

MUNDO DE VIDA, EPISTEME Y PAZ*

P. Alejandro Moreno SDB*

ABSTRACT:

A partir de una definición propia de episteme y de cultura en cuanto estructuras antropológico-cognoscitivas históricas y situadas en un determinado mundo-de-vida, el autor describe y analiza la episteme de la Modernidad, cuyo núcleo de sentido y regla fundamental del conocer vendría a ser el individuo, y la episteme propia del mundo-de-vida popular venezolano, centrada en la relación interhumana. Desarrolla a continuación, siguiendo críticamente el pensamiento de Emmanuel Levinas, lo que una episteme de la relación habría de significar, si se convirtiera en universal, para el reconocimiento y aceptación de la otredad del otro humano en cuanto otro, a saber, la base fundamental para una posibilidad radical de paz.

KEYWORDS: *episteme, mundo-de-vida, modernidad, relación, otredad, paz.*

-
- * Reproduzco aquí, con algunas modificaciones no substanciales, mi contribución al proyecto de una *Encyclopedia of Peace Psychology*, solicitada por los organizadores en el año 2009. Esto explica las referencias a la psicología de paz.
- ** El P. **Alejandro Moreno Olmedo** nació en Torralba de Oropesa - Toledo (España), en 1934. Pronto vino a Venezuela, estudiando en seminarios salesianos de Caracas y luego en Italia. Licenciado en Psicología (Summa cum Laude), U.C.A.B., 1967. Especialidad en Psicología Educativa, Univ. Complutense, Madrid, 1975. Magister Scientiarum en Psicología, U.S.B., Caracas, 1979. Doctor en Ciencias Sociales, U.C.V., Caracas, 1993. Profesor Titular, Fac. Educación, Univ. de Carabobo (Jubilado). Ha sido profesor de Psicología del Aprendizaje, UCAB-ISSFE, Los Teques. en Postgrado, UPEL, Maracay. Profesor invitado, Univ. del Sur Argentino, Bahía Blanca, Argentina, desde 1990. Fundador y Director del Centro Salesiano de Psicología, 1967-73, 79-82. Fundador y Director del Centro de Investigaciones Populares desde 1990. Entre sus principales publicaciones se cuentan: *El Aro y la Trama. Episteme, Modernidad y pueblo*, con varias ediciones. *Historia-de-vida de Felicia Valera. Buscando Padre. Historia de vida de Pedro Luis Luna. Y salimos a matar gente*. Ha recibido el Premio Mons. Pellín de Investigación (CEV) y el Premio Franciso de Venanzi al investigador universitario (UCV). Doctor honoris causa por la Universidad del Zulia, 2010. email ciporama@gmail.com.

En el *Diálogo de los Sistemas Máximos*, Galileo escribe: “Vano sería el pensamiento de quien creyese introducir una nueva filosofía reprobando a este o a aquel autor: es preciso, en primer lugar, aprender a rehacer el cerebro de los hombres y ponerlos en aptitud de distinguir lo verdadero de lo falso, cosa que sólo Dios puede hacer” (1968, 119).

Entendía Galileo que para poder pensar un mundo completamente nuevo, sus contemporáneos necesitaban un cerebro nuevo, vuelto a hacer de otra manera, con otros elementos y con otra estructura. No hablaba, claro está, de su constitución física sino que estaba utilizando una metáfora. Por cerebro entendía todo el sistema cognoscitivo, las condiciones concretas de posibilidad para que algo pueda ser pensado y conocido.

La posibilidad de ser conocido de un objeto, tanto en sí mismo cuanto en la forma que presenta ante el conocedor, depende de la hechura que en el momento del acto cognoscitivo tenga el sistema, del conjunto de condiciones que lo hagan posible.

Esto, según sugiere Galileo, puede cambiar; el “cerebro” puede ser rehecho. La episteme, tal como aquí se la entiende, viene a ser una hechura particular del “cerebro” de los hombres de toda una comunidad cultural en un momento de su historia. Se trata, pues, de una estructura histórica, situada en un tiempo y en un espacio cultural.

La cultura de una comunidad humana, por otra parte, se inserta en la manera que tiene esa comunidad de practicar la vida, de ejercerla en el discurrir cotidiano de sus prácticas, eso que he llamado *vivimiento*, las cuales reciben coordinación, organización e integración en unidad de sentido de una práctica fundamental o primera, por todos compartida aunque en cada cual sea practicada de manera personal. La unidad de sentido de las prácticas de vida constituye al conjunto en mundo humano, mundo-de-vida. Así, para poner un ejemplo, en el tiempo histórico de la Edad Media europea la práctica fundamental común a toda la sociedad era la vinculación jerárquica la cual tenía su más clara y común expresión en la religiosidad de la que derivaban su sentido todas las prácticas de vida, desde las familiares hasta las económicas y las científicas (Moreno, A. 2008).

La práctica de la vida en el seno de un mundo-de-vida histórico y determinado fija las condiciones de posibilidad en cuyo marco se hace realidad la práctica del conocer, condiciones de posibilidad a las que aquí llamo episteme, pues

el acto y el proceso de conocer no tienen existencia real sino como dimensiones estructuralmente integradas a la vida concreta que se vive y se practica y como se vive y se practica que nunca es sólo individual sino social, cultural, convivida.

La episteme establece las reglas generales del modo de conocer, de la conciencia y del pensamiento de toda una comunidad humana en un tiempo histórico. Cuando Foucault (1978) habla de episteme considera como tal el conjunto de grandes conceptos, o categorías, que rigen el conocimiento en una época. Aquí considero, yendo más allá de Foucault, que esos grandes conceptos están a su vez regidos por la episteme que propongo pues ésta se entiende aquí no como conjunto o sistema de contenidos sino como una matriz de condiciones de posibilidad de los contenidos, algo más de fondo, más general y más duradero, aunque también cambiante, pero no según los cambios de época, como sugiere ese autor, sino según el surgir de nuevos mundos-de-vida en el tiempo o según la diversidad de mundos-de-vida simultáneamente existentes en distintas culturas y sociedades.

La episteme que rige todo el modo de conocer propio de la Modernidad o del mundo-de-vida moderno y que se actualiza en todos los campos del saber y del pensar desde el científico hasta el filosófico y el teológico tiene como regla fundamental, primera, y condición de posibilidad, el individuo no en cuanto concepto pues el concepto de individuo ya está, en la modernidad histórica y actual, regido por la regla epistémica individuo, sino en cuanto apertura o condición estructural del entendimiento que obliga, independientemente de la voluntad del sujeto conocedor, a conocer la realidad toda por individuos. El individuo, en cuanto regla epistémica fundamental, construye la cognición condicionada a representarse la realidad como individuada, constituida por entes con entidad propia, inmanentes e indivisos en sí pero al mismo tiempo, divididos, esto es, separados esencialmente de los demás. Entes no relacionados por naturaleza y que sólo pueden relacionarse mediante relaciones extrínsecas, construidas artificialmente que, cuando se trata de entes humanos, pueden ser tanto de paz como de conflicto o de guerra. En un mundo-de-vida regido por la práctica fundamental, primera, individuo y en una episteme que no permite conocer sino por individuos, la guerra entre humanos siempre está latente.

A este respecto es importante evitar la tentación de confundir episteme del individuo con individualismo. La primera, que, para ponerla en términos de *ismo*, se la puede llamar *individuismo*, se entiende como regla estructural del conocer, no como condición o postura psicológica de un sujeto determinado, o también de un grupo humano, el cual o los cuales, ya sea desde el individuo

epistémico, ya sea desde otra matriz epistémica, constituyen su yo particular en centro de toda referencia. El individualismo es psicológico, no epistémico.

Dicha episteme está fundamentada en el mundo-de-vida producido en el occidente europeo a partir del Renacimiento cuando se rompen los vínculos feudales y el individuo se afirma en su autonomía autosuficiente.

En cambio, investigaciones centradas en el estudio del mundo-de-vida del pueblo venezolano (Moreno, A, 2008, 317-365), sobre sus prácticas vitales y sus maneras de producir mundo me han llevado a concluir que los habitantes de ese mundo se viven, de partida y en toda su historia, relacionados y no individualizados. Viven en la relación. La relación es su experiencia y práctica originaria y permanente, primera, desde la que brota toda otra práctica y experiencia. No estoy hablando de la conducta de relación sino de la relación en la que tiene existencia toda conducta, también la conducta de relación.

Hallamos, pues, un mundo-de-vida definido por vivir la relación, del mismo modo que el mundo-de-vida moderno se define por vivir el individuo. No hay contradicción entre ambos pero sí una esencial distinción.

Dado que el mundo de vida pone las condiciones del conocer, la episteme, el modo de conocer en este mundo es un conocer desde la relación y por relaciones. Existe, por tanto, una episteme que consiste en conocer no por individuos sino por relaciones, en la que la relación no es un derivado construido del individuo sino el individuo un derivado construido de la relación y para el que la relación no es un arte-facto necesario sino el fundamento de todo conocer.

Que este fundamento epistémico no sea sólo una realidad popular o un remanente del pasado, sino una exigencia profundamente humana, más allá de todo producto histórico que se le haya sobrepuesto, excede este trabajo de investigación empírica, pero me lo hacen pensar quienes como Martín Buber (2008), Emmanuel Levinas (1999), Enrique Dussel (1973) o Paulo Freire (1988), por ejemplo, partiendo también de experiencias vividas en mundos de vida relacionales, se han esforzado por elaborar un pensamiento verdaderamente distinto del moderno.

Estrictamente hablando, tal como aquí se la entiende, no hay episteme propiamente dicha si no existe en la práctica concreta un mundo-de-vida correspondiente desde el que se origina y sobre el que se sostiene, pero, como en el caso de algunos pensadores y en el de las religiones, puede elaborarse intelectualmente y sobre la base de reflexiones sistemáticas, una matriz de pensamiento que pro-

ponga lo que pudiera llegar a convertirse con el tiempo en una práctica de vida compartida por toda una sociedad y por tanto en un mundo-de-vida sobre el que se llegara a sostener y así pasar a ser episteme. Hasta que esto no suceda, dicha episteme sería únicamente postulada como posible en un acto profético, esto es, anunciante, que no la fundaría sino que solamente proclamaría su posibilidad utópica.

Se nace y se forma uno como persona en un mundo-de-vida históricamente determinado y por ende desde la episteme a él correspondiente se aprende a conocer, a pensar y a comprender toda realidad, pero en cuanto sujeto singular, por un proceso de análisis y de interpretación del propio mundo, puede llegarse a tomar consciencia de todo ello y optar, en libertad, siempre relativa, por asumir plenamente mundo y episteme propios o por integrarse a otros reales o utópicos. La persona siempre tiene capacidad y posibilidad de liberarse de cualquier determinación.

Mundo-de-vida y episteme son hechos históricos y, en cuanto tales, sólo pueden ser sometidos a juicios de hecho, pero en cuanto a las funciones que desempeñan en la relación de unos pueblos con otros y a la dinámica de las conductas que desencadenan entre las personas en el interior de los distintos mundos y epistemes reales, pueden y deben ser evaluados desde un punto de vista ético como, en nuestro caso, desde la ética de la paz.

Asumir una episteme, consciente o inconscientemente, es optar por comprometerse con un grupo humano determinado, con su praxis total —intereses, ideas, prácticas, mundo integral de vida— con todo su modo de existir en el mundo.

De la vivencia consciente de ser-relación-humana, emana un proyecto de vivir relacionamente en la totalidad de la existencia práctica. Implica vivir la relación en todas sus posibilidades comunicativo-comunitarias. Este proyecto es de por sí mismo un imperativo ético de paz. Las transgresiones al mismo son posibles de modo que la agresión violenta intersubjetiva y entre pueblos no está eliminada pero será siempre una violencia contra la llamada fundamental a la paz contenida en todo el sistema de mundo, episteme y cultura, un sistema que exige la convivencia pacífica y que cultiva la formación de personalidades conviviales.

El mundo-de-vida moderno, centrado en el individuo y no en la relación, porta en sí otra ética, la ética del individuo. El individuo se practica a sí mismo, en principio, como un en sí, no relacionado, autosuficiente y que se afirma dis-

tinguiéndose de los demás individuos y confrontándose con ellos con los que establece relaciones extrínsecas y producidas racionalmente según sus intereses de autonomía y afirmación progresiva. Dado que los otros individuos son los que limitan las posibilidades de semejantes afirmación y expansión, no pueden ser pensados sino como competidores, adversarios y, en el mejor de los casos, como colaboradores oportunos del propio proyecto. En un modo-de-vida así construido y desde una episteme en la que se conoce la realidad por esas vías, la violencia y la guerra siempre estarán amenazando. La experiencia histórica ha producido numerosos mecanismos de control, desde las religiones del amor hasta las declaraciones solemnes de derechos humanos, pero siempre serán correctivos cuya eficacia dependerá de circunstancias muy cambiantes mientras el fondo estructural de mundo y episteme permanezca el mismo.

En una episteme de la relación, en el centro no está el individuo sino la persona y ésta concebida como relación intrínseca, esto es, constituyente de su existencia concreta. Si la persona es relación, es también, por ende, comunicación. No necesariamente comunión pues la agresión, como ya se dijo, siempre es posible en cuanto transgresión, y por tanto la ética como necesidad para que la persona pueda realizar su proyecto relacional plenamente liberado de obstáculos y tentaciones.

Ahora bien, pensada así, cada persona es una relación singular, un *singulus* —no un individuo— si queremos señalar la distinción entre personas. La singularidad de cada persona-relación la hace no diferente sino totalmente distinta, otra, con una otredad irreductible a la mismidad a la que son reducidos los individuos. La relación que es cada persona no es una realidad estática, dada de una vez para siempre, sino una existencia y por lo mismo una historia.

La singularidad de la persona no puede ser pensada como parte de un todo sino como incluida en la trama de relaciones pero en cuanto relación distinta de toda otra que, en su distinción, subsiste como total novedad. En este sentido, la persona es sujeto. La relación en cada síngulo es subjetiva con toda la complejidad de lo que concebimos como subjetividad en la psicología.

De este modo, el objeto primero de la psicología, desde una episteme de la relación abierta a una psicología para la paz, habrá de ser la relación humana en toda su complejidad, trasfondo de todo fenómeno de estudio. Así, no la conducta desde el individuo, como hasta ahora, sino la conducta desde la relación, para indicar un ejemplo.

Ello supone un cambio epistemológico radical en las disciplinas psicológicas. Una tarea fascinante. Lo mismo podría decir, *mutatis mutandis*, de toda otra disciplina.

En un mundo-de-vida relacional y en una episteme de la relación, el pensamiento y la experiencia del otro, de la otredad del otro, es fundamental, pero ¿podrá hablarse de una episteme de la otredad como base para la paz?

Estrictamente hablando, esto es, si nos atenemos al concepto de episteme desarrollado hasta aquí, no se podría hablar de episteme de la otredad. La razón de tal imposibilidad está en que no conocemos la existencia de un mundo-de-vida en el que la práctica de la otredad o del reconocimiento del otro en cuanto otro como ejercicio puramente pragmático, incluso más allá de toda consciencia, compartido por todos los miembros de un grupo humano, pueblo o cultura, sea la práctica primera que da sentido a todas las prácticas de ese grupo humano y la que constituye, así, la totalidad en una forma común de ejercer la vida, en mundo-de-vida.

Puesto que sin un mundo-de-vida que la sostenga, la funde y aporte las condiciones de posibilidad para que sea producida, no surge una episteme con existencia real y actual en el tiempo, sólo en términos de anuncio, profecía y construcción ideal proyectada hacia el futuro, esto es, utopía, puede plantearse la otredad como episteme.

Pensar al otro hombre como otredad absoluta practicando la vida con él de modo que su identidad distinta de cualquier otra sea totalmente respetada y radicalmente libre de todo intento de dominación, en ausencia de todo rastro de poder, surge, de lo que nos dice la historia, como ineludible necesidad, en sujetos singulares, pensadores y filósofos, que han vivido situaciones límite de opresión o han tomado consciencia de la reducción de los oprimidos al estado de cosas y no de personas. Como ha dicho Levinas (1984, 14), “todo pensamiento filosófico reposa sobre experiencias prefilosóficas”.

Lo primero que en tales experiencias se percibe como absolutamente necesario para que pueda haber vida profundamente humana es que aparezca un mundo-de-vida en el que la existencia absolutamente original de cada hombre, su *eidos*, lo que lo hace irreductible a la indiferenciación de lo mismo o a la mis-midad, esto es, su otredad, sea el fundamento concreto y la práctica cotidiana y permanente compartida sin fisuras por todos los que en él viven.

Puesto que un mundo así no existe, se trata de anunciarlo como totalmente necesario y de sumar consciencias y prácticas que produzcan las condiciones en cuyo seno pueda nacer. Se anuncia, entonces, conjuntamente y se estructura orgánicamente toda una manera de pensar la realidad humana cuyo núcleo de sentido y regla general para producir todo pensamiento y conocimiento sea la otredad del otro hombre sin sombras ni matices de duda. Ello sería la formulación de lo que en un futuro pudiera y debiera, dada su necesidad, llegar a ser una episteme. Por el momento sería una mentalidad en cuanto forma de conocer y pensar propia de unos pensadores o de un grupo limitado de personas en un mundo-de-vida en el que impera una episteme real totalmente distinta.

Quien ha planteado de la manera más clara y radical la utopía de un modo de conocer a partir de la otredad del otro hombre y sobre ella, ha sido el ya citado Emmanuel Levinas, judío lituano quien vivió hasta el extremo en la situación límite del campo de exterminio nazi la negación de su identidad de hombre y de su estructural originalidad como viviente. Seguiré, a continuación, breve y sintéticamente sus ideas al respecto pues ellas resumen lo mejor que se puede decir sobre un posible pensamiento de la otredad.

Todo hombre es externo a cualquier totalidad que le haga uno más, idéntico a sí mismo y absolutamente original, esto es, otro a cualquier hombre y a cualquier realidad.

Lo primero que llega a nuestra experiencia, no es un objeto, no es un no-yo, sino otro hombre. El Otro –lo escribe siempre con mayúscula- es anterior a toda experiencia-del-mundo y por tanto el principio de toda posibilidad de pensar. El Otro, al presentarse y en su presencia, que es al mismo tiempo su expresión, nos adviene, nos es dado, incluso nos es impuesto, como exterioridad absoluta, otro absoluto que yo. No es el ser lo que adviene sino el otro hombre. Su advenimiento y su presencia es la fuente de toda significación, no el ser como ha pensado la filosofía occidental. Sobre ese otro no ejercemos ni siquiera el poder de la imagen, pues las imágenes son siempre producidas por nosotros. “Las imágenes son siempre inmanentes a mi pensamiento como si viniesen de mí. El otro las desborda con un desbordamiento irreductible a una imagen de desbordamiento” (Levinas, E. 1977, 301). Su identidad, su otredad es, en este sentido, inimaginable.

No sólo es inimaginable, sino que es sobre todo intematizable, es el imposible de contener en un concepto, el incontenible. Si fuese conceptualizable, estaría sometido a la violencia del pensamiento que lo convertiría de Otro en

Mismo y lo pondría a disposición del que elabora el concepto haciéndole perder su total alteridad.

La otredad se patentiza en el rostro. El rostro desnudo es la presencia inmediata del Otro que se hace presente por sí mismo, por el puro hecho de existir, por su propia exterioridad irreductible a cualquier mismidad, a cualquier totalidad, y hace trizas cualquier sueño de reducirlo a otra cosa que Otro, a objeto de un sujeto. “Tú eres tú. En este sentido se puede decir que el rostro no es visto. Es lo que no puede hacerse un contenido que tu pensamiento pueda abrazar” (Levinas, E. 1984, 80).

El encuentro con el Rostro es, por ende, el principio de la ética, anterior a toda filosofía. La primera respuesta es la responsabilidad, que para nuestro autor es la acepción más dura de lo que se llama amor al prójimo, dura porque es el amor sin eros, donde la posición ética domina absolutamente sobre todo rastro de pasión o concupiscencia, el amor sin interés.

En consecuencia: “El ‘tú no matarás nunca’ es la primera palabra del rostro. Es una orden. Hay en la aparición del rostro un mandamiento, como si un maestro me hablara” (Levinas, E. 1984, 83).

Acoger al Otro es anterior a la justicia puesto que la justicia implica comparación y los hombres son los incomparables porque no hay término común sobre el cual hacer la comparación, son Otros, no se encuentra en ellos mismidad. Pero no tenemos más remedio que caer en el juicio, comparar lo que, en principio, es incomparable. Aquí está el nacimiento del deseo de justicia del que, sin embargo, hay que salir y elevarse continuamente a la responsabilidad para con el Otro y desde ella elaborar la justicia sin quedarse ahí.

La responsabilidad implica que el Otro exige, llama, habla y el yo le está sujeto. En eso se funda la subjetividad. Pensar la subjetividad desde la responsabilidad para con el Otro implica no pensarla desde el ser o desde la esencia sino desde la exterioridad al ser, desde “otro modo que ser” porque, desde la esencia, al sujeto no le quedan sino dos caminos: o presentarse como dueño, dominante de toda realidad la que somete a sí, o desvanecerse en la nada de sí. En ninguno de los dos casos, puede hacerse presente el Otro. “Es necesario encontrar para el hombre un parentesco distinto a aquel que lo remite al ser lo cual tal vez permitiría pensar esa diferencia entre si y el Otro, esa desigualdad, en un sentido radicalmente opuesto a la opresión” (id.).

La práctica y el pensamiento de la otredad vienen a ser, así, práctica y pensamiento del amor “en su acepción más dura”, o lo que es lo mismo, poner el amor duro como fundamento radical de un mundo-de-vida y fuente, sentido y condición única de posibilidad de todo pensar: episteme.

Por esta vía la propuesta del judío Levinas se enlaza con la de otro judío muy anterior y más universal, Jesús de Nazaret, quien en toda su trayectoria vital no planteó otra cosa como práctica, pensamiento y proyecto, si bien en sus propios términos.

Paradigmática, al respecto, es la parábola del samaritano. La prueba de que el pensamiento de la otredad no pertenece a la manera de concebir la realidad mantenida por siglos en nuestra cultura está en el hecho de que a “samaritano” siempre se le ha adherido el adjetivo “bueno” que nunca estuvo ni en el lenguaje ni en el pensamiento de Jesús. Jesús no dijo que el samaritano fuera bueno simplemente porque hacerlo bueno era ya negar su pura distinción de samaritano e incluirlo en una categoría que excluye a muchos. Levinas nos diría que de esa manera se lo conceptualiza, se lo reduce a una mismidad, se lo esencializa. La parábola responde a la pregunta que a Jesús le dirigen por el prójimo, el Otro próximo, el cercano que interpela y que pide responsabilidad. Y la respuesta es que el prójimo es el que se presenta como Otro y basta. No es problema de cercanía ni lejanía. El samaritano, en efecto, para los que preguntan, es, en su pensamiento, el menos prójimo posible, el concebible como el más alejado de cualquier judío. Sólo si no se lo concibe, si no se lo somete al concepto, si se responde a la pura presencia de su rostro, se lo puede aceptar en su radical otredad y situarlo en el ámbito del amor duro. Sólo así puede ser prójimo para el judío que cayó en manos de los ladrones.

Una episteme de la otredad exige una salida de cualquier otra episteme, un ir más allá del mundo-de-vida que hasta ahora conocemos, un ubicarse a la intemperie, sin asideros vitales y mentales para proclamar la posibilidad de un hombre totalmente reconciliado con el otro hombre en la imposibilidad de cualquier opresión y por ende en la paz más absoluta.

Desde una matriz cognoscitiva que pone de esta manera todas las condiciones de posibilidad para pensar y elaborar conocimiento, la psicología tendría que ser reelaborada completamente. No una psicología a partir de la conducta de los sujetos sino a partir de la respuesta al rostro otro como otro. En el corazón de la psicología no estaría la conducta sino el amor duro como realidad, posibilidad

y proyecto de producción. Una psicología así, sería una psicología de paz en el sentido más radical.

Repitiendo lo ya dicho, se puede aplicar el cuento a cualquier otra disciplina.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Buber , Martín (2008), **Yo y Tú**, Nueva Visión, Buenos Aires
- Dussel, E. (1973), **Para una ética de la liberación latinoamericana**, México, Siglo XXI
- Foucault, Michel. (1978), **Las Palabras y las Cosas**, Siglo XXI, México.
- Freire, P. (1988), **¿Extensión o comunicación?**, Siglo XXI, México
- Galilei, Galileo. (1968) **Due Massimi Sistemi del Mondo**, en: *Le Opere di Galileo*
- Galilei*, vol. VII, G. Barbera, Firenze (edizione pubblicata da Antonio Favaro, Del Lungo Isidoro, Govi Gilberto, Schiapparelli Virginio)
- Levinas, E. (1999), **Totalidad e Infinito**, Sígueme, Salamanca.
- Levinas, E. (1984), **Etique et Infini**, Fayard, Paris.
- Levinas, E. (1999), **De otro modo que ser o más allá de la esencia**, Sígueme, Salamanca.
- Moreno, A. (2008), **El Aro y la Trama: episteme, modernidad y pueblo**, Convivium. press, Miami.

Cediter

UCAB-ITER

CENTRO DE ESTUDIOS A DISTANCIA

Formarse para la vida – Estudios a distancia



INFORMACIÓN SOBRE LOS CURSOS

1. JUSTIFICACIÓN

La formación de los laicos debe ser gradual, integral, continua y progresiva: desde la catequesis inicial hasta la profundización en los misterios de la fe y la iluminación, desde la Sabiduría, de todo el saber humano. La formación, tiene que adecuarse permanentemente a las exigencias de los tiempos y preparar a los creyentes para el testimonio de vida (CPV, El Laico católico, fermento del Reino de Dios en Venezuela, N° 72).

2. OBJETIVO DEL CURSO

El Centro de Estudios a Distancia del ITER, en asociación con el Instituto Internacional de Teología a Distancia (IITD) de Madrid, ofrece con el Plan de Formación Básica, a los laicos comprometidos, la oportunidad de profundizar en el conocimiento de la fe que les lleve a potenciar una acción pastoral cualificada en sus Iglesia locales y a una presencia testimonial en la sociedad en que viven.

3. FORMACIÓN BÁSICA: Cuatro semestres.

Seminarios opcionales: Uno por semestre.

4. ESPECIALIZACIÓN: Dos semestres.

5. TITULACIÓN: Diploma en Formación básica pastoral.

6. RÉGIMEN ACADÉMICO

- Estudios a distancia mediante un texto para el autoaprendizaje y prueba de evaluación a distancia.
- Asesoría personalizada por correo electrónico, por teléfono o en la oficina.
- Tutorías mensuales, día sábado de 8.30 am a 1.00 pm según calendario.

7. INFORMACIÓN

En la oficina del CEDITER: teléfono 0212- 808 7526 (lunes a viernes de 9 am a 1 pm). Dirección: 3ª avenida con 6ª transversal – Altamira – Caracas. Correo electrónico: cediter@ucab.edu.ve.