



## *El Sentido del Proyecto de Educación de la Sistemología Interpretativa (III)*

**Roldan Tomasz Suárez Litvin**  
*Centro de Investigaciones en Sistemología Interpretativa  
Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela.  
roldansu@ula.ve*

### **Resumen**

Este es el tercer artículo de una trilogía dedicada a exponer el sentido del Proyecto de Educación de la Sistemología Interpretativa. Se muestra que la Sistemología Interpretativa, como resultado de su camino de investigación, entiende su propia misión como una lucha por sentar las condiciones culturales de posibilidad para la re-aparición de afán de sentido holístico en Occidente. Se muestra que tal misión implica la *apropiación* de la Mitología histórico-ontológica dentro del lenguaje básico de nuestra cultura actual. Se expone el sentido y la estructura general del Proyecto de Educación en términos de la mencionada *apropiación*.

**Palabras clave:** Educación, Sistemología Interpretativa, historia ontológica, afán de sentido, apropiación.

## *The Meaning of the Educational Project on Interpretive Systemology (III)*

### **Abstract**

This is the third article in a trilogy devoted to discussing the meaning of the Interpretive Systemology Educational Project. It shows that, as a result of its path of inquiry, interpretive systemology understands its own mission as a struggle for creating cultural conditions of possibility for the reappearance of eagerness for holistic meaning in the West. It shows that such a mission implies the appropriation of historical-ontological mythology within the basic language of our current culture. The sense and structure of the Educational Project are explained in terms of the aforementioned appropriation.

**Key words:** Education, interpretive systemology, ontological history, eagerness for holistic meaning, enowning.

### **1. Introducción**

En el segundo artículo de esta trilogía –dedicada a ampliar la formulación inicial del Proyecto de Educación de la Sistemología Interpretativa (Fuenmayor, 2001)– recorrimos las dos etapas de investigación por las que ha atravesado esta disciplina sistémica. Vimos cómo la Sistemología Interpretativa llega a comprender su propio sentido en términos del nacimiento, desarrollo y, finalmente, agotamiento histórico del pensamiento metafísico en la cultura occidental. Sobre el fondo de esta historia de la metafísica, el pensamiento sistémico luce como el impulsor original de la misma y, a la vez, como principal víctima de ella. En efecto, la pregunta por las condiciones de posibilidad del sentido del ocurrir constituye la fuerza motriz del pensamiento filosófico occidental en sus inicios. Sin embargo, la respuesta elaborada por los primeros pensadores implicó “des-mistificar” el trasfondo de sentido con el fin de hacerlo más asequible al pensamiento. Esto sembró la semilla del debilitamiento del afán de sentido en nuestra cultura; semilla cuyos frutos presenciamos en la actualidad.

Ante este panorama, la Sistemología Interpretativa entiende su propia misión como un rescate de la pregunta por el sentido con miras a la creación de una cultura fundada en un pensamiento sistémico genuino (es decir, que interroga por el sentido sin incurrir en las trivializaciones propias de la metafísica). Sin embargo, ¿cómo puede la Sistemología Interpre-

tativa lograr semejante objetivo? ¿Cómo puede comunicársele a toda una cultura una modalidad de pensamiento y un afán propios de una disciplina particular? ¿De qué modo un pensamiento que pretende dar cuenta del trasfondo de sentido puede afectar a la cultura en la que nace? Para comprender esto es necesario que re-visitemos el tema del *sido-siendo* armados del aprendizaje logrado gracias a la segunda etapa del camino de la Sistemología Interpretativa.

## **2. Sido-siendo, lenguaje básico y Mitología**

Al contrastar nuestra cultura actual con aquellas propias de épocas anteriores de Occidente, salta a la vista el hecho de que, en éstas últimas, la intuición de la co-presencia de un trasfondo invisible conduce al intento por *hablar* de tal trasfondo. El hablar del trasfondo surge del afán por comprender el sentido del ocurrir y por actuar en concordancia con tal sentido. Así, cada época genera lenguajes por medio de los cuales su trasfondo, primariamente oculto e invisible, es revelado al pensamiento. Nociones como “razón”, “autonomía”, “justicia”, “sujeto”, “objeto”, “representación” forman parte de esa clase de lenguaje en la época de la Ilustración, mientras que, en la Edad Media, es el lenguaje religioso el que cumple ese papel. Del mismo modo, la Grecia pre-clásica dispone del lenguaje de la mitología, los poemas homéricos y de otras formas narrativas llamadas a develar su trasfondo de sentido. En la Grecia clásica aparecen nociones como “logos”, “Idea”, “aparición”, “telos”, “forma”, “materia” y otras que intentan dar cuenta del trasfondo de sentido. En términos generales, podríamos llamar “Mitología” (MacIntyre, 1992: 216) a todo ese conjunto de creaciones discursivas que, de diferentes modos, rinden testimonio de amplios y comprensivos contextos de sentido para el ocurrir propio de la cultura del caso.

Sin embargo, ¿de qué modo la Mitología se hace accesible al grueso de la sociedad, de manera que la mayor parte de sus integrantes pueda participar en el cultivo de la pregunta por el sentido? No todos los seres humanos pueden ser teólogos, artistas o filósofos, es decir, no todos pueden dominar los estándares intelectuales propios de la Mitología. La Mitología sólo puede difundirse socialmente de manera significativa si logra ganar influencia en un nivel lingüístico más sencillo, accesible y compartido por todos los integrantes de la sociedad; un nivel más básico que el de cualquier jerga especializada. Podríamos llamar “lenguaje básico” –o “lengua madre” en terminología de Fuenmayor (2001: 47)– a ese modo de hablar no-especializado que permite comunicarse entre sí a los miembros de una cultura.

El lenguaje básico pone en comunión (y, por tanto, comunica) a los integrantes de una cultura en dos sentidos: por una parte, sirve como plataforma básica para que todos puedan entenderse entre sí, y, por la otra, permite hablar de lo que es común a todos, es decir, de lo que *nos-ocurre*. Para que cada cosa que *nos-ocurre* –o que ocurre en *nuestro* común escenario– puede ser ubicada en el contexto de una totalidad trascendente, es necesario que el lenguaje básico esté irrigado por una Mitología. Bajo esa condición, cada aspecto de aquello que nos es común –por ejemplo, las diferentes actividades sociales que forman parte de *nuestra comunidad*– participa en (y trasciende hacia) esa totalidad. En otras palabras, un lenguaje básico nutrido por una Mitología permite pensar asuntos que, en el caso de nuestra cultura actual, no logran ser adecuadamente debatidos: el sentido de la vida individual, el bien público, el fin último de las actividades científicas, técnicas y productivas, entre otros. En nuestra cultura actual, como ya señalamos en el segundo artículo de la trilogía (sección 3), el lenguaje básico está dominado por el dualismo ontológico: un fragmento de lo que una vez fue la Mitología creada por el Proyecto de la Ilustración. Pero, el dualismo, lejos de dar pie a la pregunta por el sentido, la destruye.

En la medida en que un cierto modo de revelar el trasfondo permite dar mayor sentido a lo que ocurre (en comparación con otros modos disponibles), la Mitología creada por tal modalidad de revelado tiende a ganar aceptación social y, por tanto, a ejercer influencia sobre el lenguaje básico de la cultura. Cuando tal influencia es suficientemente poderosa, los demás “juegos lingüísticos” (Wittgenstein, 1978: 5) de la cultura tienden a redefinirse en términos del nuevo lenguaje básico y su Mitología subyacente. Sin embargo, si la Mitología dominante des-mistifica al trasfondo en extremo, la cultura tiende a dejar de experimentar el problema del sentido como acuciante. Esto, a su vez, hace que tal Mitología tienda a perder pertinencia y, en consecuencia, se deteriore el lenguaje básico de la cultura. Dicho deterioro puede crear una situación crítica de ausencia de sentido; la cual, a su vez, puede conducir a una nueva problematización del sentido y a la creación de nuevas Mitologías. Quizás por ello el pensamiento metafísico de la cultura Occidental no pudo permanecer estancado en una única Mitología, sino que tuvo que devenir en una sucesión de épocas, cada una de las cuales fue dominada por una cierta Mitología. Pero, ¿de qué modo las Mitologías de cada una de las épocas de Occidente lograban revelar su trasfondo cultural?

### 2.1. El revelado del trasfondo en su modalidad metafísica y pre-metafísica

En la primera etapa de la Sistemología Interpretativa se estableció que el trasfondo cultural corresponde a aquella región fundamental del *sido-siendo* que comprime el devenir global del mundo en el que vive una determinada cultura y que marca la temporalidad habitada por sus miembros (al respecto, consúltese la sección 2 del segundo artículo de esta trilogía). Si observamos las Mitologías producidas por cada época metafísica de Occidente, notamos que éstas reflejan el trasfondo de sentido como una estructura jerárquica y fija de nociones pretendidamente universales (Ideas, conceptos) coronada por una noción suprema (Bien, Dios, autonomía) que da cuenta, tanto de la unidad de cada cosa particular, como de la unidad de todas ellas en su conjunto. Esto muestra que el pensamiento filosófico occidental intuye claramente ciertos aspectos básicos del trasfondo de sentido: Por una parte, la invisibilidad y el misterio esenciales de éste son traducidas y entendidas como la intangibilidad del dominio de las “Ideas”. Por otra parte, el carácter no-instantáneo del trasfondo es aprehendido bajo la forma de la fijeza y universalidad del mencionado dominio. Más aún, la temporalidad del ocurrir (su necesaria condición de estar proyectado siempre de un cierto modo hacia *lo-por-venir*) se refleja en la dependencia ontológica de los fenómenos con respecto a una intención o finalidad supremas –el logro del Bien, la voluntad de Dios, el afán de autonomía– que rige la totalidad de lo que ocurre. Finalmente, la estructura jerárquica conceptual parece dar cuenta de una cierta diversidad y, a la vez, una cierta unidad presentes en el trasfondo. Se trata de la diversidad de asuntos particulares que *ya han sido* dentro de la cultura del caso, lo cual corresponde a la heterogeneidad de regiones de su *sido-siendo*. Por su parte, la unidad de todos estos asuntos particulares expresa una cierta homogeneidad del *sido-siendo*: la co-pertenencia de todas sus regiones particulares a un mismo gran continente general –el devenir global del mundo en esa cultura.

La Mitología de la Grecia pre-clásica, sin embargo, refleja el trasfondo de manera diferente. En primer lugar, no tematiza directamente el tema del fundamento de sentido, sino que recrea *lo-sido* por medio de un complejo entretendido de hilos poético-narrativos (mitos, leyendas, cuentos heroicos) que dan cuenta, en su conjunto, del devenir global del mundo. Como muestra MacIntyre (1992, cap. 10), estos hilos no constituyen simples recuentos historiográficos, desprovistos de valoraciones morales, sino que, por el contrario, tienen un carácter épico, que implica un abierto y decidido compromiso moral. Aquí el devenir del mundo adquiere la forma

de una epopeya: una incesante batalla entre los seres humanos (que buscan realizar el rol que les corresponde jugar dentro del cuento del cual son personajes) y las impredecibles, misteriosas y temibles fuerzas del destino. En esta situación, la presencia de las cosas está rodeada sistemáticamente de fragilidad, incertidumbre y amenaza de muerte u olvido (1), lo cual convoca cualidades tales como el coraje, la amistad, la inteligencia, la fuerza y muchas otras. Pero tales cualidades o “virtudes” no son proyecciones de la subjetividad humana, sino aspectos del modo de proyectarse de una vida que se halla dominada por la temporalidad épica característica de esta cultura. Nótese, entonces, cómo esta Mitología logra entregar, sin tematizar directamente, diferentes aspectos del *sido-siendo*: su carácter de devenir (no-instantaneidad de lo narrativo, temporalidad de lo épico), su simultánea homogeneidad y heterogeneidad (carácter de “entretejido” de los hilos narrativos) y, finalmente, su carácter de misterio (tendencia de *lo-sido* a ocultarse en el olvido).

## 2.2. La uni-diversidad del *sido-siendo*

Ahora bien, salta a la vista que el examen de ambos tipos de Mitología (la pre-metafísica y la metafísica) revela una cierta condición del *sido-siendo* que no había salido a la luz en la primera etapa de la Sistemología Interpretativa. En ambos casos, la Mitología crea un cierto *orden de sentido* (ya sea bajo la forma de una estructura jerárquica de Ideas o de un entretejido épico) que expresa una, unitaria (homogénea), diversidad (heterogeneidad) del *sido-siendo*. Esta *uni-diversidad* del *sido-siendo* constituye una muy importante condición de posibilidad para la constitución del sentido en una cultura. Examinemos dos situaciones extremas en las que dicha *uni-diversidad* se ausenta: en la primera no hay diversidad en el *sido-siendo*; en la segunda no hay unidad. El primer caso equivale a una situación en la que *aún nada ha sido*: las cosas que se presentan no logran ser re-conocidas o asimiladas dentro de lo ya familiar y conocido. Es la situación propia del recién nacido, cuya falta de experiencia le impide hacer sentido de lo que le ocurre. El segundo caso equivale a una situación en la que un sinnúmero de diversos asuntos *ha sido*, pero de manera completamente inconexa entre sí. Ninguno de los hilos particulares de *lo-sido* (o regiones del *sido-siendo*) se relaciona con otro –al punto de que ni siquiera co-existen en un mismo mundo– por lo que cada fenómeno que se presenta exhibe una multitud de significados completamente contradictorios e incompatibles entre sí. Se trata, pues, de un estado similar al que sufre un individuo esquizofrénico.

Lo anterior indica que las culturas que se encuentran en buen estado, logran preservar el carácter *uni-diverso* de su *sido-siendo*. A lo largo de toda la

historia de Occidente, las sucesivas Mitologías dominantes han atestiguado la *uni-diversidad* del *sido-siendo* de sus respectivas épocas, expresándola bajo la forma de un orden de sentido particular. Sin embargo, como veremos a continuación, la Mitología no sólo da expresión a la *uni-diversidad* del *sido-siendo*, sino que juega, también, un papel fundamental en su preservación.

### 2.3. El papel de la Mitología en la *uni-diversidad* del *sido-siendo*

¿Qué sucedería si una cultura fallase sistemáticamente en reproducir, en sus miembros más jóvenes, la memoria de *lo-que-ha-sido*, o si tal reproducción sólo les proporcionase fragmentos sueltos e inconexos de ese *sido*? La *uni-diversidad* del *sido-siendo* se vería amenazada, y la cultura se acercaría peligrosamente a las situaciones límites descritas en la sección anterior. Ahora bien, el *sido-siendo* se reproduce fundamentalmente por medio del lenguaje (Fuenmayor, 1991: 463-465). Es por medio de la introducción de las nuevas generaciones en los juegos lingüísticos de su cultura –por ejemplo, los de los oficios particulares– que éstas van enriqueciendo su noción de *lo-sido*. Pero si estos juegos lingüísticos son aprendidos de manera deficiente, o si no están enraizados en un lenguaje básico que se nutra de una Mitología, el resultado de tal proceso de reproducción no puede ser otro que un *sido-siendo* poco enriquecido, o enriquecido de manera fragmentaria. Aunque cada juego lingüístico así aprendido implique la asimilación de alguna región específica del *sido-siendo*, estas regiones, o bien carecerán de complejidad suficiente (diversidad), o bien carecerán de suficiente conectividad entre sí (unidad).

De hecho, la situación que acabamos de plantear parece una descripción adecuada de lo que ocurre en el caso de nuestra cultura actual. En nuestra cultura los juegos lingüísticos no se hallan enraizados en un lenguaje básico en buen estado, lo que hace que su aprendizaje no contribuya a dar sentido a nada trascendente con respecto al estrecho campo de actividades al que cada uno de ellos se refiere. Además, debido al actual predominio de la concepción instrumental del conocimiento (también fundada en el deterioro del lenguaje básico), la enseñanza y el aprendizaje de muchos de esos juegos lingüísticos se da de manera sumamente deficiente. Como resultado de ello, las nuevas generaciones van adquiriendo una noción cada vez más empobrecida y fragmentada de lo que *ha sido* de su mundo. Así, el actual deterioro del lenguaje básico en Occidente puede ser visto como expresión y, a la vez, como causa de la deficiente *uni-diversidad* de nuestro *sido-siendo*. Esta falta de *uni-diversidad* no sólo es responsable del empobrecimiento de sentido, sino también de la depresión del afán de sentido, pues tiende a borrar toda forma de temporalidad y, por tanto, toda

expectativa de que *lo-por-venir* tenga sentido. Mientras las culturas de épocas pasadas vivían un mundo que avanzaba hacia un horizonte de plenitud de sentido –pensado, por ejemplo, como la unión de la Creación con su Creador o la subordinación de la materia al afán espiritual de autonomía–, nosotros vivimos en un mundo que carece de toda orientación temporal global de ese tipo.

Podemos regresar, ahora, al problema inicial que nos condujo a explorar el vínculo entre Mitología y presencia de afán de sentido: ¿cómo podemos reponer en nuestra cultura las condiciones de posibilidad de la pregunta por el sentido?

### 3. Mitología histórico-ontológica, apropiación y educación

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

Sin embargo, a la luz de lo anterior, la Sistemología Interpretativa aparece como un caso extraño de pensamiento de sistemas. Como hemos visto, ella no nace en una cultura cultivadora de su fundamento de sentido, sino, por el contrario, en una cultura en franco proceso de liquidación de sus propias bases. La situación de la Sistemología Interpretativa ni siquiera puede ser equiparada con aquella propia de los momentos de crisis y cambio epocal en la historia de Occidente. En esos momentos de profundo cambio de base, el *sido-siendo* de Occidente aún era lo suficientemente *uni-diverso* como para incitar la búsqueda de una Mitología y un lenguaje básico nuevos. De hecho, si no hubiese habido tal *uni-diversidad*, tampoco habría sido posible la aparición de una Mitología capaz de expresarla. A diferencia de eso, el problema que hoy enfrentamos no es, simplemente, el del agotamiento de una cierta Mitología particular, sino el del agotamiento de las condiciones de posibilidad para la creación de cualquier Mitología capaz de nutrir nuestro lenguaje básico. No tenemos *uni-diversidad* para ser expresada en el lenguaje, ni tampoco una cultura afanada por el sentido. La tarea del pensamiento de sistemas, entendida

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

Por otra parte, sin embargo, la Sistemología Interpretativa ciertamente produce un juego lingüístico que le permite hablar del fundamento de sentido. Pero se trata de un juego lingüístico que, en lugar de develar la *uni-diversidad* del fundamento de sentido, devela la actual ausencia de la misma. Nótese que esto implica que la Sistemología Interpretativa habla en un nivel más profundo que el propio de las Mitologías de épocas anteriores. Mientras aquellas intentaban comprender la *uni-diversidad* de su propio fundamento de sentido, la Sistemología Interpretativa intenta comprender las condiciones bajo las cuales se constituye o se desmorona tal *uni-diversidad*. Así, el juego lingüístico de la Sistemología Interpretativa presenta dos caras, una de carácter conceptual y otra de carácter narrativo. La cara conceptual permite formalizar la naturaleza general del fundamento de sentido como una temporalidad sujeta a variaciones en el tiempo. La cara narrativa intenta hilar una historia de tales variaciones en nuestra cultura. La primera establece lo que Fuenmayor (1995: 27) llama una “ontología histórica”, mientras que la segunda establece una “historia ontológica”. Ambas caras se dan sentido mutuamente: la primera crea los conceptos bajo los cuales opera la segunda; la segunda explica cuál es el sentido cultural e histórico de tales conceptos. Ellas surgen en oposición a la actual pobreza de sentido, a la vez que proporcionan el piso lingüístico necesario para dar pleno sentido a –y, por ende, reforzar– tal oposición.

Ahora bien, ¿podría convertirse, este lenguaje histórico-ontológico, en una nueva Mitología capaz de alimentar el lenguaje básico de nuestra cultura? ¿Contribuiría esto a superar nuestra actual condición cultural? ¿Cuál sería el mecanismo que permitiría que esto ocurriera? Una respuesta afirmativa a la primera pregunta supondría que el trabajo de la Sistemología Interpretativa no le es completamente ajeno a nuestra cultura sino que responde a una necesidad aún sentida (aunque muy débilmente) por ésta última. Quizás un indicio de ello sea el hecho de que el clamor por “pensar sistémicamente” haya surgido con fuerza a mediados del siglo XX, cuando el reduccionismo ya era dominante. Quizás esto signifique que nuestra cultura aún guarda en su seno un último eco del afán por hacer sentido que motorizó toda su historia. Si este fuese el caso, el lenguaje histórico-ontológico no sería un cuerpo extraño en nuestra cultura, sino que vendría a llenar un vacío que se abre en el corazón mismo de ésta. No sería una interpretación más, entre muchas otras, de nuestro presente, sino aquella que nuestro presente requiere para atender adecuadamente a su problema más radical. ¿Podría significar esto que ya se está gestando en nuestra cul-

tura un proceso de superación de nuestra condición presente, quizás un nuevo inicio para la pregunta por el sentido, que trascienda las limitaciones del pensamiento metafísico? Resulta claro que estas dudas sólo podrán ser despejadas luego de hacer el mejor esfuerzo posible por difundir el lenguaje histórico-ontológico dentro de nuestro empobrecido lenguaje básico. Pero, ¿qué podríamos esperar como resultado de tal difusión? Para responder a esta pregunta es necesario que reexaminemos el significado que tuvo al interior de la Sistemología Interpretativa el descubrimiento de la historia ontológica.

### 3.1. Re-visitando el camino de la Sistemología Interpretativa

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

Aunque la investigación de la primera etapa condujo a concebir el fundamento de sentido como un sedimento cultural históricamente depositado, las implicaciones teóricas y prácticas de este descubrimiento aún no estaban del todo claras en esa etapa. No es de extrañar esta falta de claridad si tomamos en cuenta que el pensamiento de la Sistemología Interpretativa también se encuentra condicionado por el *sido-siendo* cultural deteriorado y empobrecido que afecta a todo Occidente. La Sistemología Interpretativa, en su primera etapa, aún no podía experimentar a plenitud su propia dependencia del *sido-siendo* que le sirve de trasfondo, por lo cual operaba, sin saberlo, bajo la temporalidad propia del presente. Como ya sabemos, la precaria temporalidad del presente es resultante del deterioro de la última forma de temporalidad que nutrió a la cultura Occidental, a saber, la de la Modernidad.

En efecto, en la primera etapa de la Sistemología Interpretativa la temporalidad propia de la Modernidad resuena aún con cierta fuerza. Esto no es casualidad: recordemos que el pensamiento de sistemas forma parte esencial del Proyecto de la Ilustración y, por tanto, constituye uno de los pilares fundamentales de la Modernidad. Uno de los aspectos en los que se manifiesta esta temporalidad moderna es la comprensión que la Sistemología Interpretativa tiene, en su primera etapa, del papel social que a ella misma le corresponde jugar. Vale la pena que nos detengamos brevemente en este asunto.

En uno de los artículos donde se reporta la investigación de la primera etapa, Fuenmayor y López-Garay (1991: 416-417) postulan que la naturaleza “crítica” y “emancipatoria” de la Sistemología Interpretativa impone una modalidad de “intervención” que consiste en “exponer y denunciar las estructuras de dominación social”, lo que constituye una pre-condición para liberarse de ellas. Dichas estructuras, fundadas sobre una “racionalidad instrumental al servicio de ciertos intereses internacionales económicos y políticos”, sostienen una “desigual distribución de la riqueza, de la educación, de la salud y un injusto sistema de administración de justicia”. Nótese que la noción de libertad o “emancipación” que aquí motoriza a la Sistemología Interpretativa no es la actualmente dominante (libertad de elegir según preferencias personales), sino una libertad que se obtiene por medio del pensamiento crítico dirigido en contra de las fuerzas que obstaculizan el logro de un estado de justicia social. Esta ligazón entre “libertad”, “crítica” y “justicia” constituye un claro reflejo del afán de “autonomía” que sirvió de pivote al Proyecto de la Ilustración. Nótese, además, que aquí el papel social de la Sistemología Interpretativa consiste en denunciar públicamente el estado de injusticia en el que nos encontramos en la actualidad. Se trata, pues, de una actividad política en sentido moderno, entendida como la tarea de hacer “uso público de la razón” (Kant, 1981: 28), es decir, de apelar públicamente a la razón de los conciudadanos para convencerlos de la necesidad de introducir reformas en el orden social con miras a hacerlo más justo. También en este aspecto el pensamiento de la primera etapa de la Sistemología Interpretativa revela, pues, una clara filiación moderna.

Con el advenimiento de la segunda etapa, la Sistemología Interpretativa sufre un importante cambio. Tal cambio obedece a la paulatina adquisición de una conciencia histórica profunda (es decir, histórico-ontológica) que, por una parte, va enriqueciendo la noción de *lo-sido* bajo la cual opera la Sistemología Interpretativa y, por la otra, va poniendo en evidencia la relación de dependencia esencial que la Sistemología Interpretativa, en su nueva etapa, mantiene con la narrativa histórico-ontológica. Pero no se trata de un simple enriquecimiento de una región particular del *sido-siendo*. La historia ontológica no narra eventos particulares acontecidos dentro del ámbito de la “historia del progreso humano”. Por el contrario, ella narra los cambios ocurridos en un nivel más de fondo, a saber, el de los diferentes modos de temporalidad que han dominado sucesivamente en Occidente –entre ellos, el modo moderno, asociado a la noción de “progreso”. Tales cambios son presentados como etapas de un devenir cuyo hilo conductor es la paulatina pérdida de las condiciones de posibilidad para hacer sentido en nuestra cultura. En otras palabras, la adquisición de una con-

ciencia histórico-ontológica implica un cambio radical del hilo conductor que orquesta y brinda unidad a la totalidad de *lo-sido*. Se trata de una reconstitución del devenir global del mundo, la cual equivale, a su vez, a una reconstitución de la temporalidad en la que habita el pensamiento que se *apropia* de la historia ontológica. Siguiendo a Heidegger (1999) y a Fuenmayor (2001a), llamamos *apropiación* (*Ereignis*) de la historia ontológica al acto por medio del cual el pensamiento –en este caso, el de la Sistemología Interpretativa– se compenetra profunda y radicalmente con –hace completamente suya (se “*apropia* de”, precisamente)– la narrativa histórico ontológica; al punto de re-hacer la estructura de su propio fundamento de sentido. Al rehacerse su fundamento de sentido (es decir, su *sido-siendo*), se reconstituye también, necesariamente, el pensamiento sujeto al acto de *apropiación*. Por ello, desde el punto de vista del pensamiento así reconstituido, la perspectiva histórico-ontológica no puede ser vista como una posibilidad más entre otras, sino que pasa a ser piso firme sobre cuya base (y en cuyos términos) se despliega todo ocurrir. De esta manera, tanto la historia ontológica, como el pensamiento que se *apropia* de ella, empiezan a *ser* algo que no eran (ni podían *ser*) antes de la *apropiación*. Cada uno de ellos sólo puede *ser* en la medida en que forma parte de una relación esencial de mutua dependencia ontológica.

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

En efecto, la nueva visión del tema de la “intervención” pone en duda que el “uso público de la razón”, en su sentido Ilustrado, sea la vía más adecuada para lidiar con la problemática de nuestra cultura actual. Por una parte, se hace claro que el “uso público de la razón” sólo tiene sentido bajo condiciones culturales en las que la preocupación por el bien público aún se mantiene viva gracias a la presencia de un lenguaje básico nutrido por una Mitología. En una cultura deteriorada como la nuestra, el “apelar a la razón” para exponer y denunciar situaciones de injusticia u opresión tiende a ser un clamor en el desierto. Carecemos de una racionalidad a la cual podamos apelar en el terreno moral, pues, precisamente, la única forma de racionalidad que nos ha quedado es la instrumental. Por

otra parte, y en un nivel más de fondo, el descubrimiento de que las sociedades no-modernas también pueden ser habitadas por modalidades de pensamiento holístico –incluso más preservadoras y respetuosas del carácter esencialmente misterioso del trasfondo que el pensamiento moderno de sistemas– pone en cuestionamiento el ideal mismo de una sociedad compuesta por individuos modernos. El sujeto racional moderno empieza a ser percibido como expresión de una forma de humanidad que, al depender del dualismo ontológico moderno, lleva en su seno la semilla de la desaparición del afán de sentido. ¿Qué modalidad de “intervención” surge, entonces, sobre la base de la *apropiación* de la historia ontológica por parte de la Sistemología Interpretativa?

Una posible respuesta a la pregunta anterior la encontramos en la misma noción de *apropiación*. Del mismo modo como la *apropiación* de la historia ontológica significa para la Sistemología Interpretativa una reconstitución de su *sido-siendo* y un programa de des-olvido de su dependencia con respecto al trasfondo histórico de gestación, también nuestra cultura podría atravesar por un proceso similar. En pocas palabras, la difusión de la Mitología histórico-ontológica en el lenguaje básico de nuestra cultura podría traer como consecuencia que dicha cultura sufriese un proceso de *apropiación* de su historia y, por tanto, de reconstitución de sí misma sobre la base de un nuevo *sido-siendo*. Veamos esto con más detalle.

### 3.2. La posibilidad de una *apropiación* cultural

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

Sin embargo, como ya hemos señalado, un lenguaje básico dominado por la Mitología histórico-ontológica podría brindar un nuevo hilo conductor a nuestro “des-hilachado” *sido-siendo* actual, rehaciendo la temporalidad de todo lo que ocurre. Tal temporalidad nos ubicaría vitalmente en el contexto de un proceso de pérdida de sentido y declive de la riqueza de la vida que nos haría vivir, profunda y dolorosamente, nuestra propia agoría como cultura. Pero esto, simultáneamente, despertaría una sistemática y omnipresente añoranza por aquella condición de plenitud de sentido de

la que nuestro propio pasado nos brinda algunos ejemplos imperfectos. En otras palabras, despertaría una añoranza por –y una primera intuición de– un modo de vida en el que se co-presenta el misterio de la presencia del ocurrir. Por otra parte, la dispersión, fragmentación e inconmensurabilidad de significados que con frecuencia enfrentamos en la actualidad empezaría a transformarse en una variedad de significados ordenados en términos de sus raíces históricas. De esta manera, el lenguaje histórico-ontológico estaría reavivando, a la vez, la *uni-diversidad* del *sido-siendo*, la co-presencia del trasfondo de sentido en la vida, la unidad de sentido del ocurrir y –lo que es más importante– el afán de sentido.

Pero, ¿mediante qué mecanismo social nuestra cultura podría asimilar la Mitología histórico-ontológica en su lenguaje básico? Parece claro que ello no podría ocurrir del modo como ocurrió la *apropiación* en el caso de la Sistemología Interpretativa, a saber, gracias a una investigación sistemática y rigurosa en torno al tema del sentido que la llevó a incursionar en el campo de la filosofía contemporánea. Sin embargo, resulta igualmente claro que este proceso requeriría de algún tipo de proceso educativo a gran escala. Ya hemos señalado (sección 2.3) que en una cultura en buen estado, los miembros de ésta adquieren su lenguaje básico por medio del aprendizaje de los diferentes juegos lingüísticos que se dan en su seno. Dicho aprendizaje puede darse a través de procesos educativos formales y no formales. Sobre los no formales resulta muy difícil, si no imposible, ejercer cualquier clase de control. En cambio, parece factible ejercer influencia sobre los procesos educativos formales, que necesariamente implican algún tipo de organización intencional de las actividades educativas. En el caso de las sociedades occidentales contemporáneas, éstas disponen de extensos aparatos organizacionales destinados a impartir enseñanza básica, técnica y superior a una gran masa de estudiantes. La educación básica, en particular, suele ser de carácter obligatorio para todos los miembros de la sociedad. Su pretensión formal es proporcionar a esos miembros más jóvenes los juegos lingüísticos más elementales de nuestra cultura, de manera que ellos puedan, posteriormente, asimilar juegos lingüísticos de mayor complejidad. En otras palabras, la educación básica es el espacio en el que formalmente se enseña y transmite el lenguaje básico de nuestra cultura. La existencia de este extenso sistema organizacional de educación básica, formalmente sujeto al control del Estado, podría ofrecer una oportunidad para incidir en esa región neurálgica en la que nuestra cultura empieza a reproducir su lenguaje básico en las nuevas generaciones.

## **4. El Proyecto de Educación de la Sistemología Interpretativa**

Sobre la base de las comprensiones ganadas a lo largo de su investigación, el Centro de Investigaciones en Sistemología Interpretativa de la Universidad de Los Andes ha puesto en marcha, desde 1996, un Proyecto de Educación cuyo propósito es contribuir con una posible reposición de las condiciones de posibilidad del afán de sentido en nuestra cultura por medio de la difusión del lenguaje histórico-ontológico dentro del lenguaje básico. El proyecto en cuestión se propone alcanzar su objetivo desarrollando dos tareas estrechamente relacionadas entre sí: una de diseño y otra de investigación. Veamos más de cerca en qué consiste cada una de ellas.

### **4.1. El diseño de actividades pedagógicas**

La primera de las dos tareas mencionadas apunta al rediseño de las actividades pedagógicas de la educación básica y media venezolana. En este nivel el Proyecto enfrenta una serie de obstáculos provenientes, en parte, del influjo que ejerce nuestra presente condición cultural sobre los actuales sistemas educativos occidentales, y, en parte, del mal estado en el que se encuentra el sistema de educación formal en Venezuela. Tales obstáculos, como veremos a continuación, conducen a proponer ciertas ideas básicas para este proceso de diseño.

Uno de los principales problemas que enfrenta la tarea de diseño de actividades pedagógicas es el hecho de que los juegos lingüísticos que actualmente se enseñan mediante la educación básica están penetrados por el dualismo ontológico. Es, precisamente, este primer entrenamiento que los niños reciben en estos juegos lingüísticos lo que empieza a cerrarles las puertas a la pregunta por el sentido. Se hace necesario, entonces, articular algún procedimiento educativo por medio del cual esos juegos lingüísticos puedan seguir siendo enseñados, pero, a la vez, vayan asentándose en una base lingüística nueva, de carácter histórico-ontológico. El nuevo lenguaje básico no puede ser impartido, entonces, como una materia aparte, sino que tiene que difundirse y hacerse omnipresente en la totalidad de la enseñanza, brindándole unidad a todas las materias y todos los contenidos temáticos particulares. No se trata, claro está, de que las complejas nociones de ontología histórica y de historia ontológica sean explícitamente introducidas y discutidas a nivel de la educación básica. Es necesario empezar preparando a los jóvenes para jugar el particular juego narrativo-conceptual propio del nuevo lenguaje básico. Esto significa, en pocas palabras, habitar a los educandos a comprender el sentido del ocurrir en términos na-

rrativos. De aquí surge una de las ideas básicas del diseño: utilizar cuentos, novelas y otras obras literarias como elementos unificadores e hilos conductores del proceso educativo, de manera que todos los contenidos particulares de la enseñanza puedan ser englobados dentro de una trama de carácter narrativo.

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

#### **4.2. La investigación histórico-ontológica**

Dado que el diseño está fundado sobre una problematización de nuestro presente, resulta inevitable que, en paralelo a la actividad de diseño, se desarrolle también una actividad de estudio y profundización en la problemática a la que responde todo el Proyecto. Con ello se persigue ganar una mejor comprensión del sentido global del Proyecto y, por ende, alimentar y enriquecer el proceso de diseño.

Una primera vertiente de esta tarea consiste en la profundización de la investigación sobre la historia ontológica. Se trata de comprender mejor la relación entre, por una parte, las Mitologías dominantes en cada época de Occidente y, por la otra, el lenguaje básico, la temporalidad y el modo de hacer sentido de cada época. Una segunda vertiente de la investigación persigue comprender histórico-ontológicamente el sentido de nuestra educación contemporánea, de modo que el proceso de diseño pueda lidiar mejor con los problemas y las disyuntivas que se le planteen. Esta vertiente se enfoca, actualmente, en la construcción de una historia ontológica de la educación occidental, desde la Grecia Antigua hasta nuestra época presente. Resulta particularmente interesante examinar si los grandes cambios epocales en Occidente fueron de algún modo promovidos o alentados por proyectos educativos que surgieron de un pensamiento que intentó aten-

der al problema del debilitamiento del sentido en su época e intentó crear una nueva Mitología y un nuevo lenguaje básico para reforzar la *uni-diversidad* del *sido-siendo*. Si este fuese el caso, sería de esperar que nuestro proyecto educativo pudiese nutrirse y enriquecerse significativamente con la experiencia de sus predecesores.

## **Conclusiones**

Hemos presentado una trilogía de artículos que expone los fundamentos teóricos del Proyecto de Educación de la Sistemología Interpretativa. Empezamos por una introducción intuitiva y vivencial al problema de la crisis de sentido en el presente (primer artículo). Continuamos con la presentación del camino investigativo que condujo a la Sistemología Interpretativa a desarrollar una cierta plataforma teórica que le permite pensar y actuar sobre dicho problema (segundo artículo). Finalmente, mostramos cómo, a partir de la mencionada plataforma teórica, surgió un Proyecto de Educación cuya misión es contribuir con una eventual salida de la referida crisis de sentido (tercer artículo).

Las ideas aquí resumidas han dado pie al desarrollo de varios trabajos que abordan tareas pertenecientes tanto a la cara teórica como a la práctica del Proyecto de Educación. Tales trabajos han permitido obtener una mayor comprensión acerca de los diversos obstáculos y dificultades que enfrenta el Proyecto, así como también acerca de los posibles modos de superar tales obstáculos.

## **Notas**

1. Según observa Detienne (1986), en la mitología griega, *Lethe* (Olvido) es hermana de *Thanatos* (Muerte). La antítesis de *Lethe* es *Mnemosine* (Memoria), quien también es madre de las Musas. Por otra parte, la palabra *aletheia* (verdad, desocultamiento) etimológicamente significa “negación del olvido”. Esto parece indicar que la experiencia griega pre-clásica de la palabra poética es que ésta, en su esencia, constituye un ejercicio de des-olvido o desocultamiento de la presencia de las cosas en contra del constante peligro de olvido, ocultamiento o muerte de esa presencia.

### Lista de Referencias

- DETIENNE, M. (1986). **Los maestros de verdad en la Grecia arcaica**. Taurus Ediciones. Madrid, España.
- FUENMAYOR, R. (1991). **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.
- \_\_\_\_\_ (2001). **Educación y la reconstitución de un lenguaje madre**; LOGOI, Vol. 4. Centro de Estudios Filosóficos de la UCAB. Caracas, 2001.
- \_\_\_\_\_ (2001a). **Venezuela: su enfermedad y su crisis actual**. Libro Homenaje a Humberto J. La Roche Rincón. Colección Libros Homenaje del Tribunal Supremo de Justicia. Caracas, Venezuela.
- FUENMAYOR, R. y LÓPEZ-GARAY, H. (1991). **The Scene for Interpretive Systemology**. Systems Practice, Vol. 4, N° 5; Plenum Press, New York.
- HEIDEGGER, M. (1999). **Contributions to Philosophy (From Enowning)**. Indiana University Press. Bloomington & Indianapolis.
- KANT, I. (1981). ¿Qué es la Ilustración? en: **Filosofía de la Historia**, México, Fondo de Cultura Económica.
- MACINTYRE (1992). A. **After Virtue**. Duckworth, London.
- SUÁREZ, R.T. (2006). **Esbozo de una historia ontológica de la educación moderna y muestra del diseño de actividades pedagógicas para 7° y 8° de Educación Básica (Un aporte al Proyecto de Educación de la Sistemología Interpretativa)**. Tesis de Doctorado. Doctorado en Ciencias Aplicadas. Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela.
- WITTGENSTEIN, L. (1978). **Philosophical Investigations**. Basil Blackwell, Oxford.