



Una nueva dimensión epistemológica para la teología: la Teología de la Liberación y el desafío epistemológico

A new epistemological dimension to theology:
liberation theology and epistemological challenge

Sergio Néstor Osorio García *

1 Reconsideración de nuestra condición humana

Con los impactos de las tecno-ciencias en los modos socio-culturales de vida que viven del cambio permanente es sus estrategias cognitivas, hemos pasado de una antropología dual: de cuerpo-espíritu, a una antropología no-dual, que nos retorna a nuestro nicho biológico, pero en la que no desaparecen los fenómenos a los que se hacía alusión desde una antropología dual, sobre todo los fenómenos llamados espirituales.

Somos unos bichos muy raros porque somos animales que hablan. Por el uso del habla, los animales que somos, podemos hacer algo que no hacen el resto de nuestros parientes: nos podemos programar desde nuestra propia indeterminación genética. Todos los animales tienen programada genética y morfológicamente la manera de hacerse viables, de sobrevivir. Nosotros somos un animal indeterminado y por tanto tenemos que autoprogramarnos desde un mecanismo

Artigo publicado no Mutirão (*Minga*) Temático de Revistas de Teologia Latino-americanas, organizado pela Comissão Teológica Latino-americana da ASETT/EATWOT (Associação Ecumênica de Teólogos/as do Terceiro Mundo), para 2013.

* Doutor em Teologia. Professor na Facultad de Educación y Humanidades da Universidad Nueva Granada (Bogotá). País de origem: Colômbia. E-mail: sergionestorosorio@gmail.com.

que siendo biológico no está determinado ni genética, ni morfológicamente: el habla. En el animal humano, el habla es el mecanismo bio-cultural desde el cual podemos determinarnos en lo que somos. ¿Por qué lo podemos hacer desde este mecanismo?

Porque por este mecanismo bio-cultural nuestro modo de vida deja de ser, como en el resto de animales, binario, para convertirse en ternario. En los demás vivientes su forma de vida es binaria: de un lado un sujeto de necesidades y de otro lado, un campo donde satisfacer dichas necesidades. La interpretación del medio se hace a partir de las determinaciones genéticas y morfológicas. En los animales no-humanos, la “realidad” es lo que interpretan sus necesidades genética y morfológicamente determinadas, y no hay otra posibilidad.

En los animales que hablan (vivientes culturales), es decir en los humanos, los modos de vida son ternarios: de un lado un sujeto de necesidades (todo animal lo es), en parte determinadas genético-morfológicamente, de otro lado, un campo donde satisfacer dichas necesidades y en el medio un instrumento desde donde interpretar ese campo de posibilidades: el habla.

A diferencia del resto de los animales el campo donde satisfacer las necesidades queda adscrito a la significación lingüística que hacemos del mismo y se convierte de esta manera en realidad (carácter significativo de lo real). La realidad, es entonces lo que está interpretado en el lenguaje a partir de un sujeto de necesidades, pero como veremos en seguida, lo real no puede reducirse, identificarse con dicha interpretación. Si así fuera, los humanos perderíamos nuestra más originaria manera de ser, no tendríamos que programarnos y quedaríamos encerrados, como los demás animales, en una única interpretación de la realidad determinada genéticamente.

Esto no significa, como decíamos anteriormente, que tengamos que excluir del espectro de conocimiento aquellos fenómenos que en la antropología dual cuerpo/espíritu se llamaban espirituales, sino que ahora los podemos encuadrar en

nuestra condición de animales que hablan. Somos unos animales que vivimos en ealidades: significaciones que nos penetran biológicamente, como todo animal, pero que interpretamos desde nuestro filtro lingüístico, histórico y socio-cultural.

Por tanto, la realidad es primariamente la significación del entorno a partir del filtro que hacemos del mismo a través del habla. La realidad es lo que nos dice nuestra interpretación lingüística, y la interpretación lingüística completa nuestra indeterminación genética con el objetivo primario de hacernos viables, de sobrevivir. Pero —y aquí está lo fundamental—, al mismo tiempo que interpretamos el entorno desde el habla, el habla nos permite distinguir entre la realidad significada y lo real que está ahí, lo que no cabe en nuestras consideraciones (banda media de la realidad) y permanece como lo in-mensurable, como lo in-decible, como lo que es independiente de la interpretación que tenemos que hacer de ella para determinarnos y sobrevivir. Es decir, la realidad no es sólo la significación que tenemos que hacer de ella para hacernos viables, sino también lo que no cabe en dicha interpretación: la realidad es ab-soluta, no depende de nosotros, pero la podemos modelar para movernos en ella y para poder sobrevivir.

Durante muchísimo tiempo, -y esto es lo que se nos está haciendo cada vez más explícito en nuestras actuales sociedades del conocimiento-, los humanos que vivieron en modos de vida preindustriales o estáticos e identificaron la realidad con el modelamiento que tenían que hacer de ella, y pensaron que con el lenguaje se conocía y se describía la realidad tal y como era. Es decir, durante muchísimo tiempo los humanos pensamos que la realidad nos hablaba y nos revelaba sus secretos. Y que nosotros la podíamos conocer tal y como era a partir del filtro lingüístico. Y aunque metafóricamente se puede hablar de esta manera, hoy sabemos que el lenguaje humano ni describe ni revela la realidad, sino que tan sólo la significa. Es decir la modela desde las necesidades humanas con el fin de programar la supervivencia, con el fin de que la humanidad se haga viable.

Ahora bien, si la característica más propia de los humanos consiste en ser vivientes culturales, es decir, en ser animales que hablan, entonces la cualidad humana específica consistirá en tener un doble acceso a la realidad: un primer acceso determinado por las necesidades, temores, deseos, intereses y expectativas de supervivencia y un segundo acceso que estaría más allá de estos intereses. En el primer caso, hablamos de un conocimiento egocentrado y lingüísticamente mediado de la realidad que es necesario y apto para sobrevivir, y que configura nuestra cualidad humana. En el segundo caso, de un conocimiento que va más allá de los intereses de supervivencia y por tanto más allá de la representación lingüística que tenemos que hacer de la inmensidad de lo real para hacernos viables. Accedemos, pues, a un conocimiento desegocentrado, silencioso en tanto que no se expresa a través de ninguna forma (formulación lingüística), gratuito, amoroso y/o ab-soluto de la realidad, que no sirve para nada práctico puesto que no nace desde los intereses inmediatos de supervivencia, y que sin embargo nos configura en nuestra manera más propia de ser, en nuestra forma originariamente humana. Este conocimiento constituye nuestra cualidad humana profunda. Cualidad que en las formas culturales de vida estática y mediante una comprensión dual de la existencia se llamó espiritualidad, religión, mística.

Mediante el conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad el ser humano entra en comunión con aquel misterio insondable de lo que es y que al mismo tiempo le constituye; el ser humano “se convierte” en testigo que se conmociona y vibra con la inmensidad de lo real de la cual él mismo es y forma parte.

2 Pertinencia e insuficiencia de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad para la comprensión completa de la condición humana

La religión fue el mejor medio, el más inteligente, el más creativo y el más verificado por los hombres y mujeres de las sociedades preindustriales para acceder

al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad. Los hombres y mujeres de esas sociedades programaron todos los cómo de su existencia y el acceso al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad mediante una epistemología mítica que daba por real aquello que el lenguaje nombraba, y desde allí construyeron, —sin ser plenamente consciente de ello—, los sistemas sagrados y las dimensiones religiosas de la existencia con carácter de intocabilidad.

Con el advenimiento de la primera revolución industrial y, sobre todo, con la emergencia de las sociedades de conocimiento en la segunda revolución industrial -acontecida en los países más industrializados-, los sistemas de programación cultural que funcionan de manera mítico-simbólica (epistemología mítica) y en los que se expresan las religiones, entran en crisis y con ellos entraron también en crisis las religiones y sus sistemas colectivos de programación cultural anclados en creencias. Por tanto, lo que hoy se manifiesta como crisis, no es sólo la crisis de las religiones y sus sistemas de creencias, sino la posibilidad de habitar humanamente nuestro planeta.

En este nuevo contexto cultural tenemos que aprender a heredar el legado de sabiduría tanto de las tradiciones religiosas (religiones con Dios) como de las tradiciones espirituales de la humanidad (religiones sin Dios), si no queremos acabar torpemente con nuestra existencia. Pero, tenemos que reconocer que no podemos heredar este legado de sabiduría con los instrumentos que nos da la epistemología mítica.

Para comprender en profundidad el fenómeno de la religiosidad humana, o sea, el acceso a la dimensión absoluta de la realidad y lo que éste representa para la autoconstitución como especie en las nuevas coordenadas socio-culturales, se hace necesario salirse de los sistemas colectivos de creencias en los que se vivieron y se expresaron las religiones, para descubrir no sólo su lógica interna, sino la manera como se accedió al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad a las que ellas apuntaban desde una epistemología mítica; tenemos que aprender a discernir,

con nuevos instrumentos, el acceso al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad, pues de lo contrario, no podremos cultivar nuestra cualidad humana ni nuestra cualidad humana específica (antigua espiritualidad), que es en último término la que nos constituye.

En las nuevas condiciones culturales nos vemos forzados a cultivar nuestra cualidad humana específica: el doble acceso a la realidad, ya no desde los sistemas de programación cultural anclados en creencias, sino desde los datos que nos dan las ciencias humanas y el estudio comparado de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, asumidas como legados de sabiduría que podemos heredar si queremos hacernos nosotros mismos sabios.

Dos pioneros de este cambio epistemológico, que es a su vez antropológico, sociológico y cultural: Karl Rahner y Raimundo Panikkar.

El conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad fue lo indagado de manera sistemática, bella y profunda, por el teólogo católico Karl Rahner. En la década del los 70 del siglo pasado dio una serie de conferencias en Alemania que bien podríamos leer a contrapelo del conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad. En dichas conferencias afirmaba con vehemencia que la espiritualidad es un conocimiento místico de la realidad, entendiendo por místico un conocimiento no conceptual del misterio que nos envuelve.

Si asumimos “el conocimiento no-conceptual del misterio que nos envuelve” desde una transformación epistemológica como la que estamos proponiendo, podemos decir que Rahner al referirse a la espiritualidad, se está refiriendo a un tipo de conocimiento que configura la identidad humana, y desde luego la cristiana. El meollo de esta experiencia constitutiva de identidad humana y cristiana es lo que traduce la famosa frase: “*el cristiano del futuro será ‘místico’ o no será cristiano*”¹,

¹ En realidad la frase no es de Rahner sino de Raimundo Panikkar. Nos dice Panikkar: “Con Rahner tuve largas conversaciones... La frase famosa de que el “cristiano del futuro será un místico o no será” es una frase que yo pronuncié en una conferencia que él presidía; él mismo la cita como ‘alguien ha dicho’: el cristiano del futuro será místico o no será”. (Panikkar apud PÉREZ P., 2005, p. 65-66).

que se adjudica a Rahner y que condensa de manera eminente su comprensión del conocimiento no-conceptual del misterio que nos constituye. En las conferencias de Alemania nos dice Rahner:

Pienso que el cristiano del futuro será “místico”, es decir, una persona que ha “experimentado” algo, o no será cristiano. Porque la espiritualidad del futuro no se apoyará ya en una convicción unánime, evidente y pública, previas a la experiencia y a la decisión personal (RAHNER, 1969a, p. 25).

Según esto, el cristiano del futuro no podrá ser cristiano por el contexto cultural que lo determina como creyente (cristiandad), ni podrá ser cristiano por tener un sistema de creencias acerca de Dios, sino que será cristiano por tener un conocimiento místico de la dimensión absoluta de la realidad.

Por ello, a continuación de la famosa frase que venimos comentando, Rahner afirma lo siguiente:

La mistagogía es la que habrá de proporcionar la verdadera “idea de Dios” partiendo de la experiencia aceptada de la referencia esencial del ser humano a Dios, la experiencia de que la base del ser humano es el abismo, de que Dios es esencialmente el incomprensible, de que su incomprensibilidad, en lugar de disminuir, aumenta en la medida en que se le va conociendo mejor, y a medida que Dios se acerca a nosotros en su amor, en el que se da a sí mismo (RAHNER, 1969a, p. 25).

En conclusión el humano será cristiano, si después de un largo camino de conocimiento (mistagogía), llega a la experiencia honda y radical del misterio amoroso que le constituye y que aumenta en su incomprensibilidad a medida que se avanza en dicho camino. Es decir, que la nueva espiritualidad es para Rahner un conocimiento de aquello que siendo insondable e indecible, nos constituye.

Rahner habla de una nueva espiritualidad que nace en la experiencia insondable e incomprensible del misterio amoroso que se nos da en la medida en que Dios se acerca a nosotros y que interpretado a la luz del camino mistagógico puede ser comprendido como un conocimiento de lo abismal. Haciendo uso del lenguaje utilizado en la teología espiritual, podríamos decir que se trata de un

conocimiento que se da en el desierto, en la intemperie, en lo abismoso de nuestra existencia. Esta interpretación rahneriana resulta cercana al pensar meditativo heideggeriano al que el mismo Rahner se vio expuesto y del cual dio crédito cuando en la celebración de los 80 años de su maestro de filosofía en el período de Friburgo nos dice lo siguiente: “Heidegger nos ha enseñado muy bien esto único: que nosotros, en todas y en cada una de las cosas, podemos y debemos buscar aquel misterio indecible, que dispone de nosotros, aun cuando nosotros apenas podamos nombrarlo con palabras.” (RAHNER apud VORGRIMLER, 2005, p. 52)².

Esto desde luego no significa o no debiera significar que la experiencia del misterio indecible que podemos encontrar en nosotros y en cada una de las cosas, sea él mismo el conocimiento del Dios amoroso que se manifestó en Jesucristo. Rahner es muy cuidadoso en este punto. Para él sólo en la persona de Jesús confesado como el Cristo, -y quizás sea esta la razón última que le distanció filosófica y teológicamente de su maestro en filosofía-, se da una revelación sin condiciones del misterio amoroso de la cercanía de Dios en las creaturas y que distingue, entre otras cosas, al cristianismo del resto de las religiones en el mundo. Por ello, Rahner no excluye en las demás religiones la búsqueda amorosa del misterio insondable que nos constituye. Pero, sí hace del cristianismo la óptica fundamental de lectura de la experiencia mistagógica de la humanidad, a tal punto que puede afirmar la existencia de un cristianismo anónimo en las demás tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad (RAHNER, 1969, p.535-544).

En este sentido Rahner busca encontrar un nuevo fundamento teológico para el conocimiento no-conceptual del pensamiento que le permita a la humanidad acercarse el misterio amoroso, indecible, innombrable que se reveló a plenitud en la experiencia del crucificado. Rahner encuentra en Jesús el *topos* para acceder desde la tradición teística cristiana al conocimiento amoroso de la dimensión absoluta de la realidad.

² Rahner Karl, Breve escrito para el 80 aniversario de Heidegger, citado por Vorgrimler, 2005, p. 52.

Este camino mistagógico es trabajado desde una perspectiva semejante por Raimon Panikkar en su libro *Invitación a la sabiduría*. Allí en el capítulo titulado *Trisangam: Jordán, Tíber y Ganges*, Panikkar presenta su visión de lo que significa ser cristiano en el amplio espectro de los lugares para la sabiduría y hace una distinción importante entre tres actitudes espirituales caracterizadas por él como cristiandad, cristianismo y cristianía. La cristiandad (Christentum) es la civilización construida y regida por una visión cristiana del mundo y que se estructura desde las instancias del poder; el cristianismo es un sistema de creencias institucionalmente consideradas para la orientación de la vida individual y colectiva; propiamente hablando es lo que conocemos como religión; y la cristianía (Christlichkeit) es la experiencia fundacional que constituye la identidad profunda del ser humano. Se trata, asumiendo nuestra terminología, de un conocimiento místico que configura la religiosidad propiamente humana.

Al final del capítulo nos dice Panikkar que en el mundo de hoy es muy difícil ser cristiano y que llegar a serlo requiere de una nueva sabiduría que dista mucho de una justificación racional de la existencia:

Hubo épocas en las que era peligroso ser cristiano; en otras una ventaja. Hoy día pueden darse ambas posibilidades. Me gustaría aún señalar un tercer rasgo: es difícil ser cristiano. Hoy en día es difícil porque exige una disciplina personal, el coraje de enfrentarse no sólo al mundo, sino a las instituciones eclesíásticas. La cristiandad se presenta como la experiencia de la vida de Cristo en nosotros, la intuición de que estamos en comunión con toda la realidad, la experiencia de que las etiquetas no son relevantes, de que la seguridad no es tan importante e incluso que la reflexión es sólo una fuente secundaria de conocimiento (aunque sea un instrumento de primer orden)”(RAHNER, 1969b, p.238).

Por mi parte pienso que con el conocimiento de lo indecible, de lo innombrable del misterio, se puede posibilitar un nuevo acceso al Dios divino que se revela en las experiencias religiosas auténticas y no sólo en la experiencia religiosa del cristianismo. Se trataría de encontrar un nuevo fundamento incondicional aquella dimensión que desde una perspectiva teísta y desde una epistemología mítica los seres humanos nombraron bajo la palabra Dios (*theos*) e

hicieron un esfuerzo racional por dar razón de dicho conocimiento (teo-logía). Un tratado sobre el fundamento último de la realidad con pretensiones religiosas y dogmáticas. Estos esfuerzos y pretensiones son hoy innecesarios. Hacia una transformación epistemológica de la teología.

La teo-logía, a lo largo de la historia y especialmente de la cultura occidental, ha sido la disciplina del conocimiento que ha reflexionado y dado cuenta del acceso a la dimensión absoluta de la realidad. Pero, lo ha hecho única y exclusivamente desde el seno de las religiones y por tanto desde la fe-creencia. La identificación de la fe con las creencias y no con el conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad —identificación necesaria para comprender lo humano en medio de las sociedades preindustriales en el que surgen las religiones—, se torna insuficiente para los hombres y mujeres de las sociedades de conocimiento, y, de manera retroactiva, muy problemática para los hombres y mujeres de fe-creencia en las sociedades preindustriales.

La crisis de la religión, y por tanto de la fe-creencia, en las sociedades de conocimiento provoca de manera concomitante una crisis en la manera de comprender el quehacer teo-lógico. ¿Cómo debe comportarse la teo-logía en una sociedad que ha abandonado la religión como sistema de creencias y que al mismo tiempo requiere, para hacerse humana, el acceso al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad? ¿De qué se ocupará la disciplina teológica si ya no puede reflexionar sobre la indisoluble unidad fe-creencias, propia de las sociedades preindustriales en un contexto teísta interpretado desde una epistemología mítica?

La teo-logía, como bien sabemos, se ha encargado de comprender de manera racional las verdades de fe, en las sociedades en las que la fe se asociaba indisolublemente a los sistemas de creencias y en las que los sistemas de creencias programaban culturalmente los colectivos (*fides quaerens intellectum*). Por ello no es abusivo afirmar que la teo-logía, tal y como se ha desarrollado en el Occidente cristianizado, hizo y hace una justificación racional de las creencias. Pero, ésta ya

no es nuestra situación cultural. O por lo menos no es la situación para un sector significativo de la humanidad -el que maneja los adelantos tecno-científicos- y, de manera retroactiva, para los sectores de la humanidad que aún se mueven dentro de una programación cultural anclada en creencias, pero que pierden día a día terreno y su significación.

Hoy podemos partir en las sociedades mayoritariamente preindustriales desde sistemas de programación cultural anclados en creencias, pero para trascender la relación fe-creencia. Hoy podemos partir en las sociedades de conocimiento sin la mediación de los sistemas de programación anclados en creencias, pero en ambos casos, para acceder al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad (antigua espiritualidad), sin necesidad de hacer la identificación fe-creencia. La fe-conocimiento en las sociedades mayoritariamente preindustriales no se puede dar sin creencias, pero hoy podemos descubrir su no-identidad. En las sociedades de conocimiento y por las razones expuestas, la fe-conocimiento no se da de manera necesaria unida a las creencias. De allí la paradoja de la fe y también el doble juego que ha de cumplir el quehacer teológico cuando se lo mira desde los modos socio-culturales de vida.

En las nuevas condiciones socio-culturales, las estructuras lingüísticas y las narraciones sagradas que se viabilizan a través de mitos, símbolos y rituales, ya no pueden comprenderse como si estuvieran describiendo la realidad tal y como ella es (epistemología mítica). Las narraciones sagradas, sin duda alguna comunican una revelación, pero ésta no puede quedar atrapada en palabras y mucho menos en formulaciones lingüísticamente mediadas (creencias); las narraciones nos hablan, y de manera altisonante, de aquello que no se puede decir, de aquello que es innombrable, porque está más allá del carácter dualizador, objetivante y representacional nuestro lenguaje (epistemología no-mítica).

En las nuevas condiciones socio-culturales, las estructuras lingüísticas y las narraciones sagradas que se viabilizan a través de mitos, símbolos y rituales, ya no

pueden programar axiológicamente los modos de vida humana, y no lo pueden hacer no sólo porque la epistemología de las nuevas sociedades ya no es mítica, sino también porque en las nuevas sociedades la programación que ha de guiar las construcciones socio-culturales se debe realizar sobre postulados axiológicos que requieren aceptación racional y sobre proyectos individuales y colectivos que se han de construir con las herramientas científico-tecnológicas, contando con los postulados axiológicos. Por tanto, en las nuevas condiciones epistemológicas —que son a un mismo tiempo antropológicas, sociológicas y culturales—, las narraciones sagradas se comprenden como lo que son, como fenómenos lingüísticos con capacidad expresiva y comunicativa, pero con la incapacidad de poder ser interpretados desde una epistemología mítica.

¿Qué puede hacer en este nuevo contexto la teo-logía?

La teo-logía ya no podrá presentarse ni definirse a sí misma como la comprensión racional de la fe-creencia (*fides quaerens intellectum*). En el contexto de una sociedad planetarizada que hace visibles y confluyentes las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad y en las que algunas de ellas -muy influyentes en sus contextos culturales- son sencillamente no-teístas, el nombre de la disciplina: teo-logía, como el “objeto” de su reflexión, *theos* resulta cuando menos problemático. Por ello, la nueva comprensión del quehacer teológico -que probablemente tampoco será una disciplina tal y como la hemos concebido en la organización del saber desde el siglo XIX- podrá ocuparse en las nuevas condiciones culturales de los siguientes aspectos:

- podrá ocuparse de aquella dimensión del conocimiento, que es conocimiento de lo real, pero que es conocimiento-conmoción, perceptible, comunicable, expresable, pero no atrapable en palabras.

- podrá orientarse hacia la experiencia de fe (antigua espiritualidad), pero sin el soporte que le prestaba la epistemología mítica y su sistema colectivo de creencias.

- podrá estudiar la manera como en cada contexto histórico y socio-cultural se expresa el conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad;

- podrá estudiar quiénes fueron sus maestros y cuáles fueron sus procedimientos que construyeron para el acceso y cultivo de dicho conocimiento.

- podrá estudiar los peligros que acechan a este modo de conocimiento, para no repetirlos, y también podrá estudiar la manera de apropiar la sabiduría que allí se comunica y su impacto para la construcción individual y colectiva de postulados axiológicos y de proyectos de vida en las nuevas condiciones socio-culturales, sin que ello signifique la sumisión a interpretaciones intocables, a sistemas de moralidad, a formas de organización derivados de la fe-creencia que cuentan con la garantía externa de los dioses.

El quehacer racional que proceda de esta manera, muy posiblemente no podrá seguir llamándose teo-logía, pero será, sin lugar a dudas, una dilucidación en función del reconocimiento y cultivo explícito de la dimensión absoluta de la realidad; será una dilucidación que se ocupe no de verdades reveladas que se ubican en formulaciones lingüísticas (creencias), sino de revelaciones, pero sin sumisión a formas; de revelaciones en cuanto conocimientos no-conocimientos, que son noticia cierta e incommovible de la realidad, pero noticia silenciada de toda forma.

Este nuevo quehacer dilucidador podrá asumir las tareas de la antigua teología, y podrá estudiar al ser humano integral, completo, aquel que cultiva a un mismo tiempo el doble dimensión de lo real: uno en términos de sobrevivencia y otro gratuito; será un quehacer que centrará su reflexión en la realidad que está en función de nuestras necesidades, pero de manera especial en la dimensión que se abre con el silenciamiento de las mismas, y dedicará todos sus esfuerzos a un tipo especial de conocimiento: el conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad.

Este nuevo quehacer dilucidador podrá asumirse como la mejor preparación para el cultivo explícito del camino interior, que es el camino del conocer, del sentir y del actual desde el silencio. Podrá ser una dilucidación cercana a la teo-logía espiritual, pero que procederá desde una epistemología no-mítica para la interpretación de las creencias, las religiones y sus dioses.

Al quehacer teológico, además de su función eclesial de hacer comprensible la palabra sagrada de una determinada tradición, se le impone hoy la tarea de dilucidar el acceso al conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad, no sólo desde los sistemas de programación cultural anclados en creencias, sino también a partir del reconocimiento de nuestra cualidad humana profunda en diálogo con los legados de sabiduría que nos han sido transmitidos desde las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad para que todos los hombres y mujeres podamos a sí mismos hacernos sabios.

Este desplazamiento ni descalifica ni invalida los lugares convencionales de la teo-logía cristiana: las sagradas Escrituras y, en el caso concreto del cristianismo católico, la interpretación del magisterio eclesial. Pero desde luego que los ubica en otro lugar: en un *topos* anterior a ellas y desde el cual éstas adquieren sentido y pertinencia.

Finalmente otro de los caminos que podríamos recorrer será el de la relación que se puede establecer entre la cualidad humana profunda (antigua espiritualidad) con una determinada tradición de experiencias religiosas (religiones con Dios, tal y como se da en el cristianismo, el judaísmo y el islam) o con una determinada tradición de experiencias espirituales (religiones sin Dios, tal y como se da en el hinduismo y el budismo, entre otras).

REFERÊNCIAS

PÉREZ PRIETO, Victorino. Raimon Panikkar. El pensamiento cristiano es trinitario, simbólico, relacional. **Iglesia Viva**, Valencia, n. 223, p. 63-82, jul./set. 2005.

RAHNER, Karl. La espiritualidad antigua y actual. En: RAHNER, Karl. **Escritos de Teología VII**. Madrid: Taurus, 1969a.

RAHNER, Karl. Los cristianos anónimos. En: RAHNER, Karl. **Escritos de teología VI**, Madrid: Taurus, 1969b.

VORGRIMLER, H. **Karl Rahner: experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento**. Santander: Sal Terrae, 2005