

# COMUNIDADES CRISTIANAS DE BASE: POBREZA Y LIBERACIÓN

José Antonio Díaz \*

## RESUMEN

Los pobres ocupan un lugar importante en la Biblia. En el Antiguo Testamento los Profetas señalan como causa de la pobreza la injusticia de los opresores. El libro del Éxodo hace referencia a una clase dominante que se enriquece con el producto del trabajo deshumanizante de la masa explotada. En el Nuevo Testamento se condena la opresión de los poderosos. El Concilio Vaticano II alude varias veces a la pobreza pero no hace de ella un tema prioritario. Corresponderá a una Iglesia que vive en un continente de miseria e injusticia dar a la pobreza la importancia debida. En Medellín se asumió la metodología de la Teología de la Liberación: Ver – Juzgar – Actuar. Dussel, iniciador de la Filosofía de la Liberación, participa como teórico militante en la construcción de la nueva sociedad latinoamericana. La fenomenología moriniana y la analéctica dusseliana sirven de guía en el camino del reconocimiento del Otro como sujeto de su propia liberación. Las Comunidades Cristianas de Base son una experiencia popular que tienen como principal objetivo la formación del sujeto social alternativo.

**Palabras clave:** pobreza, liberación, fenomenología, analéctica.

# CHRISTIAN BASE COMMUNITIES: POVERTY AND LIBERATION

## ABSTRACT

Poor people are given an important position in the Bible. In the Ancient Testament, the Prophets point out the injustice of oppressors as the cause of poverty. The book of the Exodus alludes to a dominant class that enriches with the product of the dehumanizing work of the masses exploited. In the New Testament the oppression of the powerful class is condemned. The Vatican Council II alludes several times to poverty but it does not make of it a priority topic. It will be the business of a Church that lives in a continent of misery and injustice to give poverty the importance it deserves. In Medellín, the methodology of the Liberation Theology, has been assumed: See – Judge – Act.

\* Magister en Educación. Candidato a doctor en Ciencias Sociales. Profesor del Departamento de Filosofía de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de Carabobo. Correo electrónico : [jdiazmujica@hotmail.com](mailto:jdiazmujica@hotmail.com).

Dussel, initiator of the Liberation Philosophy, participates as an active theoretician in the construction of the new Latin-American society. Morin's Phenomenology and Dussel's Analectics serve as basis in the way of the recognition of the Other as subject of his own liberation. Christian Base Communities are a popular experience which have as principal target the formation of the social alternative subject.

**Key Words:** Poverty, Liberation, Phenomenology, Analectics.

*Caminante, no hay camino,  
se hace camino al andar.  
Machado*

## I. LA POBREZA EN LA BIBLIA

Si bien es verdad que "los pobres" han sido olvidados en las literaturas clásicas occidentales, en cambio, no ha pasado lo mismo en el texto bíblico. Los pobres ocupan un puesto considerable en la Biblia. En el texto sagrado aparece "rash" (el indigente), "dal" (el débil), "ebyon" (el mendigo), "anaw" (el afligido). En el Antiguo Testamento los Profetas prefieren designaciones que fotografien al pobre concreto. Pobre es el "ebyon", es decir, el mendigo, el que carece de lo esencial. Pobre también es el "dal", el débil, el proletariado rural. Para los Profetas la pobreza no fue nunca una cosa neutra. Cuando hablaban de la pobreza era para protestar contra la opresión y la injusticia de los poderosos. Las palabras indigente, débil, miserable reflejan muy bien una situación humana degradada. Esas expresiones insinúan ya una protesta: no se limitan a una descripción, son una toma de posición. Los Profetas señalan como causa de la pobreza la injusticia de los opresores (Job 24, 2-12). Hay pobres porque hay hombres que son víctimas de otros hombres (Is 10, 1-2). Los Profetas denuncian todo tipo de abuso, toda forma de mantener a los pobres en esa situación. Se señala con el dedo a los culpables, se condena la explotación (Os 12, 8), el acaparamiento de tierras (Miq 2, 1-3), la violencia de la clase dominante (Jer 22, 13-17) (Leon-Dufour, 1967: 620).

En general, el pobre es una víctima de la injusticia de los mismos hombres. Estos desheredados hallaron en los Profetas a sus defensores natos. El Profeta Amós hace referencia a los crímenes contra el pueblo (Am 2, 6ss). Ezequiel denuncia sin tregua "la violencia y el bandidaje" (Ez 22, 29) que existe en Israel. Miqueas e Isaías llaman la atención sobre el

acaparamiento de las tierras por parte de los poderosos (Miq 2, 2; Is 5, 8). Precisamente, una de las misiones del Mesías será la defensa de los derechos de los pobres (Is, 4; Sal 72, 2ss). En este punto coincidían los Profetas con la Ley (Ex 20, 15ss). En el Deuteronomio se señalan una serie de medidas sociales para atenuar el sufrimiento de los pobres (Dt 15, 1-15). Los Sabios están recordando continuamente los sagrados derechos del pobre (Prov 14, 21) cuyo defensor es el Señor (Prov 22, 22ss). El grito de los pobres que se eleva hasta los oídos de Dios (Job 34, 28) resuena también con frecuencia en los Salmos (Sal 9-10) donde se recogen sus aspiraciones, sus ansias de un mañana mejor (Sal 69, 23-30) (Leon Dufour, 1967, pp. 621).

La pobreza contradice el sentido mismo de la religión mosaica. Moisés liberó a su pueblo de la esclavitud, la explotación y la alienación de Egipto para llevarlo a una tierra en la que pudiera vivir con dignidad humana. El libro del Éxodo nos habla de una clase dominante que se enriquece con el producto del trabajo deshumanizante de la masa explotada. El culto a Yahveh y la posesión de la tierra están unidos en la misma promesa. En la raíz misma del pueblo de Israel está el rechazo a la explotación del hombre por el hombre. De ahí que los Profetas manifiestan que aceptar la pobreza y la injusticia es recaer en la situación de servidumbre, anterior a la liberación de Egipto.

En el Nuevo Testamento también se condena la opresión de los poderosos, en particular en el Evangelio de Lucas (Lc 6, 24-25) y en la Carta de Santiago (St 2, 5-9). La situación de explotación e injusticia que implica la pobreza, hace del trabajo algo servil y deshumanizante. El trabajo alienado, en vez de liberar, esclaviza aún más al hombre. La existencia de la pobreza refleja una ruptura de solidaridad entre los hombres y de no comunión con Dios. La pobreza es expresión de la negación del amor. Es incompatible con la llegada del Reino de Dios, reino de amor y justicia (Gutiérrez, 1971 pp. 357-362).

## **II. LA POBREZA EN LOS DOCUMENTOS DE MEDELLÍN**

El 11 de Septiembre de 1962, el Papa Juan XXIII, en un importante mensaje en los preparativos a la apertura del Concilio Vaticano II declara: “Para los países subdesarrollados la Iglesia se presenta como es y como quiere ser, como la Iglesia de todos, en particular como la Iglesia de los

pobres” (Citado por Gutiérrez, 1971, pp. 351). Ahora, si bien es verdad que el Vaticano II alude varias veces a la pobreza, no hace de ella una de sus líneas de fuerza. La mayor parte de las referencias a la pobreza se halla en la Constitución “Lumen Gentium” (16 veces) y en la “Gaudium et Spes” (14 veces).

Corresponderá a una Iglesia que vive en un continente de miseria e injusticia dar al tema de la pobreza la importancia debida. El término “pobreza” designa, en primer lugar, la pobreza material, es decir, la carencia de bienes económicos necesarios para llevar una vida digna. En concreto, ser pobre quiere decir: morir de hambre, ser analfabeto, ser explotado por otros hombres, no saber que se es explotado, no saber que se es hombre.

No hay que idealizar la pobreza sino, por el contrario, asumirla como lo que es: un terrible mal. Por tanto, hay que protestar contra ella y esforzarse por abolirla. No se está realmente con los pobres sino luchando contra la pobreza. Gracias a esta solidaridad, hecha gesto preciso, estilo de vida, ruptura con su clase social de origen, se podrá contribuir a que los pobres tomen conciencia de su situación de explotación y busquen liberarse de ella. Insistimos, el pobre hoy es el oprimido, el marginado por la sociedad, el proletario que lucha por sus más elementales derechos, la clase social explotada y despojada, el país que combate por su liberación. Optar por el oprimido es luchar contra el opresor. En América Latina, solidarizarse con el pobre significa correr riesgos personales, incluso poner en peligro la propia vida (Camilo Torres, el Ché Guevara, Mons. Romero, Ignacio Ellacuría y tantos otros).

En 1968 se realizó en Medellín (Colombia) la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano bajo el lema “La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio”. Se puede afirmar que la teología hegemónica en aquella célebre Conferencia fue la que se empezaba a conocer como “Teología de la Liberación”. Medellín asumió la metodología de dicha teología; una metodología que había nacido en el seno de la Juventud Obrera Católica (JOC). Según ésta, se parte siempre de la constatación de las prácticas de las comunidades cristiana populares, es decir, un análisis crítico de la realidad (VER); luego se intenta iluminar dichas prácticas con los recursos que ofrecen la Biblia y la reflexión teológica (JUZGAR) y, por último, se concretan las acciones a realizar para ayudar a

cambiar la situación de opresión (ACTUAR).

Las reflexiones hechas en esta Conferencia General invirtieron la intención inicial, pues no se trataba tanto de aplicar la doctrina del Concilio Vaticano II a la realidad latinoamericana, sino más bien enriquecer la doctrina conciliar a partir de los desafíos que planteaba la realidad de los pobres del continente. De ahí que el lema inicial se invirtió, quedando así: “La Iglesia del Concilio a la luz de la actual transformación de América Latina”. Los obispos y sus asesores no habían tenido el propósito de efectuar dicho cambio de perspectiva. Ésta simplemente se impuso desde el momento en que trataron de ser fieles a la realidad padecida por el pueblo y al Evangelio (Boff, 1986 pp. 33).

En los textos de Medellín se asume la perspectiva de la “liberación de todo el hombre y de todos los hombres” (Medellín 5,15). Resalta la idea de que Jesús “centró su misión en el anuncio de la liberación a los pobres” (Medellín 14,7). La educación deberá ser capaz de “liberar a nuestros hombres de la servidumbre cultural, económica, social y política” (Medellín 4,7).

### III. POBREZA Y FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Enrique Dussel, filósofo argentino, regresa de Europa en 1966, luego de realizar estudios de filosofía, teología e historia. Del 24 de agosto al 6 de septiembre de 1968 se realiza la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín. Las conclusiones de dicho encuentro sacuden profundamente la conciencia social y política de los cristianos latinoamericanos. Entre otras cosas, los obispos hacen clara referencia a la situación de injusticia o “violencia institucionalizada” que padece el pueblo pobre.

Por otra parte, los años sesenta se caracterizan en América Latina por la toma de conciencia de la situación de “subdesarrollo” económico, social, político, cultural. En los primeros años de la década se pensó que nuestro “subdesarrollo” era “un estado de atraso en el desarrollo” como había pasado en los países “desarrollados”. Por tanto, la solución para salir de tal situación era hacer como hicieron los países “desarrollados”, es decir, esmerarse por alcanzar el desarrollo propio. En los últimos años de la década se produce un nuevo cambio en la forma de enfocar el “subdesarrollo” latinoamericano. Se comienza a pensar que somos atrasados por haber sido colonias y

por ser neocolonias de los países centrales. La Teoría del Desarrollo es suplantada por la Teoría de la Dependencia. En este contexto evolucionará el pensamiento de Dussel. Con relativa frecuencia participaba en reuniones interdisciplinarias con sociólogos y economistas, que lo ayudan a descubrir la necesidad de independizar la filosofía en América Latina de la filosofía europea. En 1969, discutiendo con un grupo de sociólogos en Buenos Aires, surgió la idea: ¿Por qué no una Filosofía de la Liberación? Algunos años antes ya Fals Borda en Colombia hablaba de “Sociología de la Liberación”. ¿Cuál sería el punto de partida?

En 1971 Dussel se encuentra con la obra “Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad” de Emmanuel Levinas. Esta lectura lo despierta del “sueño ontológico” heideggeriano; lo devolvía de nuevo a los orígenes semitas de la cultura latinoamericana<sup>1</sup>. Ese mismo año se realiza el II Congreso de Filosofía en Córdoba (Argentina). En dicho Congreso, lejos de repetir los temas de moda europeos, el debate se centró en la posibilidad o no de una filosofía latinoamericana, frente a una filosofía europeo-norteamericana. Dussel, entre otras cosas, en su ponencia manifestó lo siguiente:

El europeo, y por ello su filosofía, ha universalizado su posición de dominador, conquistador (...) y ha logrado (,,) que las élites ilustradas sean, en las colonias, los subopresores que mantengan a los oprimidos en una ‘cultura de silencio’, y que, sin saber decir ‘su’ palabra, sólo escuchen –por sus élites ilustradas, por sus filósofos europeizados- una palabra que los aliena: los hace otros (...). La tarea de la filosofía latinoamericana (...) deberá proponerse detectar todos los rasgos de ese sujeto dominador nordatlántico en nuestro oculto ser latinoamericano dependiente y oprimido” (Dussel, 1995: 24-25)

Gracias a la realización de este Congreso, surge una nueva generación de filósofos (Scannone, Ardiles, Fornari, Casalla, Parisi, Guillot, Cerutti, Roig, Dussel). Esta nueva generación, entroncada en la fenomenología, sacudida por la filosofía de la exterioridad de Levinas y valiéndose de las herramientas críticas suministradas por la Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas), pretendía iniciar los primeros pasos de una filosofía política latinoamericana que tomaba muy en serio la ruptura teórica que la Teoría de la Dependencia había producido en las ciencias sociales.

---

1 Dussel vivió dos años en Israel (1957-59) estudiando la lengua y cultura hebreas.

En febrero de 1972, Dussel coordina un curso de Filosofía Latinoamericana en la Universidad de Lovaina. En julio del mismo año, Dussel participa en las Jornadas Teológico-filosóficas de El Escorial. Antes de este encuentro, la Teología de la Liberación había hecho su propio camino. Entre las revistas latinoamericanas que reseñan dichas Jornadas se encuentra la Revista SIC (Caracas).

Con la publicación en 1973 de los dos primeros tomos de la obra “Para una ética de la liberación latinoamericana”, de Dussel, se puede afirmar la existencia de un pensamiento filosófico propio latinoamericano. Contra la filosofía europea surge una filosofía de la periferia, de los oprimidos. Desde el no-ser, la nada, el otro, el pobre, parte el pensar dusseliano.

Si la ontología es “el pensar que expresa el ser –del sistema vigente y central-, es el fundamento de las ideologías de los imperios” (Dussel, 1995, pp. 40), entonces, prosigue Dussel, “en la política se descubre el sentido de la ontología” (Dussel, 1995, pp, 40). La ontología, en cuanto justificadora y encubridora de la dominación, es la ideología de las ideologías. En cambio, la Metafísica de la Alteridad o Filosofía de la Liberación es “el saber pensar el mundo desde la exterioridad alterativa del otro” (Dussel, 1995, pp, 41). El punto de partida de la Metafísica de la Alteridad es una opción ético-política a favor del pobre. No se trata de interpretar una vez más la realidad sino de interpretarla para ayudar a cambiarla. Esta nueva disciplina ha construido una serie de categorías para poder explicar la realidad o entidad fundante, de la cual parte para iluminarla y a la cual llega para transformarla.

En primer lugar, la categoría “praxis” es entendida como la relación hombre-hombre, especificada a su vez, en cuatro dimensiones: hermano-hermano (la política), varón-mujer (la erótica), padres-hijos (la pedagógica), hombre-Absoluto (la religiosa). La dimensión política funciona como “condicionante-condicionada de los demás momentos” DUSSEL, 1995: 43). El sistema de opresión mundial genera al interior de las naciones dependientes un subsistema opresor. De ahí que la liberación del Imperio es imposible sin una previa liberación popular al interior de las naciones dependientes. La dura y fracasada experiencia populista argentina (1973-75) hace pensar a Dussel que sólo los socialismos populares, de raíces americanas y al modo de ser de nuestro pueblo, manifiestan ser un modelo de real liberación.

La dimensión erótica es otro momento de la “praxis”. Aquí Dussel comienza rebelándose contra el viejo dualismo que divide al hombre en cuerpo y alma, contra el maniqueísmo que considera una de las partes (el cuerpo) como algo malo, contra el machismo que mira a la mujer como objeto. Ahora, no se trata sólo de hacer una crítica negativa contra las alienaciones eróticas: “La ideología machista aliena a la mujer; la mujer alienada deforma al hijo; el hijo deformado es materia dispuesta a la injusticia política” (Dussel, 1995, pp, 46). También los aspectos positivos de la sexualidad, ejercidos en régimen de liberación, son descritos o, mejor, cantados por Dussel en un lenguaje poético que nos retrotrae a la frescura y pureza del Cantar de los Cantares: “Sólo en la real exterioridad del otro, otro libre y sexuado distinto, el orgasmo puede ser un acto humano que plenifica a la política y a la pedagógica” (Dussel, 1995, pp. 46).

La “pedagógica” es otro momento de la “praxis”: relación padres-hijos, maestro-alumno, pueblo-medios de comunicación. La pedagogía es un problema cultural, a la vez familiar y social. La muerte pedagógica del otro es el filicidio; por tanto, filicida es toda familia o todo sistema político que, a nombre de la tradición o del “statu quo” impide la emergencia de lo nuevo. La pedagogía ontológica doméstica adapta, coloniza al educando ya que lo considera materia prima a la que hay que infundirle una forma. A su vez, los países imperiales desprecian las culturas de los pueblos colonizados, tratando de introyectar en ellos los pretendidos “valores universales” del imperio. A esto llaman civilizar.

En cambio, una pedagogía metafísica muestra siempre la posibilidad y necesidad de una apertura permanente a un “más allá” (metá-) del sistema cultural establecido. Frente a la cultura ilustrada se presenta la cultura popular, violada, despreciada, pero viva del pueblo. Precisamente, esta cultura es la que representa en América latina las verdaderas posibilidades de lo nuevo. Ahora, esta cultura popular debe ser liberada de los elementos negativos introyectados por la influencia de la cultura dominante. Dussel hace énfasis en la importancia de la presencia del “intelectual orgánico” en el proceso de educación popular para que el pueblo adquiera conciencia crítica y así pueda discernir lo positivo y lo negativo que tiene en su ser (Dussel, 1995, pp, 48).

El último momento de la “praxis metafísica” es la “arqueológica” o filosofía de la religión. El europeo llegó a América afirmando el “yo conquisto”, es decir, “yo enfrento a los otros para vencerlos”. Siglo y medio después, Descartes fundamenta su pensar, su decir, su hacer y su ser en el “Cogito, ergo sum”. El Discurso del Método parte del yo y, a partir de él, funda todo. Un poco más tarde, Spinoza convierte el yo en dios; el yo europeo se ha divinizado. Luego, Hegel absolutiza la subjetividad o yo, divinizándolo también. La generación post-hegeliana rechaza el dios de Hegel, afirmando que ese dios no es más que la razón que se piensa a sí misma. Feuerbach se expresa para anteponer lo sensible a la razón, lo material a lo ideal. Marx completa la idea anterior: el ser social (lo material) determina la conciencia social (las ideas). Ahora, el ateísmo de Marx consiste en la negación de la divinización del fetiche “dinero” en el sistema capitalista (Dussel, 1995, pp. 211-214). Dussel, inspirado en esta última idea, manifiesta que “la negación de este dios (con minúscula) tal vez sea la condición de posibilidad para la afirmación del Absoluto alterativo” (Dussel, 1995, pp. 214).

Es importante destacar que el pueblo pobre, oprimido por el sistema, además de producir bienes con su trabajo, también produce mitos y símbolos. Lo que ocurre es que esos mitos y símbolos populares son recuperados por el sistema y se convierten en el medio supremo de dominación. Esta relación entre lo mítico-simbólico y el proceso de liberación o dominación está muy bien tratada en la obra “Teología desde la praxis de la liberación”, del teólogo brasileño Hugo Assmann<sup>2</sup>.

El genial filósofo-artista Nietzsche (1978) llegó a afirmar: “Dios ha muerto y nuestras manos están manchadas con su sangre”. Este lúcido pensador parecía querer decir que la divinización del sistema significaba la muerte del Absoluto alterativo. Nietzsche constata que las manos del europeo están manchadas con la sangre de dios. El artista, sin entenderlo quizá, dice lo que está aconteciendo. Esta sangre es el fruto de la opresión de los pueblos que el sistema europeo había causado. La muerte del Otro –el indio, el africano, el asiático- era también la ausencia del Absoluto alterativo, porque “el Absoluto alterativo se manifiesta a través del pobre” (Dussel, 1995, pp. 218). Cuando se acepta al pobre como Otro<sup>3</sup> y se le respeta en la justicia, se deja de ser un “yo absoluto”; por el contrario, si no

2 Hugo Assmann dedicó mucho tiempo al estudio del marxismo.

3 La categoría “Otro” hace referencia a la clase social explotada.

se respeta al pobre como Otro y se le incluye en la Totalidad, se está negando a Dios (Absoluto alterativo). El hombre europeo, al matar al Otro, mata la epifanía del Absoluto alterativo. Cuando se produzca el reconocimiento del Otro (Pueblo Pobre Oprimido), sólo entonces surgirá la posibilidad de la revelación del Absoluto alterativo (Dios).

#### **IV. PROPUESTA METODOLÓGICA**

En esta parte nos proponemos hacer el esfuerzo por ir construyendo el camino (metodología) donde el objeto (realidad a conocer) y el sujeto (investigador) se sientan recorriendo una trayectoria donde la meta es hacer camino al andar. Para realizar este viaje nos dejamos orientar por la obra “La otra pobreza: el proceso de empobrecimiento” de la socióloga Carmen Rivero como aporte interesante para la reflexión sobre el problema de la pobreza en el mundo contemporáneo. La autora, luego de aportar un enfoque teórico interpretativo, se aboca a establecer una dialógica entre tres métodos de investigación en Ciencias Sociales: Marxismo Crítico, Hermenéutica Contemporánea y Pensamiento Complejo. Continúa haciendo un recorrido histórico desde los inicios del capitalismo hasta la actualidad para luego dar a conocer su propio enfoque sobre la pobreza y el proceso de empobrecimiento a modo de “holograma moriniano”. “Hacia una epistemología de la pobreza” es el título que da la autora al último capítulo de su obra, dejando así abierto el camino para que otros continúen la “búsqueda transdisciplinaria de la ciencia compleja” (Rivero, 2006). Luego de las orientaciones iniciales nos ponemos a caminar acompañado de la fenomenología moriniana y la analéctica dusseliana.

##### **Fenomenología Moriniana**

La fenomenología como disciplina que estudia los fenómenos tal cual van emergiendo, es un proceder que se dirige, en primer lugar, a “lo vivido”, colocando la subjetividad en un sitio privilegiado. Lo importante no es el conocimiento del hecho en sí sino el conocimiento de la idea que se tiene del hecho, es decir, la esencia tal como la percibe el sujeto. La conciencia va a desempeñar un papel muy importante en el proceso de relacionarse el sujeto con el objeto (realidad).

La continua reflexión del hombre sobre su “vida vivida” tiene importancia capital. El sujeto humano “es más de la carpa que de la casa”; vivir a la intemperie, sin seguridades, hace que el hombre experimente la inseguridad. Amor y conflicto, lo real y lo imaginario, lo natural-biológico y lo social, es decir, lo contradictorio es la esencia del fenómeno humano. También el “fenómeno divino” se caracteriza por ser una realidad contradictoria; es multidimensional como el fenómeno humano.

La relación dialógica entre pares de opuestos (vida-muerte, certeza-incertidumbre, racional-irracional, realidad-mito, Dios-Diablo) es considerada contradictoria y, por tanto, inaceptable en el proceso de producción de conocimientos en el paradigma simplificador (cartesiano, positivista). Precisamente, este “desecho” (la contradicción) de la ciencia clásica es tomado por Edgar Morin como herramienta fundamental en la creación de nuevos conocimientos. Diremos que Morin entiende el fenómeno como un sistema de interrelaciones entre el objeto (en sí) y el sujeto (para sí), entre las partes y el todo. La fenomenología compleja como método de estudio del hombre total necesita la participación de todas las ciencias (Morin, 2005, pp. 87-110).

Los entes no se agotan en “lo óptico” (Castoriadis) ya que tienen una dimensión “poiética”, es decir, manifiestan novedad, creación y temporalidad. Es entonces comprensible el hecho de que Bachelard en su obra “El nuevo espíritu científico” planteara la necesidad de una “epistemología no-cartesiana”. Otro pionero de la epistemología de la complejidad fue el físico Niels Bohr; comprendió las implicaciones de las transformaciones teóricas que él estaba protagonizando en el campo de la microfísica; se dio cuenta que estaba llegando a su fin el ideal determinista de la ciencia clásica; el lugar de observación quedaba relativizado, sujeto y objeto no eran separables. En adelante los aspectos corpuscular y ondulatorio de una misma realidad no son paradójicos sino complementarios (Morin, 2006, pp. 62).

La complejidad afecta sobre todo a nuestros esquemas lógicos de reflexión y obliga a una redefinición del papel de la epistemología. Si bien la complejidad emerge especialmente en el campo de las ciencias naturales, podemos afirmar que el ámbito al que le corresponde por antonomasia el calificativo de “complejo” es el mundo social y humano. Bienvenido,

entonces, el pensamiento complejo como estrategia alternativa a los esquemas simplificadores, reductores y castradores del paradigma cartesiano.

Tanto la construcción del objeto de estudio como la metodología para abordar dicho objeto es una actividad compleja. De ahí la necesidad de la transdisciplinariedad, la utilización de variadas disciplinas interrelacionadas (sociología, antropología, economía, historia, psicología, filosofía, teología, mitología, etc.) de manera compleja. Esta metodología, siempre en proceso de construcción, nos ayudará a comprender la pequeña parcela de la realidad social (lo religioso como evento liberador) que nos proponemos abordar.

### **Analéctica Dusseliana**

Para Hegel, ser y pensar no son dos realidades separadas sino dos aspectos de la totalidad del Espíritu que es la realidad misma. La razón humana es solamente una expresión de la Mente o Espíritu Absoluto en su desenvolvimiento. La lógica interna de la Mente es la dialéctica y el método dialéctico no es más que “el reconocimiento de la lógica interna del Espíritu, en su desenvolvimiento en los eventos naturales e históricos” (Moros, 1995, pp. 32). Si bien es verdad que el método dialéctico hegeliano reconoce la existencia de la multiplicidad, las contradicciones históricas y las diferencias existentes en la realidad, estos movimientos ocurren en el interior de una totalidad que es la más perfecta unidad. Las contradicciones se resuelven dentro de esta unidad. De ahí que Dussel (1973) denomine a la realidad dialéctica con el término de “realidad unívoca”. Hegel describe la fenomenología del Espíritu como un movimiento que va desde lo empírico o sensible hasta la plena toma de conciencia; pero pronto se olvida de la sensibilidad como punto de partida de la dialéctica y hace referencia exclusivamente al entendimiento, proceso mental inferior, para continuar con la Razón misma, la cual permite una verdadera comprensión de la lógica interna de la dialéctica.

Schelling se vuelve contra Hegel, indicando que “la representación no da por sí misma la existencia a su objeto” (Dussel, 1973, pp. 109). Este pensador hace énfasis en que la existencia es un “prius” (lo anterior existente) que había sido dejado de lado por Hegel en el nivel de la conciencia. Feuerbach comparte la crítica de Schelling a Hegel y desarrolla la idea siguiente: si el ser es el pensar en Hegel y el pensar absoluto es la Idea (dios), entonces,

para recuperar la existencia es necesario negar a dios. Según Dussel, “el ateísmo del dios de la Totalidad hegeliana es la condición de posibilidad de la afirmación de un Dios creador” (Dussel, 1973, pp. 110). Ahora, la negación de la concepción unilateral del hombre como pura racionalidad es, a su vez, redescubrir su corporalidad, su sensibilidad. Lo supremamente sensible es para el hombre “Otro hombre” y, por tanto, la verdadera dialéctica no es el monólogo (hegeliano) del pensador solitario consigo mismo, sino el diálogo entre Yo y Tú. El Tú sensible es exterioridad de la razón; es existencia real. Este es un paso más allá de Schelling, pero también se cierra nuevamente en la Totalidad de la humanidad. Aunque ya la Alteridad ha sido indicada todavía no ha sido propiamente pensada y definida.

Contra la mera intuición sensible de Feuerbach, el joven filósofo Marx describe lo real no sólo como “lo sensible”, más allá de lo meramente racional, sino como “lo producido”, más allá de la mera sensibilidad. Según Marx, “el error principal de todos los materialismos hasta ahora (incluyendo el feuerbachiano) consiste en que el objeto, la realidad, el ser objeto de la sensibilidad, ha sido captado sólo bajo la forma de un objeto o de una intuición, pero no como acción humana sensible, como praxis, como sujeto” (Feuerbach, citado por Dussel, 1973, pp. 110). La Totalidad no es ahora la humanidad sensible sino la cultura (lo producido por el trabajo humano) universal. La exterioridad de lo producido sensible queda nuevamente interiorizada.

Para Kierkegaard, el mundo hegeliano sistemático racional queda comprendido en la etapa de lo estético. El da el paso hacia la ética o conversión que permite acceder al sujeto a la elección personal de su existencia. La realidad es la interioridad que tiene un interés infinito por la existencia. El hombre ético está todavía encerrado en la Totalidad, aunque sea una totalidad subjetivizada y exigente. Luego Kierkegaard hace referencia a la Alteridad, en sentido teológico: El objeto de la fe es la realidad de Dios en el sentido de existencia, como lo absurdo, lo incomprensible; lo absurdo es que la verdad eterna se haya revelado en el tiempo.

Levinas asume a Feuerbach y lo supera; el rostro del otro es sensible, pero no se agota en la sensibilidad. Ese rostro es un rostro que interpela, que provoca a la justicia (en esto queda asumido Marx). El Otro, un hombre, es la epifanía del Otro divino, Dios creador. El Otro está más allá del pensar, de

la comprensión, del “logos”. Pero, según Dussel, Levinas nunca ha pensado que el otro pudiera ser un indio, un africano, un asiático.

Para Dussel, el Otro es América Latina con respecto a la Totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y, sin embargo, dependientes. El método analéctico (dusseliano) va más allá; viene desde un nivel más alto (aná) que el del método dialéctico. El método dialéctico es el camino que la Totalidad realiza en ella misma: desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. El método analéctico parte desde el Otro como libre, como “un más allá” del sistema de la Totalidad; parte desde su palabra, desde la cual obra, trabaja y crea. El método dialéctico es la expansión dominadora de la Totalidad desde sí; el pasaje de la potencia al acto de “lo Mismo”. El método analéctico es el pasaje al justo crecimiento de la Totalidad desde el Otro y para “servir-le” al Otro creativamente. Esta analéctica tiene en cuenta no sólo el rostro sensible del Otro antropológico, sino que exige también poner fácticamente al “servicio” del Otro un trabajo-creador. La analéctica antropológica es entonces una economía (un poner la naturaleza al servicio del Otro), una erótica, una pedagógica, una política y una arqueológica. El Otro nunca es un “individuo”; es la clase social oprimida por la explotación de la otra clase (oligarquías nacionales y transnacionales). El rostro del pueblo latinoamericano oprimido es el “tema” de la Filosofía de la Liberación. Este pensar analéctico es la actividad de dicha filosofía, única y nueva, superadora de la filosofía europea. Es una filosofía de la liberación de la miseria que aliena al hombre latinoamericano y al mismo tiempo es ateísmo del dios burgués y posibilidad de pensar un Dios creador, fuente de liberación misma (Dussel, 1973, pp. 111-114).

Lo propio del método analéctico es que es intrínsecamente ético y no meramente teórico, como es el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica. Es decir, la aceptación del Otro como otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral: es necesario negarse como Totalidad, ser ateo del dios capitalista. El método analéctico incluye una opción práctica histórica previa. El saber-oír es el momento constitutivo del método mismo; es la condición de posibilidad del saber-interpretar para saber-servir. La conversión ontológica es ascensión a un pensar aristocrático, el de los pocos. La conversión al pensar analéctico o metafísico es exposición a un pensar popular, el de los más, el de los oprimidos, el del Otro fuera del

sistema. El filósofo analéctico o ético debe descender de su oligarquía cultural académica y universitaria para aprender a oír la voz que viene de más allá, desde lo alto (aná), desde la exterioridad de la dominación. Sólo por la praxis liberadora, por el compromiso real y ético, erótico, pedagógico, político, se accede a la nueva Totalidad en la justicia (Dussel, 1973, pp. 115-125).

El método analéctico consiste en cómo destruir los obstáculos que impiden la revelación del Otro, del pueblo pobre latinoamericano. Este método enseña a escuchar la palabra analéctica, analógica del oprimido; ayuda a comprometerse en el movimiento de liberación del Otro.

## V. COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE Y POBREZA

Hoy se pretende hacer creer que no existe un sujeto social capaz de acabar con la hegemonía de las corporaciones mundializadas y, por tanto, con el totalitarismo de mercado. Pero, la existencia de revolucionarios auténticos, sean marxistas o cristianos, que trabajan diariamente, desde su experiencia concreta de vida, en la construcción de la sociedad fraterna, sin opresores ni oprimidos, permite creer no sólo en la existencia del sujeto social alternativo sino también de su capacidad de crear un proyecto social alternativo.

Ahora, un sujeto social puede ser alternativo sin tener un proyecto que lo sea. Dicho sujeto, “viviendo en el sistema, no pertenece a él porque posee otro horizonte, otras fuentes de alimentación y humanización, vive otro tipo de relaciones y, desde todo eso, construye una vida alternativa” (Trigo, 2006). En la vida de los grupos e instituciones comprometidas va naciendo el proyecto alternativo como transición hacia una novedad más radical que ahora tan sólo se puede imaginar.

Según el teólogo venezolano Pedro Trigo (2006) las Comunidades Eclesiales de Base de América Latina en general y de Venezuela en particular deben afrontar algunos desafíos. El primero consiste en la constatación de que América Latina es la única región del mundo mayoritariamente cristiana y con más desigualdad. Los no cristianos se estarán preguntando ¿qué Dios es ése que es insensible a la suerte de las mayorías empobrecidas y que no reta a sus adoradores a cuidar de sus hermanos? Si la esencia del cristianismo es practicar la fraternidad con todos, especialmente con los pobres, ¿cuál es

la calidad de nuestro cristianismo? El que la desigualdad se mantenga sin protestas continuas y, sobre todo, no se luche por superarla, es un verdadero escándalo (Trigo, 2007, pp. 532-533).

El segundo desafío hace referencia a un cristianismo-catolicismo “sin evangelios”. La gran mayoría de los cristianos en Venezuela apenas conocen a Jesús de Nazareth; por lo tanto, no se relacionan con su situación de modo equivalente a como Jesús se relacionó con la suya. En Venezuela se vive un “teísmo cristiano”, pero no un auténtico cristianismo. Esta anomalía puede ser superada dando a conocer los Evangelios, el corazón de la Biblia, a los cristianos. Pero, para ello, hace falta primero que los responsables natos de transmitir el mensaje cristiano (obispos, sacerdotes, religiosos, pastores, cristianos comprometidos) se pregunten si ellos mismos han experimentado ese “encuentro fundante” con Jesús de Nazareth o, si simplemente viven un “cristianismo ambiental”. Esta situación demanda de estas personas la sinceración de su situación y entrar en el proceso de una segunda conversión. Sólo de este modo, insiste Trigo, dichas personas estarán en condiciones de comunicar la vida que Jesús vivió.

Otro desafío es planteado por el totalitarismo de mercado. El mercado en sí no es malo; es una realidad ideada por los seres humanos para intercambiar los distintos productos del trabajo social. El problema está en que el mercado, dejado a su propio dinamismo, se “carteliza” y desaparece la libre competencia y la igualdad de oportunidades. Las empresas transnacionales imponen sus condiciones, tanto en los productos que sacan al mercado como de su precio y del contrato de trabajo. Pero, lo más grave es que para que se expanda el ciclo de producir y vender, se presiona con la propaganda a consumir impulsivamente. Todo esto pone al ser humano en función de la producción y el consumo, unidimensionándolo. Si se define al ser humano como productor y consumidor, se deja de definirlo como hijo de Dios y hermano de los demás. En este horizonte no cabe el verdadero cristianismo. De ahí que los creyentes “en espíritu y en verdad” en Jesús, ungido por el Espíritu para liberar a los oprimidos, deben estar conscientes que el enemigo a enfrentar (capitalismo neoliberal) es muy poderoso.

La nueva época en la que está entrando América Latina es otro desafío que debemos asumir. Luego de la época amerindia se implanta la hegemonía occidental. Actualmente está naciendo una tercera época caracterizada por

la lucha que mantiene un número creciente de las etnias y culturas no occidentales porque sean reconocidas sus culturas a nivel institucional; se desea que América, sin dejar de ser latina (criolla tradicional y occidental mundializada), sea también amerindia, afroamericana, campesina y suburbana (Trigo, 2007, pp. 535). Esta tercera época es un desafío para la Iglesia ya que hace necesaria la inculturación del Evangelio a cada una de esas culturas; para ello, exige que haya en cada una de ellas un grupo de sujetos críticos que viven en sus culturas con profundidad cristiana y que sus ministros religiosos sean originarios de cada cultura respectiva. La inculturación del cristianismo a cada cultura, sólo la podrán llevar a cabo personas de esa misma cultura que viven el cristianismo de manera auténtica.

Luego de los desafíos que se le presentan actualmente a la Iglesia latinoamericana, nos referiremos a la organización denominada Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), surgidas a partir del Concilio Vaticano II (1962-65) y la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1968). Precisamente, una de las Conclusiones de esta Conferencia General, que hace referencia a la situación latinoamericana y la paz, señala: “Alentar y favorecer todos los esfuerzos del pueblo por crear y desarrollar sus propias organizaciones de base, por la reivindicación y consolidación de sus derechos y por la búsqueda de una verdadera justicia” (Medellín, 2, 27). Según esto, el horizonte global sería la justicia; el sujeto, el pueblo oprimido; y el objetivo, sus organizaciones de base. Pero el pueblo oprimido, desde la lógica de la dominación, es pobre porque no es capaz de organizarse. Una parte considerable de representantes de la Iglesia no cree en las organizaciones de base. Se podría muy bien afirmar que una Iglesia que abandona a los pobres no es ya una Iglesia cristiana. Para la Iglesia, ciertas parcelas del pueblo oprimido tan sólo son destinatarios de su acción, no quienes la diseñan, gerencian y controlan.

El Concilio Vaticano II, promotor de Medellín y Puebla, dio mucha importancia a la encarnación solidaria, preferencialmente en el mundo de los pobres: “Como Cristo efectuó la redención en la pobreza y en la persecución, así la Iglesia está llamada a seguir ese mismo camino (...), más aún, reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su fundador pobre y paciente” (Gaudium et Spes, 9). Esta idea conciliar fue lo que explanó Medellín y Puebla desde las circunstancias concretas de América Latina.

Esto hace que se haga una lectura verdadera del Evangelio. A Jesús lo matan los representantes de la legalidad religiosa y el representante de la autoridad política. Lo matan porque empezó a proclamar la “buena noticia” en obras y palabras a todos, pero desde la situación de los oprimidos por el sistema. El propio Jesús insiste en que quien piensa seguirlo, no debe esperar éxitos humanos, sino que tiene que incluir en su horizonte vital la posibilidad de morir asesinado. Jesús, pobre de nacimiento, escoge a los pobres como los destinatarios privilegiados del reino de Dios (TRIGO, 2006).

Actualmente, en América Latina, la Iglesia mayoritariamente se presenta como una institución que no se encarna sino que se acomoda, que no se sitúa en la base social sino entre la clase rectora de la sociedad. La institución eclesiástica ha abandonado prácticamente el proyecto de las Comunidades Eclesiales de Base. Esta situación hace ver el pecado de la Iglesia y, por tanto, la necesidad de conversión si quiere seguir siendo la Iglesia de Jesús. La Iglesia universal, latinoamericana y especialmente venezolana, necesita un “nuevo Pentecostés” (renacimiento espiritual) que la haga retomar la experiencia de las Comunidades Eclesiales de Base. Ahora, es conveniente señalar que muchas Comunidades Eclesiales de Base no eran realmente de base y, por tanto, no eran comunidades. En muchos casos, la comunicación era vertical, es decir, del “representante eclesiástico” hacia la “comunidad” y no horizontal, entre los distintos miembros en igualdad de condiciones.

En los documentos eclesiales latinoamericanos se caracteriza la Comunidad Eclesial de Base como la base y fundamento de la Iglesia. Ahora, sólo se genera Iglesia cuando un grupo de personas se van haciendo cristianas juntas. Jesús está entre ellas, es decir, en las relaciones mutuas que establecen, en su amor fraterno. No hay que olvidar que las Comunidades Eclesiales de Base se crearon para que la Iglesia renaciera entre los pobres de América Latina. Con la ayuda del teólogo venezolano Pedro trigo, iremos pensando el ser de una Comunidad Eclesial de Base. El “representante eclesiástico”, por lo general un sacerdote, es un promotor de la participación horizontal de los miembros; debe respetar la forma lenta de reflexionar y actuar de los integrantes de la Comunidad. No se deben plantear en la Comunidad muchas tareas a la vez y, lo que se plantee debe desarrollarse lentamente, preferiblemente a través de varias sesiones. Es la comunidad, como conjunto articulado, la que lleve realmente la

Comunidad Eclesial de Base; llevarla significa concebirla, gestionarla, animarla y evaluarla.

Para que la Comunidad sea de base es imprescindible que esté en la base, es decir, que esté en el mundo popular, en la casa del pueblo. Una CEB<sup>4</sup> se debe reunir en las casas de los participantes o en las casas de la comunidad. Es necesario comprender que el que la CEB esté en la base no significa sólo que esté en un lugar (una casa) de la comunidad sino también que su lenguaje sea el lenguaje popular, ya que la casa del ser humano es el lenguaje. En definitiva, hay base si la comunidad participa sustantivamente en el control de la CEB. La transmisión de la Tradición, es decir, la experiencia vital de los primeros cristianos, es una actividad esencial en la CEB. Ahora, esta transmisión debe hacerse en forma contextualizada al hacer la “lectura orante” de la Palabra y la participación en la Cena del Señor (Misa). Otra actividad fundamental es el acompañamiento en el proceso de iniciación en el misterio, en el proceso de maduración de la fe. Por último, es una necesidad vital el estimular y encauzar la participación; lo importante es que lo que se viva esté de acuerdo con lo que ha sido transmitido a partir de Jesús.

La vida que se experimenta en las CEB debe parecerse a la vida de Jesús y la vida de los cristianos primitivos. La Comunidad tiene que respirar un clima de fe, y el fortalecerse y el confirmarse en la fe en cada trance concreto es el mayor servicio que pueden prestarse los miembros que la conforman. Esta es la jerarquía que la Comunidad reconoce y agradece: la de quienes tienen más fe y la transmiten más. No es fácil no sentirse desamparado cuando un miembro se ve tan desasistido: sin trabajo fijo, con enfermedades de pobres, con problemas familiares, sin una casa realmente habitable. En esta situación la fe es una victoria. Es la gracia del Espíritu la que hace saber que Dios está con nosotros cuando parece que naufragamos, que nos hundimos, que nos ahogamos. Hay personas en los sectores populares que experimentan esta fe en sus vidas. La mayoría, sin embargo, se van haciendo personas de fe a través de un proceso largo y muchas veces accidentado. “Una CEB es de base cuando lo que circula en ella no son sobre todo consignas, conceptos y activismo sino fe que vivifica” (TRIGO, 2006). Una de las actividades que más ayuda a madurar en la fe es la “lectura orante del Evangelio”. Ahora, la fe se realiza en el amor solidario; así sucede con esta fe viva de las Comunidades.

4 Comunidad Eclesial de Base

No hay CEB si las personas sólo se encuentran en las reuniones y en actividades. La Comunidad se realiza ante todo en la cotidianidad: encontrándose en el vecindario y visitándose; es el ejercicio de la fraternidad de los hijos de Dios. La gente suele expresarlo diciendo que en la Comunidad ha encontrado otra familia y por eso en la Comunidad se vive con alegría y agradecimiento.

Una CEB está al servicio de todo el vecindario; de ahí que debe cultivar el sentido de pertenencia al barrio. Lo verdaderamente decisivo son las expresiones de solidaridad en la cotidianidad, es decir, la convivialidad.

### REFERENCIAS

- Assmann, H. (1973) *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente.* . Salamanca: Sígueme.
- Boff, L. (1986) *Teología desde el lugar del pobre.* Santander: Sal Terrae.
- Concilio Vaticano II (1968) *Constitución Gaudium et Spes sobre la Iglesia en el mundo actual.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Dussel, E. (1973) *América Latina: Dependencia y Liberación.* Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.
- (1995) *Introducción a la filosofía de la liberación.* Bogotá: Nueva América.
- Gutiérrez, G. (1971) *Teología de la liberación. Perspectivas.* Lima: CEP. Editorial Universitaria.
- Leon-Dufour, X. (1967) *Vocabulario de teología bíblica.* Barcelona: Herder.
- Morin, E. (2005) *Introducción al pensamiento complejo.* Barcelona: Gedisa.
- (2006) *Educación en la era planetaria.* Barcelona: Gedisa.
- Moros, E. (1995). *La filosofía de la liberación de Enrique Dussel: ¿Alternativa al marxismo en América Latina?* Mérida: Consejo de Publicaciones. ULA.

Nietzsche, F. (1978). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Madrid: Alianza Editorial.

Rivero, C. (2006) *La otra pobreza: el proceso de empobrecimiento. Un modelo de tesis doctoral*. Valencia: Edición de la autora.

Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1995) Medellín. Conclusiones. Paulinas. Lima.

Trigo, P. (2006) *¿Ha muerto la teología de la liberación?* Bilbao: Mensajero.

“Cinco desafíos para la refundación del cristianismo en Venezuela”. En *Revista SIC*. Diciembre 2007. Año LXX. Nº 700. Caracas: Centro Gumilla.

La base en las comunidades eclesiales de base. Revista Electrónica Latinoamericana de Teología. [www.servicioskoinonia.org/relat/003.htm](http://www.servicioskoinonia.org/relat/003.htm)