

El Proyecto de Educación de la Sistemología Interpretativa

Recibido: 22 de octubre de 2013
Aceptado: 5 de noviembre de 2013
No. (6) Año: (4) Páginas: (8-24)

Roldan Tomasz Suárez Litvin

Centro de Investigaciones en Sistemología Interpretativa.
Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela

Resumen: El propósito del artículo es dar cuenta del sentido del Proyecto de Educación de la Sistemología Interpretativa. Se procede a desplegar dos contextos interpretativos que permiten presentar el proyecto en cuestión como una respuesta apropiada a la problemática cultural de nuestro presente. Un primer contexto presenta el tema de la crisis de la Modernidad y los diversos tratamientos que éste ha recibido en el ámbito académico. Un segundo contexto presenta el camino de indagación de la Sistemología Interpretativa y el modo como ésta se topa con el tema de la crisis cultural de Occidente. Finalmente, se presenta el propósito y la estructura del Proyecto de Educación a la luz de ambos contextos.

del pensamiento sistémico llamada “Sistemología Interpretativa”.

I. INTRODUCCIÓN

El presente artículo constituye un intento por exponer el sentido del Proyecto de Educación de la Sistemología Interpretativa. En términos generales dicho Proyecto parte de la percepción de la existencia de una crisis generalizada de sentido en las sociedades occidentales contemporáneas (coincidente en buena medida con lo que se ha dado en llamar “crisis de la Modernidad”) y persigue reponer las condiciones culturales que hacen posible la búsqueda de sentido. La estrategia propuesta para alcanzar dicha reposición es la difusión social de una narrativa histórico-ontológica –o historia de la sucesión de “épocas ontológicas” (en sentido heideggeriano) en Occidente– que permita recuperar la coherencia y riqueza de la memoria histórica colectiva que sirve de fundamento de sentido para todo lo que acontece en nuestra cultura. El proyecto plantea que tal difusión social puede lograrse por medio de un adecuado rediseño del sistema formal de educación básica y media. Tal rediseño, a su vez, debe estar fundado en una comprensión histórico-ontológica de cómo llegó a constituirse la educación que tenemos en el presente.

Lo anterior constituye un muy sucinto resumen de la idea central del Proyecto de Educación de la Sistemología Interpretativa. En lo que sigue intentaremos desplegar de manera más detallada y comprensiva tal idea central, de manera que pueda hacerse plenamente visible su sentido. Para ello nos serviremos de dos contextos interpretativos. Un primer contexto lo constituye el debate que en las últimas décadas se ha venido desarrollando en el campo de la filosofía y de las ciencias humanas en torno al tema de la crisis de la Modernidad. Seguidamente presentaremos un segundo contexto, constituido por la historia de esa vertiente particular

II. EL AGOTAMIENTO DEL “PROGRESO” Y LA CRISIS DE OCCIDENTE

Uno de los principales hilos conductores del pensamiento filosófico del siglo XX ha sido la crítica a nuestra convicción contemporánea de que la Humanidad, desde sus orígenes más remotos, ha estado embarcada en un constante progreso histórico de sus condiciones de existencia; progreso cuya cúspide, en la actualidad, estaría representada en el modo de vida dominante en los países del Primer Mundo. Dicha crítica tiene dos vertientes o aspectos estrechamente interrelacionados: Por una parte se duda de que la condición presente de la Humanidad —y especialmente la del minúsculo fragmento de ésta que tiene acceso a las condiciones de vida propias del Primer Mundo— efectivamente pueda considerarse como cercana a la ideal, o, al menos, mejor que cualquier otra anterior a ella. Por otra parte, la noción de progreso también es sometida a un “examen crítico” de sus condiciones de posibilidad —tanto conceptuales, como históricas—; lo cual permite poner de manifiesto su carácter relativo, y, a la vez, denunciar la ingenuidad en la que se incurre al aceptarla dogmáticamente como norma universal. Veamos, con más detalle, la naturaleza de esta doble crítica.

A. La profundidad del fracaso de los ideales del progreso.

La primera vertiente de la ya mencionada crítica a la noción de progreso se concentra en la idea de que el modo de vida característico de las sociedades occidentales contemporáneas, lejos de representar un avance o un desarrollo más pleno de los seres humanos como tales, constituye, muy por el contrario, un alarmante empobrecimiento de lo humano. En efecto, no cabe duda de que nuestra civilización, en los últimos siglos, ha disfrutado de los beneficios de un impresionante avance tecnológico. Sin embargo, ¿cuál ha sido el costo de ese avance? ¿Y cómo se ha reflejado tal avance en la consecución de una serie de bienes a los cuales él, supuestamente, sirve? Evidentemente, las promesas de un bienestar material y espiritual generalizado, de una justicia y libertad plenas para todos los seres humanos, no parece haberlas hecho realidad el vertiginoso desarrollo del aparato tecnológico moderno. Por el contrario, dicho desarrollo con frecuencia ha traído consecuencias negativas para las condiciones de vida de los

seres humanos en el planeta. Baste con mencionar, por ejemplo, los múltiples problemas ambientales que han surgido en las últimas décadas, los problemas de salud asociados al estilo de vida propio de estas sociedades y los graves problemas sociales y poblacionales resultantes del proceso de industrialización. Claro está, todos estos problemas podrían ser vistos como simples efectos secundarios de un desarrollo tecnológico que aún no ha avanzado lo suficiente como para poder lidiar con ellos de manera efectiva. Quizás podríamos mantener la esperanza de que, algún día, gracias a un desarrollo tecnológico aún mayor, todos estos inconvenientes serán superados: desarrollaremos tecnologías “limpias” o “ecológicas”, produciremos alimentos más sanos y en mayor cantidad, organizaremos nuestras ciudades de manera más cómoda y segura para sus habitantes. En una palabra, alcanzaremos, según la expresión de moda, un “desarrollo sustentable”.

Sin embargo, esta clase de esperanza se debilita ante la observación de que el gran avance tecnológico del que hoy somos testigos no parece estar dominado por un genuino interés por alcanzar una situación global de pleno bienestar, plena justicia y plena libertad, sino que, más bien, parece obedecer a los intereses de una reducida élite económica y política dominante. Es bien sabido, por ejemplo, que gran parte de la investigación científica y tecnológica llevada a cabo hoy día persigue abiertamente como fin el desarrollo de nuevas clases de armamento que buscan incrementar la capacidad de aniquilar a otros seres humanos de manera más certera y mortífera. Aunque el uso que se da a estas armas suele tratar de justificarse sobre la base de ideales muy nobles (libertad, justicia, derechos humanos, etcétera), resulta cada vez más evidente que tales ideales sólo sirven para enmascarar las insaciables ansias de dominación que se esconden detrás de ellos.

Por otro lado, sabemos también que una buena parte de la investigación científica y tecnológica actual es financiada por (y se pone al servicio de) las empresas privadas y sus intereses pecuniarios —especialmente los de los grandes monopolios transnacionales que actualmente controlan una buena parte del comercio y de la economía mundiales. Así, el sentido actual de la producción de bienes tecnológicos viene dado más por el beneficio y la ganancia de quienes los producen, que por cualquier afán altruista de realizar un mundo más justo y humano para todos.

Pero la subyugación del progreso tecnológico a intereses egoístas no sólo se refleja a nivel de los grandes centros de poder que financian y, en buena medida, determinan el curso de ese progreso. También se refleja a nivel de los hombres y mujeres comunes de la calle, que consumen y utilizan una amplia gama de productos tecnológicos en su vida cotidiana. Evidentemente, el sentido que ellos suelen asignarle a tales productos en sus vidas dista mucho de la idea de ponerlos al servicio de la humanidad en su totalidad. Por el contrario, la incesante adquisición de nuevos y cada vez más refinados artefactos tecnológicos, la necesidad de disponer del televisor, automóvil, equipo de sonido, o teléfono celular “último modelo”, obedece única y exclusivamente al afán de

proporcionarse unas condiciones de vida individual más cómodas, opulentas, despreocupadas y prestigiosas. En otras palabras, el “éxito personal” tiende a constituirse en el norte exclusivo de todos los esfuerzos que los seres humanos emprenden en el transcurso de sus vidas. Así, la preocupación por la suerte del otro, lejos de ocupar un lugar central o servir como eje rector en la vida del hombre occidental actual, tiende a convertirse para éste en un asunto cada vez más accesorio; un mero adorno que puede o no añadirse a lo que se considera el verdadero propósito de la vida humana. Al punto, incluso, de que toda manifestación de altruismo se vuelve sospechosa de nos ser más que una simple máscara para ocultar y promover mejor algún interés egoísta. De esta manera, el espíritu de competencia —que hace de los hombres eternos rivales y enemigos entre sí, y los fuerza a una desenfadada carrera por la “supervivencia del más apto”— ejerce todo su dominio a lo largo y ancho del cuerpo social.

Generalmente, esta especie de envilecimiento del hombre occidental —que se manifiesta en su desatención y desprecio sistemáticos hacia todo lo que no lo afecta a él de manera directa e inmediata— no se piensa como un fenómeno íntimamente asociado al avance tecnológico de nuestra civilización: algunos consideran que se trata de un fenómeno paralelo e independiente de dicho avance; otros estiman que es sólo otro de sus “efectos secundarios”. Desde el punto de mira de ambos casos cabe la posibilidad de que este problema sea superado por la vía de una “educación en valores”, una “formación integral” que incorpore el “aspecto ético y ciudadano”, una “sensibilización” ante los problemas sociales y ambientales; todo ello como parte de una gran campaña de “concientización” de la sociedad. En ello, incluso, podrían ser de gran utilidad las nuevas “tecnologías educativas” (telemática, educación a distancia, Internet, etcétera); con lo cual quedaría demostrado fehacientemente que los problemas e inconvenientes causados por el progreso pueden ser superados por el progreso mismo. En fin, quienes así piensan, consideran que no existe ninguna incompatibilidad de fondo entre el avance tecnológico y la posibilidad de poner a éste al servicio del bienestar de toda la Humanidad. Por el contrario, la conjunción de estos dos elementos no constituye más que un problema meramente técnico, que tendría que ser resuelto haciendo uso de los instrumentos tecnológicos apropiados.

Sin embargo, ¿será, en verdad, tan sencilla la respuesta a esta problemática? Cuando se habla de “educación en valores”, usualmente se tiene en mente un currículo educativo en el que, al conjunto tradicional de materias científicas, técnicas y humanísticas, se le agrega algunas materias nuevas, enfocadas en la formación ética y moral de los educandos. En el marco de este segundo grupo de materias se les pretende enseñar a los alumnos una serie de normas y principios del “buen comportamiento”, con la esperanza de que éstos se hagan efectivos en sus vidas. Como resultado de ello, el currículo educativo queda escindido entre dos clases de conocimientos y actividades muy distintos entre sí, cuya interrelación resulta sumamente oscura y problemática. Una primera parte de dicho currículo se compone de materias y contenidos temáticos que se afianzan firmemente en los progresos de la ciencia en las

distintas áreas del saber humano. Aquí estamos en el dominio de los “hechos”, de las “verdades objetivas”, del conocimiento “neutral” y “desprejuiciado”. En este dominio, los valores pueden aparecer, eventualmente, como parte de algún cuadro descriptivo con el que se pretenda caracterizar científicamente a alguna cultura presente o pasada (por ejemplo, como parte de la materia “Historia Universal”). Pero aquí no podemos preguntar cuáles son los valores que debemos adoptar en nuestras vidas, o cuáles de esos valores son más válidos o verdaderos que otros. Cualquier respuesta en este terreno constituiría un “juicio de valor”, y la ciencia, como sabemos, no puede inmiscuirse en tales juicios, pues ella, precisamente, pretende estar “libre de valores”. En cambio, la segunda parte del currículo está dedicada, única y exclusivamente, a la actividad de emitir y confrontar diversos “juicios de valor”. Aquí se intenta convencer a los alumnos de la importancia que tienen los valores en la vida y se les exhorta a que adopten un conjunto específico de ellos. Tales discusiones y exhortaciones, sin embargo, precisamente por ser ajenas al dominio de la ciencia, se dan sobre la base de una total ausencia de algún piso racional capaz de darles sustento. La impresión que dejan tales discusiones es que, detrás de todo juicio de valor se esconde siempre alguna toma de partido arbitraria y dogmática, un conjunto de preferencias personales o, simplemente, unos intereses. Esto no sólo hace que esta supuesta “educación en valores” luzca como una prédica hueca y arbitraria —y que, por tanto, sus resultados sean magros—, sino que, además, contribuye a consolidar nuestra presente convicción acerca del carácter accesorio de las preocupaciones morales (en el sentido de que son una especie de barniz con el que pueden teñirse, o no, los hechos) y su condición subalterna con respecto a las apetencias individuales (en la medida en que sirven de máscara para ocultar intereses y preferencias). Obviamente, una educación como ésta no hace más que reforzar el problema que, se supone, debía resolver.

Ahora bien; ¿estaremos lidiando aquí con un problema que pueda ser resuelto gracias a un avance aún mayor de las tecnologías educativas? ¿Se resolverá todo si logramos encontrar una manera adecuada de combinar y transmitir “integralmente” los conocimientos científico-técnicos y los valores? El problema que enfrentamos parece originarse en un nivel más profundo que el de la simple elaboración de nuevos métodos educativos. Lo discutido en el párrafo anterior indica que la pérdida de poder de convocatoria de los valores en las sociedades “avanzadas” se vincula a una aparente imposibilidad de proporcionarles a éstos un fundamento racional que les brinde vigencia y legitimidad. Ninguna “educación en valores” puede solucionar esto mientras implícita o explícitamente admita como natural o inevitable la mencionada carencia de fundamento. Pero la idea de que los juicios de valor, por su naturaleza, no pueden tener ningún sustento racional, proviene, como hemos visto, del predominio actual de la racionalidad científica; predominio que usualmente se considera como consecuencia natural y deseable del progreso. En otras palabras, una educación comprometida con esta clase de progreso está obligada a descartar todo conocimiento que no encuentre sustento en la ciencia, y esto,

inevitablemente, conduce a una sistemática des-autorización o des-legitimación de los valores.

Sin embargo, ¿cuál es la razón de fondo por la que la racionalidad científica destierra a los valores de esta manera? ¿No cabría la posibilidad de que el futuro progreso de la ciencia pudiese remediar esta situación? En otras palabras, ¿no sería posible que la ciencia, algún día, avanzara hasta el punto de ser capaz de sustentar racionalmente no sólo “juicios de hecho”, sino también “juicios de valor”? Un primer indicio de que este no es el caso nos lo proporciona el ya mencionado hecho de que la ciencia aspira a producir un conocimiento “libre de valores”. Es de notar que esto no constituye una pretensión circunstancial o pasajera, sino que va al corazón mismo de la empresa científica, a saber, producir un conocimiento “objetivo” sobre la realidad. Resulta difícil imaginarse, entonces, cómo un tipo de racionalidad movido por la intención de “liberarse” de los valores, podría llegar a comprometerse con algún valor sin entrar en contradicción consigo mismo. Pero, ¿de dónde viene y hasta donde llega esta necesidad de “liberarse” de los valores? ¿En qué medida esta aspiración le es consustancial a la ciencia?

Como ya mencionamos, la ciencia quiere liberarse de los valores porque supone que éstos constituyen un obstáculo a su actividad cognoscitiva, a su pretensión de objetividad. De acuerdo con esta postura epistemológica, los valores distorsionan nuestra visión del mundo y no nos permiten ver las cosas tal como ellas, en verdad, son. Nótese que esto sólo tiene sentido bajo el supuesto ontológico de que el ser de las cosas es completamente ajeno a (e independiente de) cualquier valor. En otras palabras, las cosas, en su esencia, son completamente neutras axiológicamente: no son buenas, valiosas, importantes o deseables, ni tampoco son lo contrario. El valor que (algunas de ellas) tienen en nuestras vidas no es, propiamente hablando, de ellas: ellas, de por sí, no tienen valor alguno; somos nosotros, los seres humanos, quienes tenemos valores y se los asignamos a las cosas. Los seres humanos proyectamos nuestros valores sobre el mundo y luego los confundimos con lo que las cosas, realmente, son. Por eso la ciencia tiene que partir de una clara y abrupta distinción entre el dominio de lo objetivo (las propiedades de las cosas) y el dominio de lo subjetivo (nuestras proyecciones sobre ellas). Como vemos, la noción dominante de “objetividad científica”¹, vinculada a la idea de un conocimiento “libre de valores”, presupone una ontología particular —la del dualismo sujeto-objeto o mente-materia— sobre cuya base la ciencia desarrolla todas sus investigaciones. Nótese que esta concepción ontológica no es una teoría “verificada experimentalmente” por ningún “avance” de la investigación científica, sino, por el contrario, la investigación científica presupone a priori, sin prueba², dicha concepción.

1 Para una posible noción alternativa, no-dualista, de “objetividad”, consúltese a Fuernmayor (2001a).

2 Más adelante mostraremos que la Sistemología Interpretativa desarrolla una posición ontológica distinta y opuesta al dualismo sujeto-objeto. Veremos, también, que nuestra actual dificultad para concebir una posición ontológica no-dualista se debe al actual predominio del dualismo en nuestra cultura occidental actual.

Lo anterior nos permite ver que la actual desfundamentación y pérdida de autoridad de los valores no es, en absoluto, un fenómeno desligado del progreso científico-tecnológico. Por el contrario, esta situación está estrechamente vinculada con el meollo mismo de dicho progreso, en la medida en que es la propia concepción ontológica que funda a la ciencia lo que le brinda a los valores el carácter accesorio que éstos tienen en la actualidad. Mientras esta concepción se mantenga, será imposible que un estado de cosas particular pueda calificarse racionalmente (es decir, científicamente) como “bueno” o “malo”, “justo” o “injusto”, “debido” o “indebido”. Por otra parte, tal concepción no podrá ser cuestionada ni modificada por ningún avance futuro de la investigación científica (al menos si por ello entendemos un perfeccionamiento de nuestro conocimiento sobre la “realidad objetiva”), pues todo lo que la ciencia es capaz de hacer y descubrir se enmarca, de antemano, en la referida concepción. Haría falta cambiar radicalmente dicha concepción para que fuese posible “valorar” de manera racional. Pero, como ya el lector puede sospechar, cambiar tal concepción no significaría, simplemente, sustituir una teoría científica por otra. Significaría remover las bases mismas de nuestra cultura moderna, que por siglos ha tenido como faro orientador la confianza en la bondad intrínseca del progreso científico y tecnológico³. Y es que el dualismo sujeto-objeto está tan arraigado en nosotros, seres humanos modernos, que podríamos decir, incluso, que nuestra identidad fundamental — lo que, en esencia, somos— se constituye sobre su base: somos “sujetos” enfrentados a un mundo de “objetos” que podemos usar como instrumentos al servicio de nuestros intereses. Sobre la base de esa concepción los seres humanos modernos hemos adquirido, de hecho, impresionantes poderes de predicción y control sobre la Naturaleza. Pero, al mismo tiempo, ese enorme poder instrumental ha venido acompañado de una pérdida radical de la posibilidad de pensar seriamente acerca de los valores que deben orientar nuestras vidas. La pérdida es “radical” porque, como ya hemos visto, no se trata de una incapacidad accidental, que pueda remediarse poniendo mucho empeño y mucho esfuerzo en tal tarea. Se trata de una incapacidad que es consustancial a la condición moderna de “sujeto”, y a la que, por tanto, el hombre moderno no puede escapar, por mucho progreso científico y tecnológico que alcance.

B. Revelando el problema de fondo: la ausencia de sentido

Ahora bien, es necesario que apreciemos en toda su extensión la gravedad de la situación que acabamos de indicar. El problema no consiste, simplemente, en que los ideales a los que debía servir el progreso no se han hecho realidad. Tampoco se trata de que los seres humanos modernos nos hemos olvidado de tales ideales y los hemos convertido en una máscara para ocultar nuestros intereses egoístas. Un problema más de fondo empieza a surgir cuando nos preguntamos

³Resulta interesante preguntarse cómo puede ser el progreso intrínsecamente “bueno” si la ciencia no permite pensar que nada pueda ser bueno de manera intrínseca. En otras palabras: ¿Cómo es posible que la ciencia haya estado vinculada a “ideales” (como el progreso) sin entrar en contradicción consigo misma?

seriamente por el lugar y la importancia que tienen los valores en la vida humana. Veamos.

Es bien sabido que los valores juegan un papel determinante en la actividad de todo ser humano: todas nuestras opiniones, decisiones y acciones siempre, e inevitablemente, están preñadas de valores. Los valores determinan, por ejemplo, qué tipo de respuesta nos parece apropiado dar ante una determinada situación, qué tipo de personas apreciamos o qué clase de vida nos parece valiosa y atractiva. Ahora bien, mientras mayor es el arraigo de un determinado tipo de valores en nuestras vidas, mayor es el dominio que ellos ejercen —y mayor el orden que le imprimen— a dichas vidas. Cuando esto ocurre, la vida humana se estructura de forma coherente, de manera que sus diferentes aspectos concuerdan y armonizan entre sí bajo la égida de los valores a los que todos ellos tributan. Del mismo modo, la vida social (o con-vivencia), cuando está profundamente penetrada por valores comunes, también puede adquirir ese carácter de totalidad armoniosa en cuyo seno cada vida individual se complementa con las demás. Por el contrario, cuando ningún ideal o valor puede arraigarse de ese modo en nuestras vidas — porque, como ocurre actualmente, no encuentra una base sólida que le brinde vigencia y autoridad— esas vidas no tienen más remedio que conformar un conjunto inconexo de elementos en permanente tensión y conflicto. En ese caso, nuestras opiniones, decisiones y acciones tienden a ser erráticas, fragmentarias, compulsivas, obedientes sólo al capricho o gusto del instante en el que se dan. Debido a ello, lo que pensamos y hacemos en cada instante va perdiendo cualquier hilo conductor capaz de brindarle coherencia y unidad, capaz de darle algún sentido dentro de una totalidad trascendente a cada uno de esos actos instantáneos. Paulatinamente, el curso global de nuestras vidas, así como cada acción particular dentro de ellas, tienden a reflejar un caos y una falta de conectividad que va asemejándose peligrosamente a las enfermedades mentales severas. Con el avance de este proceso, la realidad se nos va presentando de manera cada vez dispersa y desordenada, cada vez más parecida al ruido o estática que nos muestra el televisor cuando no logramos sintonizar bien un canal. En la medida en que esa estática se vuelve dominante, se hace cada vez más difícil distinguir en la pantalla alguna figura conocida que nos permita comprender lo que está pasando, la trama que se está desarrollando. En el límite corremos el riesgo de perder toda noción de lo que hacemos, de lo que está sucediendo a nuestro alrededor y lo que está pasando con nosotros mismos. Así, la paulatina pérdida de sentido en nuestras vidas puede llegar a amenazar, incluso, la posibilidad de darnos cuenta de nuestra propia condición. No hace falta agregar que las consecuencias de esto a nivel social tienen que ser desastrosas, y que ello cierra completamente la puerta a la posibilidad de una convivencia armoniosa y pacífica.

Quizás en esta imagen de locura avanzada pueda percibirse con mayor claridad el problema del “empobrecimiento de lo humano” del que hablábamos anteriormente. Resulta claro, ahora, que el problema de la des-fundamentación de los valores no es, simplemente, un problema “moral”, en el sentido usual de la palabra. Es un problema que involucra y pone en peligro

nuestra facultad básica de comprender la realidad; facultad que por siglos ha sido considerada en nuestra cultura como el rasgo esencial y distintivo de lo humano. Podemos decir, en pocas palabras, que la fragilidad de los valores implica una desorientación que nos impide hacer sentido de lo que ocurre⁴. El “sujeto” moderno, en la medida en que está dominado por el dualismo ontológico, está condenado a sufrir esa carencia crónica de sentido. Ante esta problemática, los problemas sociales, económicos, políticos y ambientales de los que tanto se discute actualmente, definitivamente palidecen, pasan a un segundo plano, aparecen como simples expresiones superficiales de una problemática mucho más grave y mucho más difícil de solucionar.

Claro está, para que el empobrecimiento en cuestión pueda ser percibido como tal, para que la gravedad de nuestra condición presente pueda ser apreciada en toda su extensión, es necesario que nos demos cuenta de lo mucho que ella se aleja de lo que podría considerarse como la condición normal y más saludable del ser humano. Pero ocurre que la posibilidad de darnos cuenta de ello se ve seriamente obstaculizada por esa misma condición empobrecida que nos corresponde vivir en la actualidad. En efecto, de acuerdo con nuestras convicciones actuales —y en plena consonancia con la posición ontológica que hoy domina nuestro pensamiento— la incapacidad para justificar racionalmente los valores no constituye un rasgo particular y distintivo del hombre moderno, sino que ha sido la norma en todas las culturas y en todos los momentos históricos de la Humanidad. De acuerdo con esa posición dominante, si bien la gran mayoría de las culturas ha creído en la existencia de patrones rígidos, invariables, del Bien y del Mal —y algunas de ellas, incluso, han intentado brindarles una cierta apariencia de racionalidad— ninguno de estos patrones ha logrado perdurar en el tiempo. Por el contrario, el tiempo ha mostrado que todos ellos, en última instancia, estaban basados en un conjunto de presupuestos dogmáticos, asumidos como válidos sin justificación racional alguna. Y no podía ser de otro modo, ya que, en todo juicio de valor, siempre y necesariamente, se esconde una toma de partido irracional y subjetiva.

Resulta claro que, bajo esta perspectiva, la gravedad de nuestra condición presente se desdibuja por completo. De acuerdo con esta óptica, nuestro momento presente no tendría nada de particular, exceptuando el hecho de que reconozca de manera abierta el carácter ilusorio de todo esfuerzo por establecer valores universales. Pero esto último no sería visto como una “pérdida” o un “empobrecimiento”, sino, al contrario, como una gran ganancia lograda gracias al progreso del conocimiento humano —ganancia que nos haría aún más libres para disponer de nuestra vida a nuestro parecer, y que, por tanto, nos afianzaría en nuestra condición de “sujetos controladores de objetos”. ¿Cómo defender, entonces, las nociones de “pérdida” y “empobrecimiento” frente a esta

perspectiva dominante? ¿Cómo hacer visible la gravedad de nuestra condición presente si esa misma condición nos atrapa en sus redes invisibles y nos impide verla como tal?

Es aquí donde entra en escena el trabajo de una serie de pensadores y filósofos del siglo XX que, como mencionamos al principio del presente escrito, enfocaron su mirada en esta condición empobrecida de la humanidad occidental. El elemento común de sus esfuerzos fue la intención de poner claramente de manifiesto dicha condición como tal. Esto implicaba, por una parte, examinar los múltiples aspectos bajo los cuales ella se presentaba en nuestras vidas, y, por la otra, mostrar que tal condición, efectivamente, constituía un alarmante empobrecimiento de lo humano. Ambos propósitos requerían desplegar un fondo de contraste que permitiese resaltar y definir con precisión nuestro presente empobrecido como tal. Dado que la problemática de nuestro presente estaba estrechamente asociada a la forma de vida y pensamiento propia de la Modernidad, el fondo de contraste para ella había que buscarlo en formas de vida y pensamiento no-modernas, tales como las de las culturas no-occidentales; pero también como las de épocas anteriores a la Modernidad dentro de la propia cultura Occidental. Este último caso resultaba especialmente importante, ya que no sólo ofrecía la posibilidad de dibujar un fondo de contraste para mostrar los contornos de nuestra condición presente, sino que, además, sentaba las bases para responder a la inquietante pregunta de cómo fue constituyéndose dicha condición históricamente. Finalmente, todo ello requería desarrollar una forma de pensamiento distinta a aquella basada en el dualismo ontológico moderno. En otras palabras, hacía falta abandonar la creencia dogmática en que los estándares de pensamiento e indagación propios de la Modernidad eran patrones absolutos y universales con respecto a los cuales debían ser juzgados los conocimientos y las prácticas sociales de todas las demás culturas. Era necesario mostrar que esos estándares modernos, lejos de ser universales como se pretendía, constituían una particularidad histórica. Esto implicaba examinar las condiciones de posibilidad conceptuales e históricas del pensamiento moderno (la segunda vertiente de la crítica del “progreso” de la que hablábamos al principio de este escrito). Sólo la creación de una nueva forma de racionalidad —que admitiese la variedad histórica y cultural de racionalidades— permitiría mostrar cómo, en épocas pasadas de nuestra historia, sí fue posible lo que hoy día nos resulta imposible: ser un ser racional y, simultáneamente, preguntarse seriamente por lo que es valioso en la vida.

En el marco de las anteriores ideas y preocupaciones nacieron trabajos como los de Alasdair MacIntyre (1981, 1988, 1990) y Charles Taylor (1989), enfocados directamente en la pregunta por el estatus que ocupan las cuestiones morales en el presente. MacIntyre describe nuestra situación actual como la de una sociedad que, sin darse cuenta de ello, ha sufrido una grave catástrofe a nivel de su lenguaje moral; una catástrofe consistente en el olvido o la desaparición de los contextos de significado que, en diferentes momentos históricos, dieron sentido al uso de una serie de nociones morales. Como consecuencia de tal des-contextualización, hoy día sólo disponemos de fragmentos sueltos e inconexos de lo que

⁴ Nótese que esto implica que lo que se comprende (los “hechos”) siempre está fundado en valores, lo cual es contrario a la idea de “liberarse de valores” de la ciencia. Bajo esa perspectiva, la eliminación de los valores no sólo le restaría sentido a nuestras acciones, sino que nos impediría comprender también el sentido de los “hechos”, de lo que ocurre a nuestro alrededor —exactamente como le ocurre al enfermo mental de nuestra metáfora cuando su enfermedad se extrema.

alguna vez fueron esquemas de pensamiento moral más consistentes. La aparente imposibilidad de darle una coherencia racional a tales fragmentos nos conduce a adoptar posturas “emotivistas” ante las cuestiones morales, es decir, nos convence de que tales cuestiones, en esencia, no pueden dirimirse en términos racionales, y que toda elección moral, en última instancia, está basada en meras emociones. El emotivismo, claro está, encuentra su apoyo teórico en la racionalidad dualista moderna. Es por eso que MacIntyre, a lo largo de su indagación filosófica e histórica, y en franca oposición a la pobreza de la racionalidad moderna, busca ejemplos de una racionalidad más rica y comprensiva. El pensamiento de los filósofos socráticos (especialmente el de Aristóteles), reinterpretado por MacIntyre a la luz de la problemática del presente, parece constituir un buen ejemplo de tal racionalidad alternativa.

Charles Taylor, por su parte, está interesado en trazar la historia del yo moderno, o, puesto en otras palabras, de la identidad propia del sujeto moderno. Dicha identidad se define, en gran medida, en torno al tipo de bienes que son constitutivos de la vida del hombre moderno como tal. Pero estos bienes, a su vez, no son independientes del modo como el sujeto moderno concibe al mundo y a sí mismo dentro de él. Por eso Taylor entretiene aspectos ontológicos y axiológicos en su narración, mostrando, en cada etapa de la misma, la estrecha correspondencia existente entre ambos. De esta manera surge una historia que cuenta cómo nuestra civilización pasó de ser dominada por una concepción ontológica en la que la razón juega el papel de fundamento suprasensible de la realidad sensible (o de “logos óntico”, en palabras de Taylor), a una en la que la razón sólo es una facultad de la mente humana que le permite a ésta representarse una realidad independiente de ella. En correspondencia con ello, el hombre occidental paulatinamente va adquiriendo una “interioridad” que antes no tenía. La interioridad del sujeto moderno implica que éste está en posesión de un ser propio y sólido, independiente de las circunstancias sociales y culturales que lo rodean (un “yo puntual”, a decir de Taylor). El poder darnos cuenta de esta condición constituye nuestro bien humano más fundamental, y requiere de un proceso de “descompromiso” en el que nos vamos liberando de las fuerzas culturales que operan sobre nosotros, y, a la vez, nos vamos compenetrando con nuestro propio interior racional. Sin embargo, todo ello va contribuyendo a legitimar una racionalidad (llamada por Taylor “naturalismo”) que no admite discutir seriamente sobre temas morales.

En un terreno no vinculado directamente a la filosofía moral, pero estrechamente asociado a la problemática del empobrecimiento de la condición humana en el presente, encontramos la obra de Michel Foucault (1966, 1975). En ella su autor se dedica a mostrar la cara oculta de una serie de supuestos “logros” alcanzados por el hombre moderno en los últimos siglos, tales como un mayor nivel de racionalidad, una mayor objetividad de los conocimientos, una gran habilidad para organizar y controlar recursos, un alto grado de libertad política y personal, etcétera. La cara oculta que Foucault devela es el hecho de que todos estos elementos, lejos de ser

“conquistas” del hombre moderno —como éste ingenuamente cree—, más bien lo constituyen a él mismo como tal y lo dominan en su esencia. Los distintos cuerpos de saber en torno al hombre, las disciplinas propias de la vida organizativa moderna, las prácticas normalizadoras difundidas a lo largo y ancho del cuerpo social, crean, en su intersección, la figura moderna del Hombre y la convierten en objeto de conocimiento y de control. El Hombre, así objetivado, es blanco de una serie de fuerzas que lo moldean y adecuan —sin que él sea capaz de darse cuenta de ello— a los sistemas de poder que operan en las sociedades contemporáneas. La torpe auto-satisfacción del hombre moderno con sus propios “logros”, lo hace ciego ante la profunda subyugación a la que se encuentra sometido en la actualidad y las limitaciones que ello le impone a la posibilidad de alcanzar formas de vida y convivencia más plenas. Esta ceguera, esta desorientación que nos impide comprender nuestra propia situación, es lo que Foucault pretende combatir a través de sus múltiples narraciones sobre las formas de racionalidad que han dominado nuestras concepciones del mundo y de nosotros mismos a lo largo de los siglos.

Finalmente, en este breve recuento no podría faltar la figura del filósofo alemán Martin Heidegger (1943, 1950, 1952, 1954, 1955), quien posiblemente deba ser considerado como la figura central de la corriente de pensamiento filosófico que aquí estamos discutiendo. Poco o nada escribió Heidegger sobre temas morales, al menos de manera directa. Sin embargo, toda su obra se concentró en comprender a fondo el peligro de nuestro actual modo de pensar y actuar, correspondiente a un modo de relacionarse con las cosas en el que éstas se presentan sistemáticamente como meros instrumentos al servicio de fines humanos. Bajo este “modo tecnológico de revelado”, no sólo se ve dramáticamente reducida la riqueza de significado que encierra la presencia de las cosas, sino que lo mismo le ocurre a la condición humana y a la vida de quienes participamos de tal condición. En otras palabras, la posibilidad de pensar y de comprender el mundo más allá de lo requerido por una racionalidad estrictamente instrumental, se desvanece. Esto implica que nuestra experiencia del mundo y de nosotros mismos tiende a simplificarse y empobrecerse cada vez más, hasta el punto de que desaparece, paulatinamente, la posibilidad asombrarse y formular preguntas ante lo que nos ocurre, incluso en su nivel más básico y superficial. Todo esto es visto por Heidegger como resultado del desarrollo histórico de la “metafísica”, es decir, de aquella concepción ontológica bajo cuya égida nació y se desarrolló la civilización occidental, y que suponía que el mundo físico o sensible se constituía sobre la base de un fundamento suprasensible. De acuerdo con Heidegger, fue el fin de la metafísica —el derrumbe de la primacía ontológica del fundamento suprasensible— lo que nos trajo a la condición en la que actualmente nos encontramos.

Probablemente cabría mencionar muchos otros nombres dentro de esta lista de pensadores dedicados a comprender, desde distintos ángulos, nuestra condición presente y la problemática que ella encierra. Sin duda Françoise Lyotard, Gadamer, Ludwig Wittgenstein, Derrida, Deleuze serían

algunos de ellos. Pero dejemos hasta aquí el despliegue de la problemática general a la que intenta dar respuesta el presente trabajo, y pasemos a examinar, ahora, cuál es la forma general de esa respuesta.

C. *¿Qué podemos hacer?*

¿Cómo lidiar con un problema que parece escaparse por completo a la voluntad humana, ya que concierne a aquello que sirve de fundamento a esa voluntad, y determina, en general, nuestro modo de relacionarnos con el mundo? No cabe duda de que, por medio de nuestra voluntad y de nuestras demás facultades, podemos transformar muchas cosas en el mundo, del mismo modo como podemos hacer muchos cambios, por ejemplo, en la distribución del mobiliario de nuestra oficina. Pero, ¿podríamos, mediante un acto de voluntad, empezar a experimentar nuestra oficina, no como “nuestra oficina”, sino como un espacio completamente diferente —digamos, una celda de manicomio? Posiblemente podríamos hacerlo por unos breves instantes, como una especie de juego de la imaginación, pero no podemos modificar a voluntad aquello que forma parte de la realidad básica en la que vivimos a diario y que brinda sentido a todo lo que podemos pensar, hacer o querer. El mundo que hoy día constituye la realidad básica de nuestra vida cotidiana es —querámoslo o no— un mundo invisiblemente dominado por la concepción ontológica dualista moderna y por la constelación de nociones asociada a ella. Por eso podemos cambiar muchas cosas a voluntad dentro del espacio servido por ese mundo, pero no podemos cambiar a voluntad el modo como ese espacio o ese mundo se configuran.

Sin embargo, volviendo al ejemplo de la oficina, hay que observar que no es del todo imposible que lleguemos a experimentar nuestra oficina como una celda de manicomio, es decir, que descubramos que, en realidad, habíamos estado equivocados en nuestra comprensión de ese espacio y de nuestra propia situación dentro de él. Esto, sin embargo, no puede ocurrir de manera instantánea, ni tampoco puede ser resultado de un mero acto de voluntad. Tendría que tratarse, como dijimos antes, de un proceso de descubrimiento, en el que nos iríamos dando cuenta de la verdadera situación en la que nos encontramos. Nótese que esto, lejos de ser un acto gratuito de imaginación, consistiría en una indagación movida por un auténtico afán de darle pleno sentido a lo que nos ocurre. Al principio de dicho proceso probablemente sólo habría una cierta incomodidad, una vaga sospecha de que algo “no cuadra” o “no encaja” dentro de nuestra interpretación habitual del lugar en el que nos encontramos (“nuestra oficina”). Si esta sospecha fuese lo suficientemente incómoda como para movilizarnos a despejarla, nos conduciría a tratar de elaborar una nueva interpretación de nuestra situación; una interpretación que permitiese darle sentido a aquellos aspectos que no encajaban dentro de la interpretación anterior. Finalmente, si tuviésemos éxito en esta empresa, podría darse el caso de que llegáramos a concluir que, en realidad, la mejor interpretación de todas las evaluadas es que lo que llamábamos “nuestra oficina” es, en realidad, una celda de manicomio. Nuevamente debemos notar que, si todo este proceso es

genuino, la conclusión a la que éste nos conduciría no sólo se presentaría como una posibilidad teórica o hipotética, sino que inmediatamente se haría realidad, es decir, transformaría el espacio en el que nos encontramos en una celda de manicomio.

Un punto importante que debemos resaltar aquí es que dicha interpretación tendría que explicar cómo fue posible que llegáramos a convencernos de que estábamos en “nuestra oficina”, cuando en realidad estábamos en un manicomio. Si no nos fuese posible comprender la historia de nuestra propia ceguera ante la situación en la que nos hallábamos, nuestra nueva comprensión de dicha situación no estaría completa (no explicaría todos los aspectos relevantes de la misma) y, por tanto, no tendría pleno sentido. Ahora bien, comprender tal historia equivale a comprender lo que nos había venido ocurriendo en el tiempo hasta llegar a la situación en cuestión. Pero esta reinterpretación de lo que hemos sido inevitablemente afectaría la comprensión de nosotros mismos, nuestra identidad. De manera que descubrimos en una situación distinta a la que creíamos que estábamos implica constituirnos como unos seres distintos a los que éramos antes de tal descubrimiento. Claro está, eso que “éramos” (por ejemplo, unos seres ciegos ante su propia condición) también se constituye sólo en el momento en el que ocurre dicho descubrimiento. En conclusión, la re-interpretación del lugar donde nos encontramos no sólo involucra una transformación de ese lugar, sino también una transformación de nuestro “somos” y nuestro “hemos sido”, es decir, una reconstitución histórica de nosotros mismos.

Ahora bien, el ejemplo de la celda de manicomio no es tan irreal como parece a primera vista. Pensemos, por ejemplo, en aquellas modalidades de psicoterapia (basadas, en su mayoría, en el psicoanálisis freudiano) en las que se busca que el paciente cobre conciencia o recuerde ciertos eventos traumáticos de su infancia que pueden explicar algunas patologías de su conducta en el presente. En estos casos, la terapia se propone que el paciente comprenda de manera más plena la situación en la que se encuentra, o, lo que es lo mismo, que re-evalúe o re-interprete su propia condición. Como resultado de dicha terapia, el paciente puede descubrir que una buena parte de sus supuestos anteriores —sobre él mismo y sobre la realidad en que vive— era falsa, y que lo que él es y el lugar donde se encuentra, son completamente diferentes a lo que antes pensaba. Al mismo tiempo, el paciente logra comprender narrativamente por qué antes era incapaz de ver lo que ahora se le hace completamente claro. Vale la pena observar que la adquisición de esta clase de conciencia tiene, en sí misma, un efecto terapéutico poderoso, ya que implica una profunda transformación de la identidad del paciente. El paciente, por así decirlo, ya no puede ser la misma persona que era antes, luego de modificar, de manera profunda, su comprensión de sí mismo. Y lo propio le ocurre al mundo en el que ese paciente vive a diario.

Las anteriores ideas proporcionan una pista acerca de lo que podría hacerse en vista de la problemática que plantea nuestro presente empobrecido. No podemos cambiar a voluntad el tipo de concepción ontológica en el que se asienta toda nuestra vida cotidiana y todas las actividades sociales

propias de nuestro ambiente cultural. Pero quizás sea posible iniciar un proceso de descubrimiento colectivo de nuestra condición presente. Un proceso que permita comprender cómo llegamos a ser lo que somos, y que, a la vez, vaya transformando ese nuestro ser, junto con el piso ontológico que domina nuestras vidas, en una dirección opuesta al empobrecimiento que sufrimos en la actualidad⁵. Nótese que, para dar inicio a este proceso aparentemente disponemos de los guías (o “terapeutas”) apropiados, a saber, los pensadores y filósofos cuyas obras mencionamos en la sección anterior. El trabajo de estos personajes, como hemos visto, se concentra, precisamente, en dar cuenta de cómo ha sido posible, históricamente, la constitución de nuestra condición presente. En ese sentido, dicho trabajo podría considerarse como la principal fuente de donde debería nutrirse el mencionado proceso colectivo de auto-descubrimiento.

Ahora bien, la posibilidad que acabamos de plantear enfrenta algunas dificultades que no se presentan en el caso de las dos metáforas que le dieron origen. Tres de ellas son especialmente relevantes. La primera se refiere a las condiciones previas que deben cumplirse para que pueda tener lugar un auténtico proceso de descubrimiento y aprendizaje como el que hemos descrito. Una condición básica para que tal proceso pueda iniciarse y avanzar es la presencia inicial de aquella incomodidad o sospecha que nos moviliza a querer comprender cuál es el verdadero sentido de lo que nos ocurre. Pero resulta que, en nuestro caso, parte del problema que tenemos entre manos es que, como ya mencionamos en la sección anterior, nuestra condición presente no nos luce como algo extraño y excepcional, sino como la condición normal de la vida humana en todo momento y todo lugar. Esto, evidentemente, bloquea la posibilidad de experimentar incomodidad alguna frente a nuestra propia situación. Sin embargo, esta posibilidad enfrenta un obstáculo aún más poderoso. Se trata del ya mencionado hecho de que una de las manifestaciones de nuestra condición empobrecida es la trivialización de nuestro pensamiento, su reducción a formas meramente instrumentales de racionalidad. En otras palabras, en la actualidad somos cada vez menos susceptibles a formularnos preguntas que no sean de carácter técnico, y, por tanto, somos cada vez más ciegos ante cualquier asunto o problema que sea ajeno a ese dominio. Y nada más ajeno al dominio de lo instrumental que preguntarse por el sentido y origen histórico de ese mismo dominio.

La segunda dificultad tiene cierta relación con lo que acabamos de indicar, y se refiere a la posibilidad de que la descripción de nuestra condición empobrecida y su explicación histórica puedan ser comprendidos “colectivamente” —como tendría que ocurrir para que resultase afectada la cultura como un todo. Hemos visto que el tipo de pensamiento y lenguaje requerido para poder hablar de estos temas parece ser aquel propio de las más encumbradas y exigentes indagaciones filosóficas de nuestros tiempos. ¿Qué esperanzas podemos albergar, entonces, de que los resultados de dichas

indagaciones sean accesibles a la mayoría de la población, especialmente en un momento de depresión y aplanamiento generalizado del pensamiento? ¿Será necesario que todos se formen en filosofía para que pueda hacerse realidad un cambio cultural de fondo? Esto no luce muy factible, además de que no parece sensato pretender crear una especie de “sociedad de filósofos”.

La tercera dificultad consiste en que, aún suponiendo que, por obra de algún milagro, la mayor parte de la población pudiese comprender el despliegue que la filosofía contemporánea hace de nuestra condición presente, esto no aseguraría, de por sí, que tal comprensión se incorporase a la vida de estas personas, transformándolas a ellas mismas y al mundo en que viven. En otras palabras, no es posible asegurar que la simple lectura de una serie de obras filosóficas tenga el poder de transformar el piso o fundamento que da sentido nuestros actos, esa realidad básica que damos por sentada en nuestro diario vivir. De hecho, tales lecturas podrían ser abordadas como un mero pasatiempo, un hobby, una actividad que sirve para entretenernos en nuestros ratos libre, o para hacer gala de nuestra erudición ante otras personas. En todos estos casos podría decirse que no nos estaríamos “tomando a pecho” tales lecturas, razón por la cual ellas no tendrían la capacidad de “removernos el piso”, de transformar el mundo en que vivimos, sino que serían un elemento más dentro de ese mundo empobrecido en el que nos hallamos atrapados actualmente. Podríamos esperar, además, que este tipo de lectura fuese el dominante en una situación en la que no se presenta una auténtica incomodidad inicial ante nuestra presente condición empobrecida.

Las tres dificultades que acabamos de indicar nos muestran que el hipotético proceso colectivo de auto-descubrimiento que aquí estamos considerando tendría poco chance de éxito si se intentara llevar a cabo, por ejemplo, a través de algún curso de filosofía impartido a quienes casualmente estén interesados en él, o de alguna actividad ocasional de divulgación del pensamiento filosófico por medio de revistas, periódicos, programas de radio, televisión o cualquier otro medio de ese tipo. Todo ello inevitablemente caería en un terreno estéril, carente de la incomodidad inicial, las habilidades intelectuales y la actitud vital apropiadas para acoger la semilla de transformación cultural que se pretendiese sembrar por esa vía. El auto-descubrimiento de nuestra condición empobrecida ciertamente tiene que consistir en un proceso de aprendizaje, pero dicho aprendizaje probablemente no podría darse por iniciativa de los individuos más afectados por esa misma condición, ni tampoco podría consistir, simplemente, en el estudio de un conjunto de obras filosóficas. De hecho, el aprendizaje en cuestión tendría poco chance de éxito si se diese bajo la forma de una mera transmisión de conocimientos pertenecientes a un área temática particular —una “materia” más, entre otras. Esto último se prestaría a convertir tales conocimientos en un cúmulo de información especializada, quizás interesante para una que otra persona, pero incapaz de calar hondamente e informar de raíz la vida de la mayoría⁶.

⁵ Nótese que, de acuerdo con lo expuesto en la sección anterior, el despliegue histórico de nuestra condición actual implica la adopción de una racionalidad distinta a aquella basada en el dualismo ontológico moderno.

⁶ Piénsese, por ejemplo, en la absoluta incapacidad de materias tales como “Historia Universal” para informar la vida de los alumnos.

Tomando en cuenta lo anterior, parece claro que el proceso de aprendizaje que aquí nos interesa implica la puesta en marcha de un proyecto educativo de gran envergadura. Se trataría de un proyecto de educación masiva que le permitiese a sus educandos aprender cómo hemos llegado a la condición empobrecida actual; pero de tal manera que esa narración fuese la materia básica de sedimentación para ir constituyendo un nuevo piso para sus vidas —un piso que determinase el modo como estas personas interpretarían la realidad (o el modo como la realidad se les presentaría) en su vida cotidiana. Para lograr esto, como ya dijimos, la narración en cuestión no podría ofrecerse bajo la forma de un área temática claramente separada de otras áreas. Por el contrario, dicha narración tendría que estar difundida y compenetrada con muchos otros temas y aspectos de nuestras vidas, a los que ella tendría que dar sentido, y que le permitirían, a su vez, estar silenciosa pero permanentemente presente en (y a través de) ellos. Por otra parte, la narración en cuestión no podría desplegarse con el refinamiento y la profundidad del discurso filosófico, al menos en las primeras etapas de este proceso educativo, sino que tendría que iniciarse con formas narrativas muy simplificadas, e ir enriqueciéndose en cada nueva etapa de ese proceso. De esta manera, la narración de nuestro empobrecimiento no sólo permitiría descubrir-nos en nuestra condición empobrecida y vivirla como tal, sino que también permitiría brindarle una primera unidad de sentido a todos aquellos fragmentos inconexos de los que hoy se compone nuestra vida. Gracias a ello, el tipo de racionalidad asociado al empobrecimiento de la condición humana, posiblemente tendería a perder poder. Vemos, entonces, que un sistema educativo como éste —muy diferente, por cierto, de la “educación en valores” mencionada por nosotros en la sección II.A— aparentemente ofrecería una cierta esperanza de que nuestra cultura transitara por un proceso de comprensión-reconstitución de sí misma que le permitiese superar su condición empobrecida actual.

III. LA APARICIÓN DEL PROYECTO DE EDUCACIÓN EN EL CAMINO DE LA SISTEMOLOGÍA INTERPRETATIVA

Las ideas que acabamos de exponer apuntan a la posibilidad de reformar nuestros actuales sistemas educativos con el fin de adaptarlos a las exigencias generales del proyecto que acabamos de bosquejar. ¿Qué otro ámbito podría ser más propicio para llevar a cabo esta clase de educación masiva, que informe de raíz la vida de sus educandos, y que brinde sentido y unidad al mayor número de temas, conocimientos y actividades que forman parte de nuestras vidas como miembros de la cultura occidental? Por otra parte, si pensamos que los sistemas educativos contemporáneos son uno de los principales centros de difusión y reproducción del modo actualmente dominante de vida y pensamiento —asociado al dualismo ontológico moderno, la imposibilidad de discutir sobre valores y la fragmentación de sentido de ello resultante—, resulta claro que una reforma exitosa de estos sistemas permitiría re-dirigir todo su poder social en beneficio de fines completamente opuestos a los que ese poder actualmente sirve. Así, una de las principales fuentes de nuestros males podría llegar a convertirse en una de nuestras principales fuentes de sanación.

En el Centro de Investigaciones en Sistemología Interpretativa de la Universidad de Los Andes (Mérida, Venezuela) se viene adelantando, desde 1996, un proyecto de investigación-acción cuyo propósito es rediseñar la educación básica venezolana de acuerdo con las ideas que aquí hemos estado exponiendo⁷. Este Proyecto de Educación guarda estrecha relación con la problemática central que impulsa a la Sistemología Interpretativa como disciplina académica. Dicha problemática, en pocas palabras, es la de comprender a fondo y responder adecuadamente al llamado del enfoque de sistemas; llamado que nos exhorta a pensar los fenómenos como totalidades cuya unidad trasciende la mera reunión de sus partes. Veamos cómo esta problemática ha conducido a la Sistemología Interpretativa a plantearse dicho Proyecto de Educación.

A. La Sistemología Interpretativa en su primera etapa

El afán sistémico por comprender los fenómenos de manera “holística” surgió en los años sesenta del siglo pasado como reacción al “reduccionismo” de la ciencia moderna. El reduccionismo de la ciencia consistía en su tendencia a estudiar los fenómenos en aislamiento del contexto original en el que ellos se daban y a disgregarlos en partes con el fin de examinar cada una de ellas por separado. El enfoque de sistemas insistía en la necesidad de estudiar los fenómenos bajo la forma original en la que éstos se presentaban, es decir, en su propio contexto y en la unidad de sus partes. Lo contrario implicaba destruir el fenómeno original, perder la oportunidad de capturarlo en su condición más auténtica y viva, y quedarnos sólo con los despojos o fragmentos inertes del mismo. Pero, ¿qué implicaciones teóricas tenía una postura como ésta? Por razones que ahora no viene al caso discutir, el movimiento de sistemas nunca logró elaborar una respuesta satisfactoria a esta pregunta. En vez de ello se dedicó a desarrollar un sinnúmero de “metodologías”, supuestamente destinadas a estudiar “sistémicamente” los fenómenos, pero sin poder sustentarlas sobre un piso teórico firme y convincente. Esto ponía en duda el pretendido carácter sistémico de tales “metodologías”, y dejaba abierta la pregunta sobre la medida en que ellas realmente escapaban al reduccionismo de la ciencia moderna.

La Sistemología Interpretativa nació en el intento por comprender qué tipo de presupuestos teóricos eran más acordes con (y le daban más sentido a) la intención del enfoque de sistemas de estudiar los fenómenos como totalidades trascendentes a la reunión de sus partes. En el curso de sus investigaciones⁸ se puso en evidencia el hecho de que este llamado traía en semilla la necesidad de una nueva ontología, distinta y opuesta a la ontología dualista de la ciencia moderna. En efecto, la idea de que separar el fenómeno bajo estudio de su contexto original implica destruirlo o empobrecerlo sólo tiene sentido bajo el supuesto de que lo que el fenómeno es —su ser— depende de dicho contexto. Ese contexto no puede estar constituido, simplemente, por el entorno físico en el que se da el fenómeno, o por el conjunto de cosas ubicadas en

⁷ La formulación inicial del proyecto puede conseguirse en Fuenmayor (2001).

⁸ El resultado de la mencionada investigación fue presentado en Fuenmayor y López-Garay (1991) y en Fuenmayor (1991, 1991a, 1991b).

dicho entorno. Se trata de un contexto que le brinda su ser a cada cosa, y que, por tanto, constituye su fundamento ontológico. Ahora bien, de acuerdo con toda la tradición filosófica occidental, el fundamento ontológico de las cosas está asociado a las nociones, conceptos o ideas abstractas que le brindan sentido y unidad a cada cosa como lo que ella es. En términos de la ciencia moderna, esto significa que no existe una separación abrupta entre el dominio de lo “objetivo” —al cual pertenecen los fenómenos estudiados por la ciencia— y el dominio de lo “subjetivo” —al cual pertenecen las nociones, conceptos o ideas. Por el contrario, todos los objetos están siempre, e inevitablemente, preñados de pre-concepciones subjetivas. Así, en abierta oposición al dualismo, la ontología del enfoque de sistemas postula una relación indisoluble entre “objeto” y “sujeto”, a la manera de la relación figura-fondo de la Gestalt.

Las implicaciones de esta nueva ontología son de gran alcance. La primera y más importante de ellas es que estudiar los fenómenos sistémicamente consiste en comprender el sentido que ellos tienen dentro de su contexto de sentido particular. Ese contexto de sentido, como ya mencionamos, está constituido por el cúmulo de nociones previas (pre-concepciones, pre-juicios) que pre-disponen a los miembros de una determinada cultura a intentar comprender de un cierto modo particular el sentido de lo que se les presenta. Sin embargo, la tarea de develar el contexto de sentido presenta graves dificultades teóricas. Veamos.

Por una parte, el contexto de sentido de cada cosa no tiene, él mismo, carácter de “cosa”. Mientras la cosa se halla abiertamente presente como tal, su contexto de sentido se halla oculto, replegado, sirviendo de telón de fondo invisible —mas indispensable— para la aparición de la cosa. Por tanto, todo intento por revelarlo, en la medida en que implica hacerlo abiertamente manifiesto, implica perder su condición original de fondo. Por otra parte, el contexto de sentido no es de carácter fijo sino variable. Varía de cultura en cultura, de persona en persona y también en el tiempo: cada vez que enfrentamos (y lidiamos con la comprensión de) una nueva situación, el contexto de sentido desde el cual lo hacemos se modifica y enriquece. Si lo pensamos con cuidado, descubrimos que el contexto de sentido constituye una especie de “huella” que va dejando en nosotros el devenir de nuestras situaciones de vida —huella que en cada instante condiciona lo que puede ocurrir a continuación, lo que puede “calzar o encajar” en ella. Debido a ello, cada situación de vida tiene su propio contexto de sentido, único, instantáneo y particular de ella. Hay, además, una tercera dificultad, que surge de lo siguiente: Para que lo que ocurre pueda tener sentido, no es suficiente con que ese ocurrir encaje con algo dejado por el devenir de las situaciones anteriores, sino que tiene que encajar con el propio devenir como tal. En caso contrario, lo que ocurre ahora, no tendría solución de continuidad (y, por tanto, sentido) con respecto a lo que ha sido. De manera que el contexto de sentido ciertamente constituye una huella dejada por el devenir, pero las diferentes regiones de dicha huella no co-habitan en un mismo instante del tiempo, sino que se dilatan a lo largo de un hilo conductor de naturaleza temporal. En

pocas palabras, la forma de esa huella es la del devenir mismo. Se trata de una muy extraña huella que no se extiende en el espacio sino en el tiempo, algo cuya dimensión más propia es la temporal. Sin embargo, pese a este carácter temporalmente dilatado del contexto de sentido, dicho contexto, a la vez, se halla reunido en su totalidad en el “ahora” de cada situación presente. Esto paradójica condición del contexto de sentido es indicada por la Sistemología Interpretativa con el término *sidosiendo*: el contexto de sentido es lo *sidosiendo* que en cada instante presente está siendo para darle sentido a lo que en ese instante está ocurriendo.

Como vemos, la plataforma teórica que estaba desarrollando la Sistemología Interpretativa traía consigo una serie de problemas metodológicos: ¿cómo aprehender y exponer a la luz pública una no-cosa, que además es diferente para diferentes seres humanos, que incesantemente varía, y cuya naturaleza es, simultáneamente, instantánea y no-instantánea? Algún grado de “cosificación” (y por tanto, de “des-realización”) del contexto de sentido parece inevitable si queremos conocer dicho contexto, especialmente si queremos conocerlo de manera rigurosa y sistemática. ¿Cómo develar, entonces, el contexto de sentido de modo que esa cosificación sea minimizada? Resultaba evidente que la búsqueda de sentido exigía una especie de “des-devenir” del *sidosiendo*, pero, ¿en qué debía consistir ese des-devenir?

Por otra parte, las ideas que estaban surgiendo en torno a qué significa comprender sistémicamente los fenómenos tenían, también, importantes implicaciones con respecto al modo como el enfoque de sistemas debía comprender y realizar su propia misión. En primer lugar, se ponía de manifiesto el hecho de que el pensamiento reduccionista de la ciencia moderna no podía ser adecuadamente comprendido ni criticado a fondo si se le estudiaba en aislamiento del contexto cultural en el cual él se daba. El reduccionismo florece en un cierto tipo muy particular de sociedad —a saber, el característico del presente momento histórico de la civilización Occidental— y su sentido debe buscarse en el modo como ese pensamiento encaja dentro de un marco más general de convicciones, creencias, valores y actitudes que signan la vida en dicha sociedad. Más aún cuando el pensamiento reduccionista, a todas luces, no constituye un elemento secundario o marginal dentro del modo de vida de nuestras sociedades actuales, sino que está estrechamente asociado a actividades de central importancia para ese modo de vida, como lo son las actividades científicas y tecnológicas. Se presentaba, entonces, la necesidad de des-devenir nuestro actual contexto cultural de sentido, responsable del predominio del pensamiento reduccionista en el presente. Pero, además, si el reduccionismo forma una inseparable unidad con la totalidad de nuestro modo de vida occidental actual, entonces la oposición del enfoque de sistemas al reduccionismo tiene que llevar en su interior una oposición a todo ese modo de vida —aparentemente ajeno al pensamiento sistémico y, por tanto, alienado de la pregunta por el sentido. Se hacía claro, entonces, que el sentido del enfoque de sistemas trasciende la mera creación de un nuevo paradigma teórico, relevante sólo para un puñado de especialistas, y abarca la transformación de la

sociedad como un todo, con miras a fomentar un modo de vida presidido por el pensamiento holístico. Pero, ¿cómo puede y debe abordarse esta tarea? ¿Y qué tipo de vida, exactamente, es el que defiende y aúpa el enfoque de sistemas?

Lo anterior implicaba una modificación del principal foco de atención de la Sistemología Interpretativa. La problemática dominante a lo largo de toda la primera etapa de su camino de investigación había sido la de construir una teoría capaz de explicar qué es y cómo se constituye el sentido. A raíz de la reflexión en torno a estas cuestiones había surgido una nueva ontología. Pero ahora, sobre la base de tal ontología, se estaba constituyendo una nueva problemática, referente a las condiciones culturales que impedían que la búsqueda de sentido holístico fuese la norma en nuestra sociedad. ¿Qué ocurría con nuestro contexto cultural de sentido (o sido-siendo) que éste, aparentemente, no era capaz de brindarle sentido al ocurrir? ¿Cómo se había llegado a constituir esa especie de condición enfermiza de nuestro sido-siendo? ¿Qué significaría reponer su salud y cómo podíamos contribuir con ello? Todas estas preguntas, además, realimentaban el problema de qué significa (y cómo es posible) des-devenir el sido-siendo. De esta manera fue surgiendo una segunda etapa de la Sistemología Interpretativa.

B. La Sistemología Interpretativa en su segunda etapa

La pregunta por las condiciones culturales que actualmente debilitan la posibilidad de preguntar por el sentido pronto condujo a la Sistemología Interpretativa al tema de la “crisis de la Modernidad”, ampliamente debatido en el campo de la filosofía contemporánea en los términos ya señalados en las primeras secciones de este escrito⁹. El estudio de esta temática permitió empezar a develar los contornos de esa cosmovisión cultural, actualmente dominante, que sustenta y es sustentada por el dualismo reduccionista propio de la ciencia moderna. Empezaron a revelarse, también, los múltiples hilos de una historia que narra el modo como dicha cosmovisión fue constituyéndose a lo largo del tiempo, cómo fue surgiendo de —y sustituyendo a— las cosmovisiones de épocas anteriores a la Modernidad, en las que, aparentemente, sí había sido posible hacer sentido del ocurrir. Este nuevo tipo de historia se distanciaba de la historiografía tradicional al reconocer abiertamente que el sentido de los hechos y acontecimientos históricos no podía ser comprendido adecuadamente si no los ubicábamos en su propio contexto cultural y epocal. En lugar de contar la simple sucesión temporal de una serie de eventos particulares, este otro tipo de historia —bautizado por la Sistemología Interpretativa como “historia ontológica”— contaba cómo el contexto cultural de sentido, entendido como fundamento ontológico de aquellos eventos, fue cambiando a lo largo del devenir de la civilización occidental.

Al incorporar lo aprendido mediante el estudio de las mencionadas obras filosóficas al campo de investigación de la Sistemología Interpretativa, empezó a ponerse en relieve el proceso histórico mediante el cual el pensamiento sistémico, hacedor de sentido holístico, tuvo, bajo diferentes versiones,

sus momentos de auge y decadencia en nuestra cultura occidental¹⁰. En primer lugar, se hizo claro que el último momento histórico de esplendor del pensamiento sistémico fue el de fines de siglo XVIII y principios del XIX, cuando las ideas de la Ilustración empezaron a abrirse paso en las sociedades europeas de aquella época. Como lo ejemplifica claramente la obra filosófica de Emmanuel Kant, aquella modalidad de pensamiento sistémico implicaba la construcción de un sistema coherente y omni-comprensivo de ideas racionales capaz de dar cuenta de todos los aspectos del ocurrir. De acuerdo con este pensamiento, el impulso sistémico de la razón obedecía al afán de autonomía de los seres humanos, entendido éste como una liberación del hombre del influjo de fuerzas externas a él (como la tradición o los impulsos biológicos) y su sujeción exclusiva a directrices emanadas de su propio interior racional. En ese sentido, el afán teórico por dar cuenta sistémicamente del ocurrir estaba estrechamente correlacionado con el afán práctico por alcanzar la autonomía, al punto de que ninguno de los dos era posible sin el otro. Nótese que esto último significa que, al igual que en el caso de la posición teórica desarrollada por la Sistemología Interpretativa, esta modalidad de pensamiento sistémico también reconocía una vinculación esencial entre el dominio de los “hechos” y el dominio de los “valores”. Sin embargo, paradójicamente, fue esta misma forma de pensamiento la que forjó el dualismo ontológico sujeto-objeto y la que, finalmente, derivó históricamente en su antítesis: el pensamiento reduccionista que nos domina en el presente.

En efecto, la noción de libertad que motorizaba a aquel pensamiento de sistemas ilustrado exigía pensar al ser humano como un ente esencialmente definido por su interior racional. El ser humano debía ser identificado, ante todo, con la “sustancia pensante” (la *res cogitans* cartesiana); una sustancia que podía (y debía) oponerse y diferenciarse tajantemente de todo aquello que no fuese puro pensamiento. Por su parte, el mundo quedaba convertido en pura *res extensa*, algo que el sujeto enfrentaba en su afán de conocimiento y autonomía y que le ofrecía resistencia a esa actividad. De esta manera la noción ilustrada de libertad conducía a la polarización de la realidad en términos de la tensa relación sujeto-objeto. Sin embargo, para que tuviese sentido el afán racional por dar cuenta del ocurrir, el sujeto y el objeto debían formar, a la vez, una unidad inseparable. Si la razón (ubicada del lado del sujeto) podía dar cuenta de la realidad (ubicada del lado del objeto), ello sólo era posible bajo el supuesto de que la realidad, en su esencia, estaba estructurada sobre la base de las leyes que gobiernan el pensamiento racional. Sólo bajo ese supuesto podían hacerse equivalentes la búsqueda de la verdad y la representación de la realidad en el dominio de la razón. La razón, por tanto, no era una simple facultad humana, sino que constituía el fundamento ontológico de la realidad. Del mismo modo, el afán de autonomía no era un valor elegido por alguien de manera arbitraria, sino que constituía el principio fundamental a partir del cual se desplegaba el ocurrir. Sólo en el momento en el que se desligó por completo el dominio del objeto del dominio del sujeto fue posible el tipo de

⁹ La segunda etapa de la Sistemología es discutida en detalle en Fuenmayor (1993, 1994, 1994a, 1995).

¹⁰ Nótese que esto implica que el afán sistémico no nació apenas en los años 60 del siglo pasado, como se dijo inicialmente.

pensamiento reduccionista del que somos testigos en la actualidad.

Ahora bien, el tipo de pensamiento de sistemas que acabamos de resumir no constituyó, simplemente, una posición filosófica de limitada difusión y trascendencia. Por el contrario, tal como lo demuestra la historia de los últimos siglos, nociones como “autonomía”, “racionalidad”, “sujeto”, “objeto” y otras asociadas a este tipo de pensamiento, permitieron la conformación de toda una forma de vida y convivencia que llegó a dominar la civilización occidental. Estas nociones no habrían podido gozar de tan buena acogida si no fuese porque estaban respondiendo adecuadamente a una necesidad que se había planteado en lo más profundo de la sociedad, y que reclamaba un pensamiento igualmente profundo. En efecto, el Proyecto de la Ilustración nació en respuesta a una reacción de las sociedades occidentales en contra de la forma de vida y pensamiento dominante hasta aquel entonces. Dicha forma de vida giraba en torno a la existencia del Dios personal del cristianismo, cuya palabra y voluntad eran interpretadas ex cathedra por la Iglesia católica medieval. La verdad acerca de lo que es y de lo que debe ser no estaba abierta al escrutinio racional de los seres humanos, sino, por el contrario, estaba oculta ante los ojos de la gran mayoría y sólo era parcialmente accesible para los integrantes de la jerarquía eclesiástica. Así, los hombres y mujeres medievales no tenían como destino esencial la autonomía y el acceso personal y directo a verdades trascendentes, sino la dócil obediencia a las instrucciones del clero en cuanto al tipo de vida que, por voluntad divina, les correspondía llevar. Era en el marco de sus respectivos oficios y profesiones que los hombres y mujeres podían alcanzar su plenitud como seres humanos, y eran sus roles sociales los que definían su identidad fundamental.

De manera que el pensamiento de sistemas de la Ilustración nació por oposición a un cierto modo cultural de hacer sentido en el que la búsqueda de sentido no constituía la nota dominante, ni aparecía como una necesidad explícita y sistemáticamente presente en la vida de los seres humanos. Sin embargo, ello no implica que el sentido se ausentaba de la vida humana, como tiende a ocurrir en nuestro momento histórico actual. Por el contrario, el sentido estaba dado de una manera tan sólida y definitiva que los hombres y mujeres medievales, más que buscarlo, sólo debían acogerse a él. Esta firmeza de sentido era posible gracias a la convicción de que todo lo que ocurría encajaba dentro un plan divino, perfecto y eterno, el cual constituía el contexto global hacía el cual trascendía el sentido de cada cosa. Dicho plan se expresaba en el orden intangible e inmutable de las Ideas que Dios había concebido como modelos ideales de las cosas tangibles. También aquí, pues, estábamos en presencia de un cierto tipo de pensamiento sistémico, es decir, un pensamiento que concibe las cosas como esencialmente pertenecientes a una totalidad trascendente. Sin embargo, tanto en esta modalidad de pensamiento, como en aquella propia de la Ilustración, el contexto de sentido era reducido a un orden fijo y limitado de ideas particulares. Ambos tipos de pensamiento parecían, pues, estar bajo la influencia de ciertos supuestos muy básicos que estaban

condicionando, invisiblemente, su curso. ¿Cuál era el origen de dichos supuestos?

Al retroceder aún más en el tiempo, se puso en evidencia que el modo de hacer sentido dominante en la Edad Media se había formado a partir de un intento por sintetizar dos tradiciones de pensamiento muy dispares: la tradición teológica judeo-cristiana, enraizada en una cierta mitología de carácter religioso, y la tradición filosófica de la Antigüedad greco-romana —particularmente la herencia platónica y aristotélica. De esta manera, las principales creencias y preceptos del cristianismo fueron vertidos en el lenguaje y los conceptos heredados de la tradición filosófica antigua (lo que, por supuesto, requirió de una redefinición de los mismos). En particular, fue esta tradición la que aportó la ya mencionada convicción de que el mundo de las cosas tangibles y efímeras (apariencias, individuos) se funda en un mundo intangible e inmutable de Formas o Ideas. La necesidad de establecer esta división abrupta entre lo “físico” y lo “meta-físico” parecía haber surgido de la necesidad de darle sentido a una cierta concepción epistemológica, según la cual conocer implica poder formular proposiciones que sean válidas en todo tiempo y lugar, es decir, que sean inmunes al incesante cambio de circunstancias en el que transcurre la vida humana. Esta concepción exigía “congelar” a priori el contexto de sentido de manera que pudiese pensarse que el mismo era cognoscible en los términos mencionados. Sin embargo, el problema al que esta concepción respondía muestra que 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. Cada cosa, por 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 halito de misterio y asombro, debía experimentarse como algo frágil y efímero, como una dádiva que exigía respeto y agradecimiento. El llamado hacia su comprensión —es decir, hacia la búsqueda profunda de su sentido— debía poder escucharse con claridad en tales circunstancias. Fue a ese llamado que atendió el pensamiento griego profundo, aún cuando respondió a él de un modo que, aparentemente, traicionaba su propia esencia.

Como vemos, la investigación histórico-ontológica revelaba una especie de enfermedad global que había estado sufriendo la cultura occidental desde sus orígenes. Esta enfermedad podría resumirse como un proceso de paulatina trivialización del fundamento de sentido; trivialización que empezó ya en el pensamiento griego antiguo, se profundizó

gracias al dogmatismo religioso cristiano, no pudo ser superada por el pensamiento de la Ilustración y, finalmente, condujo al olvido —casi total— de la pregunta por el sentido en nuestra cultura. Pero, ¿cómo, exactamente, incide la trivialización del contexto de sentido en la pérdida de la pregunta por el sentido? ¿Qué significaría y cómo sería posible no trivializar el contexto de sentido? En pocas palabras, ¿qué condiciones culturales se requieren para que la voluntad de hacer sentido se vea fortalecida?

C. *Repensando las condiciones de posibilidad del sentido desde la segunda etapa de la Sistemología Interpretativa*

A pesar del “congelamiento” y la reducción del contexto de sentido a un conjunto de ideas particulares, en épocas como la Antigüedad, la Edad Media y la Ilustración había condiciones mucho más propicias para la presencia del sentido en la vida humana que en la actualidad. ¿Cómo se vinculan, entonces, estas diferentes versiones epocales del fundamento de sentido con la posibilidad de hacer sentido en la vida cotidiana de aquellas culturas?

La primera etapa de la Sistemología Interpretativa nos enseñó que el sentido aparece gracias al “encaje” de lo que ocurre con su contexto de sentido. Cuando dicho “encaje” es más completo, es decir, cuando lo que ocurre concuerda de modo más pleno con la totalidad del contexto de sentido o *sido-siendo*, ese ocurrir se da con mayor sentido. Esto indica que la posibilidad de que las cosas ocurran con pleno sentido depende del poder de “apropiación” que tenga el *sido-siendo* para hacer encajar en su seno lo que ocurre. Es poder depende de dos asuntos fundamentales. Por una parte, depende de una cierta riqueza que pueda haber (o no) en el *sido-siendo*. Un niño, por ejemplo, no logra hacer pleno sentido de muchas cosas que ocurren a su alrededor. A veces sólo logra comprender los aspectos más superficiales de lo que ocurre, pero el fondo de la situación se le escapa o lo malinterpreta. De hecho, el fondo de la situación se le escapa, precisamente, porque aún no tiene suficiente “fondo” (*sido-siendo*) como para distinguir claramente la unidad de la “figura” (lo que ocurre) que se ofrece sobre él. El niño tendrá que enriquecer su fondo a lo largo de su vida para poder capturar el sentido de las cosas más “a fondo”. Enriquecer el fondo significa enriquecer el *sido-siendo* del niño, es decir, enriquecer su *lo-que-ha-sido*. Conforme el niño crece, va enriqueciéndose su historia y experiencia individual, pero, además, su entorno cultural usualmente se encarga de irle contando al niño lo que ha ocurrido más allá de su vida individual: qué ha sido de su familia, de su comunidad, de su país, del mundo. De esta manera, el *sido-siendo* del niño va nutriéndose de la memoria de su cultura, de lo que esa cultura ha retenido en su devenir histórico. El niño va adquiriendo, así, la cosmovisión propia de dicha cultura, a la vez que la cultura se va re-creando en él. Gracias a este proceso de aprendizaje, el niño puede empezar a ubicar y dar sentido a lo que ocurre sobre un fondo mucho más amplio y variado que antes. En otras palabras, un fondo así enriquecido permite que las cosas encajen en él a lo largo de múltiples aristas, lográndose, así, un mayor agarre (o “aprehensión”) de las mismas. De esta manera, lo que ocurre

puede adquirir un sentido en términos de un marco más global o comprensivo.

Pero es necesario, además, que la variedad o riqueza que pueda haber en el *sido-siendo*, de algún modo se reúna en torno a una unidad. En caso contrario, lo que ocurre tampoco puede recibir la unidad requerida para que pueda tener sentido y sólo logra encajar fragmentaria e inconexamente con diferentes regiones del *sido-siendo*, permaneciendo en una irresoluble contradicción de significados¹¹. Pero, ¿de qué depende esa unidad del *sido-siendo*? Supongamos que una cierta cultura, por algún motivo, empieza a fallar en su actividad de re-crearse a sí misma en las nuevas generaciones. A las nuevas generaciones se les sigue contando cuentos acerca de diferentes aspectos del ocurrir, pero estos cuentos les llegan de manera dispersa y fragmentada, con poca o ninguna relación entre sí. Como resultado de ello, los niños ciertamente enriquecerán diferentes regiones de su *sido-siendo*, pero de un modo en el que esas regiones no estarán interconectadas. Esta clase de enriquecimiento fragmentario, obviamente, no contribuirá a darle más sentido a lo que ocurre sino, por el contrario, intensificará la dispersión de sentido. En cambio, cuando la cultura se re-crea de manera adecuada, los cuentos que reciben las nuevas generaciones van orquestándose en torno a un hilo conductor que les brinda unidad. Ese hilo conductor unifica las diferentes regiones del *sido-siendo* en un fondo homogéneo y consistente que permite dar unidad a lo que se distingue sobre él. Puesto de manera más precisa, el papel de ese hilo conductor no es otro que darle continuidad a todo lo-que-ha-sido¹². Tal continuidad sólo puede lograrse si los diferentes aspectos o hilos particulares de lo-que-ha-sido se entretajan estrechamente para conformar una trama global¹³, es decir, una trama que corresponda al devenir de todo lo-que-ha-sido. Esta trama global es “entramada” por el hilo conductor del *sido-siendo*.

Las ideas anteriores permiten comprender el vínculo entre las diferentes versiones epocales del fundamento de sentido y la presencia de un *sido-siendo* en buen estado que le permitía, a aquellas culturas, hacer sentido en su vida cotidiana. Las diferentes versiones del fundamento pueden ser vistas como intentos por representar la variedad y la unidad (“uni-diversidad”) del *sido-siendo* de esas culturas. De hecho, la pregunta filosófica dominante a lo largo de la historia de Occidente —“¿Cuál es la unidad de fondo de todo lo que es?”— llamaba, precisamente, a tratar de develar el *sido-siendo* (aunque, claro está, no se le conocía bajo ese nombre). De esta manera, el pensamiento filosófico más profundo y agudo de cada época fue capaz de distinguir algunos rasgos dominantes de la “uni-diversidad” propia del *sido-siendo* de su momento. En primer lugar, el carácter sistémico de dicha uni-diversidad, expresado en una estructura jerárquica de nociones coronada

11 En términos de la metáfora figura-fondo, el fondo tendría aquí una heterogeneidad que haría que la figura se mostrase como varias cosas a la vez.

12 Recordemos que, según lo que ya se ha dicho, la unidad propia del *sido-siendo* es de naturaleza temporal.

13 Pretendemos usar la palabra “trama” en las acepciones primera y cuarta señaladas por el DRAE, a saber: “Conjunto de hilos que cruzados y enlazados con los de la urdimbre, forman una tela” y “Disposición interna, textura, ligazón entre las partes de un asunto u otra cosa, y en especial el enredo de una obra dramática o novelesca”.

por un elemento sintetizador supremo, máximamente comprensivo. En segundo lugar, una profunda continuidad del sido-siendo, expresada en la convicción de que la mencionada estructura jerárquica es inmutable. En tercer lugar, la identificación de ciertos temas, asuntos o regiones del sido-siendo que ejercían un poder particularmente intenso en la constitución del sentido, y que, por tanto, ocupaban puestos superiores en aquella jerarquía. Claro está, todo ello era posible, como ya se dijo, sobre la base de una buena dosis de simplificación del problema del sentido. Del sentido de las cosas sólo se distinguía lo que parecía ser su aspecto más básico o central, aquello que la cosa era de manera más constante, invariable, independiente de las circunstancias de su aparición. Esa permanencia, además, no era concebida como continuidad con un devenir, sino como expresión de la fijeza esencial del ser de las cosas. De esta manera se creó la ilusión de la existencia de un mundo invisible de entes totalmente a-temporales —las “ideas”— y el contexto de sentido fue “cosificado” o “reificado”, es decir, se ocultó su carácter esencial de no-cosa (fondo) y su condición dinámica de devenir.

Sin embargo, pese a la simplificación que operaban sobre el sido-siendo, las diferentes versiones del fundamento, al encontrar acogida social y encarnarse en las estructuras de las respectivas sociedades, se convertían en el marco general con respecto al cual se podía dar cuenta, explícitamente, del sentido global de cualquier cosa (acontecimientos, acciones, pensamientos, etcétera). Ese marco general no sólo permitía satisfacer la sed de sentido de aquellas culturas, sino que contribuía, también, con la preservación de su sido-siendo en buen estado —y, por tanto, con la preservación de esa misma sed de sentido. En efecto, la condición esencialmente oculta del sido-siendo conduce a una cierta fragilidad o vulnerabilidad del mismo: lo que necesariamente permanece oculto es particularmente susceptible de caer en el olvido. Una cultura que pierde toda intuición de que hay un piso que se repliega para dar lugar a lo que se despliega deja de maravillarse ante la presencia del sentido y, consiguientemente, deja de preguntarse por éste. Una cultura que se despreocupa por el fundamento de sentido no puede sentirse en deuda con éste y, por tanto, no puede velar por una adecuada regeneración del mismo. El riesgo de esta clase de olvido —del que, aparentemente, somos víctimas, hoy día, en nuestras sociedades— sólo puede ser conjurado gracias a un permanente y sistemático cultivo del sido-siendo. Dicho cultivo implica algún grado de develamiento del sido-siendo, de manera que pueda ponerse de manifiesto la necesaria ausencia de éste¹⁴. Este develamiento sólo puede cumplir con su cometido si se hace con gran discreción y respeto, de manera que no sólo se evite peligro del olvido del misterio, sino también el peligro de su total desmitificación¹⁵.

Lo anterior sugiere, sin embargo, que en toda cultura en buen estado resulta inevitable un cierto grado de “cosificación”

14 Por ejemplo, para enseñársela (“mostrársela”) a las nuevas generaciones.

15 Este develamiento no debe entenderse como el destape de algo que ya existe (y tiene una cierta forma) antes de ser destapado. Por el contrario, el develamiento constituye a lo oculto como oculto y condiciona su configuración como fondo.

del sido-siendo, en la medida en que ello forma parte constitutiva del cultivo, develamiento o des-olvido que requiere su preservación. Lo particular de la cultura occidental, por tanto, no es haber “cosificado” el sido-siendo, sino haberlo “cosificado” en tan alto grado que se haya perdido por completo el asombro ante su misterio. En pocas palabras, a lo largo de las sucesivas épocas de Occidente, el fundamento de sentido fue siendo inclementemente desnudado y exhibido obscenamente a la luz pública hasta su total olvido y deterioro. Cualquier intención de respetuoso cultivo que pudiese haber movido, inicialmente, a nuestra cultura derivó históricamente en su antítesis, en el olvido y la ausencia más radicales del misterioso fundamento de sentido en la vida humana. Posiblemente en ello haya tenido incidencia otro rasgo particular de nuestra cultura, el cual es haber descubierto el fundamento de sentido como tal, es decir, haber tematizado el hecho de que las cosas sólo pueden ser lo que son sobre la base de algo inaccesible a los sentidos. Otras culturas —por ejemplo, las no-Occidentales, o aquellas anteriores al pensamiento filosófico griego— pudieron haber cultivado su sido-siendo por medio de la recreación sistemática de diversos mitos, leyendas, narrativas heroicas o religiosas. De este modo, ellas re-corrían y re-trazaban incesantemente los surcos de lo-que-ha-sido y develaban, por tanto, parcialmente, su propio piso de sentido (con frecuencia por medio de ceremonias cargadas de misterio). Pero esas culturas no se plantearon la cuestión de qué es aquello que se re-corre y re-traza al momento de dar cuenta de lo que ocurre en una determinada situación. Posiblemente la co-presencia del misterio estaba tan fuerte y profundamente arraigada en la vida de aquellos pueblos que no era posible preguntar por ella de manera directa. El pensamiento griego, en cambio, encaró abiertamente esa pregunta, lo que pudo haber dado pie a una mayor correspondencia de la vida humana con su piso de sentido o, por el contrario, como parece haber sucedido, a la total destrucción de dicha correspondencia.

Vemos, entonces, que la investigación de la segunda etapa de la Sistemología Interpretativa revelaba una serie de condiciones culturales de posibilidad para la presencia del afán de sentido, así como también una posible explicación histórica de cómo dichas condiciones habían ido desapareciendo en el seno de la cultura occidental. A la luz de todo ello, la pregunta que se imponía era: ¿Qué podemos hacer ante esta situación? ¿Cómo contribuir con una posible reposición del afán de sentido en nuestras sociedades? ¿Cómo restituir la salud de nuestro sido-siendo?

IV. HACIA UNA POSIBLE SALIDA DE LA CRISIS DEL PRESENTE

La historia ontológica de Occidente muestra que nuestra cultura ya ha enfrentado en anteriores oportunidades la necesidad de rehacer su fundamento de sentido. Los pasos de la Antigüedad a la Edad Media, y de ésta a la Modernidad, parecen haber consistido, precisamente, en profundos cambios a nivel del contexto cultural de sentido, asociados al agotamiento del poder explicativo de los anteriores marcos globales —marcos en los que, en última instancia, se había apoyado todo dar cuenta, toda acción y pensamiento con

pretensiones de legitimidad. El agotamiento de ese poder, tal como lo indicamos en la sección anterior, ponía en riesgo la continuidad del cultivo del sido-siendo y, en consecuencia, la salud de éste. Por ello, en cada una de estos momentos críticos de nuestra historia, le rehechura del piso de sentido había requerido de la formulación de una nueva versión de la uni-diversidad del sido-siendo; una versión que permitiese retomar el cultivo de ese fundamento invisible de sentido que se estaba debilitando. Nuestra crisis actual, entonces, a primera vista requeriría de un tratamiento similar. Sin embargo, la situación en la que nos hayamos inmersos en la actualidad presenta un mayor nivel de complejidad y de peligro que aquellas otras crisis del pasado.

En todos aquellos otros momentos de crisis, pese al debilitamiento del cultivo del sido-siendo, éste conservó una vitalidad suficiente como para que se sintiese con fuerza y claridad la necesidad de un nuevo modo de expresar la uni-diversidad existente en él. La crisis de sentido, aún cuando no se le concibiese como tal, podía palpase en el ambiente y era intuida como una situación problemática e indeseable. Por eso el trabajo filosófico profundo, explorador del fundamento de sentido, podía tener una fuerte resonancia social en aquellos momentos: él aparecía como una respuesta a un problema auténticamente sentido como tal. Por otra parte, si el mencionado trabajo filosófico aún era capaz de reformular la uni-diversidad del sido-siendo —es decir, reflejarla mediante un sistema coherente de nociones— ello indicaba que el sido-siendo aún conservaba esa uni-diversidad en buenas condiciones. En nuestro caso, en cambio, el sido-sido siendo parece hallarse en un estado muy avanzado de fractura y deterioro, al punto de que dicha condición ya ni siquiera se manifiesta como un problema social cuya presencia pueda respirarse permanentemente en el ambiente. Por el contrario, como ya mencionamos en la primera parte del presente escrito, la actual ausencia de sentido en nuestras vidas solemos considerarla como una condición humana universal, como producto de un descubrimiento liberador que ha puesto de manifiesto la ingenuidad de todo intento por buscar algún sentido trascendente. En esta situación, ninguna reflexión filosófica acerca del fundamento de sentido puede encontrar la acogida social de otros tiempos, sino que tiene que ser recibida como una simple expresión de las preferencias personales y arbitrarias de un grupo de individuos. Por otra parte, el avanzado estado de deterioro del sido-siendo hace que no haya prácticamente ninguna uni-diversidad que podamos poner de manifiesto, cultivar y preservar. Todo intento serio por ordenar nuestras principales creencias y nociones dentro de un sistema coherente de ideas está condenado a revelar la inconsistencia, la fragmentación y el desorden reinante en nuestro actual contexto cultural de sentido. ¿En qué sentido, entonces, el revelado de tal desorden nos permitiría reponer la uni-diversidad en nuestro sido-siendo? Finalmente, cualquier intento de la Sistemología Interpretativa por revelar el sido-siendo tiene que tomar en cuenta lo aprendido en su camino de investigación, particularmente lo referente al peligro que trae consigo la trivialización del sido-siendo. ¿Cómo sortear este peligro?

Lo anterior nos vuelve a colocar ante la pregunta por el fundamento de sentido: si quisiéramos, desde la Sistemología Interpretativa, reformular y rehacer nuestro sido-siendo de un modo similar a como el pensamiento filosófico occidental lo hizo en momentos de crisis anteriores, ¿cuál sería nuestra versión de esa totalidad oculta que le brinda su ser a cada cosa que ocurre? ¿De qué manera esa versión del fundamento de sentido podría alimentar el debilitado sido-siendo de nuestra cultura y ayudar a reponer su estado de salud, su uni-diversidad?

La pregunta anterior podría sonar extraña, pues sabemos que la Sistemología Interpretativa, desde la primera etapa de su investigación, identificó claramente aquella totalidad hacia la cual trasciende el sentido como el sido-siendo. Sin embargo, el sido-siendo, como ya hemos señalado, es instantáneo, particular y específico de cada situación. A pesar de que hay regiones del mismo que son más estables, en términos generales el sido-siendo varía continuamente a causa de la incesante sedimentación de nuevas experiencias y situaciones. De hecho, la historia ontológica, desplegada en la segunda etapa de la Sistemología Interpretativa, no es más que la historia de los cambios que el sido-siendo occidental ha sufrido desde una perspectiva más global. Pero esto significa que la investigación de la segunda etapa amplió la primera respuesta a la pregunta por el fundamento de sentido del ocurrir. Dicha ampliación consistió en el descubrimiento de que el sido-siendo forma parte de una totalidad de aún mayor envergadura: el devenir del proceso de sedimentación que dio lugar a la constitución actual del sido-siendo¹⁶. Nótese que este descubrimiento implica un nivel de visibilidad del fundamento de sentido como el que nunca antes había sido posible en la historia de Occidente. Si lo pensamos con cuidado, descubrimos que tan alto grado de visibilidad del fundamento sólo es posible gracias al hecho de que dicho fundamento se está desmoronando en los actuales momentos. Por tanto, la visión de la totalidad desplegada por la Sistemología Interpretativa está estrechamente asociada a la presente fractura de nuestro tejido cultural: es fruto de ella y su misión es exponer dicha fractura como tal. Pero, ¿qué le puede hacer a la cultura el apropiarse de esta visión tan extremadamente cruda de su fundamento de sentido? ¿No es esta crudeza contraria a la pretensión de cultivar —velar, proteger, refugiar, ocultar— el sido-siendo?

Una posible forma de responder a estas interrogantes es la siguiente. En los actuales momentos, la posibilidad de cultivar el sido-siendo parece estar completamente cerrada ante nosotros. Nuestro sido-siendo se ha debilitado en un grado demasiado alto, y nuestro mejor del esfuerzo del pensamiento —pensamiento inevitablemente condicionado por la ausencia de piso bajo sus pies— sólo nos conduce a revelar esa misma condición arruinada del sido-siendo. Nos encontramos, pues, colocados en una especie de “final del camino”, una calle ciega (o, quizás, un abismo) a donde hemos llegado impulsados por

¹⁶ Aunque esta idea ya existía en semilla en la primera etapa de la Sistemología Interpretativa, la forma concreta de la historia ontológica (la división en épocas, lo particular de cada una de ellas y la tesis de la progresiva degeneración del sentido) no pudo haber aparecido en aquel momento, pues la investigación no estaba de antemano informada de una perspectiva histórica, sino que apenas estaba empezando a descubrir el tema del devenir.

el rumbo histórico que tomó el pensamiento occidental desde sus primeros inicios. La visión global que en ese punto histórico culminante se despliega ante nuestros ojos no constituye una nueva forma de cultivo del fundamento de sentido. Ella sólo es la expresión final y el destello último de ese pensamiento irreverente que osó encarar directamente el misterio del sentido. Sin embargo, esa última visión global aún nos puede hacer vivir intensamente la pérdida de la que hemos sido víctimas; nos puede hacer sufrir la agonía de nuestra cultura como tal. Puesto en otros términos, la visión histórico-ontológica de nuestro presente podría ayudarnos a vivir ese presente como profundamente problemático —de hecho, tan problemático como lo sería, a nivel individual, la perspectiva de una muerte inminente. Sin embargo, a nivel de la cultura como un todo, existe la esperanza de que con los últimos restos de uni-diversidad que quedan en nuestro sido-siendo podamos reavivar la llama de la incomodidad e insatisfacción con la ausencia de sentido. Esta incomodidad e insatisfacción podría dar pie a un eventual futuro reestablecimiento de la salud de nuestra cultura.

No obstante, quizás la visión histórico-ontológica pueda brindarnos algo más que la sola la recuperación de la extrañeza ante la ausencia de sentido. Debido al hecho de que nuestra crisis presente es de un nivel de profundidad mayor que cualquier crisis de sentido anterior, ella alberga la oportunidad de que nuestra cultura cierre ese largo ciclo histórico iniciado en la Antigua Grecia, caracterizado por la paulatina trivialización del contexto de sentido y el consiguiente deterioro del mismo. En otras palabras, la pérdida de un sólido fundamento de sentido no sólo representa un fenómeno negativo o indeseable, sino que tiene, también, una cara positiva: gracias a ella podemos darnos cuenta del proceso histórico de trivialización del fundamento de sentido y concebir a este último como sido-siendo, con todas las complejidades y paradojas implícitas en esta noción. Descubrir que el fundamento de sentido es algo cuya esencia es replegarse y servir de fondo al ocurrir, algo que tiene carácter de devenir, pero que, a su vez, deviene (es decir, cambia incesantemente), implica una reacción a todas aquellas modalidades de revelado del fundamento que lo reducen a una estructura estática de ideas particulares. El carácter de flujo y de misterio del fundamento invitan a un modo de revelado completamente distinto, uno en el que la narración parece llamada a cobrar preponderancia como principal forma explicativa. Así, la forma narrativa de la historia-ontológica podría ser vista como la primera semilla de una posible nueva modalidad de cultivo del sido-siendo —quizás parecida en su forma a las modalidades propias de los pueblos llamados “primitivos”. De hecho, si la historia ontológica, ese recuento del devenir de nuestro devenir, pudiera incorporarse verdaderamente a nuestro sido-siendo —es decir, hacerse devenir que da sentido a nuestra vida cotidiana— ello le brindaría al sido-siendo algo de esa unidad de la que actualmente carece. Puesto en pocas palabras, la historia ontológica, al hacerse parte de lo sido, podría servir como hilo conductor de ese sido; hilo en torno al cual podrían orquestarse y ordenarse todas nuestras experiencias, conocimientos y acciones particulares. De ese modo, ella constituiría aquella

trama global del mundo hacia la cual podría trascender el sentido de cualquier cosa¹⁷.

En las anteriores ideas se aloja el Proyecto de Educación de la Sistemología Interpretativa, el cual pasamos a discutir a continuación.

A. *Propósito y estructura del Proyecto de Educación*

Lo expuesto hasta ahora permite entender, en términos generales, por qué la Sistemología Interpretativa llega a encontrarse con la problemática filosófica de nuestro presente empobrecido y cómo su Proyecto de Educación surge de las propias entrañas de su empresa intelectual. Puesto en pocas palabras, el Proyecto de Educación es fruto de un compromiso al cual la Sistemología no puede renunciar, a riesgo de renunciar a su propia esencia. Ese compromiso indeclinable es el de contribuir con un cambio cultural que permita que nuestra existencia —y la de todas las cosas, en general— pueda tener sentido con respecto a contextos globales de sentido, ganando una trascendencia como la que hoy día nos resulta imposible experimentar. Veamos, pues, algunos de los principales aspectos de este proyecto.

El Proyecto de Educación se propone, como ya hemos anunciado, re-diseñar la educación básica venezolana en concordancia con el tipo de comprensiones y aspiraciones que hemos venido resumiendo a lo largo de este escrito, y que pretenden dar respuesta a la problemática del empobrecimiento de la condición humana, o, en otras palabras, de nuestra presente incapacidad para hacer sentido holístico del ocurrir. Más específicamente, y poniendo el asunto en lenguaje de la Sistemología Interpretativa, se trata de utilizar la educación como vehículo de un enriquecimiento de nuestro sido-siendo con la visión histórico-ontológica de nuestro presente. Dicho enriquecimiento debe ser tal que haga co-presente la incomodidad ante la ausencia de sentido en la vida cotidiana de los educandos, a la vez que orqueste todo el cuerpo de conocimientos normalmente impartidos en la escuela en torno al hilo conductor de la pérdida de las condiciones de posibilidad para la presencia del sentido en nuestra cultura.

Para cumplir con su cometido, el Proyecto se propone avanzar en dos actividades estrechamente relacionadas. La primera de ellas es la el rediseño de las actividades pedagógicas de la educación primaria y secundaria venezolana. En este nivel el proyecto enfrenta una serie de dificultades y obstáculos provenientes, en su mayoría, del avanzado estado de deterioro en el que se encuentra actualmente la educación venezolana. Una de las cuestiones más graves es la muy mala preparación intelectual de los maestros, que impide confiarles la responsabilidad de velar por el cumplimiento de los objetivos centrales del proceso educativo que se pretende diseñar. Entre otras dificultades de importancia podemos mencionar, también, el problema de cómo difundir, en la práctica, la historia de nuestro empobrecimiento cultural entre

¹⁷ Nótese, sin embargo, que se trataría de un sentido necesariamente deficiente, pues estrictamente hablando, lo que la historia ontológica permitiría revelar sería el sentido del *sinsentido* de cualquier cosa en el presente.

el resto del currículum educativo, de manera que ella pueda darle sentido y unidad a todos los componentes de ese currículum, y a la vez, permanecer semi-oculta, escondida en el trasfondo de todas las actividades pedagógicas. En ese sentido, una idea básica para el diseño es la de utilizar cuentos y narraciones como elementos unificadores y conductores del proceso educativo, de manera que todos los contenidos temáticos particulares de la enseñanza puedan ser englobados dentro de una trama de carácter narrativo. Finalmente, vale la pena mencionar, también, el problema de cómo lidiar con las cuestiones morales que se presenten de manera explícita en el marco del proceso educativo, de manera que pueda evitarse tanto el sermoneo dogmático como el pluralismo axiológico extremo, en vista de que ambos no son más que expresiones opuestas de la actual desfundamentación del sentido.

Por otra parte, dado que el diseño está fundado en una cierta problematización de nuestro presente, y en una cierta comprensión histórica del origen de dicha problemática — asociada a una modalidad de pensamiento que intenta alejarse del dualismo ontológico moderno—, 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. Dicho estudio constituye un segundo aspecto del Proyecto de Educación, que podríamos llamar “teórico”. Con este segundo aspecto se persigue ganar una mejor comprensión del sentido global del proyecto, y, de esta manera, alimentar y enriquecer el proceso de diseño. Una de las principales tareas de este aspecto teórico, es la de comprender el sentido de nuestra educación contemporánea; comprenderlo, claro está en el contexto de la historia que cuenta el empobrecimiento sufrido por nuestra cultura occidental. Sería de esperar que tal comprensión nos brindase una mejor orientación en el campo específico de la educación básica, permitiéndonos lidiar de manera más comprensiva con los problemas que pudieran aparecer en el marco de la actividad de diseño. Por ello, las tareas de investigación teórica del Proyecto se centran, actualmente, en la construcción de una historia ontológica de la educación occidental, desde la Grecia Antigua hasta nuestra época presente. En particular nos interesa comprender si los grandes cambios de fundamento de sentido en Occidente fueron de algún modo promovidos o alentados por proyectos educativos que, como el nuestro, surgieron de una problematización de la crisis de sentido de sus tiempos. Si este fuese el caso, sería de suponer que nuestro proyecto educativo podría nutrirse y enriquecerse significativamente con la experiencia de sus predecesores.

REFERENCIAS

[1] Foucault, M. (1966); *Las Palabras y las Cosas*; Siglo Veintiuno Editores, Madrid, 1981.

[2] Foucault, M. (1975); *Vigilar y Castigar*; Siglo Veintiuno Editores. México, España, 1994.

[3] Fuenmayor, R. *The Roots of Reductionism: A Counter-Ontoepistemology for a Systems Approach*; *Systems Practice*, Vol 4, N° 5; Plenum Press, New York, 1991.

[4] Fuenmayor, R. *The Self-Referential Structure of an Everyday-Living Situation: A Phenomenological Ontology for Interpretive Systemology*; *Systems Practice*, Vol 4, N° 5; Plenum Press, New York, 1991.

[5] Fuenmayor, R. *Truth and Openness: An Epistemology for Interpretive Systemology*; *Systems Practice*, Vol. 4, N° 5; Plenum Press, New York, 1991.

[6] Fuenmayor, R. *Educación y la reconstitución de un lenguaje madre*; *LOGOI*, Vol. 4, Centro de Estudios Filosóficos de la UCAB, Caracas, 2001.

[7] Fuenmayor, R. *Interpretando Organizaciones... Una Teoría Sistémico-Interpretativa de Organizaciones*; Universidad de Los Andes, Venezuela, 2001.

[8] Fuenmayor, R. *The Trap of Evolutionary Organicism*; *Systems Practice*, Vol. 6, N° 5; Plenum Press, New York, 1993.

[9] Fuenmayor, R. “Systems Science: Addressing Global Issues” -- *The Death Rattle of a Dying Era?*; *Systemist*, Vol. 16, N° 2; The United Kingdom Systems Society, 1994.

[10] Fuenmayor, R. *El Olvido del Sentido Holístico en la Época Post-Moderna*; *Sistemas*, Vol. 1, Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela, 1994.

[11] Fuenmayor, R. *The Will to Systems. From Making Sense to Enframing*; En *ELLIS K. et. al. (eds.): Critical Issues in Systems Theory and Practice*, Plenum Press, New York, 1995. p. 25-33.

[12] Fuenmayor, R. y López-Garay, H. *The Scene for Interpretive Systemology*; *Systems Practice*, Vol. 4, N° 5; Plenum Press, New York, 1991.

[13] Heidegger, M. (1943); *The Word of Nietzsche: “God Is Dead”*; En “*The Question Concerning Technology and Other Essays*”. Harper Torchbooks. 1977.

[14] Heidegger, M. (1950); *The Turning*; En “*The Question Concerning Technology and Other Essays*”. Harper Torchbooks. 1977.

[15] Heidegger, M. (1952); *The Age of the World Picture*; En “*The Question Concerning Technology and Other Essays*”. Harper Torchbooks. 1977.

[16] Heidegger, M. (1954); *Science and Reflection*; “*The Question Concerning Technology and Other Essays*”. Harper Torchbooks. 1977.

[17] Heidegger, M. (1955); *The Question Concerning Technology*; “*The Question Concerning Technology and Other Essays*”. Harper Torchbooks. 1977.

[18] MacIntyre, A. (1981); *After Virtue*; Duckworth, London, 1992.

[19] MacIntyre, A. (1988); *Whose Justice? Which Rationality?*; University of Notre Dame Press; Notre Dame, Indiana.

[20] MacIntyre, A. (1990); *The Privatization of the Good*; *Review of Politics*, 52, p. 344-361.

[21] Taylor, C. (1989); *The Sources of The Self: The Making of the Modern Identity*; Harvard University Press; Cambridge, Massachusetts, 1994.