

Jon Sobrino

EL CONOCIMIENTO TEOLOGICO EN LA TEOLOGIA EUROPEA Y LATINOAMERICANA

En este trabajo queremos hacer una comparación entre la teología europea y latinoamericana, no tanto por lo que toca a sus contenidos o a los diversos métodos de análisis que emplean, sino en relación al mismo conocimiento teológico, su significado, su funcionamiento y a las consecuencias que de una determinada concepción de lo que es conocimiento se deducen. Pero antes de establecer esa comparación conviene hacer algunas anotaciones previas.

1. Es evidente que hablar de teología latinoamericana y europea es una generalidad poco operativa y que sólo puede servir de definición formal a dos formas distintas de concebir y realizar el conocimiento teológico, como detallaremos más adelante. En realidad la comparación y diferencia no se puede establecer sólo en base a la geografía o al uso de diferentes lenguajes, sino en base a las raíces más profundas de lo que es y significa operativamente dos modos distintos de conocer teológicamente. Sin embargo, y aun con la reserva expresada podemos describir la teología "europea" como la teología desarrollada en el centro de Europa y que puede ser denominada en general como progresista. Por teología "latinoamericana" entendemos la teología de la liberación con sus diversas familias de opciones.

2. Es también evidente que hablar de conocimiento teológico es mencionar un tema amplísimo con un sinnúmero de ramificaciones e implicaciones. Se puede analizar el conocimiento teológico dentro de las disciplinas clásicas de la teología: exégesis, teología bíblica, historia del dogma, de la teología y de la iglesia, teología moral, pastoral y sistemática. Cada una de estas ramas clásicas de la teología exige por su misma esencia y por el objeto a tratar una concreción peculiar del conocimiento teológico y un pluralismo de métodos. Por otra parte se pueden analizar también los diversos enfoques concretos de los cuales hace uso el conocimiento teológico: análisis lingüístico, método inductivo, deductivo o dialéctico, horizontes hermenéuticos, relación con otras formas de conocimiento como la filosofía o las ciencias sociales etc.

Sin embargo para establecer una comparación entre la teología latinoamericana y la europea nos parece más importante ir a la raíz del conocimiento teológico, que después se expresará y concretizará en una pluralidad de métodos, análisis y hermenéuticas. Este nivel más profundo del conocimiento teológico lo queremos esclarecer desde dos puntos de vista: 1) si presuponemos que el conocimiento teológico es cristiano y no meramente un caso de todo conocimiento, nos preguntamos cómo influye la realidad cristiana en el mismo conocimiento teológico en ambas teologías; 2) nos preguntamos también qué interés último mueve a conocer teológicamente.

* Ponencia presentada al Encuentro Latinoamericano de Teología, México, D.F. 11 al 15 de agosto, 1975

3. Por lo que toca al primer punto, y todavía con carácter introductorio, el problema del conocimiento teológico se puede enfocar formalmente desde dos puntos de vista distintos; en cuanto el conocimiento teológico es una actividad humana, personal y social, que es regida por las leyes de todo conocimiento, o en cuanto es un conocimiento teológico, es decir, en cuanto está determinado o por lo menos relacionado, no sólo en cuanto al contenido, lo cual es evidente, sino en su misma realidad de conocimiento, por los contenidos que elabora.

Esto presupone naturalmente que el conocimiento teológico, en cuanto teológico, reconoce y acepta algo que en algún sentido le ha sido dado, es decir, lo que se quiere decir con revelación y que hay que concretar. Este enfoque tiene sentido por lo tanto en cuanto se acepte el momento gratuito del conocimiento teológico. Plantear así el problema nos introduce de lleno en el círculo hermenéutico, pues la realidad cristiana está dada precisamente en cuanto realidad a realizar. Esa circularidad tiene una historia que es la auténtica historia de la teología. Pero lo que aquí nos interesa es cómo esa realidad cristiana que está siempre realizándose influye diversamente en el funcionamiento concreto del conocimiento teológico en la teología latinoamericana y europea.

Para establecer esa comparación queremos fijarnos en tres puntos exigidos por la misma realidad cristiana; es decir, en tres contenidos cuya repercusión en el conocimiento teológico lo cualifiquen como cristiano y que se obtienen preferentemente de una consideración de la historia de Jesús: 1) el carácter liberador de la historia de Jesús, lo cual remite al problema epistemológico del significado liberador del conocimiento teológico o al problema del interés que le mueve; 2) la dialéctica entre presencia y futuridad del reino de Dios anunciado por Jesús, lo cual remite al problema epistemológico de la relación entre teoría y praxis; 3) la diferencia entre religión y fe cristiana, o dicho cristológicamente, la dialéctica entre cruz y resurrección, lo cual remite al problema de la ruptura epistemológica dentro del mismo conocimiento teológico.

4. Por lo que toca al segundo punto antes mencionado como criterio para comparar las dos teologías queremos insistir en la importancia de la pregunta: qué interés mueve al conocimiento teológico, por qué se hace teología, lo cual implica también la pregunta: para quiénes y desde quiénes se conoce teológicamente. Estas preguntas presuponen que el conocimiento teológico, en cuanto conocimiento, aun poseyendo una cierta autonomía, ocurre siempre en un contexto de realidad. El conocimiento no es nunca ni práxica ni valorativamente neutral, tiene siempre implícita o explícitamente un carácter práxico y ético.

Desde su relación con lo real nos podemos preguntar si el conocimiento teológico se dirige a una realidad pensada o a una realidad existente, si responde a una exigencia intencional del sujeto o a una exigencia real de la situación, si su misma existencia encubre lo que denuncia en sus contenidos —por ejemplo un mundo de opresión— o si su misma existencia es debida a la experiencia de la opresión vivida.

Creemos por lo tanto que más fundamental para establecer una comparación entre diversos conocimientos teológicos que investigar en detalle métodos de análisis teológicos es investigar la opción práxica y ética del mismo conocimiento y descubrir lo que en la misma intelección del conocimiento existe de opción práxica y ética. Por ello nos parece una pregunta clave para establecer comparaciones entre diversas teologías el preguntar qué interés mueve real y no intencionalmente a los diversos conocimientos teológicos.

I. El carácter "liberador" del conocimiento teológico.

Siempre que la teología ha reflexionado cristianamente sobre la realidad, es decir, siempre que ha habido conocimiento auténticamente teológico, la realidad se ha enfocado en un esquema bipolar. Se presupone que la realidad concreta no es lo que debiera ser porque existe la negatividad, que concretamente se puede expresar como sin sentido, pecado, muerte etc. Entre la verdad enunciada en la fe y la realidad negativa no existe ni

complementaridad ni dialéctica sino estricta contradicción. Por ello a la existencia cristiana y a la teología le ha correspondido siempre el tratar de y realizar la salvación, bien que eso se haya descrito como "redención" o como "liberación", con las diversas implicaciones ya conocidas de ambos términos.

A la fe cristiana y a la teología le es esencial su carácter liberador. Lo que nos preguntamos ahora es cómo esa realidad de "liberación" ha influido en la concepción y funcionamiento del conocimiento teológico. Dicho sencillamente nos preguntamos de qué y para qué ha liberado y libera el conocimiento teológico en las diversas teologías.

Responder adecuadamente a estas preguntas supondría un estudio de toda la historia de la teología. Pero para nuestro propósito, es decir, para establecer una comparación entre la teología europea y la latinoamericana podemos comenzar con un breve análisis de la influencia de la ilustración sobre el carácter liberador del conocimiento teológico, pues es en contraste con la ilustración cuando la teología se hizo más explícitamente consciente del papel liberador o alienante del conocimiento teológico, y porque creemos que los planteamientos de la ilustración están influyendo todavía en ambas teologías, por lo menos en cuanto que el movimiento crítico de la Ilustración se ha dejado sentir en Europa y América Latina.

La Ilustración supuso en primer lugar un desafío, si no una condena al conocimiento teológico. Pero es importante distinguir dos momentos en el movimiento de la Ilustración, pues es precisamente en relación al reto de la Ilustración, es decir, en el esfuerzo de responder de la fe ante la Ilustración como se ha ido históricamente desarrollando la teología moderna. Esos dos momentos pueden ser simbolizados en los nombres de Kant y Marx. Para Kant "Ilustración es la salida del hombre de su inmadurez culpable" ¹ inmadurez que se traduce en no sentir la necesidad de pensar por cuenta propia, sino en aceptar acríticamente lo que otros (el pensador, el sacerdote, el médico) piensan por uno. Para Kant hay que liberar al hombre del sentimiento confortable del infantilismo, y la divisa de la Ilustración es: "Ten el coraje de usar de tu propio entendimiento" ² La liberación que propone por lo tanto el primer momento de la Ilustración, aun cuando Kant pretendía la liberación política, es la liberación de la razón de todo autoritarismo, el anhelo de racionalidad. Este primer momento de la Ilustración es antiteológico en el sentido de que pretende liberarse de todo dogmatismo, incluido el de la Escritura, y de liberar la conciencia humana de toda prescripción religiosa externa de ella.

El segundo momento de la Ilustración no concibe la liberación como la autonomía de la razón, de la cual supuestamente se desprende la liberación total del hombre, sino que pretende en directo la liberación de la miseria de la realidad, lo cual exige no sólo una nueva manera de pensar, ahora autónomamente, sino una nueva manera de actuar. La liberación que se pretende no es entonces sólo una liberación de la razón, sino una liberación de la miseria de la realidad, lo cual exige y desencadena también un nuevo modo de concebir el papel de la razón. Es sabido también que este segundo momento de la Ilustración fue también antiteológico, en cuanto que la misma existencia de la religión es a la vez opio del pueblo y expresión de la miseria real.

La teología moderna se ha desarrollado de hecho en el horizonte del reto de la Ilustración tratando de incorporar el movimiento crítico-liberador dentro del conocimiento teológico. Desde este punto de vista se pueden comparar dos modos de hacer teología según que el reto a responder e incorporar haya sido el primero o el segundo momento de la Ilustración, es decir, según que el interés que ha movido a hacer teología haya sido, dicho de forma muy genérica, el interés de racionalidad o el interés de transformación.

En general se puede afirmar que la teología europea moderna se ha orientado preferentemente hacia el primer momento de la Ilustración, es decir, ha comprendido la función liberadora del conocimiento teológico como liberación en primer lugar de cualquier arbitrariedad dogmática, de cualquier autoritarismo. Relacionado con este

1. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Werke XI, 1, Suhrkamp Verlag, 1964, p.53.

2. *Ibid.* p.53.

interés surge el interés por mostrar la **verdad** de la fe ante la **razón** natural y ante la **razón** histórica; o dicho negativamente, el interés de liberar a la fe de todo lo que suponga mito o error histórico. Por último, y más recientemente, surge el problema hermenéutico, es decir, el problema de mostrar no ya la verdad, sino el significado de la fe en una situación en la que por múltiples causas ese significado se ha oscurecido. La fe se ve amenazada o en su verdad o en su significación y entonces la tarea liberadora del conocimiento teológico es considerada como la recuperación dentro del mismo conocimiento de la verdad y del significado perdidos. La verificación de la fe ocurre en la congruencia de la fe con alguna verdad más universal, con la verdad histórica o con ella misma.

Todos estos planteamientos tienen de común que pretenden responder al reto de la primera Ilustración, y se han desarrollado en primer lugar en la teología protestante. Por citar sólo algunos ejemplos clásicos Schleiermacher buscó la congruencia de la fe con la verdad universal de la conciencia religiosa, la ciencia de la historia de las religiones buscó la congruencia de la fe con la verdad histórica de otras religiones, Harnack buscó la congruencia entre fe y cultura, Bultmann, quien reacciona contra la teología liberal precedente, afirma que la fe es "un sí o un no que comprende"³ Barth busca la inteligibilidad de la fe dejándola precisamente ser fe, es decir, verificándola dentro de sí misma.⁴

Entre los teólogos protestantes contemporáneos el más claro exponente de este modo de concebir el conocimiento teológico es W. Pannenberg, en quien aparece de manera evidente cómo la primera Ilustración domina el interés teológico. 1) Afirma explícitamente que la mayor necesidad de la teología actual es la despositivización, pues "toda comprensión autoritaria de la revelación está en principio sujeta a la sospecha de revestir pensamientos e instituciones humanas con el brillo de majestad divina"⁵. 2) La función del conocimiento teológico es esencialmente explicativa. "Afirmaciones sobre la realidad divina o la acción divina se prestan a ser examinadas en sus implicaciones para la comprensión de la realidad finita"⁶ La teología tiene que ser entonces por su esencia la "verdadera filosofía" pero entendida en su significación explicativa, es decir, en cuanto bosqueja "una comprensión más abarcadora de la realidad"⁷ La verificación de la verdad de la teología se hace "en la medida en que el todo de la realidad se haga más profunda y convincentemente comprensible a partir de Jesús que sin él"⁸ 3) El conocimiento teológico debe liberarse de todo error histórico, "el teólogo no está en forma alguna en disposición de decir qué es lo que realmente hay en hechos que permanecen oscuros para el historiador"⁹ "el objeto de la fe no puede permanecer intacto ante los resultados de la investigación histórico-crítica"¹⁰ 4) La hermenéutica, que Pannenberg elabora novedosamente, tiene como problema central la "comprensión de sentido"¹¹ conocer un acontecimiento es hacerlo comprensible desde la totalidad de la historia, lo cual es posibilitado por la anticipación del fin de la historia acaecido en la resurrección de Cristo.

En esta tarea del conocimiento teológico, explicitada en los cuatro puntos anteriores, ve Pannenberg el aspecto liberador del conocimiento teológico. Lo que aquí

-
3. Cfr. *Kerygma and Myth*, New York, 1961, p.49.
 4. Un enfrentamiento con el pensamiento protestante actual desde la perspectiva de la teología de la liberación puede verse en R. Alves, *Cristianismo, opio o liberación?*, Salamanca, 1973.
 5. *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen, 1967, p.291.
 6. "Wie wahr ist das Reden von Gott?", *Ev. Komm.* 4 (1971), p.631.
 7. "Zur Theologie des Rechtes", *ZEE* 7 (1963), p.8s.
 8. "Die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth", en *Theologie als Geschichte*, editado por James M. Robinson y John B. Cobb, Jr., Zürich, 1967, p.169.
 9. *Grundfragen*, p.54.
 10. *Ibid.* p.57.
 11. *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt, 1973, p.157.

domina es la primera Ilustración, mientras que la segunda está ausente. En sus numerosas obras apenas si aparece citado siquiera Marx, y cuando aparece su problemática teológica es subsumida en la de Feuerbach, es decir, en cuanto Dios pueda ser proyección del hombre ¹² El posible papel alienante del conocimiento teológico, o dicho positivamente, el posible papel transformador de la realidad no es considerado. Pannenberg, por lo tanto, desarrolla conceptos teológicos de sentido (Dios como futuro absoluto, resurrección como anticipación del final de la historia, esperanza como plenificación de la apertura radical del hombre etc), pero no analiza su operatividad social, ni su significación transformadora de la realidad.

En la teología católica europea se puede observar fundamentalmente el mismo movimiento, aunque sus inicios sean posteriores a los de la teología protestante debido a condicionamientos teóricos y sobre todo prácticos de una determinada concepción del magisterio. Por citar sólo un ejemplo significativo, la obra de K. Rahner, independientemente de sus grandes méritos y también de sus lagunas, se ha orientado fundamentalmente desde "El Oyente de la palabra" y sus artículos fundamentales sobre la encarnación, la trinidad y la gracia a responder a la primera Ilustración. Como él mismo ha afirmado repetidas veces su intento ha sido destinado a que el hombre moderno no experimente la penosa sensación de mitología en la teología. En este sentido Rahner ha buscado con un interés sumamente pastoral y liberador, aunque reducido al europeo culto de su época, una racionalidad cristiana en la teología, ha buscado mostrar que el misterio cristiano, en cuanto se le deja ser misterio, es sumamente razonable, aunque no por supuesto racionalista.

Generalizando podemos afirmar que los diversos movimientos teológicos europeos han sido condicionados por y han tratado de responder a la primera Ilustración. El movimiento de despositivización de una teología tipo Denzinger, la nueva investigación exegética histórico-crítica, la interpretación del dogma, el desarrollo de las diversas hermenéuticas han pretendido liberar a la teología del autoritarismo, del error histórico, del mito y del oscurecimiento del significado de la fe. Estos movimientos se han comprendido a sí mismos como liberadores y se han sentido por muchos cristianos en medios de cultura elevada como una liberación real de la comprensión de su fe. Pero el presupuesto de que el conocimiento teológico se haya sentido como liberador ha consistido en que su función es la de **explicar** la verdad de la fe y posteriormente, cuando el sentido de la fe se ha visto amenazado, en que su función es la de dar significado, o mejor dicho, de recuperar el significado perdido de la fe. Ese dar significado es experimentado como liberador, pues la crisis de la realidad es experimentada como crisis de sentido y la amenaza real de la realidad para la fe es subsumida en la crisis de sentido y conjurada con una nueva interpretación.

Sin minimizar lo auténtico del interés liberador de la teología europea hay que preguntarse sin embargo 1) si el carácter liberador del conocimiento teológico así entendido hace justicia a la liberación cristiana, es decir, si lo más profundo de la liberación consiste en liberar a la fe a través de un nuevo significado, que pudiera coexistir en principio con una **realidad** no liberada; y 2) si el carácter liberador del conocimiento teológico descrito no sólo no alcanza su plenitud liberadora, sino que la impide al presuponer que el conocimiento libera en cuanto explica y da significado a la realidad. En este sentido el conocimiento teológico no sólo no sería totalmente liberador, sino que se tornaría ideológico, pues trataría de encubrir la miseria real de la realidad con una parcial liberación del ejercicio del discurso teológico, desplazando la solución de un problema real (la liberación de la miseria de la realidad) al plano ideal (la recuperación del sentido de la fe).

12. Cfr. *ibid.* p.411, nota 768.

Si nos preguntamos ahora cómo influye el contenido teológico "liberación" en el conocimiento teológico en la teología latinoamericana constatamos en seguida grandes diferencias, sin olvidar que cuando la teología latinoamericana comienza a ser creativa en los años sesenta ya ha podido heredar de la teología europea los planteamientos sobre la relación entre conocimiento teológico y verdad y significado, y en parte ha encontrado esos problemas resueltos, por lo menos dentro del pensamiento. La diferencia más fundamental entre ambas teologías consiste en que la teología latinoamericana trata de responder a una nueva problemática, que no es aisladamente la del sentido de la fe, sino la del sentido de la situación real de América Latina, dentro de la cual situación se presenta también el problema del sentido de la fe. No hay que desdeñar la intuición que aparece en el mismo título en que ha cristalizado lo novedoso de la teología latinoamericana. Esta no se comprende en primer lugar como teología de la palabra, o de la persona, o de la historia, sino como teología de la liberación. Lo que polariza explícitamente el interés teológico es el ansia de liberación. La teología se hace consciente de que es teología, es decir discurso intelectual, en cuanto está al servicio de la liberación real.

Lo primero que resalta entonces es que ante el movimiento liberador de la Ilustración la teología latinoamericana se ha orientado espontáneamente hacia el reto que presupone la segunda Ilustración: la función liberadora del conocimiento no consiste en último término en explicar o dar significado a una realidad existente ni a la fe amenazada por la situación, sino transformar una realidad para que llegue a tener significado y recuperar de ese modo el sentido perdido o amenazado de la fe ¹³ En este sentido, todavía muy genérico, es evidente la influencia de Marx para la misma comprensión del conocimiento teológico. Su famosa tesis 11 sobre Feuerbach aparece como el paradigma de la esencia liberadora del conocimiento. Transformar no es ya buscar una forma inteligible para ordenar la realidad para el conocimiento, sino dar nueva forma a la miseria de la realidad. El conocimiento teológico aparece entonces inseparable de su carácter práxico y ético y no se reduce a lo interpretativo, aspecto este último algo descuidado por reacción a la concepción europea sobre la autonomía del conocimiento.

Podríamos decir desde este punto de vista que el conocimiento teológico de la teología latinoamericana pretende "enfrentarse con la realidad" de la manera más real y menos ideologizada posible. Desde esta perspectiva podemos establecer algunas diferencias fundamentales entre ambas teologías.

1. En general la teología europea ha intentado un contraste con la realidad desde las mediaciones del mismo pensamiento, como pueden ser la teología, la filosofía y la cultura. El acceso a la realidad ha acaecido en diálogo (de rechazo o de aceptación crítica) con un tipo de pensamiento. Como ejemplos significativos podemos notar que el avance del pensamiento teológico europeo ha sucedido intrateológicamente (Barth en reacción al pensamiento teológico liberal; Bultmann en reacción a Barth; Rahner en reacción a la escolástica decadente etc), o ha sucedido en diálogo crítico con un determinado pensamiento filosófico (Bultmann y Rahner con el existencialismo; Rahner con la filosofía trascendental; Teilhard de Chardin con el evolucionismo, Pannenberg con el hegelianismo; Moltmann con Bloch y más recientemente con el marxismo de la escuela de Frankfurt etc); o con un determinado movimiento cultural (Robinson con el secularismo, Moltmann con una cultura consumista etc). Evidentemente que detrás de esos movimientos teológicos, filosóficos o culturales existe una situación real, y la teología europea así lo ha visto, y por ello la hemos descrito también como pastoral; pero la tendencia ha sido acercarse a la realidad preferentemente a través del pensamiento de la realidad.

13. Una buena presentación de la génesis histórico-teológica del interés de la teología de la liberación puede verse en G. Gutiérrez, "Evangelio y praxis de la liberación", en *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Salamanca, 1973, pp.231-245.

En contraste la teología latinoamericana pretende acercarse a la realidad tal cual es, aun cuando no se pueda hacer una clara distinción entre la realidad como es y la realidad interpretada teológica, filosófica o culturalmente. Si se afirma por ejemplo que una determinada realidad es pecado ya se ha interpretado de hecho con ayuda de algún esquema de pensamiento por qué y en qué sentido es pecado. Pero la óptica es distinta. En la teología europea el énfasis recae mayoritariamente en el análisis de la interpretación de una realidad como pecado, en la comparación de esa interpretación con el análisis bíblico de pecado etc; mientras que en la teología latinoamericana lo que interesa en directo es constatar que hay pecado y reflexionar sobre el modo de quitarlo. El interés teológico no consiste entonces formalmente en esclarecer lo más exactamente posible en qué consista la esencia del pecado, cuál sea el significado de un mundo de pecado, cómo pueda tener sentido la existencia del hombre en ese mundo, sino en transformar esa situación de pecado. En este sentido, y con las aclaraciones y reservas hechas, creemos que la teología europea ha tendido a acceder y enfrentarse con la realidad más en cuanto **pensada**, mientras que la teología latinoamericana tiende a enfrentarse con la realidad tal cual es, aun cuando para ello no puede prescindir de esquemas interpretativos.

2. La teología europea está confrontada con la crisis de sentido, es decir, con la repercusión en el sujeto del sinsentido de la existencia. Ese sinsentido parece oscurecer la inteligibilidad del todo, bien que se entienda como naturaleza, como historia o como sujeto. La teología latinoamericana está más interesada en la crisis misma que se da en la realidad, y no tanto en las repercusiones en el sujeto a quien ideológicamente pueda afectar esa crisis. Se habla entonces de la miseria de la realidad, del cautiverio, del pecado estructural. No preocupa tanto, por ejemplo, el que el hambre de grandes masas hace aparecer al mundo actual como sin sentido, sino que lo que le preocupa es la misma realidad del hambre. No se trata entonces de buscar algún esquema interpretativo que dé de algún modo sentido a la fe cristiana en un mundo de hambre (las soluciones de la antigua teodicea, de la esperanza en un mundo justo en el más allá, una cierta concepción de la reserva escatológica que anuncia la imposibilidad de una realización intramundana del reino de Dios, o esquemas dialécticos de sentido, no de acción, según los cuales la negación es necesaria para la síntesis) sino que se trata de enfrentarse con la realidad "hambre" y no con la amenaza que el hambre generalizada pueda suponer para el sentido de la fe del sujeto.

Evidentemente que llamar teológicamente "pecado" a la realidad "hambre generalizada" supone ya un modelo interpretativo, pero lo típico de la teología latinoamericana no está en la creación o elaboración de modelos explicativos, sino en la exigencia de transformación de ese pecado. Los modelos interpretativos cobran relevancia en cuanto surgen de la realidad sentida y apuntan a una superación de la miseria de la realidad.

En la teología europea se puede tender a buscar una reconciliación del "hambre" y el "sentido de la fe" a través de la misma reflexión (de ahí el auge del existencialismo teológico después de la guerra mundial), es decir, dentro del mismo conocimiento teológico. La teología latinoamericana pretende que esa reconciliación sea en la realidad, fuera de la cual ninguna reconciliación ideal tiene sentido. Presentar de esta forma la alternativa entre crisis de sentido en el sujeto y crisis en la misma realidad no soluciona el difícil problema de la autonomía del conocimiento también como dador de sentido, pero para establecer una comparación entre dos modos de concebir el conocimiento teológico basta mostrar la diferente óptica desde la que se capta la crisis; o preferentemente desde el sujeto amenazado en su sentido por la crisis de la realidad o preferentemente en la crisis que se da en la misma realidad. La primera óptica puede llevar a buscar la reconciliación del sin sentido sólo dentro del mismo sujeto, la segunda óptica sólo ve a ésta posible en la solución de la crisis de la misma realidad o por lo menos en el intento de solucionarla.

3. Desde esta perspectiva se puede comprender un fenómeno que no deja de extrañar en Europa; el desinterés latinoamericano por la teología europea. Sorprende que

“los teólogos latinoamericanos rechazan de manera aun más radical las distintas teologías “progresistas” del mundo occidental”¹⁴ Ese desinterés no significa que se ignora a la teología europea, como puede verse en las frecuentes citas que hacen los latinoamericanos de los europeos. Tampoco significa en principio desprecio o sentimiento de superioridad sobre lo europeo, aun cuando sea comprensible que en la búsqueda de su identidad la teología latinoamericana haya acentuado el carácter de estar “contra” la teología europea. Tampoco desdeña en principio los logros de la teología europea y los conceptos teológicos genéricos que se han desarrollado en Europa (teología política, teología de la esperanza, teología del Jesús histórico etc). Las raíces del desinterés son más profundas; se trata de la falta de sintonía de interés del conocimiento teológico. La teología latinoamericana considera que mientras la teología europea se comprenda, aun inconscientemente y lo cual agrava el problema, como una teología desde el centro geopolítico del mundo no puede captar la miseria de la realidad y por ello “tienen el defecto común de hacer el juego inconscientemente a la sociedad capitalista occidental”¹⁵ De ahí se deduce que, aun con buena voluntad, la teología europea tiende a reconciliar la miseria dentro del pensamiento teológico, pero no a liberar a la realidad de su miseria.

4. De ahí también el diverso uso, por lo menos en principio, de la filosofía y de las ciencias sociales en el conocimiento teológico.¹⁶ Si el problema de la teología se concibe como el de dar significado, entonces espontáneamente se dirige hacia la filosofía, entendida tradicionalmente como el tipo de conocimiento que por ser universalizante y totalizante puede servir de mediación concreta a expresiones de significado. Si el interés es sin embargo liberar la realidad de su miseria entonces la atención se dirige más espontáneamente hacia las ciencias sociales que analizan la miseria concreta de la realidad, los mecanismos de esa miseria y los posibles modelos concretos de liberación de esa miseria. El que esos análisis sean siempre parciales y estén sometidos a la reserva escatológica no es obstáculo para su uso. Lo serían si el objetivo de la teología fuese el de buscar un significado totalizante al nivel del mismo pensamiento; pero si su interés es más operativo que significativo entonces las ciencias sociales son consideradas como una apta mediación del conocimiento teológico.

Esto no significa que la teología latinoamericana ignore en principio, aun cuando quizás no haya reflexionado tan profundamente sobre ello, la problemática del sentido y significado incluso totalizante, sino que lo enfoca de diversa forma, como veremos más adelante. Por ahora basta decir que la teología latinoamericana no busca el sentido totalizante desde la situación dada o que se reconcilie con la situación dada, sino que encuentra el sentido en la transformación histórica, es decir, en la misma realidad y no en el pensamiento. La mediación de sentido no se busca entonces en la interpretación que el sujeto teológico pensante hace de la realidad, sino en aquello que la misma realidad da de sí, en cuanto es una realidad a transformar por el conocimiento teológico.

5. Por último la teología latinoamericana creemos que es más consciente que la europea de su mismo status como conocimiento. La tarea más bien de tipo explicativo y de dar significado es una tarea “en sí” buena y necesaria, como tarea que también le compete al conocimiento. Pero en la teología latinoamericana ese aspecto del conocimiento es vista dentro de la totalidad del conocimiento. Es decir, la teología latinoamericana se pregunta: ¿qué ocurre en la realidad cuando el conocimiento teológico se limita a su papel explicativo y de significado? Lo que ocurre con gran frecuencia es que el conocimiento deja a la realidad intocada y en ese sentido justificado o justificable. La teología latinoamericana es consciente de que el conocimiento teológico, aun dentro

14. C. Geffré, “La conmovión de una teología profética”, *Concilium* 96 (1974), p.303.

15. *Ibid.* p.303.

16. Cfr. J. L. Segundo, “Teología y ciencias sociales”, en *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, pp.285-295; I. Ellacuría, “Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana”, en *Teología y mundo contemporáneo*, Madrid, 1975, 336-350.

de su autonomía como conocimiento, no es nunca ni práctica ni éticamente neutral. Si el interés que mueve a conocer es fundamentalmente explicativo entonces por el mero hecho de hacer teología así se está abandonando la realidad al status quo e indirectamente al menos se le está justificando.

Obviamente éste es el problema de la ideologización de la teología, hacia el cual la teología latinoamericana es más sensible que la europea.¹⁷ La teología latinoamericana no se pregunta sólo por la intención del teólogo al hacer teología, sino por el uso real, por las consecuencias reales que la sociedad hace de su teología. Así al tratar, por ejemplo, del pluralismo teológico como problema teológico no se pregunta sólo por su posibilidad intrínseca a la luz de las diversas teologías de AT y NT, ni sólo a la luz de los diversos contextos culturales que evidentemente suscitan teologías particulares, sino que se pregunta también por los intereses político-eclesiásticos que están realmente en juego al defender o atacar un problema aparentemente tan teórico como el del "pluralismo teológico". En América Latina, por ejemplo, la defensa del pluralismo puede ser el modo sutil de ahogar la teología de la liberación, y esa repercusión real y no la mera consideración de la esencia del pluralismo forma parte del conocimiento teológico de esa realidad que llamamos pluralismo de la teología.

Resumiendo lo dicho hasta ahora podemos afirmar que la teología europea en general ha estado más interesada en explicar la verdad de la fe y de esclarecer su sentido oscurecido. El interés que ha movido a esa teología en sus mejores logros ha sido pastoral, aunque reducido a una élite cultural. La pregunta a responder ha sido: cómo se puede creer hoy, qué sentido tiene la fe hoy cuando parece que ha perdido su sentido. La tarea ha sido recobrar el significado de la fe.

La teología latinoamericana está más interesada en liberar a la realidad de su miseria, pues eso es lo que ha oscurecido el sentido de la fe. Su tarea no es tanto reconciliar el significado de fe en presencia de la miseria de la realidad, sino la de transformar ésta última y así recobrar paralelamente el significado de la fe. No se trata por lo tanto de entender la fe de otra manera, sino que de una nueva praxis surja una nueva fe.¹⁸

II. La relación entre la teoría y la praxis en el conocimiento teológico

Si nos preguntamos por el modo real de hacer teología podemos constatar que en la teología europea se ha partido del presupuesto de que existe un depósito de verdades o al menos de significados que hay que transmitir, explicar, interpretar y hacer significativos. Esta tarea no tiene por qué estar desligada de la realidad concreta; pero aparece una responsabilidad hacia lo ya dado como conocimiento. La teología europea tiene una larga tradición, y el hacer teología ha estado de hecho muy influenciado por la historia de "la teología". En este sentido la teología europea ha sido fundamentalmente teoría o historia de la teoría, aun cuando dentro de la teoría en los últimos años se haya reflexionado sobre la relación entre teoría y praxis.

La teología latinoamericana como conocimiento teológico ha partido de otros presupuestos. Su novedad no ha surgido de la historia de su teología, pues ésta no ha existido prácticamente, sino hasta muy recientemente. La teología no se ha comprendido entonces a partir de la tradición de la teología, sino que ha surgido de una praxis vivida de liberación, por incipiente que ésta haya sido.¹⁹ Es decir, ha existido primero un contacto teológico con la realidad aun antes de reflexionar sobre la teología implicada en

17. Cfr. J. Luis Segundo, *Liberación de la teología*, Buenos Aires, 1975; H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca, 1973, pp.171-245.

18. Cfr. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca, 1972, pp.193-273.

19. Cfr. J. C. Scannone, "La teología de la liberación: evangélica o ideológica", en *Concilium* 93 (1974), pp.456-463.

ese contacto: la praxis de hacer real el amor y la justicia entre los oprimidos. Lo que ha movido a pensar, a hacer teoría, no ha sido fundamentalmente la tradición de una teoría teológica, sino la fe vivida en un proceso de liberación en medio de la conflictividad. Una sencilla constatación de esta afirmación aparece cuando se constata que el teólogo latinoamericano ha comprendido su profesionalidad de manera diferente al europeo. Muchos de los teólogos que han dado vida a la teología de la liberación se han hecho teólogos como consejeros de grupos de acción, como sacerdotes sumergidos en lo pastoral etc. Aun los teólogos más "profesionales" han identificado en su persona otros intereses que los estrictamente teológicos, la sociología, la política, la filosofía, y han actuado desde instituciones cuyo fin principal no ha sido la investigación teológica en sentido estricto, sino el contacto con la realidad para transformarla: universidades, centros de acción social, medios de comunicación social, movimientos campesinos etc. Desde esta diferente concepción de la profesionalidad del teólogo se pueden hacer algunas reflexiones sobre la relación entre teoría y praxis en las dos teologías.

1. La ortodoxia como modo de conocer basado en una autoridad totalmente ajena al sujeto ha sido ya desacreditada en Europa, y ello en base también a la misma estructura de la fe bíblica. También hoy se afirma generalmente la necesidad de la ortopraxis como exigencia de la misma ortodoxia. Sin embargo esta afirmación puede quedar desvirtuada desde dos aspectos: 1) por una sustitución de la ortodoxia de afirmaciones por la ortodoxia del significado o del método, y 2) por el diferente lugar desde el que se describe la relación entre ortodoxia y ortopraxis, es decir, o desde el mismo pensar o desde una acción.

Evidentemente que la teología europea en sus mejores expositores siempre ha estado relacionada con un determinado tipo de existencia y experiencia de la realidad, no ha sido nunca puro pensar. Pero con ortopraxis se quiere indicar algo más. No se trata sólo de pensar a partir de la experiencia, sino de pensar a partir de una experiencia determinada, a partir de una praxis que no sólo se siente influenciada por la miseria del mundo, lo cual también ha experimentado Europa después de las guerras por ejemplo, sino a partir de la transformación de esa miseria, que es sentida no sólo como la destrucción del sentido de la realidad para el sujeto, sino como la destrucción del sentido social, de la convivencia entre hombres. En la teología europea, aun abandonando el ortodoxismo y aun surgiendo de una reflexión sobre la realidad no se ha avanzado muchas veces hacia la ortopraxis en el sentido de la teología latinoamericana.

2. De aquí se deduce también una nueva reformulación de lo que es método teológico. Anterior a los métodos en plural está el método. Este no es sino el mismo proceso del conocimiento crítica y operativamente considerado. ²⁰ El método trascendental de Rahner, por ejemplo, es su misma teología trascendental. Es significativo que en sus Escritos de Teología sólo en el tomo VIII de 1967 haya aparecido una reflexión sobre su método trascendental, aun cuando durante casi treinta años ya había hecho teología trascendental. Esto implica la supremacía del método como camino del conocimiento sobre cualquier método particular que posteriormente lo aclare o justifique.

En la teología latinoamericana también ha ocurrido el mismo fenómeno: el método de la teología de la liberación es fundamentalmente el camino que ha recorrido. Pero aquí se nota una diferencia con la teología europea. El "método" como camino no se concentra en la reflexión crítica sobre el camino del conocimiento, sino en el mismo hacer camino real. Quisiéramos aclarar esto con un ejemplo. En la teología europea el "seguimiento de Jesús" se ha relegado normalmente a la teología espiritual y apenas si ha influido en la cristología, y cuando lo ha hecho ha sido para mostrar la peculiar conciencia de Jesús que se muestra en la exigencia de un seguimiento incondicional. Sin embargo el "seguimiento" de Jesús como lugar epistemológico de "conocer" a Jesús ha

20. Cfr. I. Ellacuría, "Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano" aparecido en este mismo volumen.

sido ignorado casi siempre y está ausente en las cristologías contemporáneas sistemáticas. 21 La teología latinoamericana sin embargo comprende el método teológico en el sentido de camino real. Continuando con el ejemplo de la cristología es el seguimiento real de Jesús el que da a conocer la realidad de Jesús, aun cuando ésta deba ser también esclarecida usando una pluralidad de métodos, análisis y hermenéuticas. El método en su sentido más profundo es comprendido como la unidad de conocimiento como actividad y conocimiento como contenido.

3. La teología europea es consciente de la imposibilidad de una ortodoxia abstracta, es decir, de la imposibilidad de pensar en directo conceptos límites como "Dios", "Cristo", "pecado", "reino de Dios", "liberación" etc. El método es, desde este punto de vista, el paso de la ortodoxia abstracta a la ortodoxia concreta. Pero este paso puede ser entendido de dos maneras fundamentalmente distintas. También en la teología europea se afirma que el conocer es inseparable del camino del conocer. 22 Se afirma entonces, por ejemplo, que conocer lo que significa la "divinidad" de Cristo en la fórmula del concilio de Calcedonia es inseparable del camino de conocer el proceso histórico de la ideas que comenzando en el NT y pasando por los apologetas y los Padres desemboca en Calcedonia. De este modo se supera una ortodoxia abstracta ingenua y se incorpora el camino del conocimiento en el mismo conocimiento.

Sin embargo en América Latina el camino del conocer se comprende de manera distinta. El paso de la ortodoxia abstracta a la concreta no se realiza fundamentalmente por la mediación de la historia de las ideas, sino de la praxis. La confesión de la "divinidad" de Cristo no se realiza por la comprensión de la historia de ideas como persona, unión personal, naturaleza divina etc, sino que se realiza por la mediación de una praxis concreta en la cual se va esclareciendo la verdad de lo que en Calcedonia se ha dicho abstractamente. En este caso el método más fundamental es el mismo camino, es la misma praxis de la fe y lo que ella da de sí.

Lo que está entonces en juego es la misma intelección de lo que es método teológico. Teológicamente hablando la respuesta está en la misma historia de Jesús: Cristo es "verdad" en cuanto es "camino". Si a esta expresión se le quita lo que pueda tener de piadosista se está diciendo que el método de la teología es recorrer, no pensar el camino de Jesús. Los métodos en plural tratarán de esclarecer el camino real de Jesús (exégesis histórica), los caminos concretos que hay que recorrer hoy en una historia y geografía distintas a las de Jesús (hermenéutica), lo que ha habido de verdadero y falso camino en la historia de la existencia cristiana (historia de la Iglesia), la ubicación real del camino en el mundo actual (las ciencias sociales), el sentido totalizante y trascendente experimentado en ese camino (teología sistemática), el peligro inherente a la fe de ideologizar el camino (teología crítica).

En la elaboración concreta de estos temas existirán indudablemente diversidad de enfoques debidos a condicionamientos sociales, económicos, culturales y políticos. Pero lo que la teología de la liberación ha intentado es recobrar el sentido original de método como el camino real de la fe. Y la primera pregunta sería que se formula es si todo camino

-
21. En Europa Bonhoeffer ya habló del seguimiento de Jesús en *El precio de la gracia*, Salamanca, 1968, pp.37-250. Puede verse también por ejemplo Urs von Balthasar, *Ensayos Teológicos II*, Sponsa Verbi, Madrid, 1965, pp.97-174; y modernamente J. Moltmann, *Der Gekreuzigte Gott*, München, 1972, 55-66. Sin embargo el tema de seguimiento de Jesús como praxis del conocimiento cristológico ha estado ausente en las grandes cristologías sistemáticas como la de P. Tillich, *Systematische Theologie II*, Stuttgart, 1958; la de W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, Salamanca, 1974. En los dos voluminosos tomos de *Mysterium Salutis III* dedicados a la cristología apenas si hay referencias al seguimiento de Jesús y ninguna como modo de conocer teológicamente.
22. Cfr. D. Wiederkehr, *Mysterium Salutis III*, 2, p.560s; W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, p.229.

es cristiano. Mientras el reino de Dios no exista en plenitud no cualquier lugar, cualquier praxis, cualquier camino es apto para el conocimiento teológico. Con esta pregunta entramos en lo más profundo del conocimiento teológico en cuanto teológico: cuál es el camino que al recorrerlo, al hacerlo permite un conocimiento teológico cristiano. Es la pregunta, formulada teológicamente, entre el paso de la presencia al futuro del reino de Dios. 23

III. Integración de la ruptura epistemológica en el conocimiento teológico.

El camino real que lleva del mundo presente al reino de Dios definitivo puede concebirse fundamentalmente de dos maneras: o como camino de plenificación progresiva del presente o como contradicción y transformación del presente. Estas dos opciones aparecen en los títulos de diversas teologías como pudieran ser la teología del desarrollo y la teología de la liberación, la teología del logos creador y del logos redentor. Creemos que en esta distinción está en juego lo más profundo de una determinada concepción teológica y consecuentemente de lo que debe ser el conocimiento teológico.

El problema de fondo que aquí se debate es el de la ruptura epistemológica dentro del conocimiento teológico. La lectura de la Escritura muestra en seguida que no existe conocimiento teológico sin esa ruptura epistemológica. Pero en la Escritura la ruptura aparece de dos formas: 1) en cuanto afirma la transcendencia de Dios como futuridad el conocimiento teológico ha de ser distinto al conocimiento natural; 2) en cuanto afirma la transcendencia de un Dios crucificado el conocimiento teológico ha de ser contrario al conocimiento natural. Todo ello se puede simbolizar en la exigencia de Jesús de una metanoia, de un cambio de mente. Lo que queremos investigar ahora es cómo ha influido la ruptura epistemológica en el conocimiento de la teología europea y latinoamericana.

En la teología católica tradicional la concepción clásica de la analogía siempre ha exigido un momento de ruptura en el conocimiento, siempre ha habido que negar lo finito de nuestro conocimiento para alcanzar el conocimiento de lo divino. Pero esa ruptura ha significado ir más allá del conocimiento natural, pero no contra el conocimiento natural. Obsesionada por algunos pasajes clásicos de la Escritura (Sab 13-15; Hech 17,22-31 y sobre todo Rom 1,20s) no se ha fijado en la declaración de Pablo del fracaso histórico de toda teología natural, es decir, de todo conocimiento teológico que no haya pasado por la ruptura que Pablo interpreta como escándalo y locura.

La teología protestante ha sido más consciente de esa ruptura, sobre todo en la superación de la teología liberal, simbolizada en Harnack. Para éste en Jesús se da la sublimación de lo bueno del hombre; en su contexto histórico Jesús aparece como la culminación de las virtudes del ciudadano burgués de finales del s.XIX, en el que se da la armonía de vida y cultura, trono y altar, existencia y virtud. En este contexto fue muy importante el descubrimiento de A. Schweitzer y J. Weiss sobre el carácter escatológico de la figura de Jesús y su predicación del reino. La introducción de lo escatológico en la teología no sólo supuso introducir el factor de kairós y futuro, sino el elemento que le es

-
23. La teología europea ha desarrollado ciertamente una concepción praxica de la fe, cfr. J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, München 1968; E. Schillebeeckx, *Glaubensinterpretation*, Mainz, 1971; y sobre todo J. Moltmann, "Crítica teológica de la religión política", en *Ilustración y teoría teológica*, Salamanca, 1973, pp.11-45; "Historia de la existencia e historia del mundo. Hacia una hermenéutica política del evangelio", en *Esperanza y Planificación del futuro*, Salamanca, 1971, pp.215-244; *Der gekreuzigte Gott*, pp.293-315. La crítica fundamental desde la teología de la liberación ha sido que esa teología de la praxis sigue siendo abstracta, es decir, pensada más que hecha. Por lo que toca a una crítica a Moltmann, cfr. H. Assmann, *op.cit.* 86; G. Gutiérrez, *op.cit.* 213, 283s; E. Dussel, "Dominación-Liberación. Un discurso teológico distinto", en *Concilium* 96 (1974), p.348 y sobre todo R. Alves en su obra citada *Cristianismo, opio o liberación?* Por otra parte se puede apreciar una positiva influencia de la teología de la liberación en la última obra de Moltmann *Der gekreuzigte Gott*.

esencial a la escatología de Jesús: la crisis. Dicho sencillamente esto significa que la figura de Jesús, el Dios que en él se revela, el reino de Dios que predica no es accesible desde la inercia de la existencia natural. El conocimiento teológico debe asumir en sí para su propio funcionamiento la crisis. Sin esta crisis el conocimiento teológico sigue siendo liberal, es decir, sigue intentando la reconciliación de la teología con la constitución esencial del hombre o con la verdad de los hechos históricos, pero no ha entrevisto lo que es típico del conocimiento cristiano: la conversión en su mismo funcionamiento. Sin la crisis, el conocimiento teológico buscará desarrollar marcos genéricos universales explicativos dentro de los cuales se pretende verificar la verdad de la fe, pero no sospecha que lo primero que hace la fe es poner en cuestión esos marcos universales de interpretación.

Sería largo mostrar en cada uno de los teólogos europeos cómo ha influido la ruptura epistemológica. Nos contentaremos con citar algunos ejemplos más significativos. Para Barth el meollo del conocimiento teológico se descubre en contradicción con el funcionamiento del conocimiento natural; la teología es la contradicción de la religión: la teología desenmascara el interés del conocimiento religioso que no es otro que la justificación del hombre ante Dios. La ruptura epistemológica le es inherente al conocimiento teológico. 24

Bultmann introduce la ruptura al afirmar que el punto de contacto entre Dios y el hombre es precisamente el punto de rechazo de Dios al hombre. La crisis es introducida en el conocimiento en cuanto el hombre tiene que pensarse como pecador, es decir, como hombre cristiano para poder comprender la palabra que Dios le dirige como buena nueva, como perdón. 25

Bonhoeffer repitió en parte la concepción de Barth pero avanzó un paso importante al apuntar que la ruptura se da en la misma realidad, en la historia de la pasión del mundo. De ahí que conocer a Dios es mantenerse con Dios en la pasión del mundo. 26 Esta intuición ha sido profundizada por Moltmann en su segunda época al afirmar que Dios es la crítica del hombre y que por ello todo discurso teológico debe asumir en sí esa crítica. La verificación de la fe no se hace en continuidad con ningún esquema universal cosmológico, antropológico o histórico, sino en contradicción con todos ellos. 27

Por otra parte la teología de Pannenberg apenas si ha asumido la ruptura epistemológica. Es cierto que ha elaborado la futuridad de Dios en oposición a un Dios del origen, pero su pensamiento sobre Dios está en fundamental continuidad con el Dios de las religiones considerado como poder. La fundamental actitud de confianza hacia Dios está fundamentada desde la apertura fundamental del hombre y en continuidad con ella. 28

En la teología de la liberación también se ha operado una ruptura epistemológica que en parte coincide con las diversas posturas de los europeos y en parte no. Esa ruptura ha sido más vivida que pensada reflejamente. Lo que ahora pretendemos es reflexionar sobre algunos puntos de epistemología y ver cómo en ellos ha influido la ruptura en América Latina.

1. El conocimiento analógico y dialéctico. El conocimiento analógico presupone que lo semejante es conocido por lo semejante (Platón) y en su versión práctica que lo semejante se lleva bien con lo semejante (Aristóteles). En este sentido una teología analógica no ha incorporado la ruptura epistemológica. Lo típico del

24. Cfr. su posición radical en *Römerbrief; Nein!*, Antwort an Emil Brunner, *Theologische Existenz heute*, Nr.14, München, 1934, y su postura más matizada en *Dogmatik II/1, Die Lehre von Gott, erster Teil*, Zürich, 1948, 3 ed.

25. *Glauben und Verstehen II*, Tübingen, 1968, 5 ed. pp.117-132.

26. *Cfr. Resistencia y Sumisión*, Ariel, Barcelona, 1969, pp.176s.

27. *Cfr. Esperanza y planificación del futuro*, pp.31-65; *El hombre*, Salamarcá, 1973, pp.143-158.

28. *Cfr. Grundfragen*, pp.252-295; *Was ist der Mensch*, Göttingen, 1968, 3.ed., pp.5-40.

conocimiento teológico sería entonces el ser dialéctico.

Estos principios abstractos cobran singular importancia en la teología latinoamericana. En un continente donde no abunda la belleza, el amor, la reconciliación, la justicia, sino en el que la situación de las grandes masas es catastrófica, el discurso teológico es mucho más dialéctico que analógico. Es paradójicamente en la miseria, en la situación del pecado, en la opresión donde se busca el lugar donde encontrar a Dios, quien por supuesto no va a aparecer en analogía con el Dios pensado, sino como contradicción con la miseria real vivida. Lo teológico no es conocido en continuidad y como culminación de la realidad. De ahí que las mediaciones concretas del conocimiento teológico sean más aquellas realidades que su sub specie contrarii apuntan a lo totalmente otro, no por estar más allá de la realidad presente, sino por estar en clara contradicción con ella. De ahí que la teología de la liberación se concentre en temas como el éxodo, el pecado estructural, el cautiverio, la conflictividad etc. El mismo nombre de teología de la "liberación" apunta en este sentido. No se trata de una teología de la "libertad" (como por ejemplo en Pannenberg quien trata de reconciliar la libertad finita del hombre con la libertad infinita de Dios), sino de "liberación", como aquello que sólo se capta dialécticamente en oposición a la opresión vivida. Al oponer por lo tanto analogía a dialéctica no estamos criticando al pensamiento griego su falta de futuridad, es decir, la incapacidad de pensar lo que todavía no es, sino su falta de crítica a lo que ya es.

2. La admiración y el dolor. El pensamiento griego supone que la admiración es el motor de todo conocimiento. Supone que es la estructura positiva de la realidad lo que mueve al hombre a conocer; en ello encuentra gozo y ahí se da un criterio último de la verdad del mismo movimiento del conocimiento. En América Latina más que la admiración lo que está actuando en el conocimiento es el dolor presente. Y en ese dolor encuentra la verdadera analogía para conocer lo teológico: reconocer la historia presente del mundo como la historia continuada de la pasión de Dios. En los momentos cumbres de la revelación de Dios siempre ha habido algún dolor: el clamor de los oprimidos en Egipto, el grito de Jesús en la cruz (según Marcos), los dolores de parto de la creación entera que espera su liberación. La teología latinoamericana ha privilegiado los gemidos de los oprimidos como aquello que mueve a pensar teológicamente. Esto no excluye que se traten los temas positivos de la teología (el amor de Dios, la esperanza, la reconciliación, el reino de Dios), pero la óptica es distinta. Estos grandes temas positivos no son captados en directo en sí mismos, sino en cuanto van siempre acompañados e incluso provocados por algún gran dolor.

En la ruptura epistemológica que supone el dolor creemos que se da también la orientación praxica y ética del mismo conocimiento. Es evidente que todo hombre sufre en cualquier parte del mundo. Pero lo que la teología de la liberación ha privilegiado es el sufrimiento ajeno y generalizado. Berdyaev decía intuitivamente que "si yo paso hambre eso es un mal físico, pero si otro pasa hambre eso es un mal moral". Y ante el mal moral sólo cabe una respuesta correcta: eliminarlo. Captar el mal moral en el otro es imposible sin una exigencia de su superación.

En América Latina se da una situación generalizada de mal moral, lo cual repercute en el teólogo como dolor. Este dato fundamental hace que en la teología latinoamericana no esté influyendo tanto la admiración que todo sistema coherente de pensamiento, incluido el teológico, exige y suscita. El sistema teológico no es un esquema explicativo en el que se integren coherentemente los datos de la revelación y los datos de la historia, sino que es un esquema de respuesta a un dolor generalizado. La reflexión que surge ante y desde el dolor no pretende por su esencia explicar su naturaleza o buscar su congruencia con los datos de la revelación, sino eliminarlo. Esto no excluye los análisis de las causas de ese dolor generalizado, más aún lo exige —y de ahí de nuevo la importancia de las ciencias sociales—, pero

la óptica es distinta. No está en juego la verdad o la belleza formal de esos análisis, sino la eliminación del dolor.

3. La teología natural y la teodicea. Son dos modos tradicionales y distintos del discurso teológico. En la primera se pregunta por Dios a partir de lo positivo del mundo, en la segunda a partir de lo negativo. El pasar de la teología natural a la teodicea ya supone una ruptura. Pero lo que nos interesa ahora es investigar el sentido de la teodicea.

En Europa la teodicea tiene una larga historia y grandes teólogos como representantes. En América Latina la pregunta por Dios, aunque no quizás explícitamente, es también fundamentalmente la pregunta de la teodicea: cómo reconciliar a Dios con la miseria real. Pero aquí la pregunta toma matices propios. En primer lugar esta pregunta se ha historizado. No son tanto las catástrofes naturales las que cuestionan a Dios, sino las catástrofes históricas fruto de la libre voluntad de los hombres; más aún se ha politizado, pues ni siquiera es la libre voluntad de un individuo la que oprime al hombre sino un esquema estructural de opresión. En segundo lugar la mediación de la teodicea es la antropodicea: cómo justificar al hombre en un mundo de injusticia. Por último la solución a la ruptura epistemológica de la teodicea no aparece en "pensar" a Dios de manera que idealmente se reconcilie Dios y la miseria, sino en la tarea de hacer un mundo según Dios. Esta óptica incluye también un momento teórico, no reflejo quizás, de mostrar la realidad del Dios cristiano en relación con el sufrimiento (de ahí que se privilegien los pasajes bíblicos en los que Dios aparece en relación con el sufrimiento de los hombres y se reflexione sobre el sufrimiento como modo de ser de Dios), pero la pregunta de la teodicea se hace esencialmente práxica: en cuanto la fe en el Dios de Jesús lleve a superar realmente la miseria del mundo, en esa medida queda Dios justificado, aún cuando teóricamente nunca se logre reconciliar Dios y la miseria.

Por eso es importante notar que el "problema de Dios" no es abordado tan directa y profusamente en la teología latinoamericana como en la europea. Y esto no porque Dios deje de ser problema o cuestión en el doble sentido de cuestionable y cuestionante, sino porque el tema es abordado más indirectamente. La ruptura epistemológica de la teodicea no consiste fundamentalmente en dilucidar dentro del pensamiento la verdadera esencia de Dios, sino en experimentar la realidad de Dios en el intento de hacer su reino.²⁹ La realidad de Dios se va mostrando en el intento de la reconciliación de la realidad. Y aun cuando a nivel teórico esa reconciliación es más modesta que las reconciliaciones dentro del pensamiento es más profunda por ser real.

La ruptura epistemológica se da entonces no sólo contraponiendo la teología natural y la teodicea como diversos modos de conocimiento teológico, sino en la misma concepción de la teodicea: el escándalo fundamental no consiste en que exista la miseria a pesar de que existe Dios, sino simplemente en la existencia de la miseria. La teodicea no es un problema construido teóricamente al introducir a Dios en el esquema de comprensión total de la realidad, sino un problema que está ahí independientemente de esa construcción teórica. Por ello la pregunta fundamental es cómo justificar al hombre. Y en esta última tarea de tipo práxico se va comprendiendo indirectamente también qué significa justificar a Dios, se va comprendiendo la palabra bíblica sobre Dios, cuya única justificación es su inserción en la historia para justificar, en el sentido de re-crear, al hombre. El conocimiento de Dios se hace entonces connatural: quien trata seriamente de hacer justicia al hombre está en la línea de Dios, aun cuando la pregunta de la teodicea, formulada al nivel meramente teórico, quede sin solución teórica.

29. Cfr. P. Miranda, *Marx y la Biblia*, Salamanca, 1972, pp.67-99.

4. La "muerte de Dios" y la "muerte del oprimido". Es sabido que en Europa el conocimiento teológico en los últimos 150 años, y más explícitamente desde la aparición de la teología llamada de la muerte de Dios ha estado influenciado por este horizonte de muerte de Dios. Independientemente de cómo se la ha comprendido, si lingüística, atea o cristianamente, la misma noción de "muerte de Dios" ha significado una ruptura real en el conocimiento teológico, pues no hay mayor ruptura que la muerte ni modo más absoluto para expresarla teológicamente que afirmar que Dios ha muerto.

La "muerte de Dios" en Europa creemos que ha influido en el conocimiento teológico al nivel de significado. Es la expresión más radical, dentro de una cultura teísta, de la crisis de sentido, bien que se la interprete como sentimiento de abandono (Jean Paul), como viernes santo especulativo (Hegel), como sentimiento de orfandad (Nietzsche), o positiva y cristianamente como la exigencia ética de la mayoría de edad del hombre (Bonhoeffer).

Cristianamente "la muerte de Dios" ha servido para reinterpretarla en aquello que tiene de más suyo y específico. El Dios crucificado marca la línea divisoria entre una teología auténticamente cristiana y cualquier religión, filosofía o ideología, pues es la expresión más radical de la asunción que Dios ha hecho de la historia, no idealista sino realmente. En este sentido el libro de Moltmann "El Dios crucificado" marca el momento más importante de la incorporación de la ruptura epistemológica en el conocimiento teológico europeo. Lo primero que cuestiona la cruz es el interés que mueve al hombre (y al teólogo) a conocer; la cruz desenmascara cualquier interés del conocimiento que esté consciente o inconscientemente inclinado a buscar en lo divino una justificación del presente y su miseria. Desde la cruz Dios es la crítica del hombre (y del teólogo). Moltmann ha intentado mostrar cómo la muerte de Dios en su sentido cristiano produce la necesaria ruptura epistemológica para cristianizar todas las realidades cristianas: el Dios de amor, la resurrección del crucificado, la fe contra la incredulidad, la esperanza contra esperanza, el amor contra la alienación etc. El que todos estos contenidos aparezcan como cristianos y no meramente como extrapolaciones del deseo del hombre natural es posibilitado por la ruptura dentro del mismo conocimiento teológico.

En América Latina creemos que también está actuando este horizonte último de "muerte de Dios" en la teología, pero de manera irrefleja y a través de una mediación que en su concreción es distinta a la europea. En primer lugar la "muerte de Dios" es vista a través de la "muerte del hombre".³⁰ Pero esa muerte es real y generalizada. Si la muerte de Dios es la expresión de la crisis de sentido, la muerte del hombre es la expresión de la crisis en la misma realidad. No es primariamente la experiencia de orfandad, de un mundo llegado a su mayoría de edad, de un viernes santo especulativo, sino la experiencia real de la muerte del pobre, del oprimido, del indio, del campesino. Muerte significa en América Latina no sólo la desaparición de aquello que supuestamente da sentido, en este caso Dios, sino el triunfo de la injusticia, del pecado. La afirmación teológicamente correcta de que el pecado ha dado muerte al Hijo es vivida en América Latina desde la experiencia de que el pecado sigue dando muerte a los hijos. Por ello la ruptura epistemológica no se formaliza tanto desde la "muerte de Dios", sino desde la "muerte del oprimido".

En la teología europea, precisamente porque la muerte de Dios es el horizonte del pensamiento teológico, se ha tratado de reinterpretar la transcendencia de Dios no ya en lenguaje cosmológico (más allá o más arriba), o temporal (en el origen o en el futuro), o antropológico (en lo más profundo del hombre o como exigencia ética externa), sino en categorías de sufrimiento y poder: "Sólo el Dios que sufre puede salvarnos" (Bonhoeffer). En América Latina no se ha reflexionado tanto sobre nuevas

30. Cfr. E. Dussel, *op.cit.* p.335ss.

categorías de formular a Dios, exigidas por la ruptura epistemológica. Pero irrefleja-mente el lenguaje teológico está influenciado por la muerte del hombre. Las nuevas categorías del lenguaje teológico son históricas: sufrimiento, poder, conflictividad, liberación. Cualquier lenguaje sobre Dios que esté más allá de esas categorías es visto espontáneamente como falso, idealista y alienante.

En América Latina más que del lenguaje sobre Dios la teología se ha preocupado por la mediación concreta de Dios. La mediación del absolutamente Otro es aquél que funge para nosotros como realmente "otro": el oprimido. En él se descubre dialécticamente y en la comunión de dolor al otro. Pero la ruptura necesaria para captar ese Otro viene de la ruptura real que ocasiona el oprimido. Lo primero que éste hace eficazmente es cuestionarnos sobre nuestra verdadera identidad. La ruptura no es por tanto a nivel de autocomprensión o de sentimiento, sino al nivel de la realidad. La conversión acaece, como en el evangelio, a través de aquél que es históricamente "otro" para nosotros, el oprimido. A través de él se descubre lo típico del Dios de Jesús: su disponibilidad a hacerse otro, a sumergirse en la historia y de esa forma hacer real y creíble su última palabra a los hombres, su palabra de amor. Además el otro como mediación concreta de Dios no sólo ocasiona una ruptura de nuestra identidad, sino que en su misma existencia es exigencia de acción, de liberación. El otro está ahí para ser liberado, para ser re-creado, para que sea posible una verdadera comunión no sólo en el dolor sino en el gozo y el amor.

La ruptura epistemológica expresada en la "muerte de Dios" creemos que en la teología latinoamericana se ha hecho fructífera no tanto al nivel del análisis del sentido filosófico, bíblico o teológico de esa frase, sino a través del contacto real con la muerte del otro, que es hombre. Esto ha supuesto para muchos una verdadera ruptura en la vida e indirectamente una ruptura también al nivel del conocimiento teológico, a través de la cual se ha esclarecido lo que hay de cristiano en la afirmación de la muerte de Dios, es decir, de un Dios crucificado.

5. La aporía fundamental del conocimiento. Todo conocimiento serio avanza en presencia de una aporía, es decir, en presencia de dos polos que parecen irreconciliables. La aporía es necesaria para que el conocimiento avance y sea un discurso serio y no diletante. Se piensa seriamente en cuanto la realidad da que pensar. Pero en la formulación de la misma aporía puede descubrirse si existe o no una ruptura epistemológica.

La aporía para el conocimiento teológico se puede formular con la antigua teología griega como la aporía de lo uno y lo múltiple, o cristianamente como la aporía entre creador y creatura, transcendencia e historia. El conocimiento teológico siempre se ha visto confrontado con algún aporía de este tipo y desde ahí ha pensado. Formulaciones clásicas de esta aporía han sido las definiciones dogmáticas trinitarias y cristológicas y las discusiones sobre la relación entre libertad y gracia, fe y obras. Rahner por ejemplo dedicó sus mejores esfuerzos a reconciliar autonomía del hombre y dependencia de Dios en sus primeros artículos sobre cristología. Pannenberg ha retomado la aporía de reconciliar libertad humana y la divinidad creadora, llegando a la conclusión de que hay que negar la presciencia de Dios y concebir la creación desde el futuro. Lo común al planteamiento y solución de estas aporías consiste en desarrollar un nuevo concepto de Dios, de hombre, de historia etc que permite reconciliar la aporía en el pensamiento, tratando además de mostrar que una determinada solución hace justicia al pensamiento de la Escritura.

En la teología latinoamericana la aporía teológica se presenta preferentemente como la reconciliación entre la gratuidad del reino y su realización humana, lo cual en principio no pasaría de ser una moderna formulación de la aporía entre libertad y gracia. Pero en su concreción histórica la aporía tiene un sentido distinto. "Hacer el reino" no es una frase abstracta que tiene que contrastarse con su gratuidad teórica, sino que es en primer lugar una tarea a realizar. Esa tarea por ser concretamente histórica sucede siempre

en un mundo de miseria, y en la praxis de esa tarea se experimenta lo más profundo de la aporía: porque el reino no se hace idealistamente ni en la mera interioridad del hombre, sino en la historia de la miseria real, esa tarea es necesariamente conflictiva, y en ella ocurre que lo que se presupone como lo más positivo de la realidad —el amor que busca eficazmente la justicia— aparece impotente ante lo más negativo de la realidad —el pecado, la injusticia—. Que el pecado tenga poder es la formulación de la aporía.

La aporía del triunfo del pecado sobre el amor no es entonces una aporía a resolver dentro del mismo pensamiento, sino en la vida misma. El conocimiento teológico, en cuanto camino como decíamos antes, se desarrolla no sólo en el horizonte de una aporía pensada, sino de una aporía vivida. Lo que intenta entonces el conocimiento teológico no es resolver intelectualmente la aporía, sino buscar un camino a través del cual lo impensable se hace vivible.

La ruptura epistemológica ocurre entonces en la misma concepción de lo que significa una aporía y el modo de enfocarla. A-poría es literalmente sin-camino, y por ello se encuentra allí donde realmente parece que no hay camino, en la impotencia del amor sobre la injusticia. Pero planteada así la aporía, el conocimiento teológico es remitido de nuevo a la praxis, al lugar del sin-camino, y no a una especulación más o menos sutil en la que se reconcilie la aporía pensada o se termine ante la adoración del misterio de forma escapista. Conocer teológicamente en presencia de una aporía es entonces abrir camino.

Una consecuencia concreta de esa concepción del influjo de la aporía para el conocimiento teológico y su ruptura es la diferente apreciación de la reserva escatológica en Europa y en América Latina. La teología europea tiende a relativizar todo posible futuro intra-histórico en cuanto que todavía no es el reino de Dios. La teología latinoamericana pone más énfasis en que la situación presente ciertamente no es el reino de Dios, es auténticamente aporía, y por ello se siente la urgencia de su superación aun sabiendo que ninguna situación futura va a ser el reino de Dios definitivo. La teología latinoamericana tiende a optar por soluciones sociales y políticas concretas, ³¹ precisamente porque no pretende solucionar la aporía al nivel de pensamiento, aun cuando ahí la solución pudiera ser ideal, sino la aporía de la misma realidad, aun cuando ahí las soluciones son siempre parciales. La ruptura epistemológica ocurre aquí cuando se acepta que, aunque la fe no es una ideología totalizante que pudiera presentar soluciones integrales a la aporía de la realidad, es "fuente de ideologías funcionales", ³² que aunque siempre sujetas a revisión son la única forma de deshacer la aporía. Pero todo ello tiene sentido desde el apremio sentido de la realidad latinoamericana, lo cual es la versión histórica de la inquietud de Pablo: "La caridad de Cristo nos urge" ³³

Queremos recoger ahora en forma de conclusiones lo dicho anteriormente:

1. Al hablar de teología "europea" y "latinoamericana" estamos dando una definición nominal de dos modos diversos de concebir el quehacer teológico. Evidentemente no se puede encasillar todo lo que se hace en Europa y en América Latina en esa división. Sin embargo sí hemos pretendido describir el meollo del quehacer teológico en Centroeuropa y en la llamada teología de la liberación, aun siendo conscientes que dentro de la teología europea y la de la liberación existen diversas familias teológicas.

-
31. Cfr. J. L. Segundo, "Capitalismo-Socialismo. 'Crux theologica,'" en *Concilium* 96 (1974), pp.403-422.
32. L. Boff, "Salvación en Jesucristo y proceso de liberación", en *Concilium* 96 (1974), p.387.
33. Cfr. H. Assmann, "Conciencia cristiana y situaciones extremas en el cambio social", en *Fe cristiana y cambio social*, pp.335-343; Cándido Padín, "La transformación humana del tercer mundo, exigencia de conversión", en *Fe cristiana y cambio social*, pp.265-281.

2. Al contraponer estos dos modos de hacer teología en sentido estricto no hemos pretendido dar un juicio de valor sobre ellas, sino establecer una comparación, aun cuando creemos que existe en principio una mayor adecuación entre conocimiento y contenido teológicos en la teología latinoamericana, por lo menos en su intención. Por otra parte tampoco pretendemos ser anacrónicos al evaluar la teología europea ni ignorar sus logros, que juzgados históricamente han sido en gran parte positivos, como por ejemplo la posibilitación de la teología del Vaticano II. La investigación exegetica, la liberación del dogmatismo y la ortodoxia abstracta, la preocupación pastoral de dar sentido a una fe que parecía sin sentido o mítica han sido verdaderos logros. Nuestro juicio versa más bien sobre la falta de autocrítica aun en sus mismos logros y sobre todo sobre el anacronismo histórico que supondría pensar que un conocimiento teológico que fue experimentado como liberador en una situación histórica determinada deba seguir siéndolo; eso implicaría una profunda ahistoricidad de la teología. Al anacronismo histórico habría que añadir el geográfico, es decir, el que la teología europea no fuese consciente que hace teología desde el centro geopolítico e ignorase que el mundo ni es el centro ni se comprende desde el centro, sino que es una totalidad en tensión de centro y periferia, y que cristianamente es la periferia —el pobre— o por lo menos las repercusiones sobre la periferia el lugar privilegiado del conocimiento teológico. 34

Esto no significa que la teología de la liberación no deba a su vez ser evaluada y criticada. Ignoramos ahora este punto pues ya se ha hecho en otra ponencia en este congreso.

3. Al establecer una comparación entre ambos modos de hacer teología no nos hemos detenido en los métodos concretos de conocimiento, sino en lo que creemos ser las raíces más profundas que explican la diversa manera de operar el conocimiento teológico. Estas las hemos reducido a tres en base a la misma exigencia del contenido teológico cristiano: el momento liberador del conocimiento, la relación entre teoría y praxis y la ruptura epistemológica.

Como diferencia fundamental entre ambos modos de conocer teológicamente encontramos un diverso interés que mueve a conocer teológicamente. Esta diferencia la podríamos resumir, simplificando necesariamente, a lo siguiente: la teología europea se ha encontrado desde la Ilustración con el fenómeno histórico de que la fe y su significado se ha ido oscureciendo por diversas causas: despertar del sentimiento democrático-liberal que ataca todo dogmatismo, descubrimientos sobre la verdad de hechos bíblicos, derrumbamiento de culturas occidentales cuyo fundamento entre otros era la fe cristiana culturizada. La tarea del conocimiento teológico ha sido vista como la de recobrar el sentido de la fe. En este sentido la teología europea ha sido liberadora y pastoral, aunque reducida en cuanto a su clientela, a elites más bien intelectuales. Lo que ha movido a hacer teología es la realidad amenazada del creyente en cuanto creyente.

El problema fundamental de la teología latinoamericana no ha sido en directo recobrar el sentido de una fe amenazada, sino recobrar el sentido de una realidad no sólo amenazada, sino en la miseria. Hacer teología en su sentido liberador ha significado ayudar a transformar la realidad de pecado. El adversario de la teología no ha sido tanto el "ateo" como el "no-hombre".

4. La teología europea ha pretendido en principio que del esclarecimiento de la fe y sus fuentes se seguiría también la liberación real. En general se ha pretendido esclarecer la realidad desde las fuentes de la fe. En la teología latinoamericana la relación con las fuentes de la fe ha sido distinta. Evidentemente existe entre los teólogos un primer momento de aceptación de la fe cristiana; pero la concreción de esa

34. Cfr. E. Dussel, *op.cit.* 343ss.

fe se va dando paralela y dialécticamente con la existencia real. El esclarecimiento del doble oscurecimiento de la fe y de la miseria de la realidad se da en un mismo movimiento. Las fuentes de la revelación no son vistas entonces tanto como fuentes de conocimiento previo al análisis de la realidad y a la praxis transformadora, sino como fuentes que iluminan la realidad en cuanto ellas mismas son iluminadas por una praxis sobre la realidad. La relación entre fuentes de la revelación y enfrentarse con la realidad no se da tanto en la reflexión refleja de las ideas en las que se expresa la revelación, sino en una sintonía de situaciones: en el acercamiento al pobre, por ejemplo, se ilumina la palabra de Jesús sobre el juicio final, y de ese esclarecimiento vital se va comprendiendo la palabra de la revelación como aquello que a su vez esclarece la realidad. Esclarecimiento de la fe y praxis van juntas, donde lo importante no es esclarecer la cuestión teórica sobre la primacía lógica o de la revelación dada o de la existencia cristiana entendida como revelación a realizar (círculo hermenéutico), sino la conciencia de encontrarse en un proceso que incluye dialécticamente tanto las fuentes de la revelación como la real existencia cristiana.

5. En este sentido la diferencia más fundamental entre ambos modos de hacer teología consistiría en la superación de los dualismos. Ciertamente en la teología europea se ha avanzado mucho en esa superación, en el desenmascaramiento de la dicotomía espíritu-cuerpo, persona-sociedad, fe privada-fe pública, transcendencia-historia. Pero la superación del dualismo ha ocurrido muchas veces al nivel del mismo pensamiento, es decir, el conocimiento teológico ha superado el dualismo dentro del mismo conocimiento. Lo que la teología latinoamericana ha pretendido es la superación del dualismo más radical en la teología: el de sujeto creyente e historia, el de teoría y praxis, pero no ya dentro del mismo pensamiento, sino dentro de la existencia real. En el fondo lo que ha pretendido es recobrar el sentido de las más profundas experiencias bíblicas sobre lo que significa conocer teológicamente: conocer la verdad es hacer la verdad, conocer a Jesús es seguir a Jesús, conocer el pecado es cargar con el pecado, conocer la miseria es liberar al mundo de miseria, conocer a Dios es ir a Dios en la justicia.

