

VENEZUELA: REPÚBLICA IMPEDIDA O PAÍS DE *EPISTEMAI* CONTRAPUESTAS

Dr. Mario Di Giacomo*

ABSTRACT: *In his remarkable book *El aro y la trama*, Alejandro Moreno tries to systematize an interdisciplinary discourse that explains (following Foucault's thought) the mother-episteme of Venezuelan popular reality. This article is a review of Moreno's epistemological and hermeneutic positions against the Modernity and against its kind of reason, to which the author associates with an arbitrary process of cultural domination.*

KEYWORDS: *popular episteme, popular culture, lifeworld, matricentrism, Modernity, modern reason, homo oeconomicus, homo convivalis.*

I. INTRODUCCIÓN

El aro y la trama. Claridad y distinción de una razón que separa centro y periferia; opacidad de un pensamiento matricial que opera con símbolos y narraciones. Uno de ellos se realiza en la soledad, en el pequeño absoluto de cada vida tomada singularmente; el otro nace ya instalado en la comunión, en un estar-en-relación: el cara a cara a partir del cual la ética se constituye como *proté philosophia*¹. Enfrentamiento, confrontación, visiones contrapuestas del mundo. Entre una apertura accidental al otro, síndrome del moderno individualismo, marcado por su pasado liberal, y una apertura constitutiva que define al uno y al otro, a todos los seres humanos en general, el acuerdo se torna impracticable. Comencemos, entonces, por las postreras líneas de un resultado. En *La familia popular venezolana*, Moreno Olmedo concluye así el segundo de sus Apéndices:

* **Mario Di Giacomo**, Magister en Ciencia Política. Lic. en Filosofía Magister en Filosofía. Dr. en Filosofía. Profesor de Filosofía Medieval y Filosofía Política en la UCAB (pre y postgrado). Investigador del Centro de Investigación y Formación Humanística de la UCAB). Email: panisangelicus@gmail.com

1 Cfr. A. Moreno O., *El aro y la trama*, Caracas-Valencia, Centro de Investigaciones Populares-Universidad de Carabobo, 1993, p. 456.

“Nuestra historia es historia de un paralelismo infecundo: instituciones y realizaciones culturales, oficialmente legitimadas por un lado, y el fondo constitutivo popular por otro. Las unas y el otro marchan sin coincidir. Así lo legitimado se reduce a pura forma ineficaz y lo popular se queda sin instituciones y realizaciones culturales aceptadas; las produce, pero llevan una vida marginal y reprimida, situación en la cual fácilmente se corrompen. ¿No es posible repensarlo todo desde la matriz de sentido del pueblo?”². Se asoman al unísono dos sensaciones al interpretar este párrafo. La primera, permanece consustanciada al diagnóstico que Moreno Olmedo hace de la realidad venezolana, de sus específicos comportamientos mundano-vitales, y de la voluntad de un público invisibilizado por el régimen de exclusión que ejercería un tipo de dominación discursiva; es decir, estamos al interior de una lógica de resistencia cultural, donde la categoría “pueblo” representa el lado oprimido de la relación, y la Modernidad, su lado opresivo, manifiestamente dominante, empero, realmente impotente. La segunda se halla transida de cierto estremecimiento, en la respuesta posible o imposible a la pregunta que Moreno ha formulado: repensar todo desde la matriz de sentido del pueblo, incluyendo las formas institucionales con las cuales él coronaría el texto de su autocomprensión colectiva, opaco para la Modernidad que se viene abajo.

Moreno desea pensar la “lógica” de una centralidad subterránea, que no se manifiesta en las ceremonias establecidas por el poder oficial, ni refleja en estas fiestas sus fiestas, ni guarda sus cultos en los cultos admitidos, pero que avanza, como una trama, con sus reglas específicas de orientarse en el mundo, y se posiciona como una *episteme* peculiar, que define el modo del acceso al mundo y al saber del mundo. Esta *episteme* popular, pues, nace en estado de fusión con el otro, divorciada del proyecto de dominio de la Modernidad en crisis, y de su última manifestación de crisis, la posmodernidad, más fincada todavía en el primado de un individuo insolidario. Sostenido “sobre una columna de individuos”³, este proyecto no puede afirmar su triunfo sino sobre la radical negación de la *episteme* popular venezolana, refractaria a la antropología individualista de sentido que subyace al proyecto hegemónico de la Europa moderna. Moreno hace suyo el dilema habermasiano que contrasta la férrea lógica sistémica y su dinámica colonizadora con las operaciones simbólicas que nadan a contracorriente en el mundo de la vida, en cuyas prácticas de sentido se reconocen y se reproducen los modos habituales de una solidaridad colectiva. Empero, este enfrentamiento de mundos se le hace

2 Alejandro Moreno Olmedo, *La familia popular venezolana*, Caracas, Centro de Investigaciones Populares-Centro Gumilla, 1995, p. 47.

3 *Ibid.*, p. 40.

a Moreno insuficiente a fin de clarificar lo que ocurre en los pueblos de América Latina, más sometidos aún por una lógica sistémica que ni siquiera es suya (de ellos, de esos pueblos). Los rendimientos sistémicos siguen obteniéndose incluso a expensas de los fondos simbólicos sobre los cuales se estabilizan las identidades colectivas, asunto al que parece ajena la antropología individualista liberal, para la cual sólo hay, sencillamente, individuos, y éstos, encerrados en su individualidad, únicamente *per accidens* abren sus textos intrínsecos a los demás individuos (lo cual sería una falsa apertura, porque es una apertura que tiende a instrumentalizar a aquello a lo cual aparentemente se abre).

Desde el punto de vista de Moreno, no puede haber unión de voluntades allí donde una definición antropológica instala, de entrada, una clausura individualista. Pero por otro lado, el sistema que Habermas critica es el resultado dimanante de una historicidad específica; por más que las lógicas enfrentadas estén así, esto es, enfrentadas, con el propósito de impedir el monopolio hegemónico de uno de los lenguajes, ese sistema que la prognosis ha calificado de amenazador en contra de los mundos simbólicamente constituidos es el resultado de ese mismo mundo de la vida, ahora amenazado por sus propios productos históricos. El extrañamiento que Habermas habría diagnosticado subsistiría todavía, pero no sería ya un extrañamiento total, como sí, en cambio, el que resultaría de una imposición sistémica a un mundo de la vida, del cual ese sistema no es resultado alguno. Para decirlo de otra manera, ese sistema contra el cual se rebela Habermas, como apoderado del mundo de la vida, es, empero, SU sistema⁴, un resultado del cual no se puede autoeximir la *Lebenswelt* en el cual aquél ha adquirido la partida de nacimiento, su *status* de ciudadanía. El sistema contra el cual se determina el pueblo venezolano no es un sistema que se deriva de su cultura, como producto suyo, como si fuera su discordante realización, el resultado de una historia donde se pueden reconstruir las fases previas de su creación más íntima. Pero también de su ulterior traición. La enajenación de la periferia subiría, por consiguiente, un peldaño más que la enajenación del centro, pues la lógica sistémica, en la periferia, es más extraña a los recursos propios, a los espacios narrativos y a la lógica simbólica del mundo de la vida que en relación a lo que acontece en el centro y sus espacios contractuales.

II. UNA EPISTEME REPRIMIDA

Punto focal de esta *episteme* reprimida por la Modernidad que hemos importado, mas no asumido, es la forma de constituirse las familias venezolanas,

4 Cfr. A. Moreno O., *El aro y...*, *op. cit.*, p. 56.

menos centradas en la terna burguesa tradicional padre-madre-hijos, que en el binomio madre-hijos. El padre se define, dentro de los hijos, por ausencia, hueco, vacío. Por lo que se echa en falta. En la profunda disolución de la urdimbre social, el pronóstico de Moreno no camina por la cañada que focaliza la culpa en la inexistencia de un eje patriarcal que dirige los destinos de la familia, traza las líneas fronterizas de lo lícito y lo ilícito, embute a veces con violencia la normatividad indispensable para una convivencia oficializada. No. El problema de la disolución de los vínculos está apareado, ahora, más bien, no con la inexistencia de la familia “correctamente” estructurada, sino por la desaparición progresiva de una familia cuyo epicentro es la madre (si alguien quiere un buen ejemplo de sociedad sin *super-ego*, por aquí encuentra un adecuado espécimen. Al ejemplo de la sociedad sin súper-yo del mundo occidental normalizado, debido a la transferencia de competencias de la familia al Estado, o a alguna estructura funcional suya, se le puede añadir éste, en el cual, a más de las competencias malamente trasferidas al Estado, la función-padre se caracteriza más por ausencia que por presencia). Callado mundo de insospechadas dinámicas, Moreno ha descubierto un par de cosas: la mujer se ha reducido a madre, obliterando los demás roles posibles a desempeñar en su vida; el padre se reduce a una inseminación puntual, luego desaparecido prácticamente del horizonte. Puede comprenderse que desde el diagnóstico construido, las políticas públicas deben adecuarse a los *facta bruta* de una realidad más matricentrada que patricentrada, a fin de distribuir adecuadamente los recursos estatales con los cuales se compensan las carencias de los sectores más vulnerables. Pero de allí a una reconfiguración total de la institucionalidad, porque la importada no hace sino violencia a la *episteme* endógena venezolana, es un salto en el vacío, inadmisibles como resultado discursivo. Recuerda Moreno a esos diagnósticos absolutamente pesimistas que ven la totalidad como alienación; en la medida en que la totalidad se encuentra alienada, ninguna mediación puede fructificar en buenas obras prácticas porque ella misma, la mediación, se halla afectada de la negatividad total en la que se inmerge.

Maternidad pura es lo que se bebe en la Venezuela profunda, inaccesible a los recursos interpretativos de una Modernidad pagada de sí misma. Sin madre, los afectos se tornan imposibles. Es imposible la gestación de la relación, el estar con el otro, la perpetua posibilidad de una apertura que esa *episteme* propicia y reproduce. Pero el límite de esa *episteme* convivencial va encontrando sus excesos en una familia que se despidе, incluso, de la madre. Es decir, cuando el consagrado vínculo de una sociedad matricentrada⁵, que Moreno creemos co-

5 A. Moreno O., *La familia...*, op. cit., p. 6.

rrectamente diagnóstica, se disuelve por circunstancias fácticas (trabajo, alcohol, drogas, prostitución, abandono), entonces aparece el vacío, el registro tanático de la convivencia. Como las responsabilidades no son personales, sino sistémicas, a juicio de Moreno, la ruptura de la continuidad de la relación materno-filial es un asunto que resulta directamente del trabajo asalariado propio del sistema capitalista, con el cual se obliga a la madre a salir del hogar, a los fines de garantizar una subsistencia siempre precaria: un trabajo asalariado que se organiza fuera de casa y lejos de los hijos⁶. Los hijos son, entonces, en esta disolución extrema, también hijos del vacío⁷, se consustancian con la muerte en vista de que el registro afectivo de la maternidad estuvo ausente, y la vida pasa a no valer nada, o a valer muy poco. El otro registro aparece en breve. No otra cosa que el registro de la violencia. Una violencia “casi pura”⁸, blandida “por motivos fútiles”⁹ surge de allí de donde el vacío ha hecho nidal. Sin dudas, una débil sedimentación institucional permite que la impunidad lleve el control de los registros de la violencia: las instituciones se encuentran desbordadas, y son, en sí mismas, ineficientes. Parece llevar la razón Moreno. Las instituciones son inadecuadas para enfrentar los males de una Modernidad importada y, *quoad nos*, contrahecha; como un traje demasiado holgado, la institucionalidad moderna no le queda bien al cuerpo de este sujeto, tropical y vivencial, sino que ha sido cortado al talle de otras geografías.

Nuestra violencia endógena, pues, se nutre a sí misma de la violencia que se incorpora en una importación de valores desajustados con nuestra propia tradición cultural. Si el capitalismo no obligase a los sustentos requeridos, la madre no habría de ausentarse de su espacio habitual, reforzando por lo tanto los vínculos afectivos con sus hijos, haciendo densa la urdimbre solidaria comunal en la que los individuos se identifican. Pero por otra parte, a la violencia desatada no se le puede responder con instituciones inadecuadas, porque ellas corresponden a un proyecto de dominación hegemónica, porque las mismas no resultan de las propias entrañas criollas, porque ellas nada tienen que ver con estos mundos nuestros, 500 años y pico ha, orillados e invisibilizados por las culturas dominantes. Los vínculos política y socialmente pactados no coinciden, entonces. El vínculo formal posee una muy debilitada realidad institucional, virtualmente anulado por las prácticas reales, mientras que el vínculo real, basado más en

6 *Ibid.*, p. 40.

7 *Ibid.*, p. 42.

8 *Ibid.*, p. 41.

9 *Ibidem*.

la emoción que en la razón¹⁰, se descubre fundamento de un mundo vital que los sectores modernizados del país miran de reojo. El trance esquizoide de esta realidad es más que evidente: instituciones vaciadas por unos vínculos reales; vínculos reales cuya socialidad no arraiga en los altos fondos racionales.

Por pactos entendemos en este contexto la forma como una sociedad se organiza a sí misma. En el caso de la sociedad venezolana, los pactos se ponen en obra de una manera similar a como se hace en los Estados democráticos y de derecho, con un fuerte componente de justicia social redistributiva adosada a la responsabilidad del Estado. Pero la operacionalización de esos pactos en apariencia meramente formales son vaciados en su, por así expresarlo, “sustancia formal”, vacío que viene a ser ocupado por una particular forma de vida, reacia a toda Modernidad de mínimos, que anida allí dentro de las oquedades que va dejando un Estado originado, en principio, en las fuentes de la Modernidad (la discrecionalidad de la administración pública venezolana cobra así ribetes narrativos insospechados para quien no la haya padecido). El asunto es que la emocionalidad presente en los pactos reales, en el modo como simbólicamente se desenvuelve el mundo de la vida, dominado cualitativamente, pero, por sus dimensiones, en realidad dominante, ocupa la vaciada dimensión abstracta del Estado y funda los términos de la relacionalidad y los términos clientelares del mismo Estado de una forma que nada tiene que ver con sus modernos requisitos funcionales (arbitrariedad y afectividad, un régimen de simpatías y antipatías, van sustituyendo la formalidad de la ley y la igualdad que todos los ciudadanos presentan ante ella).

Nosotros diríamos que las permisiones que este Estado admite dentro de sí nos da a entender una inversión de la fórmula colonizadora propuesta por Habermas: no ya colonización del mundo de la vida por el sistema, sino, al revés, una progresiva invasión de esa lógica matricial, sin límites definidos, ubicada según Moreno en una sociedad huérfana de padre y cuya ausencia la colma una madre convertida en epicentro absoluto de los vínculos reales, que avanza sobre una lógica funcional de rendimientos y respuestas eficaces a los desafíos de una sociedad complejizada. Moreno se detiene en el ya clásico tópico de una razón moderna en los estertores de su extinción. Para él, la individualidad del *homo oeconomicus* instala desde la Modernidad un conjunto de mónadas aisladas, incapaces de fundar relación. No se detiene Moreno en las variantes de la razón moderna, sino solamente en la razón autodestructiva que ha llevado la vida del

10 Cfr. *ibid.*, p. 29.

planeta hasta un límite extremo. Las ejecuciones de una razón ensoberbecida ha conducido a la Modernidad hasta el punto sin retorno de una saludable autodestrucción: además de llevar el riesgo a escala planetaria, los huecos que ha dejado tras de sí al fundar nominalistamente lo social ha provocado un vaciamiento de los registros de la comunidad, dejando por fuera incluso los afectos que una razón desquiciada también quiere someter a control, sin visualizar, por las altas cotas de su ofuscamiento, que detrás de ella se oculta la más alta pasión que el dominio representa. Siguiendo a Levinas, Vila Chã interpreta la proxemia social como una comunidad del amor, cuerpo colectivo preestablecido en los afectos, esa comunión preformada cuyos vínculos se han forjado en la alegría y el sufrimiento, en la singular dicha y desdicha de los rostros que, saliendo a su encuentro, interpelan y cuestionan a los otros, los expulsan de sus certezas, solicitan un responsorio: “Con Emmanuel Levinas, podemos incluso decir que la forma más original del comunidad humana no puede confundirse con un mero colectivo o una simple mezcla de personas dentro de una totalidad común; más bien, la forma originaria de comunidad, y por tanto la más original, es siempre la *comunidad del amor*, esto es, aquella forma de comunidad que encuentra su fundamento en la idea regulativa de una comunidad de personas o en la noción de *persona*, que es ontológicamente inseparable de *otras personas*”¹¹. La violencia ordenadora de la razón, violencia incorporada en la lógica de la identidad, ha de ser destronada en el desencadenamiento efectivo (afectivo) de las relaciones reales, que se hallan bien sea un tanto avergonzadas de sí mismas, acomplejadas ante la lógica moderna, bien sea un tanto invisibilizadas por los discursos (y oficiantes) oficiales.

III. *HOMO CONVIVALIS*

En contra de un individualismo que se halla en dificultades extremas para entenderse a sí mismo como relación, Moreno opone un estar desde siempre en relación: la relación es lo fundante (*ethica est veritas prima, Wahrheit ist kontakt*), no el individuo epistémico que avanza como una fortaleza vacía, sin identidad y sin territorio, sobre lo otro de sí, reduciéndolo al común corsé de una formalidad identitaria. Moreno no es reticente en estos aspectos: quiere una comunidad “de relaciones conviviales que produce sus propias formas de convivencia, las cua-

11 João J. Vila-Chã, “Individualidad relacional: La compasión como estructura de una ontología social postmoderna”. En: Corina Yoris (Comp.), *Patrística, Escolástica y Modernidad. Academia, libertad y dignidad humana*. Caracas, Quirón-UCAB, 2012, p. 38.

les no pueden recibir el nombre moderno de instituciones, porque pertenecen a otro mundo de vida”¹². En la comunidad liberada despuntarán las instituciones, si fuere el caso, afines a ese peculiar modo de configurar las relaciones: no ya una institucionalidad al ajeno servicio de individuos que han de ser calmados exteriormente mediante coactivos recursos jurídicos, ya que los individuos, en su subjetividad desbordada, no renuncian a una libertad fácilmente invasiva en relación a lo otro, ni a su independencia asumida en sentido posesivo. Detrás de toda esta lógica de la cual se reviste el individuo moderno, no puede sino emerger una sociedad que coloca cortapisas jurídicas a una subjetividad que ha despachado de sí los límites sustanciales con que se represaban las energías expansivas de los individuos. Para decirlo más claramente: mientras más el individuo se hace el centro de atribuciones de sus prácticas vitales, y mientras más desaloje de sí las dependencias culturales de las cuales él mismo es un (no reconocido) producto, tanto más difícil se hace reconstituir orgánicamente los lazos de una comunidad que se ha absuelto internamente, y tanto más las instituciones modernas funcionan al interior de un detrimento comunitario, las cuales deben cercar las extralimitaciones de un sujeto a cuyas prácticas se les sueltan las riendas; tarea ésta antes resguardada en el reservorio que implican las leyes no escritas de una socialidad “anárquica, blanda, reacia al compromiso institucional”¹³.

Mientras en la eclosión del individuo Habermas aprecia una bendición, Moreno estima en el mismo evento una calamidad, que sólo deja una cenefa desgarrada en lo que antes era orgánica urdimbre. Se asemeja este constructo teórico a la hegeliana causalidad del destino, ahora leída en clave tropical y bajo los símbolos de una bóveda de creyentes que han encontrado tanto el lugar de una elección, como el sitio de una Presencia. El pueblo nuestro ha de encontrar la muerte en el anciano proyecto modernizador; ese proyecto es una negación de las diversas *epistemai*, irreductibles entre sí, que pueblan el mundo. Y este denostado proyecto, por repetir un fastidioso tópico, ¿no es acaso ya demasiado viejo en el mismo mundo de donde brotó a la luz?¹⁴ Moreno no deja de hablar de convivencialidad, de *homo convivialis*¹⁵, como figura contrapuesta al *homo oeconomicus* del liberalismo. Sin embargo, nos preguntamos, ¿de dónde sale esa convivencialidad, pues lo que existe en la familia popular venezolana, más que fraternidad, es filiación, relación personalísima del hijo, de preferencia varón,

12 *Ibid.*, p. 31.

13 *Ibid.*, p. 28.

14 Cfr. *ibid.*, p. 29.

15 Cfr. *ibid.*, p. 26; Cfr. A. Moreno O., *El aro y...*, *op. cit.*, p. 423.

con la madre (la madre tomaría de esta guisa el puesto que el protestantismo reformado había asimilado a Dios, y la relación incanjeable con ella de parte de cada hijo asume el lugar que el creyente individual mantenía en una relación irreductiblemente suya con el Dios de la *Escrituras*)? Mesías crucificado en los eventos que su redención desencadenó, el pueblo elegido que Moreno identifica en los depauperados del mundo, orillados por una historia oficial, son, a la vez, un nuevo mesías evangélico, el pueblo oprimido por una matriz cultural de la cual se siente enajenado, “una matriz de sentido externa a nosotros y extraña”¹⁶. Pontifica Moreno desde su púlpito de creyente, desde una de esas periferias donde ha domiciliado su apostolado¹⁷, haciendo del mundo de la cultura popular, herido en

16 A. Moreno O., *La familia...*, op. cit., p. 43.

17 Alejandro Moreno es sacerdote, pero posee también varios títulos profanos, conquistados en ambas orillas atlánticas. Aunque ha nacido en las cercanías de Toledo, es naturalizado venezolano. Residenciado durante unos cuantos años en un barrio caraqueño, sabe de qué habla y desde dónde habla. Habla desde la matriz popular a la que dedica su apostolado, habla desde una matriz que, sencillamente, ama. Es éste su *lumen quo*. De ese amor *videns*, sin embargo, hace el autor hipérbolo: en la cumbre del mirar se halla, como es natural, su punto ciego. Su corazón, que no es *nisi cor humanum* (Agustín), queda deslumbrado por la blanca luz de sus amores. La epistemología se inserta en una matriz popular, se hace pueblo, se consustancia con él. Se hace pueblo hasta la muerte. Acaso porque, en él (el pueblo), Moreno no está sino hablando con Él, interpeándose desde él, y desde ambos, con la mira puesta, tal vez, en un ajuste de cuentas con la inicua Modernidad, esa misma Modernidad que la España natal de Moreno nunca vio con agradados ojos. Sumergido en una matriz generante, la de la cultura popular venezolana, radicaliza el mirar configurador que desde ella el pueblo esboza, esa totalidad que deviene mediación de sí misma, y automediación del sujeto que allí se inserta. Radicalizada, esa matriz corre el riesgo de transformarse en una ontología fundamental. La tarea de Moreno la consideramos cumplida desde el registro de una descripción atinada de los eventos que tienen lugar en la sede primada de su apostolado (investigación participativa, amor participativo). Y ni decirse tiene que no la estimamos colmada desde el punto de vista de sus conclusiones, proclives a una idealización exacerbada de la comunicación afectiva, de la proxemia del barrio y de sus sujetos convivenciales. Ahora bien, en cierto aspecto coincidimos con Moreno: mirar lo real desde la periferia, desde el ojo de los suburbios, puede ser más enriquecedor que un vistazo echado desde un centro que solamente sabe de sí mismo, que únicamente arguye desde sus fronteras cenceñas porque su autocomprensión le lleva a decretarse el ombligo del mundo y, por ello, a invisibilizar lo que no es él mismo. Cuando se habla desde la periferia, el hablar habla tanto de la periferia (desacreditada) como del centro (reputado), acumulando entonces por lo general el hablar periférico más mediaciones que el otro

la impuesta proximidad del horizonte moderno, en sitio de un encuentro teológico (el pobre es el lugar privilegiado del encuentro con Dios, por lo tanto, aquél es objeto de una opción preferencial, o, al menos debería serlo). Si la exigencia de evangelización tiene todavía algún sentido, ésta sólo puede darse como *metanoia* radical¹⁸, como conversión absoluta del mismo evangelizador a la *episteme* del pueblo del que se trate, a la matriz de sentido que permite al mismo evangelizador permearse del ágape gracioso que una vida enclavada en un individualismo exacerbado ha hecho imposible. Matriz de sentido, en la lectura ejercida por Moreno, que no instala relaciones jerárquicas, como si el dominio “maternizado” expulsara de su seno, *per se*, las relaciones de dominio que inscribirían, por el contrario, otras matrices de sentido. La sobreabundancia de madre brindaría una protección fundamental en contra de toda forma piramidal de relación: bastan el amor maternal y el amor filial para que tales jerarquías se achaten hasta su fenecimiento. Desbarra tanto Moreno en este punto que no es dado notar que el cambio de una familia patricentrada por una familia matricentrada no produce *ipso facto*, por la inversión del modelo, una liquidación de las formas jerárquicas: conduce a otras formas de dominio y a otras jerarquías, no a la obligada disolución de todo dominio y de toda jerarquía¹⁹.

hablar. Hay una endovergüenza aún no resuelta en el discurso de la periferia. Pero no veo que por eso se desprenda que la comprensión realizada desde aquí se equipare automáticamente con un pensar que quiere acabar de una vez y para siempre con una Modernidad de la que se deviene. Se trata más bien de complementar que de decapitar. De evitar que el centro cierre sus totalitarios portales, dejando tras de sí esos suburbios con los cuales irremediamente se vincula. Y a los que tiene que volver, una y otra vez, para rejuvenecer sus propios pozos, muchas veces desecados con las arenas ardientes que surgen de su tedio civilizatorio securizado, controlado, juridizado, despersonalizado.

18 Cfr. *ibid.*, p. 46.

19 Esta “pureza de plenitud” que algunos desean leer en algún reino intramundano echado al rincón de la historia por la “razón única”, la moderna “razón totalitaria”, coloca dentro de los márgenes de un paréntesis ficticio todas aquellas violencias descartadas del mundo armonioso que desean reconstruir, corriendo de prisa hacia el pretérito que vuelve inminente, sin ya más tardanzas, por una justa revancha, la revancha de la conciliación en el espacio vacío que deja una razón destronada. Espacio en el cual además se justifican las líneas privilegiadas que diagnostican la venturosa muerte de la Modernidad y de su cómplice, la *ratio* individualista endeizada a alimentar a una subjetividad arrolladora. Pareciera que se quiere endilgar sólo a la razón occidental los malhadados dechados de la violencia y del dominio, como si violencia y dominio no pertenecieran también a formas de vida distintas a

Depura tanto sus líneas Moreno que se incapacita a sí mismo para comprender que él mismo traslada su horizonte cultural de pastor de la Iglesia a esa matriz que él pretende escrutar con ojos purificados, porque sólo la pureza comprende estas neonatas purezas: coloca allí el pueblo elegido, sitio de un encuentro teológico y opción preferencial de una redención, derivando así, prácticamente, en un cristianismo de clase, con su mesías clasista y con su proyecto de subversión en contra de la violencia hegemónica de la Modernidad. La emancipación profana llevada a efecto por el proletariado se transubstancia así en una restaurada emancipación sagrada, por la cual Dios es visto allí mismo, encarnando de nuevo su justicia en ese fragmento de su creación, que tanto tiempo ha sido dejado de lado por los poderes dominantes del mundo. En este caso, el proyecto hegemónico de Occidente.

IV. LA PUREZA DE LA HUELLA FUNDANTE

La *episteme* es un modo general de conocer, pero establecido en la fuente del conocer, pues es origen productivo de los signos y de los juegos de lenguaje, es producción de un orden de significaciones que constituyen realidad. La *episteme*, como asevera Moreno, condiciona todo el proceso de conocer, pero no sólo esto, también las formas de relación de una cultura específica y los modos simbólicos que definen tareas de agrupamiento de los colectivos, esto es, la manera en que se define una cierta cohesión social. Es como el fondo que no se piensa de lo pensado, el sustrato que hace posible el pensar y los lugares simbólicos que rigen las relaciones colectivas. Ella, la *episteme*, “no se piensa; se piensa en cambio en ella y desde ella. En cierto modo se es pensado por ella, en cuanto el pensamiento por ella está regido”²⁰. Es la condición misma de los contenidos, es el marco de orientaciones generales que fija los límites del conocer, de hacer experiencia de mundo, es la acequia por donde se encauzan las grandes reglas que dirigen la producción de los discursos, pero es una condición en sí misma irrepresentable, porque se la presupone en todo acto que se la quiera representar. Queda por detrás de toda representación, permitiendo las representaciones en su totalidad. Como incircunscrible realidad, permanece posibilitando toda realidad circunscrible, determinada, codificada. Su amplia generalidad posibilitadora le permite el engendramiento de los modos de abordaje de la realidad, pero como participa del conocimiento como figura de posibilidad, no es ella en sí misma conocimiento alguno, noción alguna, *noesis* alguna. Instala un camino,

las de Occidente.

20 A. Moreno O., *El aro y...*, op. cit., p. 47.

una forma de apropiarse de la realidad, sin quedar ella convicta de esa forma apropiadora. Es una “huella”²¹, una “huella matriz”²², una *Gestalt*, una red de reglas y de relaciones que posibilitan la claridad de las representaciones y de los discursos que de ella se nutren, y que fundan el espacio de lo apropiable cognoscitivamente. El fondo no representado de tal gramática profunda se abre al sujeto sólo mediante la crítica hermenéutica²³, la presencia no representable, que está y no está del todo en lo representado, sólo abre su texto participando el sujeto que investiga en los juegos que el texto posibilita, permite, conforma. Todo aquello que puede ser representado o circunscrito, todo aquello que se encuentra más acá, o más allá, de ese origen originante de las significaciones cognitivas y existenciales se entiende como epifanía de lo fundante, de eso que permanece retraído, posibilitando lo fundado. Como el incondicionado Padre de la teología, esa presencia se define fundamentalmente por el vaivén retráctil que incorpora en su mismo darse: la creación es huella de Él, un algo que no es todo, un algo que no lo agota, pero que, no obstante, le delata.

Moreno aspira a multiplicar la producción de discursos a partir de la multiplicación de las *epistemai*. Al multiplicar las *epistemai*, diversifica las racionalidades que en ellas se fundan, mostrando, al mismo tiempo, lo infundado de una razón totalitaria (la razón burguesa, por supuesto, cuyas líneas Habermas no hace sino continuar²⁴). Distintas en cada caso, cada una de las *epistemai* fundamenta los discursos que tienen realidad en una *praxis* vivida, y del enfrentamiento conflictivo entre estos modos de comprender lo real surge un litigio que impone tanto un triunfo como una derrota. Pero la derrota no habría extinguido a la *episteme* derrotada, sino que la habría instado a llevar una vida umbrátil, como entre sombras, hasta que llegue el punto favorable de una ulterior afirmación (la cual Moreno ve posibilitada por el indetenible crepúsculo de la razón hasta hoy dominante).

Existe, por ende, una *episteme* privilegiada que se ha hecho discurso dominante; mientras otras *epistemai* llevan aparte una vida precaria y frágil, en las orillas de ese mundo que se ha asumido a sí mismo (falsamente) como moderno. Por oprimida, “esta *episteme* no puede pronunciar su palabra en el otro mundo. La pronuncia en su propio mundo otro. Sólo en él puede ser escuchada y desde

21 *Ibid.*, p. 49.

22 *Ibid.*, p. 50.

23 Cfr. *ibid.*, p. 51.

24 Cfr. *ibid.*, p. 65.

él anunciada pro-féticamente, en una opción radicalmente ética, “caminando sobre ella”²⁵. Su propio mundo otro es el mundo orillado aposta por la *episteme* dominante, ese espacio es el altar de la sanante palabra profética que emancipa al recuperar para sí la dimensión reprimida. Moreno no querría competir en el mundo foucaultiano de la generación de los discursos/poder, formadores de espacios de exclusión en la misma producción discursiva; querría simplemente otra *episteme*, distinta, no soportada contra nadie, afirmada sólo en la legitimidad de su distinción existencial: basta con que exista en su diferencia para que sea legítima. Sin embargo, una vez definida como dominada, su afirmación se hace en contra del dominio y en contra de los poderes determinados a proseguir su dominación. No desea Moreno un contrapoder opuesto al horizonte de poder en el que ya siempre ha de moverse, sino una epifanía que se legitime en su sola presencia, sin oposición contradictoria en relación a un poder sojuzgante²⁶. Ni siquiera la perfecta dulzura de un Cristo que mueve a sus rebaños por medio del ejemplo es más inofensiva que esta autoafirmación indolora de la *episteme* reprimida. En la aseveración de que existen modos de conocer distintos, opuestos entre sí, unos dominantes, otros dominados, no es plausible extractar una autoafirmación de lo reprimido, sin que éste sea visualizado como la ejecución de un contrapoder que brota de una periferia ahogada por el mundo dominante. Por supuesto, Moreno sortearía con ese movimiento el envite de una autoafirmación que conserva en un cierto sentido la negatividad a la que se opone. Pero, además, desearía burlar el sino de una espiral de violencia engendrada al interior de una dinámica de dominio y emancipación. Su supérstite *episteme* no se afirma contra nada, contra nadie, sino que es, simplemente, otra, y en su modo de abordar la realidad es tan legítima como cualquier otra.

De acuerdo a Moreno, en la Venezuela popular matricéntrica el individuo es un resultado de la relación, y no a la inversa, la relación como un artificio construido por los individuos (el contrato, por ejemplo). Contrariamente al proyecto burgués, caracterizado por un estar-en-la-riqueza, el proyecto y fundamento del mundo popular venezolano, casi extrapolable al mundo popular latinoamericano, es un estar-en-relación, relación humana que más importancia da al com-partir que al producir, elemento propio de la dimensión económica²⁷ y de la visión antropológica que bajo ella descansa. En efecto, la realidad venezolana está hecha de unas cuantas realidades. En unas funge como elemento dominante ese estar

25 *Ibid.*, p. 464.

26 Cfr. *ibidem*.

27 Cfr. *ibid.*, p. 423.

con el otro fundado en una dinámica de efectos y compromisos primarios. La base de las relaciones se entiende desde la óptica de las relaciones primarias, inmediatamente afectivas, que poco saben de una regulación formal de los cursos de acción de los individuos. Por otra parte, existe una Venezuela modernizada, a duras penas, pero modernizada, instalada en el confort de una Modernidad más bien adquirida que efectivamente interiorizada. De esta manera surgen, a lo menos, dos imágenes excluyentes del país: una Venezuela moderna y una Venezuela autóctona²⁸, unos tipos humanos gozadores de Modernidad y unos tipos gozadores de autoctonía. Unos viven al amparo del discurso dominante de la producción, enderezado a la afirmación egocéntrica de individuos privados, orientados a la realización de sí mismos por medio del consumo; mientras que otros se mueven al amparo de la *episteme* dominada, privilegiando la relación interhumana, y el régimen de afectos que de ella desputa.

Moreno ha conseguido el sacramento correspondiente a este lugar cripto-teológico: encuentra la manifestación más o menos visible de un Dios acogedor, y, en ese acogimiento es, en lo fundamental, madre²⁹. No obstante, al mismo tiempo, haciéndose eco de los lamentos metzianos acerca de la desprivatización de la fe, encuentra la compensación a la soledad de la fe vivida individualmente en el ágape comunitario que se funda en el ya estar siempre en relación: la comunión encuentra su espacio en el de la *episteme* reprimida; el sujeto es ya y siempre instalación en la comunidad, se alza en el horizonte como sujeto comunitario, como verdad dada, donada, en comunión. Porque, en sentido estricto la soledad no existe³⁰, cada vida ya viene entrelazada en una telaraña de relaciones, de las cuales la primera es la filiación, la relación incontrovertible con una sobreabundancia de madre. Además, como el mismo Dios escriturístico se halla transido por la relación más que por la soledad³¹, por ser uno y trino, el individuo no tiene un espacio de adscripción teológico que favorezca la monolítica interpretación liberal. Por consiguiente, ese mismo mundo de la cultura popular vive en la permanente realización de una comunión, en el perpetuo estar afectivo con el otro, ser-con-el-otro fundado en la originaria relación de un darse, de una donación y de una gratuidad que en ella está inscrita: el acogimiento de la madre, ésta es

28 Cfr. Carlos Rivas "La política en Venezuela: Bajo la mirada irritada del Otro". En: AA.VV., *Persona, sociedad y cultura en Venezuela*, Caracas, UCAB, 2006, p. 81.

29 Cfr. A. Moreno O., *El aro y...*, *op. cit.*, p. 420.

30 Cfr. *ibid.*, p. 474.

31 Cfr. *ibid.*, p. 466.

la circunstancia por la cual el mismo darse, la autodonación, deviene en acogimiento.

El mundo popular viviría, entonces, merced a un discurso, el discurso develador de Moreno, que se hace custodio de la cadena de elementos indiciantes, en un caudal de Gracia. El pastor ha encontrado su rebaño haciéndose, él mismo, del rebaño (ya puede, entonces a la vez repicar y estar en procesión). Más allá de la teología que quiere encontrar las primicias de un nuevo pueblo elegido, como asimismo el martirio que sufre su *episteme* dominada, el discurso de Moreno se empeña en mostrar los límites de una comunicación moderna que se ha tornado imposible. La misma razón comunicativa de Habermas se contamina de aquello que pretende superar, pues se halla a la sombra de una razón ilustrada, que es la fortaleza del sistema³². Contra una sobreestimación de la razón en la comunicación de las almas, se gira en función de los fondos de una emocionalidad que rige, *ab origine*, los principios de la convivencia. No se da, *in primis*, una relación epistémica, racional, con los otros: desde los orígenes se vive una *veritas prima* en el sustrato que presentan los afectos (Dios amó tanto el mundo que no sólo lo creó *ex amore*, sino que lo restauró en la sangre de su unigénito. Esta relacionabilidad interhumana es, antes que otra cosa, antes que nada, afectividad. Así, la ética incorpórea de Habermas y Apel encuentra su límite, o su contradiscurso, en esta ética somática que “salva el cuerpo de los hombres, su sensibilidad, su sufrimiento, su libertad, su persona, en fin³³”.

V. UNA EPISTEME SENSIBLE

A la ética discursiva desprovista de un sentido sentido, sostenida en la fragilidad de una razón que sólo puede llegar a acuerdos perentorios, se opone una *episteme* que vindica lo que la razón ilustrada no ha sabido sino olvidar: que el sentido debe ser sentido, que los cuerpos, con sus emociones, sus afectos, con el enclave real de unos discursos que no se han desarraigado ontológicamente, se involucran totalmente en la producción de significados. Que una razón ilustrada castra indebidamente porciones del ser humano que se encuentra allí en un magma de significaciones que no se deben sólo a la razón, sino que sufren de un involucramiento afectivo por obra de una productividad que anticipa toda apertura de mundo.

32 Cfr. *ibid.*, p. 432.

33 *Ibid.*, p. 435.

La obra de Habermas sería el reflejo de una *episteme* desde la cual la comunicación misma se ha hecho imposible³⁴, pues se ha separado tanto de su real plexo de significaciones, que no puede sino balbucir en la sustancia parcial de la razón una articulación argumentativa desalojada de los afectos fundantes. Comoquiera que sea, esa ética discursiva es la manifestación de una borradura, del nacer ya siempre en relación, del estar ya siempre con el otro, de yacer en un contexto determinado, con sus costumbres y sus ritos. La pregunta que cae como de suyo corre en derredor de la efectividad de una *praxis* intramundana que padecería del secuestro de un acontecer originario. Ese volcán subterráneo que alimenta la visión de la cultura popular, que permite todo mirar, que precede a todo mirar, desde el cual todo mirar adquiere una significación precisa, es la luz profunda que alumbra las emanaciones concretas en que ha cristalizado una forma de vida, un determinado, *Lebenswelt*. La dificultad reside en dónde situar los procesos que modifican las autocomprensiones que ciertas culturas encarnan, cómo modificar los núcleos originantes de los sentidos, las reglas que encauzan los discursos que brotan como eventos secundarios a partir de configuraciones subyacentes, de irreductibles gramáticas profundas. Suena apropiado traer aquí a colación lo que a propósito del imaginario instituyente de Castoriadis alega Habermas: si hay una fuerza creadora radical, a la cual se debe el mismo quehacer histórico, de la cual son deudoras las mismas prácticas culturales, la anonimidad de esas fuerzas del subsuelo parecen evacuar la posibilidad de una *praxis* en la cual se autotransformen los miembros de una sociedad determinada. Hay un ligero desliz en estas fuerzas creadoras que actúan *a radice*: ¿a santo de qué son convertidas en procesos de autoinstitución mediante los cuales la sociedad obra y reobra, anónimamente, sobre sí misma? ¿Cómo las facultades de los actores son deslizadas de esta manera sibilina hacia los nódulos en que se posibilitan las significaciones, la apertura de mundos, el esbozo del propio texto en torno a la comprensión del mundo? El sujeto que lleva las riendas de esta historia no son ya los sujetos concretos en prácticas socialmente compartidas, sino, antes bien, un origen dimanante esencial que, insertado en la historia, se retrae de ella. Con ello, “la *praxis* intramundana no puede provocar ningún proceso de aprendizaje. Y en todo caso no existe acumulación alguna de saber que pueda afectar a la comprensión previa del mundo y romper una totalidad de sentido dada³⁵”.

Una ontología fundamental impregna el concepto de sociedad del que Moreno hace uso. Dentro de una lógica dinámica, el fondo mismo de esa dinámica

34 *Ibid.*, p. 434.

35 J. Habermas, *El discurso filosófico de la Modernidad*, Madrid, Taurus, 1993, p. 473.

se rehúsa a ser pensado, aún más, permanece como meollo productivo de significaciones que se autoimputa, pero resulta ser inimputable a los sujetos socializados en prácticas reales de recíproco entendimiento. Poseída por esos fondos que hacen posible incluso el pensar, la subjetividad aparecería como exonerada de los procesos que en principio le serían atribuibles: la *praxis* por la cual se modifican las interpretaciones anquilosadas, en la cual se explicaría el devenir cinético de las sociedades mediante procesos de producción simbólica imputables a una intersubjetividad colectiva, en el *medium* de los recíprocos intercambios comunicativos. La ontología popular que descansa bajo el estar-en-relación, y que explicaría el estar-en-relación fenoménico, se autoatribuiría así el papel de sujeto, en cuanto gramática profunda, de una *episteme* afirmada en sus derechos frente a las pretensiones hegemónicas de la *episteme* dominante, desalojando, o mediatizándose en esa gramática, la autonomía de unos sujetos, quienes entregados a la lucha política, deberían desde su autodeterminación realizar una proyección emancipadora que está en la base de todo discurso crítico-utópico. En este punto, Moreno abdica de una comprensión del mundo de la cultura popular como *episteme* que habría de dar cuenta de sí, de por qué construye un determinado horizonte de significados, de por qué reproduce ese horizonte de significaciones. Basta con que esa *episteme* sea otra, distinta a toda otra, para que con ello justifique su existencia y el modo en que cristalizan sus significaciones. Es éste el punto no rebasable por el pensamiento, el límite de la petición de cuentas, la frontera estática de unos fondos dinámicos.

Como cada mundo es una *creatio ex nihilo*³⁶, como cada *episteme* es una *creatio continua*, sin ya un porqué, los horizontes de significado que la *episteme* coagula son válidos por sí mismos. De lo demás solamente puede haber una interdicción, porque se halla embargado de un *mysterium tremendum*. Moreno parte entonces de ese *stare-cum-altero*, del nosotros, del ser relacional que configura una trama de sentido. Es una intrínseca relación de arraigo y de comunión, totalmente ajena a una visión del mundo que ha perdido las raíces mismas del pensar. Lo originario no es el pensar; no, el dominio del ser; no, la epistemología que ha desecado sus propias raíces; lo originario es la ética, el *ethos* de la relación, la circunstancia de venir unidos a la luz, el cara-a-cara como verdad primera³⁷, el misterio de la relación³⁸, de la que no se puede hablar en términos conceptuales, sino vivirla, vivenciarla, hacerla propia, bailar al son de sus pasio-

36 Cfr. *ibidem*.

37 Cfr. A. Moreno O., *El aro y...*, *op. cit.*, p. 456.

38 Cfr. *ibid.*, p. 461.

nes instilándose dentro la pasión. Allí, entonces, no se emplaza la distancia del saber racional, bajo cuya égida el todo de lo real se somete a escorzo y dominio, a la violencia de una perspectiva que todo lo aleja, sino la no-distancia del saber relacional, el afecto que se despliega en relaciones vivientes, en la proximidad, en la proximidad, en la proxemia. Evangelio viviente, el pueblo goza de la plenitud relacional que brota de un acontecer originario. Allí donde incluso el símbolo se fractura o la palabra calla, los afectos siguen viviendo de su vida íntimamente relacionada. El acogimiento se hace red de tupidas relaciones vividas en la afectividad. Los afectos establecen sus jerarquías, pero no clara y distintamente como pretende la razón.

Al querer superar a la Modernidad en el individuo mismo³⁹, Moreno traslada a la relación el elemento fundante de la *episteme* que caracteriza, porque, a fin de cuentas, repudiando como ficticia la soledad del individuo, del singular aislado, se trata de “plantear la relación misma como entidad primera, no como derivado. Para cada hombre la relación es su ser-en-el-mundo, no algo que él, en cuanto preexistente, entabla”⁴⁰. Por ello el hombre adscrito a la *episteme* popular es intrínsecamente apertura, esencialmente un estar abierto a lo otro, a la fecundidad vital que en eso otro encuentra. El estar en relación viene fundado por una ontología que es desde ya y siempre una puesta en relación, que hace del todo vínculo y misterio. En la medida en que el punto de partida es relacional, brota de suyo un universo tramado de sutiles parentescos, donde la ajenidad parece brotar o como una circunstancia pasajera o como un acontecimiento forastero. Lo otro, la otredad, están allí para gloria del pensar, del sentir, del existir. Al definirse como intrínsecamente apertura, lo otro que nos sale al paso es asumido con el riesgo que el amor involucra. El más allá que el otro representa no puede ser absorbido por el orden de la razón, delirio de un pensar tanto ilustrado o dialéctico, que comprime la diferencia hasta hacerla padecer en la identidad de la noesis de quien piensa.

El riesgo del amor consiste en la supresión de esa asimilación de lo otro a la unidad del sí mismo, porque en esa asimilación lo otro deja de ser, precisamente, otro. Pero en la medida en que la relación define una apertura ontológicamente determinada, la situación de proximidad nos hace caminar descalzos hasta hacernos escucha del otro, de su lacerante interpelación, ante la cual no podemos

39 Cfr. *ibid.*, p. 462.

40 *Ibid.*, p. 463.

no responder⁴¹. Desde esta línea de partida, el privilegio del pensamiento calculador, que ordena las cosas conforme a ganancias y pérdidas, queda derrocado en la apuesta que suponen los riesgos del amor: no hay garantía en una entrega que de alguna manera permanece cautiva de la opacidad de los afectos. Pero la fe complementa estas falencias de un orden afectivo que se hurta a la procesión anuladora del concepto. Desde la perspectiva de Moreno, existen dos situaciones entre sí inconciliables:

Un individuo que, *per accidens*, establece relaciones, el individuo del que está encinta la Modernidad, y que es desde su nacimiento clausura a lo otro, contemplado más como negación y límite que como colmadura y complemento; y el individuo que, *per essentiam*, se define, desde la *episteme* popular venezolana, y latinoamericana, como relación, como apertura, como comunión: “No es entendible un abrirse intrínsecamente. Sí es comprensible ser-intrínsecamente-apertura, y por tanto estar necesariamente –necesidad metafísica- abierto y en comunión”⁴².

La posibilidad dialógica de establecer nexos, puntos de contacto, zonas de solapamiento entre las *epistemai* confrontadas se ve imposibilitada, pues la comunicación desde la *episteme* moderna se ha hecho inviable. Así, entonces, la burbuja mundano-vital del mundo popular, que abre sus textos característicos desde el hontanar de sentido definido por una gramática subyacente, “no puede esperar de la Modernidad ningún tipo de aceptación, comprensión o reconocimiento. Ni siquiera puede esperar un mínimo reconocimiento, práctico, de su derecho a la existencia”⁴³. La *episteme* popular ha de desarrollar su propia palabra, avanzar en su propia *praxis*; una vez constituida en sus derechos efectivos, lanzará su apelación interpelante a lo que se ha autoconcebido como clausura: el diálogo solamente será posible por merced de una llamada que fractura la endurecida costra de la autocomprensión moderna: llamar a sus puertas, desde la exclusión que ella misma ha propiciado, significará desalojar de sí las restricciones de su clausura⁴⁴. La misma *episteme* popular se libera al proferir la palabra que íntima y legítimamente le corresponde, y que ilícita y externamente le ha sido arrebatada. Si un proyecto liberador tiene sentido, éste se ubica en la liberación de las represiones llevadas a cabo por la hegemonía de la *episteme* dominante, y

41 Cfr. *ibid.*, p. 455.

42 *Ibid.*, p. 469.

43 *Ibid.*, p. 434.

44 Cfr. *ibid.*, p. 457.

su avilantado sujeto, el individuo moderno, cuya autonomía ha degenerado en la negación de sí mismo. Es ésta *episteme* una “*episteme* liberadora ante cualquier proyecto individualista o masificante, que oprima el ser mismo del hombre al negarlo como relación y por tanto como proyecto de comunidad y comunión, alienándolo con el proyecto de individuo y masa⁴⁵”.

VI. *VERKLÄRUNG* DE LA MATRIZ CRIOLLA

No advierte Moreno que sus propias cláusulas metafísicas se convierten, ellas mismas, en una glorificación (*Verklärung*), que ésta sí que lo es, mucho más que la endilgada por Apel a Habermas, en una glorificación, decimos, de un cierto mundo de la vida, de un subconjunto de sentido dentro de la totalidad representada por la venezolana *Lebenswelt*. Habermas sospecha de una lógica colonizadora impuesta a los mundos simbólicos, suficientemente racionalizados, del mundo de la vida, a la cual han de colocársele barreras que surgen de un poder comunicativo liberado bajo las exigentes restricciones de una situación ideal de habla y de sus imprescindibles pretensiones de validez. Moreno parte de unas cláusulas de sentido que corren subterráneas a los símbolos con los que el mundo de la vida mantiene y reproduce sus vínculos, sustituyendo el potencial crítico de la razón, que podría modificar, en Habermas, el sustrato simbólico autointerpretativo mundano-vital, mientras que Moreno desplaza la razón en virtud de un orden de los afectos que se abre a los otros, que permite la apertura entre los otros, ofreciendo como sustrato una relación ontologizada. La modificación de la *episteme* no corre por cuenta de los sujetos enfrascados en prácticas cotidianas de aprendizaje y de crítica de los sedimentos culturales. Moreno simplemente glorifica esos sedimentos en la justificación sacralizada de ser simplemente “otros”, y, por “otros”, ya salvaguardados. La otredad cultural, sin embargo, no puede ser un simple álibi autoeximente. Una cultura ha de dar cuenta de sí cuando se requiera, cuando ella misma se lo exija. No ha comprendido que no basta con ser una minoría reprimida por un discurso hegemónico para estar, sin mayores rodeos, en la verdad. También esos sedimentos sacralizados deberían poder acreditarse ante el foro de la razón; aún más, sociológicamente, ante una razón que advierte que ese sustrato mundano-vital colocado por Moreno en una hornacina no se sostiene más en su pureza discursiva y en los fondos de sentido de los cuales se alimenta: esa *episteme* no se da impoluta, incorruptible y pura desde siempre.

45 *Ibid.*, p. 472.

Como *amor omnia vincit* (pero también perdona en exceso, excusa, condona, absuelve, exonera), el régimen de los afectos tiende a excluirse de la reserva idealizante que una justificación racional exige. Además, esta *episteme*, como toda otra *episteme*, se modifica, y en el caso venezolano, se hace mestiza, integra los “discursos dominantes” con sus propios “fondos discursivos autóctonos”, se integra a una inevitable Modernidad, mientras habla sus vernáculas lenguas. La dialéctica del mestizaje, o el sincretismo cultural de los mundos llegados hasta estas orillas, no pueden ser simplemente demonizados, para así ser reprimidos en el cauce originario de la producción discursiva donde aún no se han disociado entre sí bien, verdad y belleza, *bonum, verum et pulchrum*. Según Moreno, esta *episteme* va en dirección contraria a la del proyecto individualista de la Modernidad. Pero no termina de advertir que el ensimismamiento monádico-comunitario que ha producido sobre este colectivo impide que la apertura de la que se ufana sea poco menos que una apertura restringida: apertura a solamente ese colectivo. Y mientras la aceptabilidad racional sea abstractamente sustituida por el régimen de los afectos, no hay manera de reglamentar desde la razón los modos convivenciales que despuntan de esa *episteme* “simplemente otra”, satisfecha en la plenitud de sus fondos espirituales endógenos.

Mientras se despachen los rendimientos de la Modernidad bajo la descalificación de “imperialismo integral”⁴⁶, “proyecto de dominación”⁴⁷, no hay forma de que ellos encarnen en una institucionalidad adecuada que no impida, incluso, que las voces no liberadas de las *epistemai* reprimidas se manifiesten, hablen su discurso *publice*, y *publice* se acrediten. Mientras se columbre el proyecto de la Modernidad como apenas poco menos que un proyecto de autoconservación, del cual los pueblos siempre salen perdiendo⁴⁸, o como simple prohibición de abrirse a la atenta escucha obediente del otro⁴⁹, Moreno no hará sino concluir en un vacío victimismo, en una *soap opera* atestada de lágrimas: el victimario sería una Modernidad que habría de consumir un genocidio iniciado hace 500 años en el espacio americano, e incubado mucho antes en el europeo. En esta serie de oposiciones víctima-victimario se echa de ver que no hay responsabilidades autoasumidas.

46 *Ibid.*, p. 475.

47 *Ibidem*.

48 Cfr. *ibid.*, p. 477.

49 Cfr. *ibid.*, p. 480.

Si el proyecto de la Modernidad desemboca, como dice Moreno, en un genocidio aparentemente inconcluso, el contraproyecto de la *episteme* reprimida concluye en una glorificación tal de sí mismo que le incapacita para examinarse dentro de sus propios elementos contaminantes. Porque Moreno no ve, no quiere ver, como el peor ciego que el refrán indica, que las estructuras de poder no se han desvanecido de su mundo amoroso, construido en y desde la relación fundante. En su *episteme* glorificada se quieren eliminar tales relaciones, porque ella, en el fondo, expresa los términos de un pueblo elegido que se halla en una vía de sacramental comunión. Situación a todas luces empíricamente contrariada. Pues la violencia de los barrios venezolanos es la violencia más hostil de las violencias venezolanas⁵⁰. No basta con culpar la forma de vida capitalista para no responsabilizar los bajos fondos de los cuales se nutre la violencia cultural endógena, porque bastaría con echar un vistazo a culturas capitalistas que exigen de las familias restricciones análogas, sin que ello implique un aumento descomedido de la violencia social, transformada ahora en violencia criminal, tan absurda que a veces parecería que existe sin un porqué.

Moreno remitologiza su reino, su mundo viejorural, descartando de él la averiguación de las cláusulas de una violencia sin par, de la cual ese mismo mundo es responsable. Juega el autor, en la descripción del propio mundo vital, a postular silenciosas coartadas autoeximentes. El ser “simplemente otro” no invalida la búsqueda no-paternalista de las propias responsabilidades históricas, ni hace plausible el deslizar el propio saco a los achaques de un desencuentro cultural producido hace ya demasiado tiempo: “Si desde la *episteme* de la Modernidad más enconada, en un sentido extremo se pretendió eliminar todo mito, en la *episteme* popular de Moreno se pretende eliminar de la discusión toda racionalidad. Los extremos, una vez más, se tocan la cola”⁵¹. Además, le guste o no a Moreno, se producen relaciones de poder, se vive de sus asimetrías, y de las dependencias psicológicas de los hijos en relación a

50 En Latinoamérica se produce una “homeopatización del riesgo”, una “homeopatización de la muerte”, integrando dolor y muerte en la vida misma, esas cercanías inevitables que Europa quiere despedir de sí construyendo un mundo aséptico y securizado, no mortificado en su marcha monótona por las contingencias que en América Latina son el pan nuestro de cada día. Vid. M. Maffesoli, *La parte del diablo*, México, Siglo XXI, 2006, p. 36.

51 Aníbal Gauna, *El proyecto político de Michel Foucault: Estrategias para la cultura venezolana*, Caracas, UCAB, 2001, p. 238.

la madre manipuladora (¿y esto no es poder para Moreno?) que impiden la aparición de ciudadanía, en cuanto a autonomía y responsabilidad, consigo mismos, con los otros. En los términos de una cercanía exasperada, que el ser-en-relación preside, los límites que median entre lo propio y lo ajeno se difuminan. En esa cercanía, uso y abuso convergen en una misma semántica.

Conceptualmente moderno, el Estado venezolano parece una escultura penetrable, donde todas las instancias formal y funcionalmente diferenciadas son invadidas por los contenidos de una *episteme* que de todo hace excesiva cercanía, tanto que de lo público se hace el más vergonzoso provecho privado: en el primado acríptico de las relaciones primarias, no se concibe que lo público, al ser de todos, no puede pertenecer a nadie con exclusividad. Pero éste muchas veces padece de un secuestro de los conviviales, de los sujetos glorificados en la matrología moreniana⁵². Al respecto, recordemos una frase borgiana: el argentino no puede entender esa abstracción llamada “Estado”. Éste en Venezuela se maneja conforme a relaciones de compadrazgo, prácticas clientelares, lógicas “amiguistas” o familiares; es una casa de vecindad, en la cual lo que menos priva es la igualdad ciudadana ante la ley, tampoco la eficiencia de una dominación burocrática: no importa si son inocentes, los enemigos serán condenados, no importa si son culpables, los amigos serán exonerados⁵³. Ello da ocasión a una verdadera colonización del sistema, del Estado burocrático legal/racional, por los modos de comercio y trato de una determinada forma de vida. Sin embargo, desde los entresijos del discurso de Moreno, lo reiteramos, esa *episteme* de la que se gloria produce, en todo caso, relaciones de filiación, no relaciones de fraternidad, ni de solidaridad basada

52 “El aspecto femenino de la muerte no deja de tener reminiscencias de una comunidad del vientre, una socialidad matricial, tan predominante en nuestras sociedades latinoamericanas como en la posmodernidad: frente al progresismo y verticalismo del mundo desarrollista, frente a la lógica de la patria y el patriarcado universalista, la lógica cotidiana de la Matria toma su revancha. Frente a la lógica machista estereotipada de la cultura latina se erige como mandato una lógica más flexible, más acogedora, más tolerante, pero a la vez más violenta: la lógica del vientre”. M. Maffesoli, *La parte del..., op. cit.*, p. 35.

53 Esta interesante reflexión de Maffesoli viene como anillo al dedo (*op. cit.*, p. 16): “Como el diablo, el aspecto informal del comportamiento anómico se localiza de modo general al margen de una estructura formal y en el intercambio constante entre actores en una diversidad de factores; es la potencia contra el poder. Así como el diablo es el sostén de Dios, la anomia legitima la presencia de las fuerzas del bien (Estado, derecho, democracia, todo lo vinculado a lo instituido por la Modernidad)”.

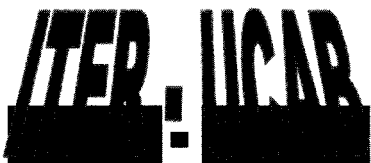
en ella, porque estas últimas permanecen subalternas ante el primado que la madre fija en este horizonte de comprensión, del cual ella aparece como dueña y señora indubitable. La relación amorosa de esa *episteme* se consume en la unilateralidad que representa el parentesco materno-filial, más que en las otras formas parentales. Y allí, en ese horizonte, resulta arduo establecer los límites que antes recaían en la responsabilidad de la función-padre.

La voluntad creyente de Moreno ha encontrado dos cosas importantes: una matriz orgánica que restaura los hilos sueltos de la Modernidad, fundando de nuevo comunidad; y con un lenguaje ontológico, aparentemente profano, se ha topado con una resucitada *communitas fidelium*, la cual, semejante a la vieja comunidad todavía no triunfante del cristianismo primitivo, debido a las consecuencias hegemónicas de una *episteme* actualmente dominante, ceba su subsistencia en una vida subterránea, que corre sigilosa entre grutas y catacumbas, esperando aflorar a la luz gozando de las primicias del Reino. Dicha organicidad permitiría superar, e invertir, el privilegio que se ha profanamente acordado a la *Gesellschaft*. La compatibilidad solamente externa que el liberalismo querría para los individuos librados a los ajetreos de una subjetividad emancipada encuentra su límite en los espacios narrativos de una *Gemeinschaft* íntimamente vinculada y previamente conciliada, que no quiere saberse como una disgregada *Gesellschaft*, en la cual los miembros marcados por la lógica del intercambio transitan en sus espacios como si estuviesen separados.

Moreno ha restituido al individuo a algún episodio antecedente, al clímax de una fusión aseguradora, donde no padezca de los despropósitos de una eticidad diluida en sus extremos. La restauración comunitaria, máxime si ésta es glorificada, dificulta al extremo la aparición de la ciudadanía, de una solidaridad social no expuesta a los vaivenes de una solidaridad afectiva tal y como la descrita por Moreno. La ciudadanía requiere una distancia que esa coartada relacional de Moreno se ve imposibilitada de ejercer. Él quiere repensar absolutamente todo desde la matriz "pueblo", pero termina por olvidar que no existe solamente el pueblo orgánicamente comprendido, ni la sola matriz que él tiende a absolutizar. Solamente su absolutismo regresivo permite tales vueltas hacia un pasado que o es mera ficción o se ha convertido en otra cosa, distinta a la puridad en que él le ve englobado. El sacrosanto ser celestial de lo popular se exime incluso de los términos de una asignación individual de responsabilidades. Todo lo que huela a individuo ha de ser apartado, execrado, desechado,

tornado al territorio de su ostracismo. En tal *dictum*, la *episteme* del diálogo se torna, por lo tanto, a-dialógica.

Por último, ¿es razonable o, más bien, poco menos que simple delirio, pretender que la *episteme* moderna ha de ceder sus derechos al niño expósito que hasta ahora ha sido la *episteme* de la cultura popular, santificada por Moreno hasta lo impensable?, ¿es razonable esa postura cuando ya el individuo es una realidad más o menos decantada, y cuando el sistema, devenido global, requiere de los emolumentos de esa *episteme* moderna para llevar a efecto procesos a escala planetaria en la interferencia que significan los (embrutecidos) mercados desregulados, para los cuales las fronteras no existen? ¿Podemos excusarnos del modo de integración llevado en marcha a escala global? ¿Es que acaso los individuos de Moreno, quienes son intrínsecamente apertura, no ejercen actos de convivencia que nada tienen que ver con la armonía de una cierta condición relacional, la primada por el autor? Extraña convivencia la de Moreno, pues impide una comunión completa, universal, capaz de gestar espacios de inclusión en la gloria abstracta de un discurso parcializado que no se reconoce a sí mismo como una teología encubierta. Larvada teología de clase (de *ethos*) en la cual claudica el discurso de Moreno, deificando un condicionado como si fuera un Incondicionado. Detrás de su feliz positivismo contextualista se encuentra ya y siempre una idealidad que lo trasciende, lo cual le permite la construcción de un contradiscurso y de un contrapoder normativos en los cuales se disuelve la comprensión posmoderna de una realidad aparentemente fragmentaria. La *episteme* popular privilegiada se encuentra así preñada de fundamentos normativos que abrevan en una matriz convivencial poco dada a transitar los laberintos de la autorreflexión moderna. Como si la socialización suscitada en el mundo de la cultura popular, fundada en la proximidad excesiva de las relaciones primarias, no fuese también un peligroso laberinto: el de la escandalosa trama de una afectividad salvaje que impregna todas las relaciones humanas, junto al tipo de dominación que esa matriz incorpora.



**EL INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS
Y LA UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO**

Publican una revista de estudios teológicos, titulada:

ITER, REVISTA DE TEOLOGÍA

Se inició el año 1990, con el número 1 y una periodicidad semestral. En el 2000, pasó a ser cuatrimestral. A partir del año 2001, con el número 24, al entrar el ITER a formar parte de la Universidad Católica Andrés Bello, como Escuela de Teología y luego como Facultad de Teología, se viene publicando conjuntamente con la misma periodicidad cuatrimestral. En cada número presentamos artículos, ponencias y cierto número de reseñas y recensiones.

El costo anual de suscripción a los tres números es de Bs. 60.000. El número suelto está en Bs.25.000. Para el envío al extranjero son 34 \$ al año; y si es por correo aéreo, asciende a 42 \$.

Con ocasión de los veinticinco años del ITER y los cincuenta años de la UCAB, nos atrevimos a crecer, iniciando una nueva revista, que trata temas filosóficos y de las ciencias humanas; ocupándose especialmente de puntos en relación con la teología. La titulamos:

ITER, REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS

Su periodicidad es semestral. Cada número contiene artículos, ponencias y recensiones. El costo anual de suscripción a los tres números es de Bs. 60.000 . El número suelto está en Bs.25.000. Para el envío al extranjero son 34 \$ al año; y si es por correo aéreo, asciende a 42 \$.

La dirección y la administración de ambas revistas es la siguiente:

ITER - Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal,
Altamira Caracas 1061-A VENEZUELA
Telf. (0212) 261.8584. Fax (0212) 265.0505
Web: www.iter-ups.org www.ucab.edu.ve/iter
Email: revista_iter@cab.edu.ve

