

El ente dilucidado

JOAQUÍN ROBLES LÓPEZ*

Televisión: Apariencia y Verdad, Gedisa, Barcelona, 2000.

El filósofo Gustavo Bueno (en adelante G.B.) acaba de publicar, bajo el auspicio de Lorenzo Vilches y en el contexto de una serie de libros dedicados a los medios audiovisuales, un *análisis filosófico del fenómeno* de la televisión. En un principio debemos constatar que por «análisis filosófico» el potencial lector de este artículo y del libro que reseñamos podrá entender a priori diversas posibilidades emanadas, en cada caso, de la concepción que se tenga del propio quehacer filosófico. Ahora bien, como estas concepciones sólo son «a priori» por relación al material, aún inédito, es decir, al libro mismo de G.B., deberíamos comenzar por examinar, de un modo muy general, las diferentes posibilidades que se despliegan. La tarea no es sencilla: no puede tratarse la cuestión sin tener en cuenta que el análisis filosófico se recorta frente o por relación al análisis científico; de suerte que el criterio de demarcación, de distinción, entre Ciencia y Filosofía constituirá el fundamento epistemológico de la propia autoconcepción. Sería, por tanto, imprescindible regresar a una Teoría de teorías que incluye el análisis gnoseológico (de la materia y la forma de las ciencias) y, en gran parte, como consecuencia, establece el lugar de la filosofía en el conjunto del saber científico o ideológico. No podemos abordar aquí esta tarea¹ ni podemos dejar de mencionarla por lo que se nos antoja necesario abordar la siguiente cuestión:

¿Cuál es la concepción de la filosofía de G.B., del *Materialismo filosófico*?

Desde las coordenadas del sistema de G.B., el «análisis filosófico» se ejercita —y se representa— como un *regressus* desde los *fenómenos* al *plano esencial*. Este primer «movimiento», completado con el *progressus* que «cierra», pero no concluye, el circuito lógico (común a las ciencias y a la filosofía), constituye una exigencia interna a los materiales mismos sobre los que se construye el saber filosófico o científico —y no una exigencia «metodológica» derivada de una axiomática previa— hasta el extremo de que el circuito recurrente *regressus-progressus-regressus* ... aparece como la forma general del proceder racional más que como estrategia metodológica propia del *Materialismo Filosófico*. Sin embargo, aunque el *regressus* de las ciencias posibilite la figura de un *cierre categorial*, no todas las materias pueden quedar explicadas esencialmente mediante la figura de un cierre: traducida a nuestra representación, la «pretensión» positivista de unificar razón y ciencia podría expresarse como la concepción de la posibilidad de realizar un cierre científico (categorial) sobre cualquier clase de materias. G.B. establece un criterio de demarcación entre el *regressus*

1 Tarea que realiza G.B. en la Teoría del Cierre Categorial y de forma específica en un texto fundamental de 1970: *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*.

* Joaquín Robles. I.E.S. San Juan de la Cruz. C. Miguel Espinosa. Tfno. (968) 702604.

propio de las ciencias categoriales y el regressus filosófico que no puede quedar acotado en una sola categoría (hay tantas categorías como ciencias y no tantas ciencias como categorías) sino que al enfrentarse a Ideas —y no a términos o conceptos de un campo científico— ha de recorrer transversalmente los campos científicos mismos: si el regressus científico ha de llegar a un cierre categorial, el filosófico ha de reconstruir la *symploké* efectiva de las Ideas en proceso de explicación. Según esto las Ideas (Ciencia, Ser, Causa, Progreso, Libertad, Apariencia, Verdad ...) recorren los campos científicos atravesándolos y no pueden quedar acotadas en uno de ellos (tal y como pretende el Positivismo). El análisis reductivo de las Ideas por las categorías será «verdadero» pero, en rigor, diremos que es capaz de explicar la apariencia de la Idea en un contexto categorial cerrado pero a costa de ignorar al resto de cierres aparentes posibles, sin llegar, por tanto, a la construcción de una figura esencial. El reduccionismo cientísta ignora, así mismo, los supuestos ontológicos ejercidos, pero —obviamente— no representados (de la representación inédita resulta una concepción gnoseológica que define a la ciencia como un saber «que se atiene a los hechos», es decir, un saber *emic-descriptivo*) en la reducción, presentando en la figura de un cierre efectivo «lógico-positivo» lo que, en rigor, posee una compleja estructura dialéctica: El análisis que pide la materia misma no puede totalizarse reductivamente en su inclusión en una sola categoría, salvo que irresponsablemente se adopte una posición dogmática que niegue la cientificidad de las restantes configuraciones categoriales sin tomarlas en consideración. Pero resulta, entonces, que el mantenimiento responsable de la cientificidad de una reducción categorial implica necesariamente la puesta en cuestión y posterior negación de otras reducciones categoriales contradictorias, es decir, implica la asunción de una tarea que reborda el alcance de las ciencias: la tarea filosófica que se objetivará en el análisis gnoseológico de las configuraciones categoriales en las que se ha intentado reducir la Idea. No estamos diciendo que sean los filósofos profesionales los que tengan como función específica el tratamiento sistemático de las Ideas, sino que cuando los mismos científicos quieren actuar responsablemente en relación a las ideas que han pretendido reducir a una categoría, tienen que considerar, y «triturar», al resto de reducciones categoriales efectivas y esa consideración es ya gnoseológica, filosófica. No se trata de una cuestión gremial, más bien es una cuestión necesaria (independiente de nuestros intereses, de nuestra voluntad). Tal es el estado por el que pasan las llamadas (mal llamadas) «Ciencias de la Comunicación»: sin negar la posibilidad de que en ellas encontremos reducciones interesantes de las que, necesariamente, debemos partir «in media res», dichas reducciones se ajustan al esquema de explicación de un fenómeno por otro (cierre fenoménico) aunque intencionalmente se presenten como Ciencias en sentido fuerte. Pero el problema fundamental aparece cuando estas intenciones tienen como resultado efectivo la «condenación de la filosofía como metafísica o como literatura» (para el caso no importa que muchos que se autodenominan «filósofos» se encuentren muy a gusto con el estatuto de metafísicos o literatos: a nuestro juicio admitir semejante cosa implica el reconocimiento efectivo de que en el terreno gnoseológico transitan por los caminos del positivismo y reducen la Filosofía Académica, bien a una rememoración de saberes arcaicos de naturaleza mitológica, bien a una legitimación poética de la mitología misma, invirtiendo, en cualquier caso, el sentido de la propia Filosofía Académica que ya desde sus orígenes (Platón) es una reacción crítica al discurso mitológico una vez que al menos una ciencia efectiva —en el caso de Platón, la Geometría— impacta sobre el magma confuso de la creación mitopoiética). Las Ideas, objetos de la tarea filosófica, inmersas en el presente político, emanan de las relaciones entre los distintos sujetos corpóreos que componen una sociedad política y la pluralidad de objetos que los envuelven: son *in-fectas* antes que *per-fectas*. La «razón» inevitable que opera en el discurso filosófico regresa del propio *estado del mundo* en el que la sociedad política se encuentra, del *presente lógico*.

Por otro lado, este presente lógico no puede entenderse como un terreno acotado e impermeable a la tradición (al pasado) sino como el resultado dialéctico de la confrontación entre «Ideas pretéritas y nuevas situaciones»: *«La conciencia, como proceso histórico-diacrónico es esencialmente contradictoria (...) Las ideas de la conciencia vienen recibidas necesariamente del pasado pero los materiales que tienen que trabar son siempre nuevos. Por ello, se da el caso de que la conciencia no es otra cosa sino el intento de pensar el presente con ideas pretéritas (...) los grandes filósofos son aquellos que han vivido con mayor intensidad los desajustes de las ideas con las cuales estaban familiarizados y las nuevas situaciones que las ciencias o las experiencias iban planteando (...) el concepto «sistema de ideas» es enteramente engañoso. Sólo puede ser admitido si se le transforma en un concepto funcional»*². Fiel a lo dicho, G.B. ejercita en su última entrega su condición de gran filósofo al poner lo nuevo (el ente televisivo) en relación con las ideas de la Ontología clásica desde las que se puede filosofar sobre la *actualidad del ente* señalando las contradicciones y las coincidencias, estableciendo, en el regressus, los fundamentos ontológicos y gnoseológicos pertinentes; fundamentos que no son excogitaciones de la «conciencia» sino estructuras formadas a partir de la misma legalidad objetiva del ente analizado: *«La televisión es ontológica, no sólo porque a ella se la conozca como «el ente», sino porque quienes tienen un trato no meramente infantil con semejante ente lo verán siempre envuelto por Ideas ontológicas tales como realidad, verdad o apariencia.»*³. Los «comunicólogos» optarán, tras condenar la Ontología, por una lectura psicologista unas veces o por una lectura sociologista o histórica, otras, o apelarán al oscuro concepto de la «inter-disciplinarietà»; en cualquiera de estas situaciones se estará negando la trabazón lógica, la *symploké* interna de la misma materia analizada en favor de un cientifismo más que discutible: *«... las confrontaciones entre las diferentes disciplinas nos lleva a un terreno que desborda sus campos respectivos. Un terreno que algunos creen poder delimitar mediante la expresión «inter-disciplinarietà». Pero esta expresión tiene un alcance meramente denotativo y deja sin explicar precisamente lo que se pretende, a saber, la naturaleza de los «puntos de intersección» entre las disciplinas o teorías distintas de referencia»*⁴.

Pues bien, las Ideas sobre las que G.B. hace consistir su análisis de la televisión son las de Apariencia y Verdad. Ideas que en la tradición de la Filosofía Académica (de la Ontología) ocupan un lugar fundamental. Pero estas Ideas no son entes megáricos, invariantes: las Ideas presuponen operaciones o experiencias prácticas bien concretas y, al igual que las legalidades objetivas de las que emergen, están sujetas al devenir y al cambio. Por esto el concepto de Sistema Filosófico *«sólo tiene sentido como concepto funcional»*: *«... a saber ... como función de varias variables — $Y = F(x, w, z)$ — Monismo, Dualismo, Ateísmo, habrán de ser interpretados como funciones distintas ($F_1, F_2, F_3 \dots$). Variables serían ciertos materiales (relaciones de producción, modos de producción) ... los valores que tome la variable Y , dentro de cada función F_i , a cada valor de las variables (x, w, z) corresponderán los distintos sistemas filosóficos históricos. Por ejemplo: el «Ateísmo»: desde un punto de vista abstracto se nos presentará como un sistema de ideas y vivencias más o menos coherente, siendo «accidental» el conocimiento erudito de alguna de sus versiones. Pero si en lugar de como un concepto genérico porfiriano lo pensamos como un concepto funcional (...) cuyas «variables» sean los dioses de una sociedad determinada, entonces las diferentes «versiones» del ateísmo dejarán de ser monótonas repeticiones de un mismo esquema, para convertirse en valores, cada vez real-*

2 El papel de la filosofía en el conjunto del saber. 1970. Pp. 234–235.

3 Bueno. G. *Televisión...* p. 21.

4 *Ibid.* P. 20.

mente distintos, que toma la función F_k ante las distintas variables (pongamos épocas históricas). La noción «sistema filosófico»... puede dejar de ser un esquema taxonómico rígido, para convertirse en un «operador» que puede adaptarse con toda flexibilidad a la variedad del material histórico»⁵.

El novedoso material que tenemos a la vista no es, por tanto, meramente accidental por relación a un supuesto estatismo de la verdad eidética: no se trata de obligar a la experiencia a que conteste a nuestras preguntas, como decía Kant, ni tampoco exponer dichas Ideas como discursos cerrados, agotados en la tradición. No pretende G.B. «aplicar» un esquema rígido a la materia del ensayo: «La perspectiva desde la que está proyectado nuestro Ensayo no nos induce a comenzar por la exposición de ideas o doctrinas ya acuñadas en la tradición filosófica (en particular, la abundante doxografía sobre las ideas de Apariencia y Verdad) a fin de investigar la posibilidad de aplicarlas a la televisión. Por el contrario, nuestra perspectiva nos induce a comenzar por el análisis de la propia televisión, tal como es entendida o tratada en la vida del presente (por sus usuarios, por sus técnicos, por sus actantes, por sus críticos o por sus teóricos) a fin de explorar hasta qué punto los problemas que van surgiendo internamente en ese «tratamiento cotidiano» pueden ponerse en correspondencia con Ideas y problemas que las tradiciones filosóficas anteriores a la propia televisión, habían ya suscitado»⁶.

Desde las coordenadas del Materialismo Filosófico la cuestión se organiza a través del análisis de cuatro enunciados en los que se articulan las relaciones entre aquellas ideas de la Ontología a las que hacíamos referencia y que aquí exponemos de forma generalísima:

- I.- Lo que no está en el mundo tampoco está en televisión.
- II.- Lo que no está (o aparece) en la pantalla tampoco está en el mundo.
- III.- Lo que está en la pantalla está en el mundo y lo que está en el mundo está en la pantalla.
- IV.- Ni la televisión es una parte del mundo, ni el mundo es un «mundo entorno» de la televisión.

El apartado V y final (al menos en la primera edición, al parecer la segunda viene ampliada con un escolio sobre la dimensión ética) tiene por objeto la determinación del proceso de **formación de las verdades y las apariencias en televisión**.

El primer enunciado es solidario de una concepción positivista, *descripcionista* de la televisión. La tesis de partida se desdobra del siguiente modo: *todo lo que está en televisión está en el mundo pero no todo lo que está en el mundo está en televisión*. Estas tesis podrían parecer obvias o tautológicas desde una concepción del Mundo como una totalidad absoluta. Tal concepción es, sin embargo «ininteligible ontológicamente»: «La totalización integral de las cosas que asoman al mundo es imposible; lo que quiere decir que, cuando hablamos de «Mundo» no tenemos por qué sobreentender la «totalidad de las cosas», sino, por ejemplo, la «totalidad de los átomos de calcio» o la «totalidad de los cuadros de Picasso». Y entonces la proposición... deja de ser tautológica y puede expresar tesis que... resultan encerrar implicaciones inesperadas»⁷.

G.B. establece, siguiendo este camino, que la idea de «Mundo» interpretada como el conjunto de los individuos que componen la «retina social», la audiencia, constituye el fundamento de la llamada

5 G.B. 1970. P. 236.

6 Bueno, G. 2000. P. 22.

7 Bueno, G. 2000. P. 59.

Teoría ingenua de la televisión: lo que no está en el Mundo (es decir, lo que no interesa a la audiencia) no aparece en la pantalla: Cada pueblo tiene la televisión que se merece.

Es precisamente por oposición a esta Teoría ingenua como surge la *teoría crítica* de la televisión como «sistema de proposiciones ... no siempre explícitamente formuladas... que, generalmente, desde la Sociología, desde la Psicología, o desde las «Ciencias de la Comunicación», convierten su oficio de escritores en una sistemática actividad de denuncia, que a veces asume el «espíritu de cruzada» contra la «Gran mentira»⁸. Una muestra de esta teoría crítica:

«Por todos los caminos se llega a la misma conclusión: la infidelidad de la cultura audiovisual, cuando es ella sólo la que actúa. Y sus posibles beneficios cuando asume el más humilde papel de ilustración visual de todo aquello que en la cultura del libro es visualizable. Esa es la razón de que ésta deba ser defendida; el motivo de que los estados que desean ciudadanos verdaderamente responsables, tengan que protegerla. Y a la inversa, que los gobiernos que fundan su poder en el silencio de los gobernados, sientan muy poca simpatía por el libro y potencien una pseudo-cultura y una desinformación audiovisual»⁹. En este fragmento podemos contemplar en toda su magnitud la irresponsabilidad de la teoría crítica de la Tv: maneja su autor una concepción del «Estado» y de la «Cultura» pero nos deja sin saber cuáles son sus fundamentos. Apreciamos este discurso como mitológico y fundado sobre ideas confusas y oscuras: p.e., fetichismo del libro: ¿no podríamos decir, por idénticos motivos a los expuestos, que cuando es sólo la «cultura libresca» la que «actúa» el individuo en cuestión está definitivamente «desconectado» de la Realidad? Por otro lado ¿qué tienen los libros en común aparte de su morfología externa, sus cubiertas y sus hojas de papel cosidas o pegadas? ¿Acaso los libros no proceden a su vez de experiencias visualizables? ¿Por qué la cultura audiovisual «desinforma» mientras la escrita «nos hace responsables»? En el extremo del delirio «intelectual» llega nuestro crítico a decir que la televisión «Amenaza su libertad (la del pueblo) (...) quien hace el sencillo y cotidiano gesto de conectar el televisor, no suele sospechar la fabulosa cantidad de intereses de todo tipo, ideológicos, políticos y económicos ... la televisión es, así, una gigantesca máquina de poder y de dominio, el más activo agente potencial contra la libertad que existe, aparte de las armas. (se atribuye al general Franco.. la sentencia de que, para gobernar le bastaban la televisión y la división acorazada)»¹⁰.

También nos quedamos sin saber qué será eso de la libertad que tan alegremente cita nuestro «intelectual» y sin comprender en virtud de qué razones piensa el crítico que no solemos sospechar los «intereses de todo tipo» que esconde el invento infernal ¿acaso no es precisamente la televisión el lugar en donde los intereses se hacen explícitos por el mecanismo de la publicidad directa o indirecta, del patrocinio etc.? ¿No es mucho más difícil averiguar qué intereses se esconden detrás de la publicación de un libro o detrás del aspecto (del prospecto) de un medicamento o de un simple cachivache? ¿Somos todos tontos, potenciales engañados por el poder audiovisual?

También quedamos sin saber los criterios por los que habríamos de separar a los estados «totalitarios» de los que no lo son (en rigor, es imposible separarlos: no existe tal Estado Absoluto) salvo que la propia política televisiva constituya el criterio, en cuyo caso pedimos el principio. La resultante es clara: ¿Quiénes han de decidir los contenidos —y en virtud de los contenidos, la función— de la Tv. en una sociedad «democrática»? ¿Acaso la tutela que pide nuestro «crítico» no es la expresión misma del control de los medios por parte del poder establecido?

8 P. 64.

9 Lázaro Carreter, Fernando: *Entre dos galaxias: cultura del libro y cultura audiovisual*. Pirámide 1983.

10 Lázaro... 1983.

Se confundirá quien espere de G.B. una crítica semejante, una crítica ejercida desde una concepción ideológica y elitista, pues, en rigor y a falta de argumentaciones más sólidas, lo que propone es una televisión pulida, seleccionada y dirigida por la élite intelectual de los lectores de libros, en lugar de una televisión en la que el *mando* está, *literalmente*, en las manos del telespectador que selecciona en función de sus coordenadas, de sus intereses, de sus gustos, entre una amplísima oferta que incluye como límite objetivo desenchufar el aparato. La crítica ingenua presupone, sin ninguna razón, el postulado de la homogeneidad de la audiencia, de la sociedad, hipostasiándola como se hipostasia, en cierta tradición política, la idea de «pueblo». Tal postulado es absurdo, como absurda es la presunción de que el telespectador es un ente pasivo que asiste mudo y estático (o «extático») al espectáculo visual desde el que se le «aliena» (otro término confuso y enteramente metafísico).

El capítulo 4 de esta parte I establece las correspondencias de los significados de Apariencia y Verdad del modelo I con los significados dados en el contexto ontológico del *Mito de la Caverna*. Las interpretaciones idealistas del mito se identifican con la teoría crítica: de especial interés resulta la metafísica interpretación de Emilio Lledó¹¹ quien se pregunta por el «constructor» de la trama, del engaño y llega a una aporía: el constructor tiene que vivir «fuera» (habitar en el Mundo Inteligible, por tanto) y haber percibido, necesariamente, al Bien supremo. ¿Cómo podría, en tal caso, construir un engaño en lugar de «compadecerse de sus antiguos compañeros» y «volver a las tinieblas» como liberador? G.B. analiza el mito desde la perspectiva del principio de la inmanencia disolviendo, así, la aporía: no existe tal constructor sino que las propias contradicciones que surgen de las distintas interpretaciones que de las sombras hacen los encadenados serán la causa objetiva del «ascenso por la larga y escarpada subida»: «*El verdadero asombro filosófico estará estimulado no ante cualquier objeto o relación, sino ante las contradicciones, aporías, paradojas, (...) el fermento revolucionario de la actitud filosófica socrática— y, por tanto, la de Platón— hay que buscarlo no tanto en sus dogmas ... sino en el modo de llegar a ellas: el razonamiento crítico y no la autoridad, ... era el fuero más que el huevo*»¹².

La «Crítica de la crítica» nos devuelve una interpretación materialista del consabido ascenso desde la Imaginación a la Noesis.

La tesis II (modelo poético) se identifica con el *Teoreticismo*: lo que no está, a priori, en la mente, no está en la realidad. Es la posición propia del realismo constructivista que no es una concepción científica sino, más bien, una filosofía mundana, espontánea (utilizando la terminología althusseriana) de los científicos. Esta tesis deriva, de forma necesaria, en la tesis de la pluralidad de mundos conformados por las diferentes «mentes» y, por tanto, en el relativismo epistemológico. Los contextos ontológicos clásicos correspondientes serán el Neo-platonismo (en su versión radical), «el mundo como el conjunto de apariencias que dependen en cada instante del sujeto divino», y el tomismo (en su versión moderada), al mundo de las apariencias se le reconocerá una cierta sustancialidad (*inseidad*). Desde esta posición la televisión, diríamos, «crea» al ser: G.B. relaciona esta idea con el interés de los políticos o los vendedores por aparecer en la pantalla como condición necesaria para «ser» algo en el mundo.

Al tercer modelo corresponde el *Adecuacionismo* que se desdobra en dos planos según entendamos la adecuación entre los contenidos del mundo y los de la Tv. como isológica (semejanza, en un contexto distributivo) o sinalógica (asimétrica, en un contexto de atribución). En el primer plano nos

11 Lledó, Emilio. *La memoria del logos*. Taurus, 1980.

12 Bueno, Gustavo. 1970. P. 149.

encontramos en la Ontología, el segundo nos lleva al contexto de la «fidelidad» o «calidad» en la imagen, eso es: a las características tecnológicas.

Al IV modelo le corresponde, al fin, el *Circularismo* gnoseológico y, de forma específica, la *Teoría del Cierre Categorial*. Este modelo resulta de la crítica de los modelos precedentes y, por tanto, no tiene ningún correlato histórico. En él se desarrolla la distinción fundamental entre *televisión material* y *televisión formal* que, de modo muy general, podemos enunciar como la distinción entre la televisión «realmente existente» (que, eventualmente, incluye la emisión de películas y obras de teatro) y la Idea (esencial) de televisión que emerge tras el regressus desde la propia televisión material hasta su estructura objetiva, constitutiva. Esta estructura nos permitirá diferenciar a la televisión de otros medios audiovisuales. G.B. señala a la *clarividencia como diferencia específica transgenérica de la televisión formal en el conjunto genérico de los medios de comunicación*. Dejamos explicarlo a G.B: «Podría decirse que la televisión es un órgano nuevo, un tercer ojo que los hombres habrán desarrollado como un instrumento que les permite «perforar» los cuerpos opacos que se interponen entre los objetos visibles y el ojo natural: de aquí que podamos hablar de clarividencia, es decir, de la asombrosa propiedad de ver a través de los cuerpos opacos»¹³.

Digamos, para cerrar esta nota, que el libro del profesor Bueno constituye la enésima muestra de la potencia del Materialismo Filosófico a la hora de dar cuenta de la realidad, más allá de los prejuicios propios del «oficio», desde una concepción-representación del saber filosófico como un saber sustantivo de *implantación política* que se recorta a través de la tradición racional de la Filosofía Académica. Un saber que bebe de fuentes mundanas, bien para ubicarlas en sus quicios propios, bien para triturar sus contenidos (y los contenidos de otras construcciones contradictorias) si fuera menester.

13 Pp. 188-189.