

CATEGORIAS Y CONCEPCIONES EN LA NUEVA DINAMICA COGNOSCITIVA DEL VENEZOLANO

Alejandro Moreno, sdb

“Los caballos que me llevan consigo cumplen, al hacerlo, toda la plenitud de mi deseo”. Así comienza Parménides su poema *Sobre la Naturaleza*.

Los caballos, externos del autor, su exterioridad, es lo primero que se le presenta. Lo exterior lo conduce. Lo exterior se presenta. Lo exterior existe. Externo a lo exterior, el autor, de la misma manera, existe. Autor y exterior son, cada uno externo al otro. Objetivos. Ambos transidos de una misma realidad profunda: el ser. Las simples “opiniones de los mortales” no tienen acceso a esta realidad profunda, sólo acceden a las apariencias: la realidad concreta del autor y de los caballos. El ser, pues está oculto, en lo profundo, se revela al pensamiento, más allá de los sentidos, como “el intrépido corazón de la Verdad... aquella que afirma que el Ser es y el No-Ser no es”. El ser es la verdad de la naturaleza, Parménides inaugura el pensamiento-del-ser en la filosofía occidental.

“Todos los hombres tienen naturalmente el deseo de saber”. Así comienza Aristóteles el primer libro de la *Metafísica*.

El deseo de todos los hombres está inscrito en la naturaleza, ese modo particular que cada ente tiene de ser su ser. Pertenece al ser de los hombres desear saber. Como para Parménides, para Aristóteles los sentidos no constituyen el “verdadero saber” pues “no nos dicen el por qué”.

Los sentidos acceden a las apariencias. El entendimiento, quitando los velos de las apariencias, desnuda el ser por ellos recubierto. Conocer intelectualmente este ser desnudo, es el conocimiento verdadero. La verdad es desvelamiento, *alétheia*.

Desde Parménides y Aristóteles, el pensamiento-del-ser rige y funda todo pensar filosófico. El ser está instalado, sin discusión posible, en el fondo y trasfondo de toda forma de conocimiento, no sólo la filosófica, sino también la científica y la teológica. Es la invariante bajo todas las variaciones en el tiempo. Una época se lo transmite a la siguiente. Es la tradición. Su fuerza llega a ser tan poderosa, que se convierte en descubrimiento y alienación del pensamiento propio de una época tan distinta de la griega como es la Edad Media.

Así, el pensamiento pensante de Santo Tomás piensa el ser como primer pensado. Sin embargo, el “*primum cognitum*” y primer pensado, o mejor, primer “*precognitum*” y primer prepensado, lo que hoy se diría el ámbito de la precomprensión, es la relación y no el ser. Esta, no obstante, no aparece, no aparece como tal en el pensamiento pensante del Aquinate. Hay que develarla, rasgando los velos del ser, para acceder a ella, a la verdad del pensamiento tomista.

“Hace ya mucho tiempo que me he dado cuenta de que, desde mi niñez, he admitido como verdaderas, una porción de opiniones falsas...”. Así comienza Descartes la primera de sus meditaciones *Metafísicas*. “De suerte que, habiéndolo pensado bien y habiendo examinado cuidadosamente todo, hay que concluir por último y tener por constante que la proposición siguiente: “yo soy; yo existo”, es necesariamente verdadera, mientras la estoy pronunciando o concibiendo en mi espíritu”. Así concluye el mismo Descartes el tercer párrafo de la segunda meditación.

Aquí no hay exterioridad. El autor está solo en su interioridad. El ser ya no es lo primero. Es, al contrario, segundo al yo-individuo como conciencia de sí. El yo-individuo se presenta como el “*primum cognitum*” o primer pensable, desde el cual se accede al ser. Tanta es la fuerza de esta interioridad individualizada, que, para tener acceso a la exterioridad objetiva, hay que pasar por Dios. Sólo a través de Dios puedo conocer el ser de la exterioridad. Descartes, además, y esto es más importante para el futuro que para él mismo, introduce en el primer pensable algo que hasta entonces había estado ausente: el tiempo. El tiempo está presente no sólo al inicio de la meditaciones, como he citado, sino en toda su obra. Ese yo-individuo cartesiano, moderno, es un yo-en-el-tiempo. La temporalidad lo invade, pero todavía no lo constituye.

Descartes proclama, así, pero en realidad no inaugura pues el proyecto viene desde muy atrás, el pensamiento-del-yo, o el pensamiento-de-la-conciencia, en el modo de conocer occidental, rompiendo definitivamente con la tradición del pensamiento-del-ser.

Será en este siglo XX, con Heidegger y los contemporáneos, cuando el tiempo se apoderará totalmente del yo y del ser y se proclamará como primer pensable. El yo y el ser no son; acaecen. Se inaugura el pensamiento-del-tiempo.

En nuestros días, los pensadores postmodernos disuelven el tiempo en una aceleración lumínica y en una dispersión infinita: tiempo acelerado a la velocidad de la luz y tiempo disperso en multiplicidad de tiempos. El tiempo se disuelve en el cambio. Pensamiento-del-cambio o de-la dispersión. Todo muere, todo fenece, todo se cae.

Se proclaman las infinitas muertes. La muerte de todo lo que, aún siendo temporal, presentaba alguna, por lo menos, apariencia de duración. Muerte del sujeto, muerte de la historia, muerte de los valores, muerte de la ética, muerte de la utopía... El cambio, en su transitoriedad del presente, es el primer pensable. Muerte también de la filosofía; muerte, por tanto, del mismo pensamiento.

Ante estas muertes, hoy, ahora mismo, se perfilan dos posturas. Los que proclaman que hay que asumir gozosamente todas estas muertes e instalarse en un nihilismo positivo siguiendo a Nietzsche y aquellos para quienes tanta muerte se hace insoportable, razón por la cual buscan un nuevo pensamiento. En la ciencia se habla de nuevos paradigmas; en la filosofía, del pensamiento totalmente otro.

Derrida, en sus agudísimos, inteligentísimos y finísimos textos, anuncia y proclama la necesidad del Otro pensamiento. ¿Pero de qué otro se trata? Del otro-que-éste, esto es, un pensamiento totalmente otro a la tradición occidental. Como si no hubiera una otredad distinta posible. De fondo, su discurso discurre sobre el supuesto, no asumido, de que la corriente del pensamiento occidental es la corriente del pensamiento humano sin más. Por eso, hay que abrirse a lo que no existe y preparar su advenimiento, puesto que, siendo totalmente otro, actualmente es impensable. No puede ser propuesto. De ahí que Derrida se dedique a la estrategia-de-la-desconstrucción. Hay que pensar con el pensamiento-de-la-desconstrucción, con el pensamiento-de-la-diseminación, con el pensamiento-de-la-huella, etc.

Al final de este recorrido tengo que decir que sólo he ascendido por el tronco del árbol predominante en el paisaje del pensamiento occidental. No sólo han quedado al margen innumerables ramas, hojas, flores y frutos sino muchos más árboles, emparentados con él en su mayoría, pero también otros que quizás no pertenezcan a su misma especie.

Desde Parménides hasta Heidegger, incluido, los filósofos piensan como si no pertenecieran a una sociedad determinada; a un momento histórico concreto, a una cultura. Piensan como si el pensamiento se produjera por la fuerza misma de su propio ser, de sus propias potencialidades. Esta inocencia ya la quebró Marx en el pasado siglo. Hoy los postmodernos tienen aguda conciencia de su propia historicidad. De ahí que se remitan constantemente al desarrollo de la tecnología y, especialmente, a los medios de comunicación de masas.

En realidad, el pensamiento responde siempre al mundo-de-vida del grupo humano en cuyo seno se piensa. Por mundo-de-vida entiendo la praxis total, integral, de una comunidad determinada en su momento y tiempo históricos determinados: praxis técnica (con los objetos, la naturaleza, el mundo físico), praxis simbólica (con los mitos, las representaciones, los símbolos, las ideas...), praxis social (con los hombres y su mundo de relaciones), praxis estética, praxis ética... De acuerdo con la realidad comunitaria, en el momento histórico, una praxis toma, diríase, el control de la praxis total, esto es, la praxis de la comunidad se estructura bajo la égida de una de las praxis regionales o particulares y a ella se refieren todas las demás. Así, en el mundo desarrollado actual, la praxis tecno-económica parece ser la que construye el sentido de la integración total del mundo-de-vida.

El pensamiento de Parménides y Aristóteles corresponde, en el primero, a una sociedad cuyo mundo-de-vida ha abandonado la centralidad de la praxis simbólica (regida por los mitos) y ha entrado en otro mundo cuya centralidad está dada por la praxis técnica. El pensamiento ya no es regido por la vivencia y simbolización de lo mitológico, sino por la vivencia, y consiguiente procesamiento simbólico, de la acción con los objetos del mundo vivenciado y pensado como naturaleza. En el segundo, a una sociedad que, dentro de la misma corriente del mundo-de-vida, ha diversificado su praxis técnica, la ha enriquecido y expandido.

En un mundo-de-vida regido por la praxis técnica, los objetos se destacan de la totalidad del mundo como fines y términos de la acción humana individual y social, adquieren consistencia, esto es, existencia propia. Son. Son por sí mismos, separados del hombre que los vivencia como seres, entes. En un movimiento de regreso el hombre se vivencia también como ente. Lo que lo une a los objetos es su comunidad en el ser. El ser es la vivencia-experiencia primera y, en el entendimiento, el primer pensado, pensando y pensable. Todo lo demás será pensado en-el-ser.

La conexión entre un mundo-de-vida regido por una praxis determinada y el pensamiento, no es automática y lineal de por sí. En unos casos históricos ha sido más lineal que en otros. Esto nos introduce a comprender el pensamiento-del-ser en la Edad Media. Cuando la noche del 31 de diciembre del año 405 de nuestra era, los bárbaros atravesaron las fronteras del Imperio Romano hallando las aguas heladas del Rhin, el mundo-de-vida greco-romano empezó a derrumbarse en forma definitiva. Se ponían las primeras condiciones para que un nuevo mundo-de-vida surgiera.

La situación histórica que se inaugura con la invasión de los bárbaros, derrumba todo el sistema de seguridades preexistentes y las mismas condiciones de posibilidad para el predominio de la praxis técnica en el mundo-de-vida. En un mundo de total inseguridad, la única posibilidad de vida reside en la vinculación interhumana. Surge así un nuevo mundo-de-vida cuya praxis integradora de la praxis total es la praxis relacional, la praxis social, caracterizada por una trama de relaciones vinculantes, no producidas desde centros de poder sino exigidas por, y emanadas de, la misma situación histórica. El mundo se reorganiza de abajo hacia arriba, desde primeras vinculaciones entre sujetos muy cercanos, hacia niveles cada vez más altos y más amplios. El sistema vincular, es, así, en todo su recorrido, desde su inicio hasta su fin, estructuralmente jerárquico. Dicha jerarquía está constituida por diversos planos de cualidad, categorías de hombres jerarquizados en orden a su inferior o superior cualidad protectora, fundante y aseguradora.

Si la relación mundo-de-vida-pensamiento fuera automática y lineal, el primer pensable, en un mundo así constituido, habría de ser la relación y no el ser. La relación sin duda es el transfondo no pensado desde el que se produce todo pensar. Sin embargo, los discursos filosóficos, los discursos sapientes, se producen a partir del pensamiento-del-ser. Es el caso de santo Tomás. También Santo Tomás piensa como si no pensara desde su realidad histórico-socio-cultural, sino desde el pensamiento mismo, informado por la tradición. En este sentido, tenemos una filosofía y un pensamiento alineados de su historia. No obstante esto, el pensamiento-del-ser en el Aquinate, a poco que se le someta a un análisis hermenéutico, aparece muy distinto al pensamiento-del-ser aristotélico, al que expresamente se remite. El ser, en Santo Tomás, es un ser transido de relación, un ser constitutivamente relacional. Se piensa el ser, pero se lo piensa, inadvertidamente, desde la relación. El verdadero "primum cognitum", cuando se rasgan los velos del ser, es la relación. El ser es precomprendido desde la relación. Es en el ámbito de la precomprensión donde circula, inexorablemente, el conocer del mundo-de-vida.

El pensamiento moderno, explicitado por Descartes, corresponde a un mundo-de-vida, inaugurado por la burguesía emergente que se inicia en la historia ya en el siglo XI, en el seno de mundo-de-vida feudal, y que progresivamente va afirmándose y, al mismo tiempo, desplazando, arrinconando y, finalmente, eliminando, a su opuesto, el mundo-de-vida feudal.

La burguesía reinstala en su praxis total, a la praxis tecno-económica como praxis integradora. La praxis tecno-económica burguesa práctica, precisamente, en la ruptura de las relaciones feudales. Aísla, así, los entes concretos de su praxis, y por ella, y los “individualiza”, los convierte práxicamente en individuos: individuos-objetos e individuos-sujetos. En consecuencia, del mundo-de-vida burgués, moderno, emana como primer pensable el individuo, el cual se expandirá en dos formas complementarias: el individuo-objeto que in-formará el pensamiento empirista, positivista, materialista, y el individuo-sujeto que, a su vez, in-formará el pensamiento subjetivista, idealista, existencialista. Aquí no hay alienación histórica. El individuo es a la vez el ámbito de la precomprensión y el primer pensable.

El individuo moderno es un individuo transido de temporalidad. Ya Descartes introdujo expresamente, en él, el tiempo, tiempo que, desde su origen, implícitamente lo habitaba.

La praxis tecno-económica, integradora de la totalidad-mundo moderna, en los últimos siglos se ha expandido, profundizado y diversificado acentuando al mismo tiempo la temporalidad del individuo. La expansión espacial y temporal tiende al infinito. No se ven límites a sus posibilidades de actualización. Esta ilimitada dispersibilidad espacial, y, sobre todo, temporal, ocupa en el siglo XX el ámbito de la precomprensión del pensamiento. Así el pensamiento heideggeriano, postheideggeriano y postmoderno se inscribe en este mundo-de-vida de la última modernidad.

Hasta aquí, más de una vez, he utilizado los términos conocer y pensar, conocimiento y pensamiento, como si fueran fundamentalmente sinónimos. Debo, para avanzar, corregir esta imprecisión.

El conocer es anterior al pensar. Es además un amplio ámbito en el que circula el pensar. El conocer es tanto sensorial como afectivo e intelectual. El pensar es sobre todo intelectual. El pensar es una forma de conocer y segundo a éste. El conocer no es una forma de pensar y lo precede. El conocer es, de partida, espontáneo y sin mediaciones cognoscitivas. El pensar es un conocer segundo, reflexivo, mediado por el conocimiento primero y por otros

conocimientos sean ellos simultáneos al pensar o precedentes, transmitidos por la tradición.

Así es comprensible que un determinado pensar, en un momento histórico, se estructure como conocimiento alienado del conocer primero, de la precomprensión, en los planos del discurso y de la elaboración, de modo que la precomprensión quede oculta en su seno.

Esto me lleva al concepto de episteme. He usado repetidamente, preparando la aproximación al pensamiento-de-la-episteme, la categoría heideggeriana de precomprensión. Situémonos en ella. Entendámosla como en un ámbito, en el que está ya, desde su hacerse, todo conocer y todo conocimiento. Pensemos ahora que ese ámbito no accede a su presencia en la historia sino en su matriz de condiciones de posibilidad que lo constituyen desde dentro y le fijan los límites y las determinaciones. Sólo es posible, y por tanto actual, en el seno de una matriz de condiciones de posibilidad histórica.

A esta matriz de condiciones de posibilidad de la precomprensión y de todo conocer y conocimiento, en su fieri y en su acto, la llamo episteme.

La praxis total, regida por una praxis particular integradora, que constituye el mundo-de-vida de un grupo humano histórico, se produce, epistemológicamente, esto es, en la dimensión cognoscitiva, como una determinada episteme. A un mundo corresponde una episteme y no otra. La praxis total mundo-de-vida de un grupo humano histórico se produce, en la dimensión cognoscitiva, en su aparato cognoscitivo, si se quiere usar una metáfora, de los hombres de ese grupo, como huella, huella-para-las-representaciones. Entiendo la categoría de representación en su sentido más amplio: imagen, símbolo, idea, concepto. Las representaciones, en las que cristaliza el conocer y el conocimiento, circulan por esa huella y no fuera de ella.

Así, la episteme viene a ser esa matriz-huella-para-la-representación que es a su vez la matriz de condiciones de posibilidad del conocer. En este sentido ha de entenderse la episteme como un modo general de conocer, un haberse histórico del conocer, un habitus del ser del conocer.

Todo conocer, en su génesis, producción y producto, está informado y regido por esa huella que es el episteme. Puesto que la episteme es histórica, todo conocer es histórico. Puesto que la episteme es-de-un-mundo-de-vida, todo conocer es-de-ese-mundo-de-vida.

El pensamiento, entonces, y, por tanto, la filosofía, en cuanto conocer reflexivo y conocer intelectual, circula por los caminos de la huella-episteme.

En un mundo-de-vida, sin embargo, no hay un solo discurso filosófico sino una multiplicidad de ellos. No obstante esto, si se los reduce, mediante un análisis hermenéutico que rasgue los velos del lenguaje y de la representación, se encontrará su común fundamento en la huella-episteme propia de ese mundo-de-vida.

La conexión entre mundo-de-vida y episteme tampoco es lineal, automática o determinante. Si es cierto que un mundo-de-vida produce, de hecho, una episteme, habría podido producir otra.

Los cambios en el mundo-de-vida producen cambios en la episteme. Cuando éstos son radicales, totales, aparece una nueva episteme; cuando éstos son sólo modificaciones, la episteme puede también modificarse. Así, entre el mundo greco-romano y la Edad Media se produce un cambio total de episteme, mientras que la episteme burguesa de la modernidad sólo se ha ido modificando mientras permanece estable su núcleo matricial epistémico: el individuo.

El pensamiento no piensa la episteme. Esta ha pasado al ámbito de lo oculto, de lo no pensado; permanece fuera del mundo de las representaciones. Inaccesible al pensamiento y a la conciencia, actúa desde su oculta existencia, de modo tal, que el pensamiento pensante cree pensar desde sí mismo, o desde otro pensamiento, o desde el contacto cognoscitivo con la realidad, o desde el diálogo entre pensantes, etc.

Esta inaccesibilidad, de todos modos, no es absoluta, no está libre de todo riesgo. Existen, por lo menos, dos vías por las que acceder a la episteme en la que un pensador está integrado.

Una. La vía de la crítica hermenéutica radical que interpreta descarnada e impiadosamente todo el conocimiento hasta sus últimas raíces, rasgando todos los velos de todas las representaciones y todos los discursos.

Otra. El encuentro con una episteme distinta. Permítaseme, aquí, citarme a mí mismo y reproducir una página de mi libro: *El Aro y la Trama*.

“Quien pertenece al mundo de una determinada episteme, sin sospecharlo, y se encuentra, por algún motivo, inmerso en el mundo de otra episteme, entra en un proceso de dubitación que bien puede definirse como de inseguridad existencial. En este estado, surge la sospecha sobre la episteme (propia y otra). Esta sospecha se va radicalizando en el proceso.

Si el encuentro con la otra episteme no es simplemente teórico sino práxico-vivencial, integral, se entra en un proceso “iniciático” en el que

pueden identificarse los pasos esenciales de toda iniciación (resumidos en muerte y resurrección). Al iniciarse, se entabla un diálogo-no teórico sino práxico entre las dos epistemes en el seno de la persona que se inicia. Esta vive un estado de quicio, de intemperie. Este estado no pertenece a ninguna episteme, pero, desde él, se escuchan las voces de ambas. La persona las comprende ahí, en ese quicio hermenéutico extra-epistémico. Hablan las dos en la persona. Se produce lo que pudiera llamarse un diálogo hermenéutico.

En las sociedades complejas como la nuestra coexisten mundos-de-vida diferentes y hasta irreductibles unos a otros. En este segundo caso es sospechable la coexistencia de epistemes distintas en una misma sociedad. Dos historias circulan simultáneamente, se entrelazan, confluyen o se alejan, pero no se confunden fusionadas. Dos-o más-epistemes rigen conoceres distintos.

Cuando esto sucede, una de ellas es dominante, ocupa la escena social del poder, se auto-proclama legítima y declara la ilegitimidad de la episteme dominada, la cual es relegada a los márgenes-marginal-negada en su racionalidad, sometida al silencio, despojada de poder”.

El discurso ilustrado, el discurso reconocido como culto y como válido, enmarcado, esto es, en los criterios de validez fijados por la cultura dominante, sea científico, filosófico o teológico, se produce en la huella de la episteme correspondiente al mundo-de-vida del grupo social que controla los resortes de la sociedad toda. En esa episteme circulan, incluso, los discursos proclamados como revolucionarios y subversivos. Esto ha quedado patente, por ejemplo, en el discurso marxista, no sólo porque los hechos han demostrado su no otredad con respecto al discurso burgués, sino, sobre todo, porque, a una crítica hermenéutica radical, revela su indistinción epistémica.

La sospecha de que Iberoamérica constituye una realidad cultural y antropológica diferente, por lo menos, de Europa, es de larga data. Puede encontrarse ya en algunas expresiones de Simón Bolívar. Sobre todo después de la independencia, la intelectualidad de estos países se ha preguntado insistentemente por la identidad de nuestra realidad humana. Han surgido expresiones como las de “América Profunda” con la que se ha querido destacar que bajo las apariencias de una occidentalidad de escenografía, existe otra realidad más significativa tras los bastidores. Con buen tino, nuestros filósofos, descartan, en su búsqueda de la identidad iberoamericana, los sectores dominantes, considerados implícitamente como occidentalizados, y recurren al pueblo como sujeto de esa americanidad profunda.

Juan Carlos Scannone se ha preocupado por fijar un “punto de partida” a

la filosofía iberoamericana en el supuesto de que podemos producir nuestra propia filosofía a partir de ese punto original y propio. Aplicando a la cultura popular las vías hermenéuticas de Ricoeur, descubre la “sabiduría popular” como lugar hermenéutico desde el que producir tal filosofía. Centrándose por otra parte, en el lenguaje como región de análisis, halla que si la filosofía europea ha evolucionado desde un pensamiento-del-ser a un pensamiento-del-acontecer, de modo que el ser y luego el acontecer han sido los puntos de partida de esa filosofía, ambas posiciones resultan extrañas al pueblo americano cuya “experiencia inmediata que no puede ser totalmente mediada por la reflexión consciente, y, por ello, le es irreductible”, es el estar. “Para comprenderse a sí mismo, el filosofar que de ahí parte contrapone el “nosotros estamos” al “ego cogito” pero también al “ser en el mundo”.

De esta manera Iberoamérica entraría de pleno derecho en la corriente de la historia de la filosofía universal -en realidad occidental- con un aporte no sólo propio y original sino también enriquecedor y complementario. Ser, acontecer y estar, constituirían, así, la trilogía de la totalidad -el número tres es número cabalístico de totalidad- del pensamiento occidental. Non datur quartum.

Al detenerse en la cultura como último y más profundo estrato hermeneutizable y al seleccionar de ella la sabiduría y el lenguaje, Scannone se muestra deudor del mismo pensamiento occidental y de la hermenéutica al uso de nuestros días. Con razón, nos piensa como posible variedad de la totalidad filosófica occidental. El ámbito de precomprensión en, y desde, el que comprende, es el ámbito occidental actual.

La reflexión de Enrique Dussel no pretende, ante todo, inscribirse en la tradición iberoamericana de buscar la “América Profunda”, sino que se ejerce, sin más, sobre la cotidianidad de nuestro pueblo. Parte de una crítica, por lo menos pretendidamente, radical, al pensamiento occidental y por tanto sin intento alguno de conciliación. Elabora, pues, nuevos conceptos, como el de metafísica y un nuevo método: la analéctica.

Iberoamérica es externa, otra y dis-tinta a la totalidad occidental. Con el término dis-tinta, Dussel quiere señalar una otredad completa, no una simple diferencia en el seno de lo Mismo.

Es en el fundamento de los mundos donde radica la dis-tinción. El fundamento de nuestro mundo es totalmente externo al fundamento del mundo occidental.

La cotidianidad del pueblo, como punto de partida de la reflexión

filosófica, no es sólo su sabiduría y su cultura, sino su totalidad histórica. Dicha totalidad está esencialmente constituida por su “ser oprimido”, dependiente, su “ser la otra cara de la modernidad”.

La opresión del pueblo, como categoría abstracta y el pueblo en cuanto oprimido, como concreción, es el punto de partida de una filosofía iberoamericana, la cual, por lo mismo, no puede sino ser una filosofía para la liberación o una filosofía de la liberación.

Ahora bien, definir al pueblo como oprimido es ya definirlo en la dialéctica, y no en una analéctica, de opresor-oprimido, dialéctica típica occidental moderna, en su versión revolucionaria. También para Dussel, el ámbito de la precomprensión es el ámbito occidental.

No puedo hablar, sino como hipótesis y por extensión, del pueblo iberoamericano. Puedo hablar del pueblo venezolano. Mi análisis y mi propuesta, no pretenden, pues, ni generalidad continental ni universalidad.

Entiéndase, de ahora en adelante, aunque no se precise todo el discurso en estos límites. Es evidente, para cualquier observador, que la sociedad venezolana presenta todas las formas propias del mundo-de-vida de la modernidad occidental. Podrá hablarse, al respecto, de atraso, de mal funcionamiento, de peculiaridad, pero no podrá negarse que somos un país occidentalizado, quizás el más occidentalizado del subcontinente.

Nuestra otredad y distinción, si existen, no son evidentes. El pueblo de nuestros barrios y de nuestros campos, si bien es declarado marginal, no presenta tampoco, como evidente, ninguna otredad. Por lo menos, con la evidencia con que presentan su otredad los indios peruanos en el seno de la sociedad peruana, para poner un ejemplo. No hablo de nuestros indígenas pues, si jurídicamente pertenecen a la nación venezolana, no pertenecen, en ningún sentido, a la sociedad venezolana.

Partir, como precomprensión, del supuesto o de la hipótesis de la otredad popular, o partir, en el mismo sentido, de una tradición iberoamericana o venezolana que la afirma, como hace Scannone, o, así mismo, de una caracterización cualquiera de nuestro pueblo, como sucede en Dussel, no lo considero el método adecuado pues el principio ya condiciona el fin.

¿De dónde partir, entonces? No doy normas. Es posible que no pueda delinearse un método. Puedo decir de dónde he partido yo y qué me ha sucedido.

Partí de mi mundo y de mi episteme. Ahora lo sé; entonces no lo sabía. No

sabía ni siquiera que tenía un mundo y una episteme. Probablemente no pensaba que existieran mundos sino que el mío era simplemente el mundo.

Primer paso: acercamiento. No un acercamiento cualquiera, sino un acercamiento pastoral, con una actitud pastoral más o menos al día: liberacionista, abierta, promocional, integral y, por supuesto, cristiano-católica.

Segundo paso: inserción. Se dio como una exigencia de la pastoral misma. Una inserción que cada día se fue haciendo más radical o más profunda o más inserciente. Acabó siendo vivir con gente del pueblo en la misma casa, en los mismos temas, en las mismas acciones, en las mismas carencias, en las mismas angustias, en todo lo vivible.

Consecuencia del segundo paso: desconcierto. Primero fue la sospecha sobre la comunicación. ¿Hay comunicación entre nosotros? ¿Realmente los entiendo o solamente creo que los entiendo? ¿Realmente me entienden o ellos también creen que me entienden? Luego fue la sospecha total y la total inseguridad. No estar seguro de nada, no saber realmente nada ni de ellos ni de mí mismo.

Tercer paso: sospecha de la otredad. Conocen de otra manera, piensan de otra manera, sienten de otra manera, se relacionan de otra manera. Viven en otro mundo.

Cuarto paso: intento, fallido, de negar la otredad. No es otro mundo, es sólo un mundo muy diferente del mío, pero en algo ambos mundos coinciden. Fracaso.

Quinto paso: hermenéutica. No hermenéutica del lenguaje ni de la cultura. Hermenéutica de la cotidianidad vivida, de la vida viviente cotidiana.

Sexto paso: despojo. La acción hermenéutica del paso anterior, que no fue método, ni postura, ni actitud, ni teoría hermenéutica, sino acción, no deliberada ni pensada, sino praxis pura, o casi pura, se fue ejerciendo simultáneamente sobre mí y sobre el pueblo. Es ahora cuando sé que fue acción hermenéutica; no lo supe entonces. La llamo hermenéutica porque no tengo otra palabra, pero sé muy bien que está lejos de Gadamer y de cualquier otro teórico de lo que en la cultura aceptada se llama hoy hermenéutica. Praxis despedazadora, desintegradora, destructiva, cruel e implacable. Supe de mi mundo y de sus matrices y supe del mundo popular. Mi mundo se perdió por el camino.

Séptimo paso: bautismo. La inserción pasó a ser la iniciación cumplida y

pertenencia. No estoy hablando de perfección. No sé cuán perfecta es la iniciación ni tampoco me importa mucho saberlo.

Octavo paso: elaboración intelectual consciente. En eso estoy. ¿Estos pasos, son realmente pasos? No. Más bien, experiencias vividas simultáneamente, por un largo tiempo, en una totalidad confusa y poco a poco cada vez más integrada. Es ahora cuando, para hacerme entender, las organizo en una secuencia.

Todo el proceso lo puedo considerar como análogo a los procesos iniciáticos descritos por los antropólogos y los estudiosos de las religiones, como, por ejemplo, Mircea Eliade.

Las iniciaciones típicas nacen de una llamada, una vocación, pronunciada por la comunidad a través de sus representantes cualificados. El iniciando, una vez acogida la llamada, entra en un proceso de muerte y resurrección a lo largo del cual va muriendo al hombre viejo y va renaciendo al mundo de la sabiduría oculta para los otros miembros de la comunidad, o al mundo de los adultos, si se trata de la iniciación de los adolescentes.

En este caso, la llamada partió del pueblo aunque nadie la formalizó y el proceso iniciático se dio sin ninguna planificación ni premeditación, incluso sin conciencia de nadie. Hubo en él, sin embargo, ritos, guías, espíritus malignos que vencer y secretos que se fueron poco a poco revelando. No es el momento de describirlos.

Al final de este largo recorrido, he aquí lo poco que puedo decir. El mundo-de-vida del pueblo, esa praxis total integral, está marcada por la praxis relacional como integradora. El pueblo practica la relación. Nuestro pueblo se vive, de partida y por siempre como relacional, o como relación viviente. Vivir-la-relación lo define. Ella es la experiencia-praxis fundante de su mundo-de-vida. Ahora bien, no hay equivalencia con el mundo-de-vida medieval. La praxis relacional popular se practica en una experiencia totalmente distinta de la medieval. Es la experiencia: vivir-en-la-madre. Se trata, pues, de una relación familiar-materna. Generalizando, puesto que la experiencia materna es una experiencia humana, podemos decir que el hombre del pueblo se define como un vivir-en-el-hombre, no propiamente ser-en-el-hombre, como yo mismo he dicho. El mundo-de-vida del pueblo es, pues, un mundo en humanidad y no en naturaleza. Un mundo radicalmente humanado, no un mundo natural. Humanado en madre. Un mundo-relación-humana.

Doy vueltas sobre lo mismo, porque las palabras resultan insuficientes y

nunca pueden agotar el deseo de decir y las posibilidades de decir lo que sería necesario decir. La relación viviente siempre se reserva su corazón de misterio.

Ahora bien, se trata de una experiencia-praxis relacional afectiva, ciertamente, pero no en un sentido predeterminado del afecto. Puede ser una relación amorosa, pero también puede serlo agresiva. La constante no es la cualidad de la relación, sino la relación misma. La relación amorosa, tanto personal como comunitaria y social, será siempre un proyecto y una tarea posibles, no necesariamente un punto de partida. El mundo-de-vida popular es también campo de una posible praxis ética y evangélica.

Me he preguntado más de una vez qué me ha hecho posible llegar a esto. Creo tener una respuesta, que alguien hasta podría interpretar como una propuesta metodológica: en algún momento, no puedo precisar cuál, abandoné toda calificación del pueblo. Dejé de ser oprimido, pobre, marginado, dependiente... y se presentó, desnudamente, como pueblo sin más, un pueblo que, por cierto, también es todas esas cosas, pero al que ninguna de ellas define. Si ahora puedo afirmar que nuestro pueblo lo define la relación, es porque, viviéndolo desnudamente, en esa convivencia, o vivencia convivida, la relación ha podido revelarse y desvelarse.

La sociedad tecno-económica-industrial está sostenida, entre otros sostenes, sobre la calificación del hombre como “homo faber” y “homo oeconomicus”. La antropología hace ya mucho tiempo que nos definió a todos como “homo sapiens”. La filosofía, desde Aristóteles, nos ha llamado animales racionales y animales políticos. Tengo la impresión de que todas estas calificaciones proceden de una precomprensión ya sesgada.

Sea esto verdad o no lo sea, ninguna de estas definiciones se adecúa al venezolano popular, conocido desde su vida, aunque también alguna pueda ser para él verdadera. De todos modos, será segunda y no primera, sobrepuesta y no original.

El hombre venezolano popular no puede ser definido, primaria y originalmente, sino con una expresión que aúne en una unidad orgánica integrada los términos: vida y relación compartidas. Propongo, como ya lo he hecho, definir a nuestro hombre como “homo convivialis”, para ser fiel al latín de la tradición. También “homo convivens” podría servir, pero “convivialis” añade la amplia acepción y la múltiple connotación del latino “convivium”. En la jerga juvenil popular de estos días, la palabra “convive” lo expresa bastante bien. No sé de donde viene, ni cómo se ha formado, pero su aceptación general, su amplia difusión y el tono ingraciable con que se pronuncia hacen pensar en

una intuición, en un “primum cognitum” que emerge del mundo-de-vida. De todos modos, de un mundo-de-vida convivial surge, como matriz-huella-para-el-conocer la relación convivial, primer y original procognitum, originante de todo conocer.

Hay, pues, una episteme popular, totalmente otra, externa, dis-tinta, a la episteme de la última modernidad que sólo aparentemente, y en fuerza de sus resortes de poder, domina nuestra realidad humana.

Es una episteme-de-relación o una episteme convivial. Ella pone las condiciones de posibilidad en las que circula la precomprensión, en cuyo ámbito se produce el pensamiento popular, el pensamiento de-la-relación.

Estoy hablando de un pensamiento interno al pueblo y, por tanto, de una filosofía popular. Siempre se ha hablado de algo que se llama sabiduría popular y filosofía popular. Existen, claro está; pero ahora, me refiero a una filosofía en el sentido técnico, ilustrado, del término. Es, por ahora, una posibilidad, pero también una tarea: producir una filosofía desde la episteme del pueblo. Fundada, no en el pensamiento-del-ser, del acontecer, de estar, del tiempo, de la liberación, etc., sino desde el pensamiento-de-la-relación-convivial.

La misma tarea se le propone a la psicología, la sociología, la economía, la política, la antropología y a todas las disciplinas humanas; quizás también a las llamadas ciencias duras. Sin quizás, ciertamente, a la teología. Confieso que, desde el pueblo, he podido vivenciarme como de verdad iniciado, finalmente, al misterio de la Trinidad. Toda la teología trinitaria, incluso la iberoamericana más inserta, me parece un esfuerzo por comprender las relaciones trinitarias partiendo de presupuestos no relacionales. La Trinidad como relación da, así, la impresión de un constructo muy pensado. Del pensamiento a la vida, se hace muy difícil el tránsito. Desde la episteme popular, se va de la vida al pensamiento y se regresa sin dificultades a la vida, si de compenetrarse con el misterio trinitario se trata.

Toda filosofía o ciencia que se haga desde otra episteme, externa al pueblo, por tanto, pertenecerá, desde sus fundamentos, a quienes dominen el mundo de vida no-popular desde el que se hace, y estará integrada a él y a sus dispositivos de poder independientemente de la voluntad subjetiva de los que la hacen.

En el fondo, pues, de todo el problema epistemológico, está implicado el compromiso ético.

No me he atenido estrictamente al tema y al título. Me he ido mucho más

allá. No puedo, de todos modos, dar una lista de categorías y concepciones de la dinámica cognoscitiva del venezolano. No sé, ni siquiera, si esa lista existe y si puede existir. Me parece que sería una tarea irrelevante, sólo útil para satisfacer necesidades sistematizadoras muy academicistas.

Si nos situamos en el espacio real y profundo, en la vida del pueblo, se nos despierta una vocación: hacerlo todo popular. En los actuales momentos, creo que esta llamada va dirigida, sobre todo, a los hombres de la Iglesia, los que, me parece, están en las mejores condiciones para responder. ¿Qué significaría, si no, insertarse en el pueblo, inculturarse, comprometerse con los pobres, volverse pueblo, etc.? Concluyo parodiando a Nietzsche: el pueblo vive; todo es posible.