. Uno de los aspectos en los que se manifiesta esta temporariedad moderna es el de la comprensión que la Sistemología Interpretativa tiene, en su primera etapa, del papel social que a ella misma le corresponde jugar. Vale la pena que nos detengamos brevemente en este asunto.

En uno de los artículos donde se reporta la investigación de la primera etapa, Fuenmayor y López-Garay (1991, p. 416-417), reflexionando acerca de cuál es el tipo de “intervención” propio de la Sistemología Interpretativa, postulan

64 Recuérdese que, tal como señalamos en la sección 4, en nuestro presente tiende a borrarse cualquier noción de temporariedad.

que la naturaleza “crítica” y “emancipatoria” de esta disciplina exige una forma de “intervención” que consiste en “exponer y denunciar las estructuras de dominación social”, lo que constituye una pre-condición para liberarse de ellas. Dichas estructuras, fundadas sobre una “racionalidad instrumental al servicio de ciertos intereses internacionales económicos y políticos”, sostienen una “desigual distribución de la riqueza, de la educación, de la salud y un injusto sistema de administración de justicia”. Nótese que la noción de libertad o “emancipación” que, según estos autores, motoriza a la Sistemología Interpretativa no es la actualmente dominante (libertad de elegir según gustos o preferencias personales), sino una libertad que se obtiene por medio de un pensamiento crítico, dirigido en contra de aquellas fuerzas que obstaculizan la posibilidad de alcanzar un estado de justicia social. Esta ligazón entre “libertad”, “crítica” y “justicia” constituye un claro reflejo del afán “autonomía” que sirvió de pivote al Proyecto de la Ilustración. Nótese, además, que, de acuerdo con los autores antes citados, el papel social de la Sistemología Interpretativa consiste en exponer y denunciar públicamente el estado de injusticia social en el que nos encontramos atrapados en la actualidad. Se trata, pues, de una actividad política, tal como ésta fue concebida por el pensamiento de la Ilustración, a saber, como la tarea de hacer “uso público de la razón” (Kant, 1784, p. 28), es decir, de apelar públicamente a la razón de los conciudadanos para convencerlos de la necesidad de introducir alguna reforma en el orden social vigente con miras a hacerlo más justo. También en este aspecto el pensamiento de la primera etapa de la Sistemología Interpretativa revela, pues, una clara filiación moderna.

Con el advenimiento de la segunda etapa, la perspectiva y el modo de pensamiento de la Sistemología Interpretativa sufren un evidente cambio. Tal cambio obedece a la paulatina adquisición de una conciencia histórica profunda (es decir, histórico-ontológica) que, por una parte, va enriqueciendo la noción de *lo-sido* bajo la cual opera la Sistemología Interpretativa y, por la otra, va poniendo en evidencia la relación de dependencia esencial que la Sistemología Interpretativa, en su nueva etapa, mantiene con la narrativa histórico-ontológica.

Sin embargo, es necesario aprehender a fondo el significado de este enriquecimiento del *sido-siendo* y esta relación esencial de la Sistemología Interpretativa con la historia ontológica. No se trata, en este caso, de un simple enriquecimiento de una región particular del *sido-siendo*. Recordemos que la historia ontológica no narra eventos particulares acontecidos dentro del ámbito de la “historia del progreso humano”. Por el contrario, ella narra los cambios ocurridos en un nivel más de fondo, a saber, el de los diferentes modos de temporalidad que han dominado sucesivamente en Occidente –entre ellos, el modo Moderno, asociado a la noción de “progreso”. Tales cambios son presentados como etapas de un devenir cuyo hilo conductor es la paulatina pérdida de las condiciones de posibilidad para hacer sentido en nuestra cultura. En otras palabras, la adquisición de una conciencia histórico-ontológica implica un cambio radical del hilo conductor que orquesta y brinda unidad a la totalidad de *lo-sido*. Se trata de una reconstitución del devenir global del mundo, el cual equivale, a su vez, a una reconstitución de la temporalidad en la que habita el pensamiento que se *apropia* de la historia ontológica. Llamamos “apropiación de la historia ontológica” el acto por medio del cual el pensamiento –en este caso, el de la Sistemología Interpretativa– se compenetra profunda y radicalmente con –hace completamente suya (se “apropia de”, precisamente)– la narrativa histórico ontológica; al punto de re-hacer la estructura de su propio fundamento de sentido. Al rehacerse su fundamento de sentido (es decir, su *sido-siendo*), se reconstituye también, necesariamente, el pensamiento sujeto al acto de apropiación. Por ello, desde el punto de vista del pensamiento así reconstituido, la perspectiva histórico-ontológica no puede ser vista como una posibilidad más entre otras, sino que pasa a ser piso firme sobre cuya base (y en cuyos términos) se despliega todo ocurrir. De esta manera, tanto la historia ontología, como el pensamiento que se apropia de ella, empiezan a *ser* algo que no eran (ni podían *ser*) antes de la apropiación. Más aún, durante la apropiación, cada uno de ellos sólo puede *ser* en la medida en que forma parte de una relación esencial, es decir, una relación de mutua dependencia ontológica.

La Sistemología Interpretativa, gracias a su apropiación de (o con) la historia ontológica, empieza a descubrir la temporalidad sobre la cual había venido operando en su primera etapa, así como también la nueva temporalidad a la que se está íntimamente ligado sobre la base de dicha apropiación. Puesto de otro modo, la apropiación le permite a la Sistemología Interpretativa reconocerse como esencialmente constituida por un devenir histórico. A partir de esta nueva condición, la Sistemología Interpretativa empieza a proyectarse hacia el rescate de las condiciones de posibilidad de la búsqueda de sentido en términos de una temporalidad distinta a aquella que dominó su primera etapa –de corte esencialmente moderno, según hemos visto.

En efecto, la nueva visión del tema de la “intervención”, sustentada en el proceso de apropiación de la historia ontológica, pone en duda que el “uso público de la razón”, en su sentido Ilustrado, sea la vía más adecuada para lidiar con la problemática de nuestra cultura actual. Por una parte, se hace claro que el “uso público de la razón” sólo tiene sentido bajo condiciones culturales en las que la preocupación generalizada por el bien público aún se mantiene viva gracias a la presencia de un lenguaje básico nutrido por la Mitología de la Modernidad. En una cultura deteriorada como la nuestra, el “apelar a la razón” para exponer y denunciar situaciones de injusticia u opresión tiende a ser un clamor en el desierto. En la actualidad carecemos de una racionalidad a la cual podamos apelar en el terreno moral, pues, precisamente, la única forma de racionalidad que nos ha quedado es la instrumental. Por otra parte, y en un nivel más de fondo, el descubrimiento de que las sociedades no-modernas también pueden ser habitadas por modalidades de pensamiento holístico –incluso más preservadoras y respetuosas del carácter esencialmente misterioso del trasfondo que el pensamiento moderno de sistemas– pone en cuestionamiento el ideal mismo de una sociedad compuesta por individuos capaces de hacer “uso público de la razón” en la modalidad moderna. En otras palabras, el sujeto racional moderno empieza a ser percibido como expresión de una forma de humanidad que, al depender del dualismo ontológico moderno, lleva en su seno la semilla de la

desaparición del afán de sentido. Pero, ¿qué modalidad de “intervención” surge, entonces, sobre la base de la apropiación de la historia ontológica por parte de la Sistemología Interpretativa?

Una posible respuesta a la pregunta anterior la encontramos en la misma noción de “apropiación”. Del mismo modo como la apropiación de la historia ontológica significa para la Sistemología Interpretativa una reconstitución de su *sido-siendo* (en términos de un nuevo hilo conductor y de una nueva *uni-diversidad*) y un programa de des-olvido de su dependencia y compromiso esenciales con ese su trasfondo histórico de gestación, también nuestra cultura como un todo podría atravesar por un proceso similar. En pocas palabras, la difusión de la Mitología histórico-ontológica en el lenguaje básico de nuestra cultura podría traer como consecuencia que dicha cultura sufriese un proceso de apropiación de su propia historia y, por tanto, de reconstitución de sí misma sobre la base de un nuevo *sido-siendo*. Pero veamos con más detalle qué implicaría esta posibilidad.

5.2. La posibilidad de una apropiación cultural

Imaginemos que la Mitología histórico-ontológica se difunde en el lenguaje básico e, incluso, llega a dominarlo. En una primera mirada, este nuevo lenguaje básico, a diferencia de los de épocas pasadas, no permitiría dar cuenta de la riqueza de sentido de las cosas sino de la actual pobreza de sentido de las cosas, vista como resultado de un proceso histórico de empobrecimiento. No permitiría destacar la co-presencia del misterio en nuestras vidas, sino la total ausencia de dicha co-presencia. No permitiría expresar la *uni-diversidad* del fundamento de sentido sino la condición arruinada en la que esa *uni-diversidad* se encuentra en la actualidad.

Sin embargo, como ya hemos señalado, un lenguaje básico dominado por la Mitología histórico-ontológica podría brindar un nuevo hilo conductor a nuestro “des-hilachado” *sido-siendo* actual, rehaciendo la temporalidad de todo lo que ocurre. Tal temporalidad nos ubicaría vitalmente en el contexto de un

proceso de pérdida de sentido y declive de la riqueza de la vida que nos haría vivir, profunda y dolorosamente, nuestra propia agonía como cultura. Pero esto, simultáneamente, despertaría una sistemática y omnipresente añoranza por aquella condición de plenitud de sentido de la que nuestro propio pasado nos brinda algunos ejemplos imperfectos. En otras palabras, despertaría una añoranza por –y una primera intuición de– un modo de vida en el que se co-presenta el misterio de la presencia del ocurrir. Por otra parte, la dispersión, fragmentación e inconmensurabilidad de significados que con frecuencia enfrentamos en la actualidad empezaría a transformarse en una variedad de significados ordenados en términos de sus raíces históricas. De esta manera, el lenguaje histórico-ontológico estaría reavivando, a la vez, la *uni-diversidad* del *sido-siendo*, la co-presencia del trasfondo de sentido en la vida, la unidad de sentido del ocurrir y –lo que es más importante– el afán de sentido. Ello, en su conjunto, podría constituir una salida de la crisis actual de Occidente y el inicio de un proceso de restitución de nuestra salud cultural.

Pero, ¿mediante cuál mecanismo social nuestra cultura podría asimilar la Mitología histórico-ontológica en su lenguaje básico y, eventualmente, reconstituirse por medio de la apropiación de la historia ontológica? Parece claro que ello no podría ocurrir del modo como ocurrió la apropiación en el caso de la Sistemología Interpretativa, a saber, gracias a una investigación sistemática y rigurosa en torno al tema del sentido que la llevó a incursionar en el campo de la filosofía contemporánea. Sin embargo, resulta igualmente claro que este proceso requeriría de algún tipo de proceso educativo a gran escala. Veamos por qué.

Como ya mencionamos, en una cultura en buen estado, los miembros de ésta adquieren su lenguaje básico por medio del aprendizaje de los diferentes juegos lingüísticos que se dan en su seno. Dicho aprendizaje puede darse a través de procesos educativos formales y no formales. Sobre los no formales resulta muy difícil, si no imposible, ejercer cualquier clase de control. En cambio, parece factible ejercer influencia sobre los procesos educativos formales, que necesariamente implican algún tipo de organización intencional de las actividades

educativas. En el caso de las sociedades occidentales contemporáneas, éstas disponen de extensos aparatos organizacionales destinados a impartir enseñanza básica, técnica y superior a una gran masa de estudiantes. La educación básica, en particular, suele ser de carácter obligatorio para todos los miembros más jóvenes de la sociedad. Su pretensión formal es proporcionar a esos miembros más jóvenes los juegos lingüísticos más elementales de nuestra cultura, de manera que ellos puedan, posteriormente, asimilar juegos lingüísticos de mayor complejidad. En otras palabras, la educación básica es el espacio en el que formalmente se enseña y transmite el lenguaje básico de nuestra cultura. La existencia de este extenso sistema organizacional de educación básica, formalmente sujeto al control del Estado, podría ofrecer una oportunidad para incidir en esa región neurálgica en la que nuestra cultura empieza a reproducir su lenguaje básico en las nuevas generaciones.

6. EL PROYECTO DE EDUCACIÓN DE LA SISTEMOLOGÍA INTERPRETATIVA

Lo expuesto en las secciones anteriores permite comprender cómo y por qué la Sistemología Interpretativa llega a plantearse un proyecto de investigación-acción enfocado en el sistema de educación básica de nuestra sociedad. En efecto, sobre la base de las comprensiones ganadas a lo largo de su investigación, el Centro de Investigaciones en Sistemología Interpretativa de la Universidad de Los Andes ha puesto en marcha, desde 1996, un Proyecto de Educación cuyo propósito es contribuir con una posible reposición de las condiciones de posibilidad del afán de sentido en nuestra cultura por medio de la difusión del lenguaje histórico-ontológico como lenguaje básico para las nuevas generaciones⁶⁵. El proyecto en cuestión se propone alcanzar su objetivo desarrollando dos tareas estrechamente relacionadas: una de diseño y otra de investigación. Veamos más de cerca en qué consiste cada una de ellas.

La primera de estas tareas apunta al rediseño de las actividades

⁶⁵ El Proyecto de Educación de la Sistemología Interpretativa originalmente fue formulado por Fuenmayor (2001).

pedagógicas de la educación básica y media venezolana. En este nivel el proyecto enfrenta una serie de obstáculos provenientes, en parte, del influjo que ejerce nuestra presente condición cultural sobre los actuales sistemas educativos occidentales, y, en parte, del mal estado en el que se encuentra el sistema de educación formal en Venezuela (incluso para los estándares actualmente dominantes en Occidente). Tales obstáculos, como veremos a continuación, conducen a proponer ciertas ideas básicas para este proceso de diseño.

Uno de los principales problemas que enfrenta el diseño es el hecho de que los juegos lingüísticos que actualmente se enseñan en el marco de la educación básica están penetrados por ese fragmento anti-sistémico de la última Mitología de Occidente: el dualismo ontológico. Es, precisamente, este primer entrenamiento que los niños reciben en estos juegos lingüísticos lo que empieza a cerrarles las puertas a la pregunta por el sentido. Se hace necesario, entonces, articular algún procedimiento educativo por medio del cual esos juegos lingüísticos puedan seguir siendo enseñados –obviamente no podemos eliminarlos ni cambiarlos por decreto–, pero, a la vez, vayan asentándose en una base lingüística nueva, de carácter histórico-ontológico. Esto implica que el nuevo lenguaje básico no puede ser impartido como una materia aparte, sino que tiene que difundirse y hacerse omnipresente en la totalidad de la enseñanza⁶⁶, brindándole unidad a todas las materias y todos los contenidos temáticos particulares⁶⁷. Pero tal difusión no puede significar, claro está, que las complejas nociones de la ontología histórica y de la historia ontológica sean explícitamente introducidas y discutidas a nivel de la educación básica. La introducción del nuevo lenguaje básico tiene que empezar preparando a los jóvenes para jugar el particular juego lingüístico narrativo-conceptual que éste involucra. Esto significa, en pocas palabras, habituar a los educandos a comprender el sentido de lo que les

66 Recuérdese lo dicho sobre el “lenguaje político” en la primera sección de este escrito.

67 Sería de esperar, además, que, al haber mayor conectividad entre todos los contenidos temáticos de la enseñanza, y, por tanto, al tener éstos más sentido, pueda lograrse un mejor aprendizaje de los mismos por parte de los alumnos.

ocurre en términos de su contexto y habituarlos a buscar formas narrativas para dar cuenta de ese contexto. De aquí surge una de las ideas básicas del diseño: utilizar cuentos, novelas y otras obras literarias como elementos unificadores e hilos conductores del proceso educativo, de manera que todos los contenidos particulares de la enseñanza puedan ser englobados dentro de una trama de carácter narrativo.

Por otra parte, la mala preparación de los maestros de educación básica en Venezuela impide confiarles la responsabilidad de velar por el cumplimiento de los objetivos centrales del proceso educativo que se pretende diseñar. Se impone, así, la necesidad de idear algún mecanismo mediante el cual la buena marcha del proceso educativo dependa sólo en un mínimo grado de las capacidades profesionales de los maestros. De aquí surge la segunda idea básica del diseño, que consiste en elaborar libros de texto que guíen, con el mayor detalle posible, el proceso educativo, de manera que incluso en el caso extremo, en el que el maestro se limite nada más que a supervisar que tales libros sean seguidos por los estudiantes, el proceso educativo pueda alcanzar sus propósitos. En ese sentido, estos libros de texto tienen que ser diseñados bajo el supuesto de que es a ellos a quienes les corresponde asumir el rol de “maestros” en las actuales circunstancias –incluso en relación con las mismas personas que, formalmente, ostentan ese cargo.

Finalmente, dado que el diseño está fundado sobre una problematización de nuestro presente, resulta inevitable que, en paralelo a la actividad de diseño, se desarrolle también una actividad de estudio y profundización en la problemática a la que responde todo el Proyecto. Con esta segunda tarea del Proyecto de Educación se persigue ganar una mejor comprensión del sentido global del Proyecto, y, de esta manera, alimentar y enriquecer el proceso de diseño. Una primera vertiente de esta tarea consiste en la profundización de la investigación sobre la historia ontológica. Se trata de comprender con mayor riqueza la relación entre, por una parte, las distintas Mitologías dominantes en cada una de las épocas de Occidente y, por la otra, el lenguaje básico, la

temporariedad y el modo de hacer sentido propios de dichas épocas. Una segunda vertiente de la investigación persigue comprender el sentido de nuestra educación contemporánea –comprenderlo, claro está en términos histórico-ontológicos–, de manera que el proceso de diseño pueda lidiar mejor con los problemas y las disyuntivas que se planteen en su seno. Esta vertiente se enfoca, actualmente, en la construcción una historia ontológica de la educación occidental, desde la Grecia Antigua hasta nuestra época presente. Resulta particularmente interesante examinar si los grandes cambios epocales en Occidente, asociados a la aparición de nuevos lenguajes básicos en nuestra cultura, fueron de algún modo promovidos o alentados por proyectos educativos que surgieron, como el de la Sistemología Interpretativa, de un pensamiento que intentó atender al problema del debilitamiento del sentido en su época e intentó crear una nueva Mitología y un nuevo lenguaje básico para reforzar la *uni-diversidad* del *sido-siendo*. Si este fuese el caso, sería de esperar que nuestro proyecto educativo pudiese nutrirse y enriquecerse significativamente con la experiencia de sus predecesores.

7. PROPÓSITO Y ESTRUCTURA DE LA TESIS

El presente trabajo pretende abordar dos sub-tareas dentro de las tareas generales del Proyecto de Educación. En cuanto al aspecto teórico, se aspira a elaborar un esbozo de la historia ontológica de la educación moderna. Más en concreto, se trata de comprender cuáles fueron los grandes proyectos educativos que históricamente ejercieron poder sobre las concepciones educativas modernas y, por medio de ellas, contribuyeron a darle forma a nuestros sistemas educativos actuales. En lo referente al diseño, la intención es desarrollar una muestra del tipo de actividades pedagógicas que sería adecuado implantar a nivel del séptimo y octavo grado de la educación básica en Venezuela.

La tesis se divide en dos partes: la parte teórica, que sigue a continuación en el presente volumen; y la parte de diseño, que será desarrollada en los restantes tres volúmenes de la tesis. La parte teórica está estructurada del siguiente modo:

- a) El primer capítulo se enfoca en el modelo de educación del que se derivó el modelo imperante en nuestra cultura actual, y el modo como éste responde al debilitamiento del afán por hacer sentido. En el desarrollo de este modelo nos guiará el pensamiento de Friedrich Nietzsche, uno de los pioneros en la denuncia de la crisis de la Modernidad. Con su ayuda, además, obtendremos una primera indicación acerca de cuáles fueron los proyectos educativos que, originalmente, dominaron la época moderna, y en qué consiste el contraste entre ellos y el modelo que nos domina en la actualidad.
- b) El segundo capítulo se concentra en el primero de los dos proyectos educativos modernos señalados por Nietzsche: la reforma educativa de Martín Lutero. Como veremos, ésta surge como reacción a (pero también contribuye con) el derrumbe del orden de sentido medieval. Veremos, también, que, pese al afán de Lutero de brindarle un nuevo sentido trascendente a la vida humana, su pensamiento sienta las bases para la desaparición de la pregunta por el sentido en los siglos venideros.
- c) El tercer capítulo está dedicado a discutir el segundo gran proyecto educativo de la Modernidad, a saber, el formulado por Johann Gottlieb Fichte. Veremos cómo el pensamiento educativo de este filósofo, heredero de las ideas del Proyecto de la Ilustración, reacciona de manera explícita contra la desaparición de la pregunta por el sentido, que ya empieza a hacerse sentir en su época. Veremos, también, que, a pesar de que el pensamiento de Fichte prefigura ya las ideas centrales de la ontología histórica, el mismo no dispone aún de la profundidad crítica necesaria para trascender las condiciones culturales adversas a la pregunta por el sentido.
- d) Finalmente, en las Conclusiones discutiremos lo hallado en el camino inquisitivo desplegado en los capítulos anteriores, así como también las implicaciones de tales hallazgos para nuestro Proyecto de Educación.

En lo referente a la segunda parte de la tesis, dedicada al diseño de

actividades pedagógicas, ésta constará de las siguientes partes:

- a) Una Introducción en la que se expondrán las ideas básicas que sirvieron de orientación para la labor de diseño, así como también un recuento de la experiencia de diseño y de las dificultades enfrentadas durante la misma.
- b) El resultado del trabajo de diseño, compuesto de una serie de actividades pedagógicas para 7° y 8° de la educación básica venezolana.
- c) Una serie de materiales anexos suministrados con la intención de ilustrar mejor en qué consistió cada una de las fases del diseño.

Demos, pues, inicio a la investigación correspondiente al aspecto teórico de nuestro trabajo.