

Cómo citar en APA: Silva, Ezequiel Martín (2022). La cuestión del método en teología y el aporte latinoamericano en la propuesta del ver-juzgar-actuar. *Cuestiones Teológicas*, 49(111), 1-25. doi: <http://doi.org/10.18566/cueteo.v49n111.a07>
Fecha de recepción: 08.04.2022 / Fecha de aceptación: 06.05.2022

LA CUESTIÓN DEL MÉTODO EN TEOLOGÍA Y EL APOORTE LATINOAMERICANO EN LA PROPUESTA DEL VER-JUZGAR- ACTUAR

The question of method in Theology and the Latin American contribution in the proposal of see-judge-act

EZEQUIEL MARTÍN SILVA¹ 

Resumen

Se propone, a partir de una relectura de la historia de los métodos teológicos en la teología cristiana, indicar los antecedentes y el contexto de emergencia del método teológico-pastoral conocido como “ver-juzgar-actuar”. En virtud de ello, se presenta una indagación diacrónica del método en teología, periodizado en tres grandes etapas históricas: patrística, escolástica y moderna. Esta mirada diacrónica es complementada por un acercamiento sincrónico que incluye el análisis de la sistematización clásica del método teológico desde el punto de vista de *auditus fidei e intellectus fidei*, la cual tuvo significativas reelaboraciones contemporáneas de las cuales se da cuenta de modo sucinto. Diversas circunstancias de orden teológico, eclesial e histórico-social, tanto en Europa como en América Latina, facilitaron la emergencia del método teológico-pastoral “ver-juzgar-actuar”, cuyo desarrollo logró una particular consolidación a partir de los aportes de la teología de la liberación. Este se presentó, a fines de la década de 1960 e inicios de la década de 1970, con una radical novedad epistemológica

1 Licenciado en Teología con Especialización en Teología Sistemática por la Universidad Católica Argentina, y maestrando en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad en la Universidad de Buenos Aires. Experto Universitario en Implementación de Proyectos E-Learning por la Universidad Tecnológica Nacional. Actualmente, se desempeña como secretario académico de la Red Ecueménica de Formación Teológica (REET) y coordinador del Área de Teología del Profesorado del Sagrado Corazón, ambos en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Correo electrónico: gesilva@hotmail.com

tanto por su carácter inductivo como por la incorporación de la mediación socioanalítica en el punto de partida. El Concilio Vaticano II, Medellín y los desarrollos de las ciencias sociales en dichas décadas, en un contexto histórico marcado por profundas y drásticas transformaciones, dieron carta de ciudadanía definitiva a este método que ha sido incorporado, incluso, en documentos del magisterio pontificio. Sin embargo, este se encuentra desafiado a continuar profundizándose y revisándose críticamente, a la luz de los aportes de las teorías críticas contemporáneas.

Palabras clave

Método; Ver-juzgar-actuar; Teología de la liberación; Mediación socioanalítica; Ciencias sociales; Epistemología teológica; Realidad histórica; Inducción; Teoría crítica; Subjetividad.

Abstract

Based on a rereading of the history of theological methods in Christian theology, the author intends to indicate the background and the context of emergence of the theological-pastoral method known as "see-judge-act." By virtue of this, a diachronic investigation of the method in theology is presented, divided into three great historical stages: patristic, scholastic and modern. This diachronic view is complemented by a synchronic approach that includes the analysis of the classical systematization of the theological method in terms of *auditus fidei* and *intellectus fidei*, which had significant contemporary reworkings of which a succinct account is provided. Various theological, ecclesial and historical-social circumstances, both in Europe and in Latin America, facilitated the emergence of the theological-pastoral method "see-judge-act," whose development achieved a particular consolidation from the contributions of Latin American Liberation Theology (LALT). It was presented (in the late 1960s and early 1970s) with a radical epistemological novelty both due to its inductive nature and the incorporation of socioanalytic mediation at the starting point. The Second Vatican Council, Medellín, and the developments of the social sciences in the 1960s and 1970s—within the framework of a historical context marked by profound and dramatic transformations—gave definitive life to this method that has been incorporated, even, in documents of the pontifical magisterium. However, it is challenged to continue deepening and critically reviewing itself, in light of the contributions of contemporary critical theories.

Keywords

Method; See-Judge-Act; Liberation Theology; Socioanalytic Mediation; Social Sciences; Theological Epistemology; Historical Reality; Induction; Critical Theory; Subjectivity.

Introducción

En lo que respecta a la historia de la teología, específicamente cristiana, quizá sea en el Evangelio de Lucas en el que encontramos la primera y más antigua reflexión sobre el método. Si bien no podemos comenzar a hablar de teología *stricto sensu* en una obra literaria de estas características, tampoco puede soslayarse el hecho de que los evangelios son obras teológicas o, dicho con más precisión, cristologías.² Cada uno de los evangelios canónicos, si bien es fruto de las prácticas litúrgicas, misioneras y catequéticas de las primeras comunidades cristianas, constituyen una teología narrativa al servicio del anuncio de la Buena Noticia de Jesús de Nazaret el Mesías.

El Evangelio de Lucas inicia con una sencilla y clara explicitación de su método. Lucas se ocupa de detallarle a Teófilo cómo ha procedido para la elaboración de su obra teológica en dos tomos (Evangelio de Lucas y Hechos de los Apóstoles): “Por eso, después de informarme cuidadosamente de todo desde los orígenes, yo también he decidido escribir para ti, ilustre Teófilo, un relato ordenado, a fin de que conozcas bien la solidez de las enseñanzas que has recibido” (Lc 1, 3). En el versículo anterior, asimismo, el evangelista menciona el hecho de que “muchos han tratado de relatar ordenadamente los acontecimientos que se cumplieron entre nosotros, tal como nos fueron transmitidos por aquellos que han sido desde el comienzo testigos oculares y servidores de la Palabra” (Lc 1, 2).

Resulta valioso en el testimonio lucano destacar algunos incipientes elementos metodológicos que luego cobrarían mayor vigor con el correr de los siglos. En primer lugar, Lucas da cuenta de la existencia de una tradición que lo precede y de la que, en principio, pareciera informarse o tomar en consideración. Probablemente, no sea el primero que intenta “relatar ordenadamente los acontecimientos”. Han sido, en palabras del autor, “muchos” quienes han tratado de proceder del mismo modo que él. En el texto, la tradición se vincula a una transmisión que está acreditada por la referencia a los “testigos oculares” y “servidores de la Palabra”. Un primer componente de su método es, por tanto, la consideración en alta estima de una tradición acreditada por testigos cualificados, de primera mano.

En segundo lugar, esa consideración está sujeta a una crítica. Esto es, no se trata de recoger todas las tradiciones sino de hacer una recepción crítica de ellas: “informarme cuidadosamente de todo desde los orígenes”. El adverbio “cuidadosamente” resulta decisivo en este punto. Ahora bien, aquello que implica el “cuidadosamente”³ (las operaciones críticas y hermenéuticas concretas que Lucas pone en marcha) es asunto que no puede concluirse con lo que el texto nos manifiesta. Digamos, parafraseando al autor, que ha “analizado” todo aquello que ha recibido. Es una operación que, en alguna medida, implica cierta racionalidad y discernimiento crítico.

2 “En el Nuevo Testamento, igualmente tenemos teologías un tanto trabajadas, como se ve en Juan, ‘el teólogo’, y aún más en Pablo, el fundador de la soteriología cristiana” (Boff, 1992, p. 563). El autor aclara, al mismo tiempo, que la Biblia no es teología en el sentido riguroso del término, pero sí en tres sentidos: a) en el sentido *amplio* de “discurso sobre Dios”, b) en el sentido *fontal* como origen y norma de toda teología y c) en sentido de teología *implícita*. Sin duda, teología es una categoría analógica.

3 *Akríbow* tiene el significado de tener exactitud; cumplir exactamente; arreglar, ordenar; conocer exactamente; investigar con exactitud (Pabón de Urbina, 2000, p. 22).

El orden que menciona Lucas como característica del relato que quiere transmitirle a Teófilo no es solo, ni tanto, un orden cronológico. En efecto, con la lectura de la obra completa, se podrá dar cuenta del orden o sentido teológico de los tiempos y los lugares que la articulan.

La obra lucana es una obra teológica; pero es una teología historizada o una historia teologizada.⁴ Lucas pretende a lo largo del relato que compone dar cuenta de que Jesús es el Mesías y que su Espíritu anima la vida y misión de la Iglesia. Los acontecimientos que refiere no son meros hechos históricos, sino hechos salvíficos. Se trata, en el corpus canónico del Nuevo Testamento, del único testimonio de un autor que declara los pasos que ha seguido: su método. Al fin y al cabo, la palabra “método”, en su etimología, porta ese significado: pasos o camino seguido o a seguir, procedimiento (Diccionario etimológico castellano en línea, s. f.). El prólogo de la obra lucana muestra que la narrativa cristiana estuvo, desde sus mismos orígenes, embarcada en la reflexión sobre sus propios procedimientos, sobre su método. Para Lucas, se trataba no solo de comunicar la buena noticia de Jesús y su reino, sino de comunicarla de manera fundamentada, siguiendo un método. Por eso, el prólogo del Evangelio de Lucas, como el de toda obra, resulta de altísimo valor para comprender la articulación interna de la narración que luego despliega a lo largo de los dos volúmenes de su obra.

Teologizar supone siempre un método. Puede que este sea objeto de una reflexión sistemática, profunda y extendida en el tiempo, o tratarse de un método no reflejo, es decir, que no es asunto de autorreflexión crítica. Hay teólogos en la historia de la teología que se han planteado seria y rigurosamente el modo de proceder tanto de su propio quehacer teológico como el de teólogos de otras generaciones. Los hay también quienes simplemente han hecho teología, sin realizar un discernimiento temático del modo en que procedían.

Este incipiente movimiento reflexivo sobre el propio proceder que vemos en el Evangelio de Lucas se extendió y complejizó en la teología con el correr de los siglos. Vamos a ver sucintamente algunos esquemas que servirán para apreciar algunos de los rasgos esenciales de diversos modos de hacer teología en la historia. Esta mirada ayudará a captar la unidad en las discontinuidades que responden a las diferentes épocas. Teología, del mismo modo que el “ser”, diría Aristóteles, se dice de muchas maneras (Aristóteles, 1992).⁵ Las definiciones o marcos de comprensión de aquello que sea teología porta siempre un componente epocal o contextual que es expresión de múltiples condiciones históricas y se refleja en las operaciones metodológicas.

4 Historia y teología, acontecimiento y sentido, son indisolubles en la práctica para la revelación cristiana, toda vez que esta llega a su culmen y plenitud en Jesús de Nazaret.

5 *Metafísica*, IV, 2, 1003a-1003b.

El método en teología: acercamiento diacrónico y sincrónico

Acercamiento diacrónico

Podemos realizar una caracterización de los métodos teológicos tomando un criterio diacrónico, es decir, desde una consideración a grandes rasgos de los modos que asumió la práctica de la teología a lo largo de su historia. Si bien no es la única manera de presentar el método teológico, el criterio diacrónico permite lograr una perspectiva histórica desde la cual observar un proceso bimilenario en el que se inserta particularmente la teología de la liberación y su método, popularmente denominado “ver-juzgar-actuar”. Clodovis Boff, desde América Latina, se ha ocupado bastante de la cuestión. Se trata de uno de los teólogos que más se ha dedicado a la reflexión sobre el método teológico.⁶ Seguiremos de cerca su desarrollo (Boff, 1992, pp. 626-657),⁷ que, si bien tiene un carácter marcadamente didáctico, ayuda a presentar en grandes líneas, y habida cuenta de los límites de este tipo de esquemas, tres modelos históricos del ejercicio de la teología desde el punto de vista de su método: la teología patrística, escolástica y moderna. Se trata de los tres modelos “mayores” de hacer teología. Cada uno manifiesta un modo de teologizar propio de su época. A grandes rasgos, puede afirmarse que la patrística es la teología del primer milenio, la escolástica la del segundo y la moderna es la actual, del tercero.⁸

Esta periodización del desarrollo del método teológico en la historia tiene sus límites y posibilidades. Los límites se observan en la imposibilidad de singularizar detalles, señalar excepciones y profundizar en desarrollos particulares concretos. ¿Cuáles son las posibilidades? La identificación de las grandes líneas, el señalamiento de algunas constantes y articulaciones, así como la valoración de la emergencia de la novedad histórica en cada etapa respecto de las otras, aun en el curso de un desarrollo que tiene su unidad o cohesión. Sin más preámbulos, pasemos a señalar los grandes rasgos de estos tres grandes modelos de práctica teológica.

En primer lugar, el modelo patrístico. Corresponde a la antigüedad y se extiende durante el primer milenio, siendo su siglo de oro el siglo IV. La *Didaskaleion* de Alejandría fue la primera escuela de teología sistemática y tuvo en Orígenes⁹ a uno de sus mayores representantes. El modo “sapiencial” de hacer teología

6 Su primera publicación como aporte sistemático a la epistemología teológica ha sido *Teologia do político e suas mediações* (Boff, 1982). Se trata de la traducción y publicación de su tesis defendida en la Universidad Católica de Lovaina en 1976.

7 También desde América Latina la obra de Olga Consuelo Vélez Caro (Vélez Caro, 2008, pp. 37-48) sigue también la presentación histórica según los modelos desarrollados por Boff. De modo similar, Boff (1996) presenta a la teología en su desarrollo histórico siguiendo una división similar: patrística, Edad Media, Edad Moderna, siglo XX. Finalmente, la obra de referencia de Vilanova (1987-1992) periodiza la historia de la teología en tres etapas: a) de los orígenes al siglo XV; b) prerreforma, reformas, contrarreformas, y c) siglos XVIII, XIX y XX. El centro de la monumental obra de Vilanova no es particularmente el método teológico, sino la teología en su desarrollo histórico. Referimos también la obra de Illanes y Saranyana (1995) en la que los autores desarrollan más específicamente la teología escolástica y moderna al inicio de su obra y presentan una periodización de la historia de la teología en tres periodos: a) patrístico, b) escolástico y c) moderno y contemporáneo.

8 La fecha de inicio y comienzo de cada milenio es objeto de amplia discusión. Por poner un ejemplo: ¿el tercer milenio para la teología católica comenzó en 2000?, ¿o acaso no podríamos preguntarnos si el Concilio Vaticano II es el acontecimiento en torno al cual habría que determinar su inicio?

9 El *Peri Arjon* constituye una brillante síntesis dogmática en medio de la prolífica obra de Orígenes.

de los Padres se prolongó en la denominada teología monástica y más tarde en la escuela franciscana. Sin embargo, el modo sapiencial de teologizar también se verifica en teólogos contemporáneos como John Henry Newman, Romano Guardini, Karl Barth y Dietrich Bonhoeffer, entre otros.

Se trata de una teología concebida como *cogitatio fidei* en el sentido de “rumia” de los misterios de la fe. La sapiencia o la *gnosis* se entiende como una comprensión globalizante, íntima e intuitiva que “saborea” los misterios de la fe. Más que de *ratio* (*logos*), se trata de *intellectus* (*nous*), de una suerte de “contemplación intelectual” (*theoria*).

Se desarrolla en el tiempo de los siete primeros grandes concilios en los que se discuten fundamentalmente cuestiones cristológicas y trinitarias en relación con la salvación. El tono polémico de muchos de los escritos de los Padres obedece a la intervención a causa de las polémicas que suscita la aparición de doctrinas teológicas heterodoxas o herejías.

El destinatario fundamental de esta teología es el pueblo de Dios. Los Padres son pastores, “padres en la fe” y responsables de sus fieles. Tienen por objetivo hacer crecer la consciencia de la fe. En relación con las mediaciones culturales del lenguaje y la conceptualización teológica, la teología patristica estaba, en su mayoría, profundamente impregnada del helenismo de su tiempo, con su doble vertiente: platónica y estoica. En algunos casos, también se nota el influjo del aristotelismo. El sujeto que desarrolla esta teología es el pastor y, en la mayor parte de los casos, el obispo. De ahí su gran preocupación por la construcción de la comunidad y su misión en el mundo. Para Boff, las dos mayores inteligencias teológicas de la patristica son Orígenes en Oriente y Agustín en Occidente.¹⁰

En segundo lugar, tenemos el modelo escolástico que corresponde a la Edad Media y su apogeo se sitúa en el siglo XIII. Fue entonces que la teología ingresó en la universidad y se hizo disciplina escolar junto a otras disciplinas: las artes, la medicina y el derecho. Era considerada, por entonces, la “reina” de todas ellas.

Esta teología¹¹ se caracteriza por desarrollar la inteligencia de la fe en forma de *rationes*. Comienza con las *auctoritates*, especialmente de los *articuli fidei*, y se construye como sistema de una *scientia*. También está atravesada por las *quaestiones*, que nacen en los intersticios de la *lectio* de la Sagrada Escritura y se prolongan en las *disputationes*.

Siendo ciencia, la teología busca la sistematicidad. De ahí su pretensión de cubrir todas las áreas de la fe, la *doctrina christiana* por entero. El ambiente académico favorece una visión teórica de la fe como visión de conjunto y bien equilibrada, pero con cierta pérdida de fecundidad pastoral e histórica.

Los “doctores” escolásticos tienen delante suyo a la *societas christiana* en la que se integran lo que más tarde se concibió como Iglesia, Estado y sociedad civil. Los destinatarios inmediatos eran los estudiantes

10 Tanto en esta etapa como en las que siguen, el elenco de nombres es simplemente a título de ejemplo y para no abundar en listas que, ante la riqueza y creatividad de la reflexión teológica en la historia, resultarían interminables. Para las listas o los elencos de cada periodo remito al cuadro final que Boff (1996, pp. 234-256) presenta en su obra.

11 Cf. Noratto Gutiérrez (2007).

y este modo de hacer teología tenía por objetivo dar cuenta de la fe racionalmente. Esa intención tomó forma en las famosas *Sumas* que produjo.

En relación con las mediaciones, el instrumento orgánico de la escolástica fue la dialéctica, entendida como uso metódico de la razón. El aristotelismo era la forma concreta que asumía la razón por entonces. Sin embargo, Platón permaneció también como referencia principal de algunas corrientes como la de los vitorinos y la de los franciscanos. Era un platonismo moldeado por Agustín, la gran autoridad patristica de toda la Edad Media.

El teólogo escolástico tiene como lugar para su quehacer teológico la escuela, la academia. Es doctor o, como se decía entonces, *Magister in Sacra Pagina*. Es una figura diferente de la de los Padres. Santo Tomás es el doctor escolástico más influyente de la historia de la teología cristiana. También se destacan en la escuela franciscana Alejandro de Hales, Buenaventura y Juan Duns Escoto.

En tercer y último lugar, tenemos el modelo de la teología moderna. Para Boff (1992, p. 633), uno de los rasgos distintivos de la teología moderna es su voluntad de ser contemporánea de los desafíos que la modernidad le plantea a la fe. En este sentido, hay teologías actuales o de las últimas décadas que no son modernas en los términos que Boff propone. Tal es el ejemplo de algunas versiones de la neoescolástica o la apologética en sus propuestas de repristinaciones de teologías culturalmente perimidas.

Uno de los rasgos de la modernidad es el desarrollo de la reflexividad como expresión fundamental del sujeto. Se trata de un saber crítico y autocrítico. Las teologías modernas presentan una gran variedad. En general, tienen como referencia común la atención no tanto al polo ontológico u objetivo de la fe (doctrina), sino más bien a su polo antropológico, es decir, a su dimensión humana, personal, subjetiva, inmanente, vivencial, experiencial o práctica. En este sentido es que se ha hablado del “giro antropológico” de la teología. Esta preocupación por lo antropológico se da en dos niveles: en el individual, aquel preferido por las teologías de corte liberal, y en el nivel social, privilegiado por las “teologías sociales”. Se trata de desentrañar el significado de la verdad de la fe *para mí*, y *para nosotros* en la *historia*.¹²

El destinatario de este modo de hacer teología es el mundo moderno en cuanto secularizado y pluralista. Una vertiente de la teología moderna, de lo que podría denominarse la “primera ilustración”, se dirige al “hombre moderno” como tal en términos más genéricos y con un talante más bien europeo u occidental. Otra vertiente, la de la “segunda ilustración”, se dirige hacia las víctimas de la modernidad: los pobres, excluidos y oprimidos. Una de ellas, entre otras, ha sido y es la teología de la liberación.

El objetivo de la teología moderna es inculturar la fe en el universo de la modernidad, que nació de matrices cristianas, pero que de ella se emancipó parcial o totalmente. Asume las realidades naturales y humanas como mediaciones para articular su logos, y tiene con la filosofía una relación abierta a diversos sistemas y desarrollos.

12 El giro antropológico de la teología es la otra cara de la moneda del “giro histórico”. El ser humano se concibe como viviente histórico. “En síntesis, si hay un problema central y centrante para toda la teología cristiana hoy, es la crisis del significado de la historia humana” (Haight, 1985, p. 42).

El teólogo moderno puede ser calificado como pensador religioso. No es el doctor escolástico. Su pensar teológico está ligado a los problemas culturales de su tiempo. Entre las figuras más prominentes de este modo de teologizar, encontramos a Karl Barth y a Karl Rahner.¹³

Sin duda, dentro de la denominada teología moderna, el siglo XX merecería un capítulo aparte.¹⁴ La renovación teológica reflejada en muchos impulsos preconciliares, así como el mismo acontecimiento del Concilio Vaticano II y las secuelas posconciliares que se constatan en el desarrollo creativo de la teología, le otorgan a este siglo un lugar destacado. La teología de la liberación y su método es, en efecto, fruto de este proceso histórico, teológico y pastoral.

Acercamiento sincrónico

Otro acercamiento al método teológico puede hacerse desde la consideración de los movimientos u operaciones que implica o ha implicado el acto de teologizar en sus diversas etapas a lo largo de la historia. En este punto, la articulación fe-razón configura las diversas modalidades del quehacer teológico. Daremos cuenta brevemente de aquello que podría denominarse “sistematización clásica” y, al mismo tiempo, una “sistematización contemporánea”, de cuño más reciente en la historia de la teología.

Sistematización clásica

No sin ciertos matices, hay un amplio consenso¹⁵ en que el método teológico en la historia se ha dado en la articulación de dos grandes movimientos: *auditus fidei* e *intellectus fidei*.¹⁶ El primero de carácter positivo y el segundo de tono más bien reflexivo y especulativo conforman la denominada “sistematización clásica”.

Robert J. Wicks recuerda que esta dualidad fundamental del proceso del pensamiento y del método teológico “es absolutamente tradicional y aparece de modo considerable en el análisis clásico de la naturaleza de la teología de Yves Congar” (Wicks, 1999, p. 35). Incluso Bernard Lonergan también divide las operaciones teológicas en dos fases fundamentales que guardan cierta correspondencia con la tradicional articulación bimodal del *auditus et intellectus fidei*. La propuesta del teólogo canadiense constituye una sistematización que cualificamos como “contemporánea” y que brevemente presentaremos luego junto a la de la teología de la liberación.

13 Cf. el aporte sobre el método trascendental de Baena Bustamante (2007).

14 No solo un capítulo sino también, por qué no, una obra aparte. Tal es el caso de la gran obra de Gibellini (1998).

15 Autores como Jared Wicks (1999) Francisco de Aquino Júnior (2017) y Raúl Berzosa (1994), entre otros, coinciden en este doble movimiento del teologizar en términos clásicos. Clodovis Boff introduce un tercer momento en el método: *auditus fidei, intellectus fidei y applicatio fidei*. Son tres las operaciones en orden, a saber: hermenéutica, especulativa y práctica (1992, pp. 197 y ss.).

16 Son los dos “principios fundamentales” que presentó F. A. Pastor en el seminario sobre el método teológico en América Latina celebrado a fines de 1993 en Bogotá a instancias de la Congregación para la Doctrina de la Fe y la Presidencia del Celam (Pastor, 1994).

La escucha es el momento que percibe y acoge la Palabra comunicada a través de las Sagradas Escrituras y luego transmitida en la tradición viva de la Iglesia. El primer momento del método teológico es la escucha receptiva del Dios que se autocomunica. Una escucha que caracteriza tanto la disposición del pueblo de Dios en tanto interlocutor de Yahvé (*Shemá Israel*) como el testimonio de la primera comunidad cristiana acerca de la Palabra hecha carne (Jn 1, 14) en la persona de Jesucristo.

Boff (pp. 197-264) afirma que, en este momento positivo de la escucha, las razones principales de la teología las constituyen los varios testimonios de la Palabra, o primarias (las Sagradas Escrituras con la Tradición) o secundarias (los concilios, los Santos Padres, la liturgia, el magisterio, etc.). Luego del momento inaugural de la escucha a la Palabra de Dios en la Sagrada Escritura, la teología debe ponerse ante el conjunto más amplio de las escrituras cristianas como documentos fuente para la teología. Esos documentos de fe que constituyen una fuente para la teología son aquellos que Melchor Cano ha popularizado y tratado en su libro *Los lugares teológicos*.¹⁷

Este momento positivo no significa positivismo. No se trata de repetir un dato o de “elencar” información. La escucha implicada en el *auditus fidei* es una escucha receptiva de una Palabra viva (no de un dato inerte) dirigida a personas vivas. “El dato teológico no es simplemente dato. Es un dato ya construido. No es un hecho consumado, sino un proceso vivo” (Boff, 1992, p. 202). Por eso, la escucha implica, según Boff, tres momentos: a) heurístico, b) hermenéutico y c) crítico. El primero consiste en la búsqueda de los “datos” de la fe que luego se asumen en la elaboración teológica. El segundo los interpreta e interroga, para, finalmente, hacer un discernimiento crítico del lugar o peso de cada dato en relación con la Palabra de Dios y su Tradición. Podemos, análogamente, encontrar cierta correspondencia entre estos tres momentos del *auditus fidei* y la articulación interna del “ver” del método de la teología de la liberación (ver-juzgar-actuar). La diferencia, sin embargo, es sustancial y afecta, fundamentalmente, al momento heurístico en el que los datos que se buscan y asumen luego en la elaboración teológica no son los datos de la fe, sino de la realidad. Habrá que ver, sin embargo, en qué medida o de qué manera la operación heurística del método teológico del ver-juzgar-actuar no posee en sí misma una configuración teológica. La misma pregunta cabe para los siguientes dos momentos.

El segundo gran movimiento o paso del método teológico según la comprensión clásica es el *intellectus fidei*. Después de la escucha de la Palabra, la teología explícita y profundiza en la Palabra con sus propias categorías y conceptos. Una¹⁸ de las mediaciones que está al servicio de esta profundización es el lenguaje y la razón teórico-especulativa. Se trata de explicar, demostrar, comprender, establecer relaciones y conexiones,

17 *De loci theologici* (Salamanca, 1563) en que estableció diez fuentes para la teología: 1) escritura, 2) tradición, 3) Iglesia católica, 4) concilios, 5) Iglesia romana, 6) Santos Padres, 7) teólogos escolásticos, 8) razón natural, 9) filósofos, 10) historia humana.

18 Deseo subrayar el *una*. Con esto quiero destacar el hecho de que hay otras mediaciones menos frecuentadas por la reflexión teológica cristiana occidental. Me refiero al modo en que la Palabra de Dios, la Palabra que es Dios o Dios como Palabra se comunica y expresa en otros lenguajes y racionalidades más allá del marco lógico-deductivo occidental. Al respecto, resulta valiosa la aproximación a las epistemologías del sur de Boaventura de Sousa Santos, quien afirma en relación con el modelo de racionalidad que preside la ciencia occidental moderna en estos términos: “Siendo un modelo global, la nueva racionalidad científica es también un modelo totalitario, en la medida en que niega el carácter racional a todas las formas de conocimiento que no se pautaran por sus principios epistemológicos y sus reglas metodológicas” (De Sousa Santo, 2009, p. 31).

causas y consecuencias. Todas estas operaciones configuran analíticamente este momento en que se organiza el teologizar en tanto conjunto orgánico o sistema. De ahí la denominación de “sistemática” a la función de la teología que se intensifica en este momento. La organización sistemática que da cuenta del análisis incluye también la síntesis: la identificación de aquellas categorías y de las afirmaciones fundamentales que organizan el sistema y dan inteligibilidad, cohesión y articulación al discurso teológico.

Sistematización contemporánea

El paradigma clásico del método teológico (*auditus et intellectus fidei*) constituye el marco o andamiaje básico sobre el cual se han desarrollado otras sistematizaciones. Vamos a presentar dos, la de Lonergan y la de Boff, antes de profundizar en el contexto de emergencia del método teológico del ver-juzgar-actuar.

Bernard Lonergan, teólogo canadiense fallecido en 1984 y antiguo miembro de la Comisión Teológica Internacional (1969-1974), publicó una obra llamada *Método en teología* (Lonergan, 1994)¹⁹ que generó un gran interés y profundización por parte de la comunidad académica. Allí parte de la noción preliminar de método como “un esquema normativo de operaciones recurrentes y relacionadas entre sí que producen resultados acumulativos y progresivos” (pp. 12-13). A simple título indicativo y con la consciencia de que una presentación adecuada merece más espacio y profundidad, presentamos algunas notas o características del método del teólogo canadiense.

Lonergan sistematiza su método en relación con las operaciones fundamentales del conocimiento humano, que se pueden agrupar en cuatro fundamentales: experimentar, entender, juzgar y decidir. De ahí que

Hablar de método teológico es hablar de la manera como la consciencia intencional humana “opera” cuando “hace” teología. En otras palabras, cómo funcionan las operaciones básicas de la consciencia humana cuando el teólogo o la teóloga se dedica a la labor teológica y cómo cada una de estas operaciones se relaciona con las otras y van produciendo resultados acumulativos y progresivos. (Vélez Caro, 2008, p. 110)

Para Lonergan (1994), “la teología es una mediación entre una determinada matriz cultural y el significado y función de una religión dentro de dicha matriz” (p. 132), y su método se articula en dos momentos o fases. La primera conecta con el *auditus fidei* y la segunda con el *intellectus fidei* de la articulación clásica del método teológico.

La primera fase²⁰ parte de los datos (nivel de la experiencia), la intelección de los datos (nivel de entender), la aceptación o el rechazo de hipótesis y teorías que surgen de la intelección de los datos (nivel de juzgar) y, finalmente, el reconocimiento de los valores y la elección de los métodos o medios que permiten realizar esos valores (nivel de decisión).

La segunda fase parte de las opciones personales (nivel de decisión), las cuales se formulan en juicios de hecho (nivel de juicio) que reclaman ser comprendidos en el contexto presente (nivel de entender) y,

19 La edición original en inglés es de 1973 (Lonergan, 1973).

20 En lo que sigue, seguiremos de cerca el aporte de Vélez Caro (2008, pp. 112-116).

finalmente, comunicamos a otros los planes de acción que deseamos realizar concretamente en la vida (nivel de experimentar).

En consecuencia, el método lonergiano posee dos fases o momentos y ocho especializaciones funcionales que corresponden a los dos momentos de la tarea o el método teológico y a los cuatro niveles de la consciencia intencional del ser humano. Estas ocho especializaciones funcionales son, en la primera fase, la investigación, la interpretación, la historia y la dialéctica. En la segunda fase, los fundamentos, las doctrinas, las sistemáticas y las comunicaciones.

La *investigación* busca los datos que necesita la teología. La *interpretación* se esfuerza por comprender el significado de los datos. La *historia* juzga los datos en el contexto que ellos sucedieron. La *dialéctica* enfrenta los conflictos que surgen en esa recepción e interpretación de los datos. Las diferentes posturas frente a los mismos datos exigen buscar un punto de vista que, sin negar las diferencias, permita puntos de encuentro y posibilidades de avanzar en las situaciones que se confrontan [...]

Las especializaciones de la segunda fase ocurren así: los *fundamentos* son el resultado del nivel de la decisión que opta por una de las posibles recepciones y concreciones de los datos de fe. Son fruto de la conversión religiosa que realiza el sujeto en la confrontación con los datos de la revelación. Los fundamentos constituyen el horizonte existencial a partir del cual se hace la tarea teológica. Las *doctrinas* suponen los juicios de hecho y de valor que pueden ser reafirmados a partir de la experiencia de fe. Las *sistemáticas* se encargan de elaborar los sistemas adecuados para la actualización o contextualización de las doctrinas de cada momento histórico. Por último, las *comunicaciones* relacionan la tarea teológica con las otras esferas de la vida y abre caminos para realizar en la práctica todo el proceso anterior. (Vélez Caro, 2008, pp. 113-114)

Esta apretada e injusta síntesis vale como indicación del grado de complejización que el método teológico puede lograr. Cada una de las especializaciones comporta también un plexo de operaciones específicas que cualifican cada una de las etapas del proceso metodológico que tiene, entre otras características, una dimensión metanoica (método como proceso de conversión) y, al mismo tiempo, constructiva (método como camino para la transformación histórica).

Del mismo modo que Lonergan profundizó el método en teología ante la consciencia intencional del ser humano y conjugando el método trascendental y la tradición cristiana, Boff (1992, pp. 197-327)²¹ también ofrece una caracterización novedosa del método teológico en su formulación clásica. Junto a la escucha de la fe (*auditus fidei*) y la explicación de la fe (*intellectus fidei*), presenta un tercer paso o momento del método que tiene por finalidad la actualización de la fe y que denomina *applicatio fidei*. Estos tres momentos fundamentales de la práctica teológica son el correlato de las grandes operaciones del proceso de producción teológica, a saber: a) *hermenéutica*, para la escucha de la fe; b) *especulativa*, para la explicación de la fe, y c) *práctica*, para la aplicación de la fe en la vida.

El momento práctico de la *applicatio fidei* es aquel que corresponde a la traducción o aplicación de la fe en la vida concreta. Según Boff (1992), representa un movimiento *ad extra*, de la fe hacia la vida, pues

21 Los capítulos 8, 9 y 10 de esta obra desarrollan cada uno de estos tres momentos, respectivamente.

busca actualizar la fe en la vida. “Podemos también llamarlo como momento proyectivo, porque en él se examinan las ‘proyecciones’ de la fe en el mundo, e incluso los ‘proyectos’ que ella implica en la realidad concreta” (p. 198). Podríamos esquematizar la propuesta metodológica de Boff en el siguiente cuadro:

Momento	Operación	Carácter
Auditus fidei	Hermenéutica	Positivo
Intellectus fidei	Especulativa	Constructivo
Applicatio fidei	Práctica	Confrontativo (con la vida)

El tercer paso del método lo constituye el momento práctico de la teoría teológica, en tanto esta se vuelve hacia la acción concreta. En efecto, para Boff (1992), “es imposible para la teología quedarse en la mera teorización de la fe” (p. 282). ¿Por qué la teología debe llevar su discurso a la vida, confrontarlo con ella? Porque las verdades teológicas no son solo, ni tanto, verdades teóricas ni pertenecen al universo de las ideas abstractas. Son verdades salvíficas. Se refieren a la vida y la salvación del ser humano. Por tal motivo, son verdades para ser creídas, amadas, vividas, y no solo conocidas o contempladas.

Esto último resulta fundamental y es el talante de las declaraciones dogmáticas. Podemos citar el ejemplo de la famosa declaración conciliar de Calcedonia (451), la cual, en la articulación del lenguaje especulativo, no olvida que el sentido de la verdad proclamada es “por nosotros y por nuestra salvación” (Grillmeier, 1997, pp. 825 y ss.). “No son los que me dicen: ‘Señor, Señor’, los que entrarán en el Reino de los Cielos, sino los que cumplen la voluntad de mi Padre que está en el cielo” (Mt 7, 21). El contenido de la fe cristiana, la voluntad del Padre comunicada por la vida entera de Jesús de Nazaret, es algo que es preciso hacer, cumplir, realizar. Tiene un eminente carácter práctico. Así, en la vida temporal como en su consumación escatológica: “les aseguro que cada vez que lo hicieron con el más pequeño de mis hermanos, lo hicieron conmigo” (Mt 25, 40).

La teología, por tanto, debe necesariamente abrirse a la vida, lo cual, en términos teológicos, significa su proyección pastoral. Boff (1992) afirma que “a su momento teórico le sigue el práctico” (p. 283). Establece, de este modo, una secuencia que va de la teoría a la praxis. De un primer y segundo momento que podrían caracterizarse como teóricos hacia un tercer momento práctico de aplicación y actualización de la fe en la vida personal y social. Esta función es señalada por el autor como una nueva metodología teológica. Si bien la teología clásica no desconoció el polo referente a la realidad o la vida, prueba de ello es la reflexión teológica del campo moral, pastoral y espiritual, la praxis social no tenía la complejidad lograda hoy y no exigía las mediaciones teóricas que precisamos para comprenderla adecuadamente. En relación con esto, afirma:

Gran parte de la teología actual aún no consiguió integrar de modo satisfactorio al momento práctico en su proceso, ya sea al nivel de su práctica teórica o de su teoría epistemológica. Pero es justamente el momento práctico el que fue reivindicado con mucha fuerza por la teología de la liberación y otras teologías afines. Según esas corrientes, la construcción teórica del discurso teológico encuentra su término último

en la confrontación con la realidad o con la vida, en sentido amplio. La fe “da qué pensar”, pero también y sobre todo “da qué hacer”. (Boff, 1992, p. 284)

Hasta aquí la propuesta de Boff. Conviene indicar, sin embargo, que el razonamiento del teólogo brasileño puede confrontar con la propuesta metodológica de la teología de la liberación. De hecho, se trata de un asunto que ha sido objeto de un acalorado debate en torno a la V Conferencia del Episcopado en Aparecida (Brasil) en 2007.²² En su esquema metodológico, la praxis le sigue a la teoría, y si bien se encuentra en relación con esta, se trata de un momento autónomo y derivado. Algunas propuestas o reflexiones del método teológico en América Latina partirán de lo que se dio en llamarse la “primacía de la praxis”. Es decir, el hecho de que el quehacer teológico no tiene un primer momento teórico del cual se deriva la aplicación o actualización práctica, sino que, por el contrario, la praxis constituye el punto de partida del quehacer teológico a la vez que el punto de llegada en constante dinamismo.

Esta “inversión” metodológica que pone en el punto de partida la realidad o la fe en cuanto praxis no puede comprenderse del todo sin tres circunstancias que resultan fundamentales. Dos son de carácter marcadamente eclesial y la otra es secular. Nos referimos al acontecimiento del Concilio Vaticano II, seguido de Medellín, por un lado y, por el otro, al aparato analítico, conceptual y hermenéutico provisto por ciertos desarrollos de las ciencias sociales en las décadas de 1960 y 1970. Estos tres factores, conjugados en un particular contexto histórico, favorecerán el alumbramiento de un método teológico novedoso que no se acomodará del todo al canon clásico proponiendo una mediación metodológica original: la mediación socioanalítica. Una mediación o momento que se constituye en punto de partida inductivo, a partir de la realidad histórica y no desde los datos de la fe.

La propuesta metodológica del ver-juzgar-actuar

Es importante situarse en el marco general de la historia del método teológico para apreciar en su justa dimensión el origen, especificidad e impacto del ver-juzgar-actuar. En el esquema del ver-juzgar-actuar, el primer momento (el “ver”) se constituye en mediación analítica (también llamada socioanalítica) del método teológico. Se trata de uno de los momentos del método, el primero de los pasos que lo configura como método “inductivo” y que tiene por objeto el análisis de la realidad. Es, asimismo, de los aspectos metodológicos que más discusiones ha suscitado.²³ Llegados a este punto, por tanto, conviene aclarar algunos términos antes de continuar.

En primer lugar, caben unas palabras en relación con la caracterización inductiva del método. Puede afirmarse que el método es inductivo porque su punto de partida no son las ideas, los conceptos, los dogmas o las doctrinas, sino la realidad histórica. La ubicación de la mediación analítica en tanto socioanalítica en el primer momento del teologizar imprime al método su carácter inductivo. La mediación es caracterizada



22 Al respecto, se destacan los aportes de Boff (2007), De Aquino Júnior (2008) y Brighenti (2013).

23 Entra tantas polémicas suscitadas, recordamos aquella que se dio en torno a la publicación de las instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Algunos aspectos de la teología de la liberación* (6 de agosto de 1984) y *Libertad cristiana y liberación* (22 de marzo de 1986).

como socioanalítica porque desde las herramientas provistas por las ciencias humanas y sociales tiene presente que el “hecho mayor”²⁴ de la realidad histórica es la injusticia social estructural que configura el mundo cuya expresión más escandalosa y antievangélica es la pobreza que padecen cientos de millones de seres humanos (Banco Mundial, s. f.).

En la teología de la liberación, se citan frecuentemente tres mediaciones metodológicas principales (Boff, 1994, p. 101 y ss.) que corresponden a las tres acciones que caracterizan a los tres momentos del método teológico-pastoral: ver, juzgar y actuar. Nos referimos a la mediación socioanalítica (ver), mediación hermenéutica (juzgar) y mediación práctica (actuar). En cada una de estas mediaciones disponen los medios e instrumentos adecuados y específicos para la construcción teológico-pastoral.

Frente al “hecho mayor” de la pobreza, la teología de la liberación se presenta como una teología al servicio del proceso histórico de liberación de la opresión que constituye la masiva, injusta y cruel pobreza para gran parte de la humanidad y que atenta contra el proyecto salvífico de Dios. Por ello, el primer momento, mediación, consiste en ver y analizar las condiciones históricas, concretas y reales en que se encuentra la humanidad oprimida por la pobreza. La eficacia de la acción transformadora de la fe requiere un análisis y conocimiento preciso de las condiciones que se quieren transformar y, sobre todo, de sus causas. De ahí que, en esta instancia, el análisis sea realizado “a base de categorías socio-políticas” (Míguez Bonino, 1977, p. 17). Objetivo de la siguiente mediación, hermenéutica, es interpretar aquellas condiciones históricas analizadas en el primer momento a la luz del proyecto salvífico y liberador de Dios comunicado por su Palabra en sus mediaciones históricas (Sagradas Escrituras, fundamentalmente, y Tradición). Y la tercera fase, la mediación práctica, tiene el cometido de esclarecer algunas orientaciones y líneas de acción para la transformación de la realidad histórica analizada en el primer momento y discernida a la luz de la Palabra de Dios en el segundo.

Como se ha indicado en repetidas ocasiones, la teología de la liberación no es una teología sobre un tema nuevo o particular, al estilo de las teologías de genitivo, cuyo objetivo sea desarrollar una reflexión sobre la liberación como un tema teológico entre otros posibles. La novedad de la teología de la liberación radica no tanto en el abordaje de un tema, sino en el nuevo modo de hacer teología²⁵ que propone y que hemos introducido brevemente en los párrafos anteriores.

A continuación, daremos cuenta de las condiciones de emergencia de este nuevo modo o método de hacer teología. Los factores eclesiales y seculares fueron, al mismo tiempo, el marco e impulso que posibilitaron su alumbramiento. Los primeros están constituidos por los acontecimientos del Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín. Los segundos son los desarrollos analíticos y hermenéuticos de las ciencias sociales en la misma época (décadas de 1960 y 1970), que surgieron en un contexto particular de la realidad histórica latinoamericana.

24 “La teología de la liberación ha determinado desde sus orígenes que el hecho mayor, es decir, aquello en que mejor se expresa hoy la realidad, es la irrupción de los pobres. Lo que ha tomado inocultablemente la palabra, como palabra de la realidad, son los pobres; y de una doble forma: con su sufrimiento y con su esperanza” (Sobrino, 1993, p. 49).

25 “La teología de la liberación nos propone, tal vez, no tanto un nuevo tema para la reflexión, cuanto una *nueva manera* de hacer teología [las cursivas son mías]” (Gutiérrez, 1990, p. 72).

El contexto europeo

Podríamos rastrear los orígenes del método popularmente conocido como “ver-juzgar-actuar” en el *método de revisión de vida*, el cual cobró forma en el seno de las propuestas pastorales de la Juventud Obrera Católica (JOC) que animaba el padre Joseph Cardijn en la Francia de la década de 1930. Posteriormente, la revisión de vida fue asumida por la Acción Católica, organización laical que se sumó a los movimientos de renovación en la Iglesia de aquella época (Bjord Castillo, 2004). Esta metodología tenía por finalidad la acción transformadora de los cristianos en sus ambientes, y de este modo colaborar en la superación del divorcio fe-vida.

La Europa posterior a la Primera Guerra Mundial se caracterizó, entre otras cosas, por el crecimiento de la industria, las migraciones interiores y el desarrollo de las grandes urbes. Esto visibilizó la emergencia de las grandes masas de trabajadores en las fábricas. La Juventud Obrera Cristiana (JOC), con la revisión de vida, se propuso que los jóvenes trabajadores descubrieran el sentido cristiano de la vida y la capacidad de transformar la historia desde la propia vocación. Este acontecimiento social tuvo, al mismo tiempo, un correlato teológico en múltiples desarrollos creativos y originales.

El caso del teólogo dominico Marie-Dominique Chenu quizá sea de los más emblemáticos. Fue de aquellos que más seriamente asumió el desafío de “el mundo” en la Francia de entonces. El quehacer teológico tomaría, por aquellos años, un impulso renovado de dos centros: el de los dominicos y el de los jesuitas. El primero, Le Saulchoir, había residido durante mucho tiempo en el exilio en Bélgica, pero a partir de 1937 se afincó en París conservando el nombre del exilio. La asunción del método histórico moderno aplicado a la teología medieval por Lagrange, Mandonnet y los historiadores de Lovaina devino en una perspectiva y aproximación histórica que fue personificada de modo eminente por Chenu, quien fuera el director de Le Saulchoir entre 1932 y 1942. En su particular desarrollo teológico, se aprecia el paso de la formación neoescolástica que había recibido hacia una teología en que lo sobrenatural se entrelaza con una profunda convicción sobre la importancia y valor de la historia. Hacia fines de la década de 1930, Chenu “había extendido su interés a las realidades terrenas, los problemas sociales e históricos, los temas de la transformación de la sociedad, de la socialización y el trabajo” (Bof, 1996, p. 191). Para Chenu, trabajar según el método histórico significaba “ejercer una teología en vistas al mundo y al hombre: el hombre y el mundo de hoy, a fin de saber qué preguntas se deben plantear al pasado; y al hombre y al mundo de antaño a fin de reconocer su respuesta real, constructiva y concreta para nuestra época” (Schoof, 1971, p. 129). Este *aggiornamento*, que significaba para el método teológico la incorporación de la perspectiva histórica, tuvo también su correlato en la innovación pastoral. Se trata de una época de múltiples ensayos y experimentos en la Iglesia francesa, muchos de los cuales llevan el “sello” de Chenu, ya sea desde la generación de agitadas discusiones con jóvenes líderes de la JOC, ya sea desde el envío de estudiantes dominicos a trabajar en las minas.

Yves Congar, diez años menor que Chenu, también comenzó a dar sus primeros pasos en el quehacer teológico en Le Saulchoir. Si bien con un énfasis en la eclesiología y el ecumenismo, nunca abandonará el interés por los problemas de las determinaciones históricas del fenómeno de la fe.

El proceso de renovación de la escuela dominica tiene su contraparte con los jesuitas quienes se congregaron en torno a Henri de Lubac en la impronta de renovación del pensamiento creyente de los

católicos desarrollado en la Facultad Teológica de Lyon- Fourvière. Los esfuerzos y la creatividad teológica tanto de los jesuitas de Lyon-Fourvière como de los dominicos de Le Saulchoir, y muchas de las prácticas pastorales devenidas de estos, son reconocidas o caracterizadas con el término de *nouvelle théologie*.

En la conclusión de su obra publicada en enero de 1964, poco menos de dos años antes de la clausura del Concilio Vaticano II, José Comblin hacía un balance de la renovación teológica de aquellos años. El fallecido teólogo agrupaba una multiplicidad de movimientos teológicos renovadores bajo la denominación de “teología destinada a los hombres”, entre ellas la teología existencial, la teología de la historia, la teología de las realidades terrestres y teología del laicado. En relación con la teología por venir, informada de todos estos movimientos descritos, según su entender, parecía claro “que una tal teología deberá partir de un conocimiento sincero, exacto y desinteresado del mundo, del hombre, de sus valores y sus proyectos actuales”. Ese conocimiento, como momento fundamental del quehacer y el método de la “teología por venir”, tenía el objetivo de “tomar prestados los instrumentos que las disciplinas científicas actuales o las ciencias del espíritu han puesto en las manos de nuestros contemporáneos” (Comblin, 1964, p. 132).

Observamos, por tanto, todo un movimiento eclesial, teológico y espiritual²⁶ que incorpora en la historia y la vida humana en el horizonte de su interés cualificándolos como espacios de salvación. En sentido análogo, es necesario tener presente, desde el campo protestante, el aporte de Paul Tillich y su método de correlación por el cual “la teología sistemática realiza un análisis de la situación humana del que surgen las cuestiones existenciales, y demuestra luego que los símbolos utilizados en el mensaje cristiano son las respuestas a tales cuestiones” (Tillich, 1982, p. 53).²⁷ La historia, la vida y la existencia humana comenzaban a ser el foco de los impulsos teológicos más renovadores y creativos.

Fue el papa Juan XXIII quien, a la luz de todos estos desarrollos y en los inicios del Concilio Vaticano II, “canonizó” los tres términos que luego dieron nombre al método teológico-pastoral ver-juzgar-actuar. En su encíclica *Mater et magistra*, de mayo de 1961, afirma:

Ahora bien, los principios generales de una doctrina social se llevan a la práctica comúnmente mediante tres fases: primera, examen completo del verdadero estado de la situación; segunda, valoración exacta de esta situación a la luz de los principios, y tercera, determinación de lo posible o de lo obligatorio para aplicar los principios de acuerdo con las circunstancias de tiempo y lugar. Son tres fases de un mismo proceso que suelen expresarse con estos tres verbos: ver, juzgar y obrar. (Juan XXIII, 1961, núm. 236)

Esta formulación magisterial se vio fortalecida por otros desarrollos teológico-pastorales aportados posteriormente por el Concilio Vaticano II. En relación con la mediación socioanalítica o el momento del “ver”, destacamos dos aportes teológicos relevantes del Concilio.

El primero lo constituye la teología de los signos de los tiempos en la constitución pastoral *Gaudium et spes*.²⁸ Siguiendo a Sobrino (1989), la categoría teológica de signo de los tiempos tiene en esta constitución

26 El correlato espiritual de este movimiento puede verse reflejado en la obra de René Voillaume (1977), cuya edición original es de 1961, y su título es representativo del impacto de la vida y la historia en la espiritualidad.

27 La edición original es de 1950.

28 Cf. el estudio de Carlos Schickendantz (2014).

pastoral dos acepciones fundamentales. La primera corresponde a la definición “teológico-pastoral” según la cual *signos de los tiempos* son aquellas características configuradoras del mundo de hoy (Pablo, 1965, núm. 4). Es un “deber permanente de la Iglesia” escrutarlos a fondo e interpretarlos a la luz del Evangelio para poder responder a cada generación humana. Dicho de otro modo, urge a la Iglesia, en orden de la relevancia y significatividad de su misión, conocer la realidad, identificar aquellos procesos y estructuras del presente histórico para no anunciar el Evangelio en el aire o en abstracto. La segunda corresponde a la definición “histórico-teologal” que Pablo (1965) menciona en su número 11 cuando se refiere a los acontecimientos, las exigencias y los deseos humanos en tanto “señales de la presencia o de los designios de Dios”. Es decir, se trata de aquellos acontecimientos históricos en los que Dios se manifiesta. La historia acontece como mediación de la presencia de Dios; por eso, esta acepción de signo de los tiempos es “teologal” y resulta también decisiva para la identidad eclesial.

Tanto la primera (Pablo, 1965, núm. 4) como la segunda (Pablo, 1965, núm. 11) acepción ponen a la teología ante la historia desafiando su método desde la opacidad de la contingencia espacio-temporal que es preciso analizar (en orden de la misión y la pastoral) y discernir (en orden de la escucha de la voluntad de Dios que se revela en la historia y por la historia).

La teología de los “signos de los tiempos” establecía la unicidad de la historia,²⁹ la válida teológica y eclesialmente, al mismo tiempo que la dota de un carácter trascendente. El segundo de los aportes, la “autonomía de las realidades terrenas”, proveía una validación inmanente de la historia, por sí y en sí misma, desde su fundamento trascendente en la voluntad del Creador. Con el antecedente de los desarrollos teológicos de la *nouvelle théologie* y de Gustave Thils (1947),³⁰ *Gaudium et spes* declara en su número 36:

Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es solo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte. Por ello, la investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios.

Si Pablo (1965) en el número 4 señalaba la necesidad de conocer la realidad histórica, en el número 36 proveía el fundamento para analizarla con los métodos propios de las ciencias humanas y sociales en tanto realidades autónomas. Casi dos décadas antes, sin embargo, la concepción cristiana de la autonomía del mundo y de la historia había encontrado en la reflexión desde el cautiverio de Dietrich Bonhoeffer una formulación tan magistral como dramática que fue sellada con su sangre. Las cartas en prisión a Eberhard

29 “No hay dos historias, una profana y otra sagrada ‘yuxtapuestas’ o ‘estrechamente ligadas’, sino un solo devenir humano asumido irreversiblemente por Cristo, Señor de la historia. Su obra redentora abarca todas las dimensiones de la existencia y la conduce a su pleno cumplimiento. La historia de la salvación es la entraña misma de la historia humana” (Gutiérrez, 1990, p. 194).

30 Citamos a este teólogo como uno de los representantes de la corriente de la teología de las realidades terrenas.

Bethge del 16 y 18 de julio de 1944 merecen una lectura completa tanto desde una perspectiva teológica como espiritual. De ahí viene la formulación de que los cristianos debemos “vivir en el mundo *etsi deus non daretur*” (Bonhoeffer, 1983, p. 252),³¹ como emblema de la autonomía del mundo.

El ver-juzga-actuar de Juan XXIII en *Mater et magistra* recibía un fuerte espaldarazo con estos fundamentos teológicos provistos por el Concilio Vaticano II. Se abría una tierra inhóspita para la mediación socioanalítica (ver) del método teológico-pastoral. La incorporación de las ciencias humanas y sociales señalaba una nueva época en la historia de la epistemología teológica.

El contexto latinoamericano

Como hemos visto en el punto anterior, el método ver-juzgar-actuar, tal como lo conocemos hoy, no solo en América Latina, sino en toda la ecúmene cristiana, tiene su historia. El capítulo latinoamericano de esta historia ha resultado, en particular, fecundo y relevante, hasta el punto de que fue en virtud de su extendido uso en nuestro continente que logró difusión global. En efecto, tenemos en el magisterio pontificio recientes testimonios del uso de este método en sus documentos. La carta encíclica *Laudato si'*, por poner solo un ejemplo, está articulada según el ver-juzgar-actuar: su primer capítulo (“lo que está pasando a nuestra casa”) se corresponde con el “ver”; los capítulos dos (“el evangelio de la creación”) y tres (“raíz humana de la crisis ecológica”) con el juzgar o interpretar, y los capítulos cinco (“algunas líneas de orientación y acción”) y seis (“educación y espiritualidad ecológica”) con el actuar, siendo el capítulo cuarto (“una ecología integral”) una suerte de bisagra entre el segundo y tercer momento.

Al inicio del tercer apartado de este artículo, enunciamos que la emergencia y especificidad del método ver-juzgar-actuar estuvo marcada en América Latina por tres grandes factores: Concilio Vaticano II, Medellín y el aparato analítico provisto por las ciencias sociales. Habiendo dedicado el punto anterior al Concilio, procederemos a dar cuenta de las otras dos circunstancias mencionadas, comenzando por Medellín.

Entre el 24 de agosto y el 6 de septiembre de 1968, los obispos latinoamericanos se reunieron en Medellín para celebrar la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Gran parte de sus frutos decantaron en el Documento de Medellín como expresión de “la Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio”, tal como enunciaba su lema convocante. El título o lema resulta de todo significativo al indicar la intencionalidad del evento. El “en” subraya el movimiento de encarnación histórica de la “Iglesia”. Una encarnación singular, situacional, específica (“América Latina”), pero, al mismo tiempo, contingente: es “actual” (en el aquí y el ahora de una realidad) y, al mismo tiempo, en un proceso de “transformación”. Esta última categoría, “transformación”, provee una clave de lectura fundamental.

31 La expresión *etsi deus non daretur* la cita Bonhoeffer de Hugo Grotius, filósofo holandés que en 1625 afirma que la ley natural es válida en sí misma, exista Dios o no (*etsi deus non daretur*). La expresión puede traducirse también como “aún si Dios no existiera” y también “como si Dios no existiera”. Cito un fragmento de la carta de Bonhoeffer del 16 de julio: “Dios nos hace saber que hemos de vivir como hombres que logran vivir sin Dios. ¡El Dios que está con nosotros es el Dios que nos abandona! (Mc 15, 34)! El Dios que nos hace vivir en el mundo sin la hipótesis de trabajo Dios, es el Dios ante el cual nos hallamos constantemente. Ante Dios y con Dios vivimos sin Dios” (Bonhoeffer, 1983, p. 252).

La realidad histórica es considerada de modo dinámico, mutable, con capacidad de cambio. No se parte de una “idea” de la historia, sino de su realidad concreta y su dinamismo actual. Y todo ello sucede “a la luz de” o, diríamos, en virtud del impulso del Concilio Vaticano II.

Al hacer memoria de Medellín,³² no se recuerda tanto ni solo un documento, sino, ante todo, una experiencia de irrupción del Espíritu en América Latina que capacitó a los discípulos y discípulas de Jesús para vivir la radicalidad del Evangelio encarnadamente, y encontró en los pastores de la Iglesia un medio eficaz para hacer resonar su voz. El recordado cardenal Eduardo Pironio, secretario general del Celam, lo decía claramente por entonces: “Sólo mediante una plena efusión del Espíritu de Pentecostés -que purifica y transforma- puede entenderse un hecho eclesial como el de Medellín”. Así como hubo un Pentecostés en Jerusalén cincuenta días después de la Pascua de Jesús, hubo otro en el Vaticano entre 1962 y 1965, y también en América Latina, en Medellín, en 1968.³³

Baste recordar la anterior conferencia en Río de Janeiro (1955) para notar la novedad. Por entonces, los obispos latinoamericanos, haciéndose eco de la carta apostólica que les había enviado el papa Pío XII (*Ad Ecclesiam Christi*), dejan en claro que

la Conferencia estima que la necesidad más apremiante de América Latina es el trabajo ardiente, incansable y organizado a favor de las vocaciones sacerdotales y religiosas, y hace por tanto un fervoroso llamamiento a todos, sacerdotes, religiosos y fieles, para que colaboren generosamente en una activa y perseverante campaña vocacional. (Río de Janeiro I)

En el mismo sentido, afirman en otra sección: “la Conferencia, recordando una vez más el objeto central de sus preocupaciones, es decir, la escasez de las fuerzas apostólicas en América Latina” (Río de Janeiro 37). Claramente, estamos aún frente a una Iglesia romana en América Latina, la cual no ha logrado encarnarse completamente en la propia realidad continental asumiendo su problema. En Río de Janeiro, la preocupación es netamente eclesiocéntrica. Urge el desafío de proveerse de cuadros especializados para la evangelización. En su carta apostólica, Pío XII observaba aquel problema “con angustia”, con “voz de alarma”, definiéndolo como el “más grave y peligroso”. Se trata de una Iglesia centrada casi exclusivamente en sus problemas, clericalista (pareciera que los únicos cuadros cualificados para el trabajo apostólico fueran los clérigos), con preocupación apologética y triunfalista (ante el avance del “peligro” protestante) y romanizada (los obispos querían que la sede del recientemente creado Celam fuera en Roma). El Espíritu del Señor, fiel a su modo de actuar (cf. Jer 1, 10), hizo su obra: se ocupó de arrancar, derribar y demoler esta Iglesia de cristiandad en América Latina, para crear, edificar y sembrar una nueva Iglesia latinoamericana. La acción del Espíritu es creadora y recreadora. Y, en orden a tal fin, también destructora. Recepción e irrupción son dos categorías para comprender el acontecimiento Medellín.

Este “giro copernicano” respecto de Río de Janeiro se verificó en múltiples aspectos de Medellín. Uno, y en relación con el tema de este artículo, fue la incorporación de las ciencias sociales para el “análisis de

32 En 2018, abundaron las memorias de Medellín en el 50º aniversario de su celebración. En aquella oportunidad, pude hacer un aporte (Silva, 2018).

33 La interpretación “pentecostal” del acontecimiento de la Conferencia de Medellín fue introducida en los documentos finales (cf. Introducción 8).

la realidad”, la hermenéutica bíblica para el discernimiento de los acontecimientos y la evaluación de la praxis apropiada para la transformación de la realidad según el Reino de Dios: la consolidación del ver-juzgar-actuar como método teológico-pastoral apropiado a la Iglesia en América Latina. La teología de los signos de los tiempos (*cf.* Pablo, 1965, núms. 4 y 11) resultó decisiva para la aplicación del método: “Esta evangelización debe estar en relación con los ‘signos de los tiempos’. No puede ser atemporal ni ahistórica. En efecto, los ‘signos de los tiempos’, que en nuestro continente se expresan sobre todo en el orden social, constituyen un ‘lugar teológico’ e interpelaciones de Dios” (Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Pastoral de las élites 13).

El *Mensaje a los pueblos de América Latina* que precede a los documentos de Medellín tiene un alto valor como clave hermenéutica. Allí el punto de partida es América Latina en tanto realidad geográfica y comunidad de pueblos “con una historia propia, con valores específicos y con problemas semejantes”. A diferencia de Río de Janeiro, el primado de la realidad de América Latina es patente. En segundo lugar, aparece, en palabras del mensaje, la Iglesia, pero considerada en relación con la historia latinoamericana y con una clara voluntad de compromiso en su transformación. El primado del momento inductivo que supone la puesta en marcha del ver-juzgar-actuar queda del todo esclarecido en la introducción:

La Iglesia Latinoamericana, reunida en la Segunda Conferencia General de su Episcopado, centró su atención en el hombre de este continente, que vive un momento decisivo de su proceso histórico. De este modo ella no se ha “desviado” sino que se ha “vuelto” hacia el hombre, consciente de que “para conocer a Dios es necesario conocer al hombre”. La Iglesia ha buscado comprender este momento histórico del hombre latinoamericano a la luz de la Palabra, que es Cristo, en quien se manifiesta el misterio del hombre. (Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Introducción 1)

La atención se centra en el proceso histórico que viven los seres humanos en este continente. La introducción se ocupa de aclarar, frente a cualquier acusación de inmanentismo, que no se trata de una desviación, sino que es un movimiento fundado teológicamente. Para ello, cita el discurso de Pablo VI del 7 de diciembre de 1965 en la clausura del Vaticano II: “para conocer a Dios es necesario conocer al hombre”. En el mismo párrafo, introduce la mediación hermenéutica (juzgar/interpretar), al decir “a la luz de la Palabra, que es Cristo”, señalando el criterio hermenéutico por antonomasia: la Palabra revelada en la persona de Jesucristo. Poco más adelante, continuando en la introducción, se expresa el tercer momento del ver-juzgar-actuar al afirmar que la Iglesia “quiere asumir plenamente la responsabilidad histórica que recae sobre ella en el presente” (Introducción, 2) y que el momento histórico indica que, si bien resulta necesario “reflexionar, lograr mayor clarividencia y hablar; es menester obrar” (Introducción, 3).³⁴ Hay que actuar.

América Latina es caracterizada “bajo el signo de la transformación y el desarrollo” (Introducción, 4). Los obispos latinoamericanos describen ese contexto como “el umbral de una nueva época histórica de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva” (Introducción, 4). La lectura de la realidad, el “ver”, está

34 El *Mensaje a los pueblos de América Latina* lo decía en términos que trasuntan, *mutatis mutandi*, el método ver-juzgar-actuar: “No tenemos soluciones técnicas ni remedios infalibles. Queremos sentir los problemas, percibir sus exigencias, compartir las angustias, descubrir los caminos y colaborar en las soluciones” (Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 1985, núm. 10).

mediado por un fuerte componente de las ciencias sociales que se nota en uso de dos modelos analíticos que coexisten: la teoría desarrollista y la teoría de la dependencia.

La primera llega a Medellín a través de la *Populorum progressio*. La recepción del Vaticano II que hizo Medellín fue, fundamentalmente, mediada por *Gaudium et spes* y *Populorum progressio* de Pablo VI. Repasando los documentos de Medellín, se cuentan unas 40 citas de la *Gaudium et spes* y unas 30 de la *Populorum progressio*. Se trata de los documentos más citados. Por supuesto que también se citan otros documentos del Vaticano II, fundamentalmente las constituciones. *Lumen gentium* en mayor medida y *Dei Verbum* en menor. Pero no se trata solo de la cantidad de citas, sino del modo de citar. Tanto *Gaudium et spes* como *Populorum progressio* aparecen a lo largo de todo el documento, como una suerte de trama que sostiene la articulación general del texto. Si con *Populorum progressio* Pablo VI fue con *Gaudium et spes* más allá de *Gaudium et spes*, con Medellín el episcopado latinoamericano va con *Populorum progressio* más allá de *Populorum progressio*. Un claro ejemplo es la asunción del paradigma del desarrollo³⁵ para hacer el tránsito hacia el paradigma de la liberación que venía con la teoría de la dependencia.

Esta segunda teoría, cuyos aportes se reflejan en el momento del “ver”, fue una importante herramienta de análisis de la realidad a partir de la relevancia que había logrado como teoría socioeconómica por aquellos años. A riesgo de simplificar, la teoría de la dependencia, a partir de la dialéctica centro-periferia, sostenía que la situación de pobreza y “subdesarrollo” de los países del “tercer mundo” no se explicaba desde un esquema teleológico según el cual los países pobres llegarían a la misma situación de los países desarrollados a partir de la aplicación de sus políticas económicas. Antes bien, la situación de pobreza estructural del tercer mundo no había que explicarla ante la ausencia de políticas desarrollistas, sino como consecuencia de un esquema de dependencia en el que estos países eran sometidos por aquellos más desarrollados y con más poder económico. La pobreza del tercer mundo, por tanto, es dialéctica. Es decir, debe explicarse en relación con la situación de dependencia opresora respecto de los países ricos, aquellos del “primer mundo”. Esta relación estructuralmente injusta de ejercicio de poder que produce la dependencia de unos sobre otros configurando una relación de opresión exige como respuesta y camino la liberación.

La teoría de la dependencia halló un eco favorable en vastos círculos eclesiales, teológicos y pastorales tanto católicos como protestantes, pues, en su repertorio conceptual, se hallaban categorías, como la liberación, que tenían un profundo arraigo en la tradición bíblica y que en aquel contexto latinoamericano resultaban no solo relevantes, sino, sobre todo, urgentes.

A modo de balance provisorio

A partir de este “giro copernicano” en la epistemología teológica que incorporó la mediación de las ciencias sociales en su método, y lo configuró inductivamente, ha sido amplio y diverso el desarrollo que ha logrado la teología en América Latina.

35 La asunción del paradigma del desarrollo en teología puede verse en la reflexión de F. Houtart y V. Vetrano (1967). Se trata de una obra previa a la publicación de la *Populorum progressio* que recoge los aportes de los autores durante la X Asamblea del Celam en Mar del Plata (Argentina) realizada en octubre de 1966.

El camino no ha sido lineal ni exento de contratiempos. Múltiples alternativas se fueron gestando no solo en nuestro continente, sino también más allá. Un ejemplo europeo es el de Mario Midali (2011), quien ha profundizado en el método teológico-pastoral, en la línea del ver-juzgar-actuar, pero desde una propuesta específica y detallada, caracterizando los tres momentos del ver-juzgar-actuar como *kairológico*, *estratégico* y *proyectual*.

Quizá, uno de los rasgos más salientes de la teología de la liberación en las últimas décadas (de la década de 1990 hacia el presente) haya sido la elaboración de teologías a partir de las múltiples subjetividades y sus condiciones históricas. De ahí la emergencia de las teologías feministas, *queer*, de la diversidad sexual, las teologías indígenas, negra, las ecoteologías, las teologías del pluralismo religioso, en fin, un plexo temático que responde tanto a condiciones subjetivas como a situaciones históricas. Estas múltiples tematizaciones teológicas obedecen al carácter inductivo de una teología que se hace ante la realidad y a partir del “ver”.

La teología de la liberación moduló la mediación socioanalítica, desde sus orígenes, fundamentalmente a partir de los aportes de las teorías críticas de la sociedad: la teoría de la dependencia, el marxismo, los feminismos, los estudios decoloniales, entre otros. En medio de la dispersión y la multiplicidad de subjetividades que han emergido y desarrollado un discurso teológico afirmador de las propias identidades, pareciera que se echan de menos los insumos que pueda aportar una teología que introduzca miradas críticas de conjunto³⁶ y den cuenta de la articulación de los grandes procesos sociales, políticos y económicos globales y locales.

La visibilización pública de subjetividades históricamente oprimidas e invisibilizadas, reflejada también en la producción teológica, ha sido el producto de una hegemonía sostenida en políticas de reconocimiento e identidad que no ha puesto en cuestión el núcleo duro de la desigualdad ni ha dado el mínimo margen para la madre de todas las batallas: la puja distributiva por la riqueza. Se trata de la distribución de los bienes de la casa común y la participación de los/as trabajadores/as y los sectores históricamente postergados en la riqueza producida por las comunidades humanas.

La dinámica regresiva de la distribución de la riqueza sigue siendo un núcleo duro inmutable, no solo irresuelto, sino que manifiesta una pronunciada aceleración en la velocidad de su concentración, pandemia mediante. En efecto, en diciembre de 2021, un informe del World Inequality Lab (prestigioso laboratorio de ideas francés dirigido, entre otros, por Thomas Piketty³⁷), recogido en una nota del diario *El País* de España, daba cuenta del panorama:

36 Si bien tiene sus años en relación con aquello que menciono, continuó afirmando las intuiciones centrales que expresé por entonces (Silva, 2010).

37 “La cuestión de la riqueza es una de las cuestiones más controversiales y debatidas en la actualidad. Pero, ¿qué se sabe realmente de su evolución a lo largo del tiempo? ¿Acaso la dinámica de la acumulación del capital privado conduce inevitablemente a una concentración cada vez mayor de la riqueza y del poder en unas cuantas manos, como lo creyó Marx en el siglo XIX?” (Piketty, 2015, p. 15).

En las dos últimas décadas, la distancia entre los ingresos del trabajo y el capital que percibe el 10 % más rico de la población y el 50 % más pobre se ha duplicado. Y la concentración de la riqueza ha llegado a una cuota “extrema”, puesto que el 10 % más poderoso posee ya tres cuartas partes de todo el patrimonio mundial. El coronavirus no ha truncado esa tendencia. Más bien al contrario: ha acelerado ese proceso hasta llegar a una suerte de nueva belle époque para las élites de todo el mundo, puesto que la desigualdad entre los de arriba y los de abajo nunca había sido tan grande desde comienzos del siglo XX.³⁸

Esta condición global a la que nos ha arrojado el capitalismo neoliberal en la pospandemia en los albores del siglo XXI debe ser abordada teológicamente por una disciplina que incorpore una teoría crítica en la dimensión socioanalítica de su teologizar. El acentuado carácter extractivista (Gago y Mezzadra, 2020) sobre toda forma de vida como posibilidad de valorización financiera parece ser aquello que dinamiza hoy al capital, el cual es comprendido por muchos críticos como biocapitalismo o capitalismo biocognitivo (Fumagalli, 2020). Esto se trasunta no solo como sistema económico, sino más bien, a decir de Nancy Fraser (2014), como un orden social institucionalizado. Según Fraser, las condiciones de posibilidad de emergencia del capitalismo aparente (en su aspecto económico) hay que rastrearlas en un orden oculto articulado como una triple división estructural constitutiva de la sociedad: entre reproducción social y producción de mercancías, entre naturaleza y humanidad, y entre poder económico y poder político. Resulta necesario, por tanto, un abordaje múltiple e interdisciplinar en teología que considere sistemáticamente el género, la ecología y el poder político como poderes estructuradores y ejes de desigualdad en las sociedades capitalistas para desarrollar un teologizar crítico y con capacidad emancipadora para que la felicidad de los sectores históricamente oprimidos y despojados sea, de una vez por todas, el pan de cada día.

Referencias

- Aristóteles. (1992). *Metafísica*. Gredos.
- Baena Bustamante, G. (2007). El método antropológico trascendental. En Grupo Didaskalia, *Los métodos en teología* (pp. 53-80). Pontificia Universidad Javeriana.
- Banco Mundial. (s. f.). *Pobreza*. <https://www.bancomundial.org/es/topic/poverty/overview#1>
- Berzosa Martínez, R. (1994). *Hacer teología hoy: Retos, perspectivas, paradigmas*. San Pablo.
- Biord Castillo, R. (2004). *Ponderación teológica del método ver-juzgar-actuar* [ponencia]. XXII Jornadas de teología y Reflexión: Criterios para efectuar un discernimiento cristiano de una situación histórica, 23 de marzo. http://www.tepeyacinatestitute.com/uploads/6/9/1/4/6914821/ponderacion_teologica_metodo_verjuzgaractuar.pdf
- Boff, C. (1982). *Teologia do político e suas mediações*. Vozes.
- Boff, C. (1992). *Teoria do método teológico* (2.ª ed.). Vozes.
- Boff, C. (1994). Epistemología y método de la teología de la liberación. En I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (2.ª ed., vol. 1, pp. 79-113). Trotta.

38 Cf. Pellicer y Grasso (2021) y. Sugiero el interesante artículo de A. Zaiat (2021).

- Bof, G. (1996). *Teología católica: Dos mil años de historia, de ideas, de personajes*. San Pablo.
- Boff, C. (2007). Teología da Libertação e volta ao fundamento. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 67(268), 1001-1022. <https://doi.org/10.29386/reb.v67i268.1490>
- Bonhoeffer, D. (1983). *Resistencia y sumisión*. Sígueme.
- Brighenti, A. (2013). A epistemología e o método da teologia da libertação no pensamento de Clodovis Boff. *Horizonte*, 11/32, 1403-1435. <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2013v11n32p1403>
- Comblin, J. (1964). *Hacia una teología de la acción*. Herder.
- Congregación para la Doctrina de la Fe. (1986). *Instrucciones sobre la teología de la liberación*. BAC.
- De Aquino Júnior, F. (2008). Clodovis Boff e o método da teologia da libertação: Uma aproximação crítica. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 68(271), 598-613. <https://doi.org/10.29386/reb.v68i271.1428>
- De Aquino Júnior, F. (2017). *O caráter prático-social da teologia: Tópicos fundamentais de epistemología teológica*. Loyola.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Diccionario etimológico castellano en línea. (s. f.). Método. <http://etimologias.dechile.net/?me.todo>
- Francisco. Vaticano II. Laudato si'. My. 24 de 2015. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- Fraser, N. (2014). Tras la morada oculta de Marx: Por una concepción ampliada del capitalismo. *New Left Review*, 86, 57-76.
- Fumagalli, A. (2020). Veinte tesis sobre el capitalismo contemporáneo (capitalismo biocognitivo). En M. Reis (comp.), *Neo-operaismo* (pp. 49-72). Caja Negra.
- Gago, V. y Mezzadra, S. (2020). *Para una crítica de las operaciones extractivas del capital: Patrón de acumulación y luchas sociales en el tiempo de la financiarización*. En M. Reis (comp.), *Neo-operaismo* (pp. 275-295). Caja Negra.
- Gibellini, R. (1998). *La teología del siglo XX*. Sal Terrae.
- Grillmeier, A. (1997). *Cristo en la tradición cristiana: Desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia*. Sígueme.
- Gutiérrez, G. (1990). *Teología de la liberación: Perspectivas* (14.ª ed.). Sígueme.
- Haight, R. (1985). *An alternative vision: An interpretation of liberation theology*. Paulist Press.
- Houtart, F. y Vetrano, V. (1967). *Hacia una teología del desarrollo*. Latinoamérica Libros.
- Illanes Maestre, J. L. y Saranyana, J.-I. (1995). *Historia de la teología*. BAC.
- Juan XXIII. Carta encíclica Mater Et Magistra de Su Santidad sobre el reciente desarrollo de la cuestión social a la luz de la doctrina cristiana. My. 15 de 1961. https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html
- Lonergan, B. (1973). *Method in theology*. Darton, Longman and Todd.
- Lonergan, B. (1994). *Método en teología*. Sígueme.
- Midali, M. (2000). *Teologia pastorale o pratica: Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*. LAS.
- Midali, M. (2011). *Teologia pratica: Per un'attuale configuraciones scientifica*. LAS.

- Míguez Bonino, J. (1977). *La fe en busca de eficacia: Una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación*. Sígueme.
- Norato Gutiérrez, J. (2007). Los métodos de la teología en la Edad Media. En Grupo Didaskalia, *Los métodos en teología* (pp. 13-38). Pontificia Universidad Javeriana.
- Pablo, Obispo. Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual. Dic. 7 1965. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
- Pabón de Urbina, J. M. (2000). *Diccionario manual griego-español*. Vox.
- Pastor, F. (1994). En *El método teológico en América Latina* (pp. 103-135). Consejo Episcopal Latinoamericano.
- Pellicer, L. y Grasso, D. (2021, 7 de diciembre). La pandemia dispara la desigualdad en todo el mundo. *El País*. <https://elpais.com/economia/2021-12-07/la-pandemia-dispara-la-desigualdad-en-todo-el-mundo.html>
- Piketty, T. (2015). *El capital en el siglo XXI*. Fondo de Cultura Económica.
- Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. (1985). *Documentos finales de Medellín* (5.ª ed.). Paulinas.
- Schickendantz, C. (2014). Autoridad teológica de los acontecimientos históricos: Perplejidades sobre un lugar teológico. *Teología*, 51(115), 157-183. <https://e-revistas.uca.edu.ar/index.php/TEO/article/view/1240>
- Schoof, T. (1971). *La nueva teología católica*. Carlos Lohlé.
- Silva, E. (2010). El siglo XXI en la teología de la liberación. En A. Colque y J. Estermann (eds.), *Movimientos sociales y teología en América Latina* (pp. 200-208). La Paz.
- Silva, E. (2018). Medellín: eclesiogénesis latinoamericana. Memoria agradecida a 50 años. *Vida Pastoral*, 375, 15-22.
- Sobrino, J. (1989). Hacer teología en América Latina. *Theologica Xaveriana*, 91, 139-156.
- Sobrino, J. (1993). *El principio-misericordia: Bajar de la cruz a los pueblos crucificados* (3.ª ed.). UCA Editores.
- Thils, G. (1947). *Théologie des réalités terrestres. Vol. 1: Préludes*. Desclée.
- Tillich, P. (1982). *Teología sistemática. Vol. 1: La razón y la revelación. El ser y Dios*. Sígueme.
- Vélez Caro, O. (2008). *El método teológico: Fundamentos, especializaciones, enfoques*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Vilanova, E. (1987-1992). *Historia de la teología cristiana*. Herder.
- Voillaume, R. (1977). *Orar para vivir* (4.ª ed.). Narcea.
- Wicks, J. (1999). *Introdução ao método teológico*. Loyola.
- World Inequality Report. (2018). World Inequality Report 2018. <https://wir2018.wid.world/>
- Zaiat, A. (2021, 12 de diciembre). En la pandemia los ricos se hicieron más ricos y los pobres, más pobres. *Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/388769-en-la-pandemia-los-ricos-se-hicieron-mas-ricos-y-los-pobres->