



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
FACULTAD DE TEOLOGÍA

EL MÉTODO DE LA TEOLOGÍA EMPÍRICA Y SUS POTENCIALIDADES PARA
EL ESTUDIO TEOLÓGICO DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA ACTUAL.

Aportes desde el modelo de Johannes A. van der Ven.

por

CATALINA CERDA PLANAS

Tesis presentada a la Facultad de Teología
de la Pontificia Universidad Católica de Chile,
para optar al grado académico de
Licenciado en Teología Fundamental

Profesor guía: Joaquín Silva Soler

Julio 2017
Santiago, Chile

© 2017 Catalina Cerda Planas

Se autoriza la reproducción parcial, con fines académicos, por cualquier medio o procedimiento, incluyendo la cita bibliográfica que acredita al trabajo y a su autor.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	1
<i>a. Planteamiento del problema e hipótesis.....</i>	1
<i>b. Teología Empírica: antecedentes, autor y obra escogida.....</i>	5
<i>c. Biografía del autor y actual desarrollo de la Teología Empírica.....</i>	8
<i>d. Metodología y estructura de la tesis</i>	9
CAPÍTULO I: La necesidad de un método para la reflexión teológica de la experiencia religiosa actual.	12
<i>I. a. Dos perspectivas que levantan una única cuestión.</i>	12
<i>I. a. 1. Conocer más profundamente las nuevas expresiones religiosas: un desafío teológico pastoral.....</i>	12
<i>I. a. 2. Integrar el «tiempo actual» en la reflexión teológica: un desafío teológico fundamental.....</i>	19
<i>I. a. 3. Síntesis conclusiva: la necesidad de contar con un método que posibilite el estudio teológico de la experiencia religiosa actual.....</i>	24
<i>I. b. ¿Cómo ha abordado la teología contemporánea el problema del método para la reflexión teológica de la experiencia religiosa actual?</i>	26
<i>I. b. 1. El giro metodológico de la Gaudium et Spes: logros y límites de una innovación.....</i>	27
<i>I. b. 2. Reflexiones en torno al método de la Teología Pastoral europea.</i>	30
<i>I. b. 3. El aporte de la Teología Latinoamericana a la cuestión del método teológico: la Teología de la Liberación y la “mediación socioanalítica”.....</i>	36

I. b. 4. <i>Investigaciones actuales en el marco de la Teología Pastoral Latinoamericana.</i>	40
I. c. <i>Síntesis conclusiva e hipótesis de investigación.</i>	42
I. c. 1. <i>La vigencia de la cuestión del método para el estudio teológico de la experiencia religiosa actual.</i>	42
I. c. 2. <i>Hipótesis de investigación: el valor del método de la Teología Empírica para la reflexión teológica de la experiencia religiosa actual.</i>	46
CAPÍTULO II: El acercamiento empírico en la Teología Práctica de Johannes van der Ven. Presupuestos y propuesta metódica.	48
<i>Introducción</i>	48
II. a. <i>Principales presupuestos de la Teología Empírica de Van der Ven.</i>	50
II. a. 1. <i>La praxis como acción hermenéutico-comunicativa</i>	50
II. a. 2. <i>El concepto de experiencia y su lugar en el conocimiento</i>	53
II. a. 3. <i>Funciones de un acercamiento empírico en las ciencias humanas</i>	57
II. a. 4. <i>¿Por qué integrar un acercamiento empírico a la teología?</i>	61
II. a. 5. <i>Teología y empeiria: posibles modelos para su ejercicio</i>	65
II. b. <i>El método de la Teología Empírica</i>	68
II. b. 1. <i>Elaboración del problema y objetivo teológicos</i>	69
II. b. 2. <i>Inducción teológica</i>	72
II. b. 3. <i>Deducción teológica</i>	79
II. b. 4. <i>Testeo teológico</i>	87
II. b. 5. <i>Evaluación teológica y metodológica</i>	101
II. c. <i>Síntesis conclusiva</i>	109

CAPÍTULO III: Evaluación y perspectivas. El valor de la Teología Empírica para el estudio teológico de la experiencia religiosa actual	112
<i>Introducción</i>	112
<i>III. a. 1. Teología, experiencia y acercamiento empírico</i>	114
<i>III. a. 2. El aporte de la Teología Empírica a la Teología Pastoral.</i>	122
<i>III. a. 3. Las potencialidades de la Teología Empírica como método teológico fundamental.</i>	127
<i>III. b. Reflexiones y perspectivas a la luz de la Teología Empírica.</i>	130
<i>III. b. 1. Algunas claridades epistemológicas para la teología: objeto, método e intradisciplinariedad.</i>	131
<i>III. b. 2. Una mirada crítica a las metodologías cuantitativas de investigación empírica</i>	135
<i>III. b. 3. Posibilidades y límites del conocimiento (teológico)</i>	139
 COMENTARIO FINAL: La (in)conmensurabilidad de la fe	 143
BIBLIOGRAFÍA.....	147

ÍNDICE DE TABLAS

TABLA 1:	Teodicea – modelo teológico-conceptual.....	84
TABLA 2:	Distribución por edad en %.....	91
TABLA 3:	Teodicea: Análisis factorial, nivel 2.....	94
TABLA 4:	Análisis factorial desde la base hacia arriba – teodicea.....	95
TABLA 5:	Variables antecedentes y actitudes hacia los símbolos de la teodicea.....	96
TABLA 6:	Correlación entre las actitudes hacia los símbolos de la teodicea.....	98
TABLA 7:	Análisis de regresión – teodicea.....	100
TABLA 8:	Dimensiones de la creencia en Dios.....	107

INTRODUCCIÓN

a. Planteamiento del problema e hipótesis

En las últimas décadas Chile ha vivido, sin lugar a dudas, cambios en diversos aspectos de la vida social. Piénsese, por ejemplo, que en los últimos 30 años el país ha experimentado importantes procesos de modernización y desarrollo, aumentando, por ejemplo, la cobertura escolar secundaria y de educación superior, la esperanza de vida, la producción interna y el crecimiento económico, la conectividad vial a través de la mejoría de las obras públicas, por solo mencionar algunos de los indicadores clásicos en torno al tema¹. Junto a lo anterior, en términos culturales, es posible observar cómo las últimas décadas han supuesto una importante proliferación de las tecnologías de la información, la emergencia de una cultura marcada por la imagen, la configuración de una sociedad que apela a una mayor inclusión y un mayor respeto por la diversidad de posturas o creencias –de distinta índole–, entre otros tantos aspectos que se podrían mencionar. Más allá de las posibles posturas personales ante ello, es evidente que el retorno a la democracia y los procesos que con ello se sucedieron, no solo a nivel político, sino también cultural han dado cuerpo a nuevas configuraciones en la forma de vida de los chilenos.

Ahora bien, uno de los aspectos tal vez más fascinantes de estos procesos de cambio es la metamorfosis que ha vivido el fenómeno religioso en nuestro país y, particularmente, en Santiago. Mucho se ha hablado ya, desde las ciencias sociales, de estas transformaciones: por una parte, se comenta cada tanto –con mayor o menor pesimismo dependiendo de quién lo analice– la disminución del número de católicos en Chile y del aumento cuantitativo y simbólico que han vivido los evangélicos en la vida social. Se advierte también la presencia bastante extendida que tienen las creencias en elementos parareligiosos como son el tarot, el horóscopo, la limpieza de *chakras*, entre otras. En

¹ Modernización que no está, por cierto, exenta de paradojas y aspectos a mejorar. Véanse, en este sentido,

un análisis algo más profundo, se ponen de relieve los significativos procesos de desintitucionalización de la vida social en general y de la religiosidad en particular. Con ello, se alude al aumento de quienes afirman cultivar una creencia más bien subjetiva, individual, que se distancia de la adhesión a una institución o tradición religiosa particular. Así, se puede constatar que la experiencia creyente actual también vive modificaciones y adquiere nuevas expresiones de la mano de los cambios sociales y culturales que vive el país².

Ante ello me parece que surge, desde la perspectiva de quienes nos dedicamos a la teología, algunas preguntas que nos interpelan: ¿cómo “recibe” la teología estos procesos de cambio religioso dentro de su reflexión? ¿Está la actual teología de nuestro país poniendo atención a la experiencia religiosa presente y lo que ella tiene que decir para nuestra labor? ¿Qué rendimientos podría ella extraer al auscultar, de manera más detenida, la actual religiosidad? Y tal vez, aún más fundamentalmente, ¿le compete a la teología hacer eco de dichos procesos o es que la investigación de la religiosidad en su expresión actual corresponde únicamente a otros saberes como puede ser la sociología de la religión?

De la mano del Concilio Vaticano II, la teología contemporánea ha vuelto a recordar un aspecto que ha sido fundamental para el cristianismo desde sus orígenes: el carácter histórico del acontecimiento salvífico cuyo culmen es Jesucristo³. Es decir, que el mismo Dios ha querido autocomunicarse a través de su creación por lo que la revelación está constitutivamente mediada por el ser humano, afirmando así el valor propiamente teológico de la historia –de ayer, de hoy y de mañana–. Ello ha implicado, además, volver a reconocer que la labor teológica no es otra cosa que la reflexión acerca de la

² En el capítulo I de la tesis se abordan en profundidad estos procesos de cambio dentro de la religiosidad chilena. Cfr. *infra*, apartado I. a. 1. Por lo pronto, valga con mencionar como fuentes fundamentales para este análisis, la Encuesta Nacional Bicentenario que la Pontificia Universidad Católica de Chile, en alianza con Adimark, realiza año a año («Encuesta Bicentenario», <http://encuestabicentenario.uc.cl/>) y el Informe del *Pew Research Center* que en el año 2014 analizó la religión en América Latina (*Pew Research Center, Religión en América Latina: Cambio generalizado en una región históricamente católica*, 2014, acceso el 24 de noviembre de 2014, www.pewresearch.org).

³ Cfr. Concilio Vaticano II, «Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación Dei Verbum», en *Documentos del Vaticano II: constituciones, decretos, declaraciones* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965), 2–5.

experiencia de encuentro entre el ser humano y Dios (*fides quaerens intellectum*). La teología es una fe que se razona, que se profundiza, que se estudia. Por ello, la experiencia religiosa no es solo el objetivo final de dicha disciplina sino también su origen y su objeto específico.

Por esta razón, el Concilio Vaticano II recordó a la teología que ella no puede sino atender, en todo tiempo y en todo lugar, a las siempre nuevas expresiones de la experiencia de encuentro entre Dios y el ser humano como verdaderos acontecimientos de revelación. Y planteó el desafío –al mismo Concilio y a la teología posterior– de auscultar más detenidamente la historia actual, para reconocer en ella la presencia salvífica de Dios siempre actuante. De hecho, es posible comprender la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* –que lleva justamente por subtítulo «la Iglesia en el mundo contemporáneo»– como un intento de diálogo con y de discernimiento creyente de la realidad actual. Así también, la teología de la historia posterior al evento conciliar ha profundizado en los criterios necesarios para ello, intentando identificar aquellos que resultaran más adecuados, desde un punto de vista cristiano, para el discernimiento teológico de la experiencia presente.

A la luz de lo anterior, me parece que las preguntas antes planteadas no tienen nada de irrelevante. Tampoco son, únicamente, preguntas que tengan que ver con la acción pastoral de la Iglesia local o incluso con la Teología Pastoral como disciplina específica. Si toda teología tiene el desafío de ser una reflexión sistemática acerca de la experiencia de encuentro entre el ser humano y Dios (fe), es que entonces toda ella está llamada a ser inteligencia también de la fe del hombre y de la mujer de hoy.

Surge así, a partir de un encuentro entre realidad y reflexión teológica, la temática general dentro de la cual se enmarca la presente tesis, a saber: la relación entre teología y experiencia religiosa actual. Ahora bien, acordar lo hasta aquí establecido levanta algunas nuevas preguntas más específicas que han terminado por orientar el proceso de esta investigación: ¿cómo puede la teología realizar la labor de auscultar la historia actual? ¿Tiene dentro de su disciplina las herramientas necesarias y suficientes para

realizar dicha tarea? ¿Qué mediaciones o colaboraciones disciplinares requeriría la teología para llevar a cabo el proceso de “inteligencia de la fe” actual?

Aunque, como ya he recordado, la teología contemporánea ha avanzado en reconocer el valor teológico de la historia y la necesidad de estudiarla desde esta perspectiva, empero dicho reconocimiento, tal como intentaré mostrar en esta tesis, ha sido aún a nivel de principios o criterios, sin terminar de madurar una reflexión en torno a cómo concretamente ello se puede realizar dentro del proceso de generación de conocimiento teológico⁴; es decir, en torno al método más apropiado para ello. En este sentido, me parece que la pregunta por el estudio teológico de la experiencia religiosa actual (y destaco teológico pues quiero enfatizar que se realiza desde este prisma particular) y el método más apropiado para realizarlo, es un desafío aún vigente para la teología de este tiempo, particularmente para la de nuestro país, algo “atrasada” en relación al desarrollo de este tipo de líneas teológicas de investigación. Así, el tema específico de la tesis se establece en torno al método teológico, y particularmente, en torno a la necesidad que tiene esta disciplina de contar con un método que le permita hacer reflexión teológica de la experiencia religiosa actual.

Dado lo anterior, es que en la presente tesis abordaré el tema del método para la reflexión teológica de la experiencia religiosa actual, y propondré a la denominada “Teología Empírica” como una alternativa pertinente y valiosa para dar respuesta al problema antes planteado. Ella es, tal como se explicará en detalle en el segundo capítulo, una propuesta metodológica para el estudio sistemático e intradisciplinar de la experiencia creyente actual a través de un acercamiento particular: el empírico.

⁴ Cfr. Carlos Schickendantz, «Un cambio en la ratio fidei: Asociación (aparentemente ilícita) entre principios teológicos y datos empíricos», *Teología y vida* 57, n.º. 2 (junio de 2016): 157–84.

b. Teología Empírica: antecedentes, autor y obra escogida

La actual propuesta de Teología Empírica hunde sus raíces en torno al siglo XIX, tiempo en el cual el empirismo como corriente filosófica y teoría del conocimiento tenía su apogeo, con pensadores como John Locke, David Hume, John Stuart Mill y John Dewey. Es en este contexto que tanto en Gran Bretaña como en Estados Unidos surge el deseo de desarrollar argumentos empírico-filosóficos en relación a la existencia y características de Dios y de la creencia en Él. A pesar de que los teólogos del tiempo rechazaron el empirismo estricto (por ejemplo, de Locke), sí buscaron desarrollar una teología con un mayor acercamiento a la experiencia y con una perspectiva más inductiva. Para lograrlo, utilizaron los métodos empíricos disponibles en la época, al menos tal y como ellos lo entendieron.

Probablemente el primer referente en esta línea sea el conocido teólogo reformado (calvinista) Friedrich Schleiermacher, quien destacó la importancia, tanto para la Eclesiología como para la Teología Práctica, de considerar el conocimiento empírico de la situación de la propia Iglesia y de la sociedad dentro del desarrollo de ambas disciplinas. No pocas veces este teólogo es denominado como el padre de la Teología Empírica, además, por su comprensión de la experiencia religiosa en la cual integra las dimensiones cognitivas, afectivas y volitivas, y afirma que ésta es, sin lugar a dudas, el punto de partida de la teología⁵.

Junto a él, destaca también como exponente de teólogos pioneros en la utilización de metodologías empíricas el reformado (bautista) Douglas Clyde Macintosh, quien incorporó críticamente el método de John Stuart Mill en su labor teológica, investigando empíricamente la experiencia religiosa, específicamente la relación entre creencias y prácticas de oración⁶. Interesante es notar que ya en esta primera fase se integraron

⁵ Cfr. Friedrich Schleiermacher, *La fe cristiana: expuesta coordinadamente según los principios de la Iglesia Evangélica* (Salamanca: Sígueme, 2013); Wilhelm Gräb, «Practical theology as theology of religion: Schleiermacher's understanding of practical theology as a discipline», *International Journal of Practical Theology* 9, n.º. 2 (2005): 181–96.

⁶ Cfr. Douglas Clyde Macintosh, *Theology as an Empirical Science* (New York: Routledge, 1919); Gary Dorrien y Kalamazoo College, «Imagining empirical theology: D.C. Macintosh, epistemological realism,

diversas metodologías de investigación: Schleiermacher utilizó herramientas estadísticas, mientras que Macintosh exploró a través de la realización de entrevistas.

En tiempos más recientes, la Escuela de Chicago (Estados Unidos) marcó un antecedente insoslayable. Ya desde inicios del Siglo XX, la Facultad de Teología de dicha Universidad comenzó a incorporar la perspectiva y métodos empíricos para estudios teológicos en varias de sus disciplinas (Biblia, Historia, Sistemática, Teología Pastoral). Dentro de esta última, sobresalió el desarrollo de estudios empíricos en el contexto de la atención pastoral clínica. En dicho ámbito, se debe reconocer especialmente el aporte de Anton Boisen⁷, para quien la teología empírica era el estudio de «documentos humanos vivientes», no como el lugar de aplicación de los principios de la teología sistemática, sino como una verdadera fuente para una nueva teología.

Ahora bien, la propuesta específica que aquí se estudiará tuvo su origen en la Universidad Católica de Radboud, en Nijmegen, Holanda. A partir de la década del '60, la Facultad de Teología comienza a desarrollar una propuesta multidisciplinar dentro del ámbito de la Teología Pastoral. Así, tres cátedras (teología, psicología y sociología) fueron convocadas para el estudio de diversas temáticas de índole pastoral y eclesial con un sello particular: el acercamiento empírico. Años más tarde, el Departamento de Teología Pastoral vive un importante proceso de transformación, desafiándose a desarrollar un modelo esta vez “intradisciplinar” de estudio empírico acerca de la experiencia religiosa: ahora son los propios teólogos quienes están llamados a desarrollar las competencias necesarias para el logro de dicho cometido, intentando superar así la mera yuxtaposición disciplinar que un modelo multidisciplinario como el anterior suponía. Surge así la que luego fue denominada como “Teología Empírica”.

En su desarrollo reciente, su exponente más representativo ha sido Johannes A. van der Ven (1940), teólogo práctico holandés, profesor (actualmente emérito) de la Universidad

and the Chicago school of naturalistic empiricism», *American Journal of Theology & Philosophy* 24, n.º. 2 (mayo de 2003): 129–50.

⁷ Cfr. por ejemplo, Anton Boisen, «Factors Which Have to Do with the Decline of the Country Church», *American Journal of Sociology* 22, n.º. 2 (1916): 177–192; Anton Boisen, «Cooperative inquiry in religion», *The Journal of Pastoral Care* 5, n.º. 1 (1951): 17–26; Anton Boisen, «Religious Experience and Psychological Conflict», *American Psychologist* 13, n.º. 10 (1958): 568–570.

Católica de Radboud en Nijmegen, Holanda. Van der Ven es ampliamente reconocido, dentro de la bibliografía especializada en la temática, como el autor que ha sido capaz de recoger y sistematizar la propuesta, aportando a su definición más precisa, a la problematización en torno a sus supuestos, así como al desarrollo de importantes proyectos de investigación teológica utilizando esta metodología. Por ello, y luego de una amplia revisión bibliográfica en la materia, es que se ha escogido a Van der Ven y su obra principal *Practical Theology: an empirical approach* (1993)⁸ para la presentación de la propuesta metodológica de la Teología Empírica como una respuesta valiosa y pertinente a la necesidad que tiene la teología de contar con un método que le permita hacer reflexión teológica de la experiencia religiosa actual.

En dicha obra, el autor presenta, en una primera parte, la historia de la Teología Empírica, así como las principales críticas que ella ha recibido por parte de diversos pensadores, dando respuesta a cada una de ella. En una segunda parte del texto, el autor profundiza detenidamente en su comprensión acerca de la *praxis* –concepto fundamental de su propuesta y de la disciplina específica dentro de la cual se inserta su labor, la Teología Práctica–, explicitando que ella se inserta dentro de la tradición filosófica hermenéutico-comunicativa. En esta parte, además, el autor aborda la cuestión de la relación entre *praxis* y normatividad –tanto secular como religiosa–. En un tercer momento, el autor profundiza ahora en otro de los conceptos claves: el empirismo al interior de la teología, abordado el rol de un acercamiento empírico dentro de las ciencias en general así como el posible lugar que este podría tener dentro de la teología. En la cuarta parte de su obra, el autor presenta en detalle las cinco fases que componen la propuesta metodológica de la Teología Empírica, relacionando, cuando corresponde, con todo lo dicho anteriormente. Por último, en la parte V, el autor ejemplifica la aplicación del método dando cuenta de su utilización en uno de sus proyectos dedicado al estudio teológico-empírico en torno a la teodicea.

⁸ El original alemán, que lleva por título *Entwurf einer empirischen Theologie*, es del año 1990.

c. Biografía del autor y actual desarrollo de la Teología Empírica

Johannes A. Van der Ven nace en 1940, en la ciudad de Breda, Holanda. Estudió teología en Nijmegen y se graduó en 1967 con una tesis sobre el acto de fe en Tomás de Aquino y Friedrich Schleiermacher, siendo supervisado por Edward Schillebeeckx, quien ejercerá sobre él una gran influencia teológica. En 1973 concluye sus estudios doctorales en el ámbito de la Teología Práctica (particularmente en torno al desarrollo de planes curriculares catequísticos), con una propuesta interdisciplinar, siendo supervisado, a la vez, por un conocido teólogo práctico, Prof. Frans Haarsma, y un pedagogo y psicólogo educacional, Prof. Alphons Knoers. Esta combinación interdisciplinar entre la Teología Práctica y las Ciencias Sociales será una línea que Van der Ven mantendrá a lo largo de sus investigaciones y de su propia labor docente⁹.

Tal como él mismo relata en su página web¹⁰, la mayor parte de su vida ha estado dedicada a trabajar como profesor de Teología Empírica en la Facultad de Teología y de Ciencias Comparadas y Empíricas de la Religión en la Facultad de Ciencias Religiosas, ambas en la Universidad Católica de Radboud. Su carrera lo ha llevado además a ejercer labores académicas, tanto de docencia como de investigación, en Chicago (Estados Unidos), en Ottawa (Canadá), en Pretoria (Sudáfrica), en Melbourne (Australia) y en Roma (Italia).

Entre 1995 y 1997 fue presidente de la *International Academy of Practical Theology* (IAPT) y de la *European Society for Catholic Theology*. A partir del año 1997, impulsa y se transforma en el primer coordinador (hasta el año 2011) del proyecto multinacional de investigación teológico-empírica *Religion and Human Rights*, el cual reúne actualmente a 25 países de todo el mundo¹¹. Entre los años 2002 y 2006, fue presidente de la *International Society of Empirical Research in Theology* (ISERT), y en

⁹ Cfr. Stefan Gärtner y Tobias Kläden, *Praktische Theologie in Der Spätmoderne: Herausforderungen Und Entdeckungen*, Studien Zur Theologie Und Praxis Der Seelsorge (Würzburg: Echter Verlag, 2014), 174; Chris A. M. Hermans y Mary Elizabeth Moore, *Hermeneutics And Empirical Research In Practical Theology: The Contribution Of Empirical Theology By Johannes A. Van Der Ven* (BRILL, 2004).

¹⁰ Cfr. «Johannes van der Ven», <http://www.johannesvanderven.nl/>.

¹¹ Cfr. «Lehrstuhl für Religionspädagogik: Information about the project», http://www.rp.theologie.uni-wuerzburg.de/research/religion_and_human_rights_2012_2019/information_about_the_project/.

los últimos años ha sido editor de la serie *Theologie & Empirie* y de la revista periódica internacional *Journal of Empirical Theology*.

Además, tiene decenas de libros propios o colaboraciones, así como un sinnúmero de artículos científicos publicados en el ámbito de la Teología Práctica y particularmente de la Teología Empírica. Varios de ellos en su idioma materno, el holandés, pero la mayoría en inglés por la apertura que ello da al diálogo con colegas de otros países. Dentro de ellos, destacan: «*Practical Theology: An Empirical Approach*» (1993), «*Suffering: Why for God's Sake?*» (junto a H. Vossen) (1995), «*Ecclesiology in Context*» (1996), «*Formation of the Moral Self*» (1998), «*God Reinvented?*» (1998), «*Education for Reflective Ministry*» (1998), «*Is There a God of Human Rights*» (junto a J.S. Dreyer y H.J.C. Pieterse) (2004)¹².

En la actualidad la Teología Empírica, y particularmente aquella propuesta por Van der Ven, sigue siendo desarrollada principalmente en países de tradición anglosajona, como son Estados Unidos, Holanda, Alemania e Inglaterra. Entre los principales autores que se encuentran desarrollando dicha corriente metodológica dentro de la teología, destacan Don Browning (University of Chicago, Estados Unidos), Chris Hermans y Carl Sterkens (Radboud University Nijmegen, Holanda), Ruard Ganzevoort (Vrije Universiteit Amsterdam, Holanda), Ottmar Fuchs y Friedrich Schweitzer (Eberhard Karls Universität Tübingen, Alemania) y Hans-Georg Ziebertz (Würzburg Universität, Alemania), por nombrar solo a algunos.

d. Metodología y estructura de la tesis

La metodología de investigación de la presente tesis quiso ser fiel con el tema y con el método específico propuesto. Por esta razón, se ha optado por abordar la problemática antes expuesta –la necesidad que tiene la teología de incorporar la experiencia religiosa dentro de su proceso de generación de conocimiento– a través de un desarrollo que,

¹² Cfr. «Human Rights or Religious Rules? | Brill», <http://www.brill.com/human-rights-or-religious-rules>.

luego de explicitar el desafío que ello plantea a la teología, tuvo como foco principal el aporte que Johannes A. van der Ven ha hecho a dicha cuestión con su propuesta de Teología Empírica. Para lograrlo, se optó por seguir los pasos metodológicos de la Teología Empírica –valiendo las adecuaciones dado que esta tesis no es, en rigor, una tesis teológico-empírica, sino teológico-fundamental–, estructurándose en tres grandes pasos: (a) delimitación del problema y explicitación de la hipótesis; (b) presentación detallada de la propuesta metódica de la Teología Empírica según Johannes A. van der Ven; (c) discusión de la propuesta y de la hipótesis de investigación. Según ello, la presente tesis ha sido estructurada de la siguiente manera:

En el Capítulo I se plantea el problema específico que se ha querido abordar en esta tesis –la necesidad que tiene la teología contemporánea de contar con un método apropiado para estudiar y reflexionar teológicamente la experiencia actual– a partir de una doble fuente: por un lado, la *praxis* pastoral de la Iglesia (marcada actualmente por un reimpulso misionero especialmente después de Aparecida) en contexto de transformaciones religiosas en Chile y, por otro, el desarrollo teológico de los últimos 50 años, con especial foco en el Concilio Vaticano II. Como parte de dicho planteamiento, se hace una revisión de las actuales propuestas metodológicas vigentes dentro del marco de las teologías de la historia y de la Teología Pastoral, mostrando sus aportes y límites al problema planteado. Como conclusión de este primer capítulo, se establece la vigencia del problema y la hipótesis de investigación: el valor de la Teología Empírica como una propuesta metodológica pertinente y adecuada para responder al desafío expuesto.

En el Capítulo II se busca presentar, de manera sintética pero detallada, la Teología Empírica de Johannes A. van der Ven, explicitando algunos de sus supuestos teóricos (filosóficos y teológicos), así como la configuración metodológica que ella adquiere y que es presentada en detalle en la obra estudiada. Para mostrar de manera lo más concreta posible el valor de la propuesta, el método se ha presentado no solo desde una perspectiva teórica o conceptual, sino también explicitando cómo ella puede ser aplicada

a un tema teológico particular (la teodicea) a partir de su utilización en un proyecto de investigación teológico-empírico desarrollado por el mismo autor en cuestión.

Por último, en el capítulo III, se pone bajo análisis y discusión la Teología Empírica de Van der Ven, intentando evaluar si la hipótesis presentada –que ella es una propuesta valiosa para responder al desafío que tiene la teología de estudiar la experiencia religiosa actual– es posible de ser confirmada. Para ello, se concluye la tesis evidenciando los aportes del método al problema planteado inicialmente, así como los límites que son posibles de identificar, todo lo anterior en diálogo con la bibliografía secundaria especializada.

CAPÍTULO I: La necesidad de un método para la reflexión teológica de la experiencia religiosa actual.

Tal como se comentó en la introducción, este primer capítulo estará orientado a plantear el problema fundamental que moviliza la presente tesis, a saber: la necesidad que tiene la teología de contar con un método apropiado para reflexionar teológicamente la experiencia creyente de hoy. Para ello, el capítulo se dividirá en dos grandes partes: en la primera, se levantará el problema antes mencionado a partir de una doble perspectiva, una de carácter teológico pastoral y otra teológico fundamental. Luego, en una segunda parte, se dará cuenta de los avances que ha dado la teología contemporánea en vistas a abordar metódicamente el estudio teológico de la religiosidad contemporánea.

Fruto de dicho análisis, se concluye este primer capítulo ahondando en lo ya enunciado en la introducción: vigencia del problema planteado, hipótesis de la presente investigación (incluyendo autor escogido y obra seleccionada para ello), así como el sentido que tendrán los siguientes dos capítulos.

I. a. Dos perspectivas que levantan una única cuestión.

I. a. 1. Conocer más profundamente las nuevas expresiones religiosas: un desafío teológico pastoral

El acontecimiento de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en Aparecida el año 2007 significó, para la Iglesia Católica del continente, volver a tomar conciencia de la dimensión esencialmente misionera de todo seguimiento de Cristo y un fuerte reimpulso para que las comunidades cristianas fortalecieran su experiencia misionera permanente y transversal:

¡Necesitamos salir al encuentro de las personas, las familias, las comunidades y los pueblos para comunicarles y compartir el don del encuentro con Cristo, que

ha llenado nuestras vidas de “sentido”, de verdad y amor, de alegría y de esperanza!¹³.

Haciendo un fuerte llamado a las comunidades e Iglesias locales, a ratos estancadas en la comodidad de una “pastoral de conservación” de acuerdo al diagnóstico de los obispos¹⁴, estos vuelven a recordar la intrínseca relación entre dos dimensiones del cristianismo: discipulado y misión. No se puede ser cristiano –creer en y seguir a Jesucristo– sin, al mismo tiempo, anunciarlo. Ya que Él es Buena Noticia que transforma la vida, el discípulo no puede guardarse para sí dicho don, no puede sino anunciarlo a los demás «por desborde de gozo y alegría»¹⁵.

El Papa Francisco, por su parte, ha significado una nueva energía a este impulso misionero, enfatizando, además de lo anterior, que dicho anuncio es para todos, sin importar condición, experiencia religiosa previa, si se han alejado o han sido excluidos, si dicen no creer en nada o buscan explícitamente la fe. Es la universalidad del Evangelio la que configura la universalidad de la misión¹⁶: «La alegría del Evangelio es para todo el pueblo, no puede excluir a nadie»¹⁷.

Por ello, el Papa Francisco ha sido enfático en que espera una Iglesia volcada “hacia fuera”, en salida, en las calles, en los lugares públicos o en aquellos espacios privados en

¹³ Capítulo conclusivo en Conferencia Episcopal Latinoamericana y del Caribe (CELAM), *Documento conclusivo V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en Aparecida* (Santiago, Chile: Conferencia Episcopal de Chile, 2007).

¹⁴ Cfr. *Ibid*, 362.

¹⁵ *Ibid*, 28. Cfr. también *Ibid*, 29. Así mismo, el Papa Benedicto XVI, en su discurso para dar inicio a la V Conferencia, enfatiza este mismo aspecto como lineamiento general para la celebración en Aparecida: «Discipulado y misión son como las dos caras de una misma medalla: cuando el discípulo está enamorado de Cristo, no puede dejar de anunciar al mundo que sólo Él nos salva (cf. Hch 4, 12)» (Conferencia Episcopal Latinoamericana y del Caribe (CELAM), *Documento conclusivo V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en Aparecida*).

¹⁶ Así mismo, la universalidad de la misión también se refiere al sujeto de la misma, es decir, a los miembros de la Iglesia. Es toda ella, cada cristiano, todo bautizado el que está llamado a anunciar, cada uno a su modo, de acuerdo a distintos carismas y en los diversos contextos en que le toca vivir, la Buena Nueva de un Dios que ha tomado la iniciativa amorosa, se ha acercado a Su creatura y ofrece Su vida al ser humano. Cfr. Papa Francisco, *Evangelii gaudium: exhortación apostólica sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual* (Santiago, Chile: Conferencia Episcopal Chile, 2013), 120.

¹⁷ *Ibid*, 23.

que se gesta la vida personal y social. Una Iglesia que pierde el miedo al movimiento, al conflicto, o incluso a salir herida en el proceso¹⁸.

La recepción en Chile y particularmente en Santiago de ambos tipos de magisterio (local latinoamericano y papal) se ha traducido en que las Orientaciones Pastorales nacionales y arquidiocesanas en los años sucesivos a Aparecida han incluido como eje transversal la misión permanente¹⁹. La Iglesia local ha invitado a las comunidades eclesiales a salir, a dejar los templos y ponerse en relación con las personas del sector y la comunidad local, yendo hacia las “periferias” o “los más alejados”²⁰, rompiendo la tendencia centrípeta que muchas veces ha caracterizado su ejercicio pastoral, tradicionalmente más centrado en la catequesis (principalmente de iniciación) y la liturgia²¹.

Ahora bien, la renovación misionera de la Iglesia supone que los miembros de las comunidades y cristianos en general entren en contacto más intencionado con la cultura y con la sociedad actual. Sociedad chilena que ha vivido importantes transformaciones sociales, culturales y religiosas en los últimos años, en la dirección de la pluralización de cosmovisiones y creencias. De hecho, los procesos de cambio religioso en Chile en las últimas décadas se centran, de manera principal, en la disminución de la afiliación católica, atenazada por otros dos fenómenos: el aumento, sutil pero sostenido, del pentecostalismo, así como el abrupto aumento de la desafiliación religiosa e increencia. El primer caso, es decir, el aumento de la adhesión a la fe cristiana reformada, particularmente en Chile a la pentecostal, no es un fenómeno con origen reciente. Según

¹⁸ Cfr. Papa Francisco, «Discurso en la Jornada Mundial de la Juventud, Río de Janeiro», 2013, acceso el 18 de agosto de 2016, <https://www.aciprensa.com/noticias/texto-completo-discurso-del-papa-francisco-en-encuentro-con-jovenes-argentinos-88631/>.

¹⁹ Cfr. por ejemplo, Vicaría de Pastoral, Arzobispado de Santiago, «Acentuaciones Pastorales 2012. Iglesia en misión. Chile una mesa para todos», 2012, acceso el 16 de octubre de 2016, www.iglesiadesantiago.cl; Vicaría de Pastoral, Arzobispado de Santiago, «Acentuaciones Pastorales 2014. Misión Territorial. La fe se fortalece dándola», 2014, acceso el 16 de octubre de 2016, www.iglesiadesantiago.cl; Vicaría de Pastoral, Arzobispado de Santiago, «Acentuaciones Pastorales 2016. Año de la Misericordia. Misericordiosos como el Padre», 2016, acceso el 16 de octubre de 2016, www.iglesiadesantiago.cl.

²⁰ Cfr. Papa Francisco, *Evangelii gaudium*, 20; 30 y 46; Vicaría de Pastoral, Arzobispado de Santiago, «Manual del misionero», 2014, acceso el 7 de junio de 2016, www.iglesiadesantiago.cl.

²¹ Las mismas evaluaciones del año de la Misión Territorial (2014-2015) muestran la pre-eminencia, todavía, de la liturgia como principal acción misionera desarrollada por las comunidades. Cfr. Instituto Pastoral Apóstol Santiago (INPAS), *Aprendizajes de la Misión Territorial 2015*, 2015, acceso el 15 de abril de 2016, www.inpas.cl.

estudiosos en la materia, este ha venido ocurriendo, de manera paulatina, desde principios del siglo XX, aunque tuvo su momento de mayor apogeo en la década de los '90²². Y aunque el aumento de dicha adhesión ha vivido un cierto estancamiento en los últimos años, sigue subiendo de manera sutil pero permanente, representando a cerca de un 18% de la población chilena²³. El Informe del *Pew Research Center* del año 2014 muestra que dicha cifra responde principalmente a un proceso de migración religiosa, es decir, de católicos que se han convertido al protestantismo²⁴; fenómeno que si bien en Chile ha sido de menor envergadura que en otros sectores del Continente (como por ejemplo, en Brasil o en países de Centro América), da una nueva configuración al mapa religioso chileno.

El segundo de los fenómenos aludidos –el aumento de quienes se autodenominan sin religión, agnósticos o ateos– es bastante más reciente y novedoso para Chile; país que, a diferencia de Uruguay, por ejemplo, no contaba con una tradición secularista anterior. De acuerdo a la Encuesta Bicentenario del año 2016, este grupo alcanza hoy a un 20% de la población²⁵, mientras que el Informe del *Pew Research* del 2014 lo localizaba en un 25%²⁶. Más allá de las diferencias, lo interesante es notar el importante aumento que ha tenido este grupo en Chile, toda vez que el año 2006 alcanzaba sólo a un 12% según la primera encuesta mencionada. Por ello, el Informe del *Pew Research* destaca lo novedoso de este proceso de metamorfosis religiosa para Chile. Además, valga

²² Cfr. Eduardo Valenzuela, Matías Bargsted, y Nicolás Somma, «¿En qué creen los chilenos? Naturaleza y alcance del cambio religioso en Chile», *Centro de Políticas Públicas UC* 8, n.º. 59 (Abril de 2013): 1–22.

²³ Cfr. Universidad Católica - Adimark, *Encuesta Nacional Bicentenario* (Santiago, Chile, 2016), acceso el 29 de noviembre de 2016, <http://encuestabicentenario.uc.cl/>.

²⁴ Cfr. Pew Research Center, *Religión en América Latina: Cambio generalizado en una región históricamente católica*.

²⁵ El año 2014 esta cifra llegaba al 22% según la Encuesta Nacional Bicentenario de dicho año, cfr. Universidad Católica - Adimark, *Encuesta Nacional Bicentenario* (Santiago, Chile, 2014), acceso el 22 de agosto de 2016, encuestabicentenario.uc.cl.

²⁶ Cfr. Universidad Católica - Adimark, *Encuesta Nacional Bicentenario*, 2016; Pew Research Center, *Religión en América Latina: Cambio generalizado en una región históricamente católica*.

evidenciar que es un proceso que está afectando a la sociedad en su conjunto y no sólo a las generaciones más jóvenes, como muchas veces se creyó que sucedía²⁷.

Con todo, la Encuesta Bicentenario del 2014 concluye que

la desafección religiosa no suele ser increencia: alrededor de dos tercios de los que no profesan ninguna religión creen en Dios, y la mayor parte ha creído siempre, aunque entre los jóvenes avanza un patrón de increencia propiamente tal. [Además], la referencia a Jesucristo no ha desaparecido tampoco: más de la mitad considera a Jesús de Nazaret como verdadero hijo de Dios²⁸.

Ahora bien, dentro del catolicismo, tal vez el proceso más importante, al menos desde el punto de vista numérico, ha sido el distanciamiento que miles de católicos viven en relación a la institución religiosa. Por un lado, se visualiza una tendencia a abandonar la afiliación religiosa católica: actualmente en Chile un 58% de los habitantes se declara católico, disminuyendo 12 puntos porcentuales en 10 años²⁹, en un proceso que, aunque no es nuevo de las últimas décadas, ciertamente se ha acentuado a lo largo de ellas. Pero además, se visualiza un bajo nivel de práctica, toda vez que sólo un 9% de los autodenominados católicos afirma asistir a misa de manera habitual³⁰. Asimismo, la confianza en la institución eclesial ha disminuido considerablemente en los últimos decenios³¹, lo que ha configurado, junto a lo anterior, un proceso que comúnmente ha sido catalogado como desinstitucionalización de la experiencia religiosa. Es decir, la fe católica hoy adquiere un rostro más individual, más subjetivo, más privado³².

²⁷ La Encuesta Nacional Bicentenario muestra cómo este alto porcentaje de personas sin religión afecta a la población en general. Por ejemplo, en la cohorte 35-45 años la representación alcanza un 20% y en la de 45-55 años un 17%. Las cifras, por cierto, son aún más altas en las cohortes más jóvenes. Cfr. Universidad Católica - Adimark, *Encuesta Nacional Bicentenario*, 2016.

²⁸ Universidad Católica - Adimark, *Encuesta Nacional Bicentenario*, 2014.

²⁹ Cfr. Universidad Católica - Adimark, *Encuesta Nacional Bicentenario*, 2016.

³⁰ Cfr. Universidad Católica - Adimark, *Encuesta Nacional Bicentenario* (Santiago, Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, Centro de Políticas Públicas, 2013), acceso el 22 de octubre de 2014, <http://encuestabicentenario.uc.cl/>.

³¹ De hecho, la confianza en la Iglesia es superior al 60% en todos los países de la región Latinoamericana, salvo en Uruguay y Chile, el país con menos confianza en la Iglesia con apenas un 44%. Cfr. Corporación Latinobarómetro, *Informe Latinobarómetro 2013*, 2013, acceso el 22 de agosto de 2016, www.latinobarometro.org.

³² Con todo, autores como Valenzuela advierten que la religiosidad católica chilena (y latinoamericana en general) nunca estuvo estructurada de manera mayoritaria a través de la mediación eclesiástica, sino principalmente por medio de expresiones de religiosidad popular que han canalizado –y siguen

Finalmente, valga mencionar que en las últimas décadas ha sido posible reconocer algunas otras expresiones de mayor pluralismo religioso; la globalización ha traído consigo diversas creencias y prácticas religiosas –no necesariamente institucionalizadas– que hace algunas décadas eran desconocidas para el Continente; sirva como ejemplo la llegada, en la década de los '90, de la *New Age*, de carácter más bien sincretista, u otras de origen oriental como la creencia en la reencarnación, o prácticas espirituales más específicas como el yoga, la limpieza y recarga de *chakras*, el tarot, entre otros³³.

Dado lo anterior, el nuevo impulso misionero de la acción pastoral pone a las comunidades eclesiales y a la Iglesia en su conjunto en un nuevo contacto más intencionado con una sociedad mucho más plural también desde el punto de vista religioso. Ante ello, el fatalismo o la desesperanza, por un lado, o los fundamentalismos religiosos, por otro, pueden ser caminos fáciles pero algo superficiales ante el desafío de salir al encuentro de la religiosidad del ser humano en su actual manifestación.

Ante ello, la antropología católica del último siglo ha vuelto a insistir, de la mano de autores como Karl Rahner, en la constitutiva apertura del ser humano a Dios. Desde una perspectiva cristiana, la existencia humana es ya una acción agraciante por parte de Dios como comunicación de Sí mismo al ser humano³⁴. El hombre ha sido creado con un sentido, un horizonte, una meta: la visión beatífica, el encuentro pleno con quien no es sólo el lejano desde dónde y hacia dónde del hombre³⁵, sino quien libremente se ha hecho el radicalmente cercano³⁶, dándose a Sí mismo para que el hombre pueda llegar a encontrarse plenamente con Él.

Por ello, la autocomunicación de Dios como oferta no puede sino ser universal, referida a todo hombre y a toda mujer, independiente a su toma de posición ante ella³⁷. La oferta

canalizando– amplios espectros de religiosidad. Cfr. Valenzuela, Bargsted, y Somma, «¿En qué creen los chilenos? Naturaleza y alcance del cambio religioso en Chile».

³³ Cfr. Universidad Católica - Adimark, *Encuesta Nacional Bicentenario*, 2014.

³⁴ Cfr. Karl Rahner, *Curso Fundamental de la Fe*, vol. Grado Cuarto (Barcelona: Herder, 2007), 156. Cfr. también 155.

³⁵ Cfr. *Ibid*, Grado Cuarto:151.

³⁶ Cfr. *Ibid*, Grado Cuarto:148.

³⁷ El autor alemán afirma que la autocomunicación de Dios se da en una doble modalidad: bajo la forma de la situación previamente dada de la oferta y bajo el modo de la toma de posición por parte del ser humano frente a esta oferta, ya sea como aceptación o rechazo. Cfr. *Ibid*, Grado Cuarto:150. No es

es una experiencia real de autocomunicación de Dios y con la cual la libertad del hombre permanece siempre confrontada de manera ineludible y real³⁸:

En este sentido, cada hombre, radicalmente cada uno, debe entenderse como el evento de una comunicación sobrenatural de Dios, aunque ello no incluya el hecho de que cada hombre acepte con libertad esta autocomunicación de Dios a él³⁹.

Por tanto, todo hombre puede ser reconocido como un ser religioso en cuanto abierto a la trascendencia y a la revelación de Dios, en una existencia ya agraciada por Él mismo, en la amplitud de la existencia humana, no únicamente en las experiencias explícitamente religiosas⁴⁰. Emerge entonces la pregunta por cuáles son las nuevas expresiones de dicha religiosidad constitutiva del ser humano, cómo se vive hoy dicha experiencia religiosa, incluyendo, por cierto, la posibilidad de que ella no se cultive o derechamente se niegue.

Ahora bien, responder dichas preguntas hace necesario que la Iglesia profundice su conocimiento en torno a las nuevas expresiones de religiosidad antes descritas⁴¹. Ello supone no solamente manejar algunas cifras como las aquí expuestas, sino intentar comprender la manifestación de ese “sustrato antropológico religioso” que la teología afirma presente en todo ser humano⁴², ello como insumo indispensable para el enriquecimiento de la acción pastoral y, en este caso específico, de la acción misionera encomendada nuevamente en Aparecida. Sólo así el anuncio cristiano, que profundiza y

momento de profundizar aquí en lo que está supuesto y las implicancias que tiene para el autor la posibilidad real del ser humano de tomar posición ante esta oferta que lo configura. La libertad juega, allí, obviamente, un rol fundamental.

³⁸ Cfr. *Ibíd*, Grado Cuarto: 161.

³⁹ *Ibíd*, Grado Cuarto: 160.

⁴⁰ Cfr. *Ibíd*, Grado Cuarto: 165–66.

⁴¹ De hecho, los obispos reunidos en la V Conferencia invitaron a tener una actitud atenta a las características de la vida de los pueblos latinoamericanos, de diálogo sincero y de valoración, sólo a partir de la cual la acción misionera puede ser coherente con el mensaje universal del Reino y tornarse realmente fructífera. Cfr. Conferencia Episcopal Latinoamericana y del Caribe (CELAM), *Documento conclusivo V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en Aparecida*, 11. Por su parte, la Iglesia de Santiago ha expresado la necesidad de que cualquier acción misionera surja de una «mirada creyente y sistemática de la realidad» (Vicaría de Pastoral, Arzobispado de Santiago, «Manual del misionero».).

⁴² Cfr. Karl Rahner, *Curso Fundamental de la Fe*, vol. Grado Segundo (Barcelona: Herder, 2007); Sergio Silva, «La teología desafiada por un Dios que se hace historia», *Teología y vida* 52, n.º. 3 (2011): 357.

explicita lo que puede estar siendo vivido atemáticamente, logrará hacerse más significativo al identificar las disposiciones previas que hoy tienen las personas y que pueden ser oportunidades para los procesos de evangelización cristiana.

Ahora bien, este desafío teológico-pastoral comporta algunas preguntas fundamentales, como por ejemplo: ¿cómo puede hoy la Iglesia comprender mejor la experiencia religiosa del hombre de hoy para una mejor evangelización? ¿Cuáles son las herramientas que tiene la Teología Pastoral a su disposición para un desafío de esta envergadura? ¿Cuál es el rol que juegan, a este respecto, las teorías (no sólo teológicas) y las mediaciones empíricas para una mejor comprensión del fenómeno religioso actual? Surge así, desde esta primera perspectiva, la pregunta por el método a través del cual la teología –en este caso, pastoral– puede conocer más profundamente las nuevas expresiones de la religiosidad. En este primer nivel, dar respuesta a esta cuestión permitiría a la Iglesia contar con un conocimiento más hondo y preciso sobre el contexto en el cual realiza su acción pastoral, ayudándola a mejorar su *praxis* evangelizadora.

I. a. 2. Integrar el «tiempo actual» en la reflexión teológica: un desafío teológico fundamental

Una segunda perspectiva, convergente con la anterior, puede ser articulada ahora desde una perspectiva teológico fundamental. Ella se funda en la nueva valoración que la teología del siglo XX ha hecho de la historia como lugar de la revelación de Dios y, por tanto, como una fuente (en diálogo con otras) de reflexión teológica.

El antecedente de esta nueva valoración por la historia está dado por el giro del pensamiento filosófico contemporáneo hacia el reconocimiento del carácter constitutivamente histórico de la realidad. A este respecto, autores como Dilthey, Husserl y Heidegger⁴³ permitieron tomar conciencia de que la realidad no es estática

⁴³ Cfr. por ejemplo, Wilhelm Dilthey, *El mundo histórico* (México: Fondo de Cultura Económica, 1944); Wilhelm Dilthey, *Pattern & Meaning in History: Thoughts on History & Society* (New York: Harper & Row, 1962); Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*

sino que ella acontece, deviene, se despliega a lo largo del tiempo y de la historia, sufriendo modificaciones que no solo la afectan de manera accidental, sino que la constituyen de manera radical⁴⁴. Por tanto, la historia, en tanto devenir es, a su vez, condición de posibilidad del ser y expresión de su existencia.

Dicho giro en el pensamiento filosófico contemporáneo fue poco a poco siendo asumido por la teología católica. Con antecedentes previos en los movimientos preconciliares de renovación teológica⁴⁵, probablemente su expresión más evidente ha sido su recepción en el magisterio del Concilio Vaticano II. En un primer momento, ello supuso una nueva comprensión de la revelación, por nombrar uno de los aspectos centrales de la enseñanza conciliar. A diferencia del Concilio Vaticano I, que enfatizaba la dimensión noética de dicho acontecimiento, el Vaticano II comprendió y presentó la naturaleza de la revelación principalmente como la historia de la autodonación de Dios a su creatura (“Historia de Salvación”)⁴⁶. Historia conformada por hitos concretos, de un pueblo particular, con personas que, a través del caminar cotidiano de las comunidades, fueron mediación de la acción amorosa de Dios para con su humanidad⁴⁷. Por tanto, para el cristianismo, la historia no es un “mero escenario” (externo) de la acción agraciante de

(Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008); Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Santiago, Chile: Universitaria, 1997); Hans Georg Gadamer, *Verdad y método*, 11a. ed. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005).

⁴⁴ Sergio Silva sintetiza que el giro hacia la comprensión del ser en devenir implica al menos los siguientes tres rasgos: «(a) Estar siendo. Es decir, no ser ya lo que se ha sido en el pasado y no ser aún lo que se va a ser en el futuro [...]. (b) Estar siendo en relación con el entorno [...]; y (c) Ser en devenir desde un centro interior de conciencia y libertad, capaz de decidir [en el caso del ser humano]» (Silva, «La teología desafiada por un Dios que se hace historia», 348–51.).

⁴⁵ Por ejemplo, la denominada «teología de las realidades terrenas» de Gustave Thils quien ya en las primeras décadas del siglo XX destaca la consistencia teológica de la historia. Cfr. Gustave Thils, *Teología de las realidades terrenas* (Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1948).

⁴⁶ Es esta la tesis de P. Hünemann, en Peter Hünemann, *El Vaticano II como software de la Iglesia actual* (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2014), 52–65. Como uno de los ejemplos emblemáticos, el autor menciona la Constitución Dogmática *Dei Verbum*, en la cual se afirma que Dios ha querido revelarse a Sí mismo al ser humano, y que dicha revelación acontece y ha acontecido en la historia configurándose esta como una verdadera Historia de Salvación. Cfr. Concilio Vaticano II, «Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación Dei Verbum», 2–4.

⁴⁷ Cfr. Concilio Vaticano II, «Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación Dei Verbum», 3–4. De hecho, teólogos como Rahner han llegado a afirmar que la historia misma puede ser comprendida como el suceso de la trascendencia. Si el ser humano es el acontecimiento de la autocomunicación de Dios, el sujeto de dicho acontecimiento, la trascendencia e historicidad del hombre se transforman en historia de Salvación, pues es historia ya desde Dios. Rahner llegará a afirmar que, por tanto, el lugar, y el único lugar, en el cual el ser humano puede encontrarse con Dios, para quien ha sido creado, es la historia. Cfr. Rahner, *Curso Fundamental de la Fe*, 2007, Grado Cuarto: 172 y 174.

Dios para con su humanidad, sino que se transforma en verdadero lugar teológico dado que ella misma es despliegue de la autocomunicación de Dios en su humanidad⁴⁸.

Ahora bien, lo anterior supone afirmar que dicha Historia de la Salvación acontece en toda historia humana, no sólo en sus aspectos propiamente religiosos:

Dondequiera que la historia humana es realizada y padecida con libertad, acontece también historia de salvación y de la condenación, o sea, ésta no sólo acontece donde es experimentada de forma explícitamente religiosa... abarca también la historia en apariencia meramente profana [...] puesto que en ella se realiza y media históricamente una experiencia trascendental⁴⁹.

Así, la experiencia de Dios acontece (aunque sea atemáticamente) siempre y en tanto se realiza la subjetividad y trascendentalidad del ser humano. En este sentido, todo el mundo es posible mediación con Dios y, por tanto, para el cristianismo no hay ningún ámbito sacral delimitable como el único para encontrar a Dios.

Volviendo al Vaticano II, la incorporación de la conciencia de este carácter histórico de la realidad y de la revelación, trajo consigo que una de las aspiraciones básicas de dicho Concilio fuera el deseo de acoger y responder a las interrogantes que surgían de la situación del hombre contemporáneo, en un diálogo fecundo entre Iglesia y mundo. La intuición fundamental es que la historia ya no puede ser considerada como un terreno neutro al que la fe se le aplicaría como un factor meramente externo. Por tanto, como sintetiza Berríos, «no se trata ya de “bautizar” al mundo para hacerlo luego digno de ese

⁴⁸ Melchor Cano, en su ya clásica categorización de los lugares teológicos, incorpora a la historia como uno de ellos. Con todo, dicho autor la menciona como un *loci alieni*, es decir, no propio, secundario respecto de la Sagrada Escritura, la Tradición, la autoridad de la Iglesia, entre otros. Me parece que la perspectiva teológica del siglo XX, recogida y fortalecida por el Concilio Vaticano II, da mayor fuerza y centralidad a la historia como lugar teológico, al acoger el giro del pensamiento filosófico moderno en el cual se reconoce la historicidad como dimensión constitutiva de la realidad (incluso del ser, en lenguaje metafísico clásico) y, por tanto, en materia teológica, de la revelación de Dios al hombre. Cfr. para este último punto, Hünermann, *El Vaticano II como software de la Iglesia actual*, 41–70.

⁴⁹ Rahner, *Curso Fundamental de la Fe*, 2007, Grado Cuarto:179. Berríos presenta una excelente síntesis de la radicalidad de este punto en el pensamiento rahneriano en Fernando Berríos, «Teología trascendental y praxis: una reflexión desde el legado de Karl Rahner», *Teología y Vida* 43, n.º. 4 (2002): 481.

bautismo, sino de descubrir en él mismo los impulsos, más o menos ocultos, del reinado de Dios que interpela»⁵⁰.

Dicho espíritu se incorporó, no únicamente pero sí de manera ejemplar, en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* dedicada a reflexionar sobre el lugar y rol de la Iglesia en el mundo actual. Un ejercicio novedoso para la Iglesia del tiempo y que, por ello, no estuvo exento de dificultades⁵¹. En ella, el Concilio no sólo reconoce como un oficio que le incumbe el escrutar los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del evangelio⁵², sino que ella misma se transforma en un ensayo que pretende llevar a cabo dicha tarea interpretativa⁵³.

Así, el Concilio Vaticano II supuso un giro, un nuevo énfasis en la forma en que la Iglesia establece su relación con el “mundo”. Ello implicó un sincero deseo de diálogo con la cultura de cada tiempo, valorándola y reconociéndola como una interlocutora válida, dado que en ella se manifiestan los signos de la presencia de Dios. Se asienta así en *Gaudium et Spes* una nueva perspectiva que recoge lo ya avanzado en las Constituciones anteriores (particularmente en *Dei Verbum* y *Lumen Gentium*) y abre un nuevo horizonte para el quehacer teológico posterior.

⁵⁰ Fernando Berríos, «Antecedentes y recepción de *Gaudium et Spes* en Latinoamérica. Una mirada desde Chile», en *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos* (Santiago, Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013), 27.

⁵¹ Dicha novedad se expresó, por ejemplo, en el mismo título del documento, para el cual se acuña el neologismo “Constitución pastoral”. Como recuerda Schickendantz, «En el lenguaje magisterial “Constitución” y “Constitución dogmática” tenían algún sentido idéntico. “Constitución” indicaba una doctrina a la manera de principios siempre permanentes; “pastoral”, por el contrario, una aplicación práctica, siempre contingente, de aquellas verdades estables. La novedad no podía ocultarse. El Concilio no sólo se hallaba situado ante cuestiones nuevas, sino que las mismas maneras clásicas de reflexionar sobre los problemas se veían puestas a prueba. En la intrínseca unidad entre “doctrina” y “pastoral”, como se ha concretado en GS, se ha producido una novedad en la historia de la enseñanza conciliar, más aún en el mismo estatuto de la teología, en la forma del pensar creyente» (Carlos Schickendantz, «Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et Spes*», en *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos: horizontes, criterios y métodos* (Santiago, Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013), 66.).

⁵² Cfr. Concilio Vaticano II, «Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes*», en *Documentos del Vaticano II: constituciones, decretos, declaraciones* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965), 11.

⁵³ Cfr. Juan Noemi, «En la búsqueda de una teología de los “signos de los tiempos”», en *Signos de estos tiempos. Interpretación teológica de nuestra época* (Santiago, Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2008), 83.

Se advierte aquí que “la evolución de la vida social”, es decir, la historia, no es presentada como destinatario o beneficiaria de la acción eclesial. Por el contrario, emerge claramente, la sociedad percibida como “lugar teológico”, como instancia o fuente a partir de la cual se produce un conocimiento teológico, una profundización en la verdad manifestada en el Evangelio de Jesús. [...] se advierte aquí una nueva manera de pensar que se hace cargo del carácter histórico y social del pensamiento mismo y que, de este modo, llega a dar una nueva definición de la relaciones entre Iglesia y sociedad⁵⁴.

Se establece así un nuevo desafío para la teología posterior: el poder profundizar en este “nuevo” *locus theologicus* –la historia– que vuelve a ser reconocido como tal, rechazando cualquier paralelismo entre la realidad de Dios y la realidad del tiempo, y reconociendo su íntima unión aunque sin confusión⁵⁵. «Acudir a estos “lugares” no es optativo, si no constitutivo para la teología»⁵⁶. Las denominadas “teologías de la historia” o de los “signos de los tiempos”, desarrolladas con fuerza en Europa y también en América Latina, han sido un esfuerzo concreto por asumir este desafío y continuar lo iniciado por el Concilio en esta línea. Dichas teologías han seguido profundizando principalmente en los principios teológicos que sustentan dicha mirada y en el desafío de hacer una hermenéutica creyente del tiempo actual.

Con todo, autores como Noemi han insistido en la vigencia de la pregunta metodológica que surge al alero de esta nueva perspectiva teológico fundamental. Junto con definir los posibles criterios, es necesario también avanzar en reflexiones estrictamente epistemológicas respecto de la teología como “inteligencia de la fe” y el método más apropiado para la reflexión teológica del tiempo actual:

¿Cómo puede la teología, como pueden los teólogos hablar responsablemente del mundo donde viven personas concretas como un lugar en el que son visibles los signos de Dios Creador, Redentor y Fin Último, y cómo desde ahí se puede plantear a Dios y la historia de Dios con la humanidad? [...]. Se trataría de operativizar epistemológicamente un desafío que la Iglesia ha reconocido como verificación de su propia proexistencia para con el mundo⁵⁷.

⁵⁴ Schickendantz, «Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de Gaudium et Spes», 75.

⁵⁵ Cfr. Noemi, «En la búsqueda de una teología de los “signos de los tiempos”», 89.

⁵⁶ Schickendantz, «Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de Gaudium et Spes», 76.

⁵⁷ Noemi, «En la búsqueda de una teología de los “signos de los tiempos”», 86–87.

Así, el avance que ha significado para la teología del siglo XX volver a reconocer el carácter constitutivamente histórico de la revelación y, por tanto, la cualidad teológica de la historia –de hoy y de todo tiempo–, requiere su correlato en una reflexión propiamente metodológica. ¿Cómo puede la teología incorporar, dentro de su proceso de “inteligencia de la fe”, la historia actual? ¿Cuáles son las mediaciones disciplinares más adecuadas para el logro de dicho cometido? ¿Cómo puede la teología velar porque el estudio de dicho *locus* –la historia– mantenga su carácter propiamente teológico?

Se plantea así, ahora desde esta segunda perspectiva, un desafío similar al que surgió de la anterior, a saber: la necesidad de contar con un método que permita reflexionar teológicamente el tiempo presente, la historia actual. En este segundo nivel de problematización, dar respuesta a esta cuestión permitiría a la teología contar con un método que le ayude a incorporar, dentro del proceso hermenéutico de la fe, propio de su labor, la experiencia del hombre contemporáneo; momento ineludible para la teología posterior al Vaticano II.

1. a. 3. Síntesis conclusiva: la necesidad de contar con un método que posibilite el estudio teológico de la experiencia religiosa actual

Es de esperar que el análisis recién presentado haya conducido, a través de dos caminos convergentes, al reconocimiento de una problemática teológica más o menos común. Recapitulando, en el primer apartado se plantearon, desde una perspectiva teológico pastoral, las siguientes preguntas: ¿cómo conocer y comprender mejor la experiencia religiosa del hombre de hoy? ¿Cuáles son las herramientas que tiene la Teología Pastoral a su disposición para un desafío de esta envergadura? ¿Cuál es el rol que juegan, a este respecto, las teorías y las mediaciones empíricas para una mejor comprensión del fenómeno religioso actual?

Responder a dicho desafío permitiría a la Teología Pastoral reconocer los nuevos modos de experiencia religiosa del hombre de hoy y así realizar una reflexión más aguda acerca

de la acción evangelizadora de la Iglesia, en vistas a que ella sea cada día más fructífera, engarzando con las búsquedas y vivencias de la religiosidad actual. Por el contrario, no afrontar este desafío comportaría el riesgo de desconocer la expresión, tal vez hoy transformada pero no desaparecida, del deseo de Dios en el hombre contemporáneo. En ese sentido, contar con herramientas teológicas que ayuden a la Iglesia a mirar más profundamente la realidad actual, descubriendo así el sustrato antropológico religioso de las sociedades actuales, es una necesidad ineludible.

Por su parte, la segunda perspectiva planteó, ahora desde un ángulo teológico fundamental, algunas preguntas a la luz del giro de la teología hacia una nueva valoración de la historia como lugar de revelación de Dios. La pregunta que estaría detrás, en este caso, es cómo la teología en su conjunto se hace cargo de incorporar, como parte de su reflexión, la historia actual. ¿Cómo puede la teología hablar responsablemente del mundo de hoy y de la presencia y acción de Dios en él? ¿Cómo puede ella incorporar, dentro de su labor de “inteligencia de la fe”, la experiencia religiosa del hombre contemporáneo? ¿Cuenta la teología con alguna propuesta metodológica que le permita integrar, como parte de su labor, la experiencia actual de la acción de Dios en la historia?

Se plantea nuevamente la necesidad de un método teológico que incorpore, como objeto específico de estudio, la acción de Dios en la historia en su carácter contemporáneo, comprendiéndola a ella ahora como lugar teológico y, por tanto, como fuente de reflexión y generación de conocimiento al interior de esta disciplina. En este segundo sentido, el desafío desborda los límites de la Teología Pastoral, y se transforma en una tarea fundamental a toda teología.

Ahora bien, el hecho de que las preguntas planteadas comiencen con el pronombre interrogativo “¿cómo?”, implica, tal como se ha intentado mostrar, que esta necesidad no es sólo una cuestión de declaración de intenciones, sino puntualmente una cuestión metodológica: la necesidad que tiene la teología de contar con un método que le permita incorporar, como un momento inherente a su labor de “inteligencia de la fe”, la experiencia religiosa actual.

Ello, como explicitan algunos autores, no es una cuestión meramente instrumental, secundaria o externa:

la cuestión acerca del método del pensar creyente define la manera concreta como la Iglesia enfoca en los más diversos problemas humanos: o bien desde una postura más deductiva, que aplica principios inmutables a realidades cambiantes o, por el contrario, desde una orientación más inductiva, que destaca el valor de lo particular, de lo histórico-concreto, a la luz de lo cual, incluso los principios, encuentran una nueva iluminación y comprensión. [...] En ella está en juego, más bien, la posibilidad de que la Iglesia, la fe y la teología sean un poco menos impermeables a las inquietudes que emergen de las complejas experiencias biográficas⁵⁸.

Habiendo planteado el problema que emerge para ser estudiado, es necesario ahora revisar si la teología cuenta con alguna propuesta para responder a dicha cuestión. Para ello, a continuación se pasará revista de cómo la teología contemporánea ha abordado el tema del método para el estudio de la experiencia religiosa actual, lo que permitirá esclarecer aún más la relevancia de proponer un método adecuado para dicho desafío.

I. b. ¿Cómo ha abordado la teología contemporánea el problema del método para la reflexión teológica de la experiencia religiosa actual?

A la luz del problema recién evidenciado, a continuación se dará cuenta de las principales propuestas que ha hecho la teología contemporánea en torno a dicha cuestión. La presentación se hará siguiendo un orden cronológico, partiendo por la propuesta metodológica que el Concilio Vaticano II cuajó durante la elaboración de su Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, hasta llegar a actuales propuestas de la Teología Pastoral contemporánea. Al final de este apartado, se comentará el valor de las propuestas así como los límites o desafíos que aún plantean a la cuestión del método para la reflexión teológica de la experiencia religiosa actual.

⁵⁸ Schickendantz, «Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et Spes*», 57.

I. b. 1. El giro metodológico de la Gaudium et Spes: logros y límites de una innovación.

Tal como se mostró en la sección anterior, el Concilio Vaticano II significó un giro para la teología del siglo XX. Este giro ha sido catalogado como la “pastoralidad” del Concilio, la cual se plasmó no sólo en una mayor actitud de diálogo con la cultura y con el mundo sino también en una nueva propuesta metodológica para el desarrollo de los documentos conciliares. Sin lugar a dudas, ello se expresa de manera más evidente y lograda en el documento de la *Gaudium et Spes*, el cual es reconocido por ser novedoso no sólo por su contenido sino también por el método que, a lo largo de las discusiones de las sesiones, fue cuajando como el más adecuado –al menos en aquel momento– para abordar dicho contenido.

Con todo, el ejercicio no fue fácil. Incluso aquellos teólogos catalogados como “progresistas” temían modificar la forma tradicional de abordar las temáticas, insistiendo en que se debía partir de los principios de la revelación, que derivan de las normas de la fe y de la moral, aún para el orden temporal⁵⁹. De hecho, el proceso redaccional de esta Constitución muestra la intensa discusión sostenida por los padres conciliares, quienes en un primer momento aún separaban “doctrina eterna” de “realidades contingentes”, las que en el primer esquema del documento quedaron recogidas únicamente en un anexo⁶⁰. Fruto de la discusión conciliar, finalmente el documento se estructura en tres partes fundamentales: una exposición introductoria sobre la condición del hombre en el mundo de hoy; un capítulo dedicado a la Iglesia y la condición del hombre, donde se exponen los principios de antropología cristiana; y un segundo capítulo en el cual se integra el análisis de algunos problemas más urgentes del mundo de hoy⁶¹. La modificación del esquema general de la *Gaudium et Spes*, incorporando dentro del texto conciliar las

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ El esquema original de la *Gaudium et Spes*, discutido en el año 1964, estaba conformado por cuatro capítulos, además del proemio, la conclusión y nueve anexos referidos a diversas temáticas de índole contingente o práctico. Cfr. Concilio Vaticano II, *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi* (Ciudad del Vaticano, 1962)., Vol. III, Pars V.

⁶¹ Cfr. *Ibid.*, Vol. IV, Pars I.

temáticas contingentes del mundo contemporáneo, responde a la solicitud de los Padres, realizada en los *modus* de la sesión anterior, por integrar, dentro del texto conciliar, la reflexión y las temáticas que, en el esquema original, habían sido relegadas a los anexos⁶².

Una revisión del documento final hace evidente el giro hacia un acercamiento más multidisciplinario, tanto en el documento general de la *Gaudium et Spes*, como en cada uno de los capítulos dedicados a temas particulares del mundo actual (como por ejemplo, la cultura, la cuestión económica, la familia, entre otros). En cada uno de ellos se busca integrar la mirada y descripción de la realidad, junto con el desarrollo de principios teológico-pastorales sobre el hombre, la comunidad humana y la cultura. Así, el esquema metodológico se rearticula en base a tres momentos o pasos:

los problemas puestos por el mundo de hoy, los principios teológicos que están en la base de la respuesta a dichos problemas, las aplicaciones concretas de los principios a los problemas puestos. La reunión de Zürich, a inicios de 1964, que daría origen a la tercera redacción, confirmó la perspectiva inductiva del documento⁶³.

La novedad metodológica que esto implica para un documento conciliar es evidente, incorporando el análisis fenomenológico de las diversas temáticas. Esta novedad supone hacer un esfuerzo por reconocer cómo vive el hombre de hoy, identificar sus cuestionamientos, sus preguntas, «los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo»⁶⁴. Ello, para poder auscultar, discernir la cultura y poder iluminarla a la luz de la Buena Nueva del Evangelio. En ese sentido, es innegable que el Concilio Vaticano II marca un hito en la teología por su mirada de la cultura y la búsqueda de un nuevo método que permitiera integrar, en el quehacer teológico conciliar, esta nueva perspectiva.

Aunque necesitado de una precisión ulterior, se ha propuesto así un nuevo método: desarrollar los puntos de vista de la fe a partir del análisis de la situación humana del tiempo. Pero no en el sentido de dos realidades yuxtapuestas, mucho

⁶² Cf. *Relatio generalis* de la *Congregatio Generalis* CXXXII. En *Ibid.*, Vol. IV, Pars I.

⁶³ Schickendantz, «Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et Spes*», 69.

⁶⁴ Concilio Vaticano II, «Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes*», 1.

menos aun jerarquizadas o subordinadas (la pastoral a la dogmática), sino como una “eclipse con dos focos” dirá Sander: las afirmaciones de la fe se obtienen en el contraste o cotejo entre los asuntos humanos específicos de la vida social y las verdades generales de la fe. Este esquema representa, entonces, el reconocimiento de que los acontecimientos pastorales tienen un contenido constitutivo para la comprensión y presentación de la fe⁶⁵.

Con todo, y a pesar de la novedad que esta nueva propuesta metodológica significó, el esquema tripartito ha mostrado ciertas limitaciones. De hecho, las distintas temáticas contingentes que fueron integradas dentro de la *Gaudium et Spes* y que fueron abordadas a partir de este método tripartito, muestran más bien una yuxtaposición entre, primero, una descripción de la situación actual del hombre contemporáneo (abordada en una exposición preliminar, más bien de carácter fenomenológico y sin mayor explicitación de las fuentes o mediaciones con las cuales se realiza dicho análisis)⁶⁶ y, luego, la presentación de los principios doctrinales teológicos que permitirán discernir dicha realidad⁶⁷, sin que haya un verdadero diálogo entre ellos. De hecho, dichos principios no surgen de la mirada teológica de la realidad (o en diálogo con ella) sino que forman parte del “depósito de la fe” ya atesorado por la Iglesia; y es desde ellos que surgen algunas líneas de acción que los cristianos debiesen considerar al momento de actuar en el mundo⁶⁸ y que no siempre dicen relación con la mirada de la realidad elaborada en un primer momento. Así, la mirada a la realidad y a la cultura es integrada, por cierto, pero aún no del todo considerada como una fuente de reflexión teológica propiamente tal⁶⁹.

⁶⁵ Schickendantz, «Una eclipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et Spes*», 66.

⁶⁶ Cfr. Concilio Vaticano II, «Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes*», 4–11.

⁶⁷ Primera Parte “La Iglesia y la vocación del hombre”, cfr. *Ibíd.*, 11–45.

⁶⁸ Segunda Parte “Algunos problemas más urgentes”. Cfr. *Ibíd.*, 46–93.

⁶⁹ De hecho, un análisis más pausado del documento de la *Gaudium et Spes* permite constatar que la relación entre fe y cultura tiende a ser, en términos generales, unidireccional y bastante instrumental. Es la fe la que puede aportar mayormente a la cultura. Lo que esta puede aportar a la fe y a la teología es más bien acotado y tiene que ver principalmente con el material para identificar los problemas más urgentes de hoy, o para entregar las categorías que pueden ser más significativas para el mundo contemporáneo, los medios para decir, de una manera nueva y actualizada, las verdades de la fe. Con todo, pareciera que el diálogo con la cultura aún no ha llegado al nivel de reconocer en ella la presencia de Dios revelándose. Un análisis de los verbos utilizados en algunos de los números, como por ejemplo, en el apartado de la cultura (*Ibíd.*, 58.) resulta bastante interesante e ilustrativo a este respecto, pues ayuda a descubrir cuál es la

A la luz de lo anterior, queda el desafío, que evidentemente supera las pretensiones y posibilidades del Concilio, y que por ello fue asumido más bien por la teología posterior, de poder avanzar hacia una orientación más bidireccional de la relación entre teología e historia, hacia una verdadera reflexión teológica de y a partir de la cultura. La teología de la historia o de los “signos de los tiempos”, desarrollada con fuerza en Europa y también en América Latina, ha sido un esfuerzo concreto por asumir este desafío y continuar lo iniciado por el Concilio en esta línea. Dicha teología ha seguido profundizando principalmente en los principios teológicos que sustentan dicha mirada, y en el desafío de hacer una hermenéutica creyente del tiempo actual; sin embargo, ella no ha propuesto, al menos hasta la fecha y con suficiente claridad, ni los criterios desde los cuales se puede discernir la presencia actuante de Dios en la historia actual, ni tampoco métodos que faciliten dicha tarea⁷⁰.

I. b. 2. Reflexiones en torno al método de la Teología Pastoral europea.

Luego de este primer impulso renovador del Concilio Vaticano II, diversos autores siguieron profundizando en torno al lugar que la historia y la experiencia del hombre actual ocupa dentro del proceso de reflexión teológica. Inmediatamente después de celebrado el Concilio, Karl Rahner, en conjunto con otros autores de su tiempo,

comprensión subyacente a la relación Iglesia y cultura (y en esa dirección): «habló (según los tipos de cultura)» («locutus est»), «difundir y explicar (el mensaje de Cristo)» («diffundat et explicet»), «expresarlo mejor» («melius exprimat»), «renueva (la vida y la cultura del hombre caído)» («renovat»), «elimina» («removet»), «purifica y eleva» («purificat et elevat»), «fecunda», «consolida», «perfecciona» («fecundat, communit, complet»), «restaura» («restaurat»), «contribuye» («confert») y «educa» («educat»). Y aunque aparecen algunos verbos alusivos a una relación más bidireccional, por ejemplo, cuando se afirma que la Iglesia ha utilizado los hallazgos de las diversas culturas para «comprender e investigar mejor» el mensaje de Cristo («illud investiget et altius intelligat»), es, a mi parecer, evidente la preeminencia de verbos que apuntan a una relación “desigual” entre ambos interlocutores –Iglesia y cultura–. La Iglesia se enriquece de la cultura para poder expresar mejor el mensaje de Cristo en las diferentes culturas; conocerlas mejor permite decirles mejor el mensaje de la Iglesia. Más aún, el mensaje cristiano purifica, enriquece, eleva, educa a la cultura (marcada por el pecado): la Iglesia entrega, en efecto, mucho a la cultura, la cual es, en este caso, principalmente receptora de aquella.

⁷⁰ Cfr. Sergio Silva, «La Teología de la Liberación», *Teología y Vida* L (2009): 111; Schickendantz, «Un cambio en la ratio fidei», 160; Hünemann, *El Vaticano II como software de la Iglesia actual*, 263–91.

desarrolló una interesante reflexión en torno a la Teología Pastoral como disciplina específica que puede y debe ayudar a la Iglesia a analizar teológicamente la situación presente⁷¹. Para el autor, ella tiene un significado teológico, como llamado inmediato de Dios, como horizonte histórico fundamental donde Él se autocomunica libremente al ser humano. Por ello, la Iglesia no puede desentenderse de ella ni puede comprenderla como un mero horizonte neutro, “carente de Dios”⁷².

A la luz de lo anterior, el mismo Rahner vio que este era un punto nuclear para la Teología Pastoral e incluso propuso, en el *Handbuch der Pastoraltheologie*⁷³, un método en dos fases que integraba dentro del mismo proceso de reflexión teológica el aporte de otras ciencias, especialmente las humanas. Alex Viguera, quien recientemente ha estudiado en detalle la Teología Práctica del autor, sintetiza que para Rahner:

el análisis de la situación presente debe ser teológico, pues solo un tal análisis atiende al ser complejo de la realidad presente como realidad teo-legal, como presente que es dato de la historia de la salvación de la iglesia misma. El teólogo puede y debe ayudarse de las ciencias profanas para realizar este análisis, pero tiene que integrar estos conocimientos en una síntesis teológica. Entonces, el análisis de la situación presente al que recurre la teología práctica, no debe entenderse como una ciencia auxiliar que prepara la reflexión propiamente teológica, sino como momento interno, pues tal reflexión debe clarificar teológicamente el presente⁷⁴.

Así, para el autor la Teología Práctica «tiene un método propio, determinado por dos momentos: el primero es el análisis científico-teológico de la situación presente y, el

⁷¹ «La teología práctica es para Rahner “aquella ciencia teológica [...] que bajo el análisis científico y, precisamente, teológico de la situación concreta (y no contemplada aun adecuadamente en el aspecto jurídico) en-cada-momento de la Iglesia, desarrolla los principios (y en la medida de lo posible los concreta en imperativos), según los cuales la Iglesia en esta determinada situación (es decir, en-cada-momento actual) actualiza su propia esencia y así realiza su actividad de salvación”» (Alex Viguera, «La teología práctica de Karl Rahner: Una teología pastoral en perspectiva escatológica», *Teología y Vida* 51 (2010): 447.).

⁷² Cfr. *Ibid.*, 449.

⁷³ Cfr. Franz Xaver Arnold ed, *Handbuch der pastoraltheologie: praktische Theologie der Kirche ihrer Gegenwart* (Friburgo: Herder, 1964).

⁷⁴ Viguera, «La teología práctica de Karl Rahner: Una teología pastoral en perspectiva escatológica», 449.

segundo, la definición de los imperativos para la estrategia global de la autorrealización de la Iglesia en el presente y en el futuro»⁷⁵.

Sin embargo, teólogos prácticos posteriores a Rahner han reconocido que la propuesta del autor se estructura de manera similar a lo que se visualizó en la *Gaudium et Spes*: la descripción y análisis de alguna temática de la realidad, por un lado, y de la reflexión teológica, por otro, siendo más bien una propuesta de ejercicio multidisciplinar. De hecho, en las temáticas incluidas en el mencionado *Handbuch* se observa una mezcla indiferenciada entre ambas aproximaciones, perdiéndose así la claridad metodológica de esta disciplina teológica.

Otros autores posteriores al Concilio Vaticano II, impulsados por el giro pastoral de este evento eclesial, han abordado también la cuestión del objeto y de la tarea propia de esta disciplina y, consecuentemente, del método más coherente con ello. Como ejemplo de esta reflexión, a continuación se presentarán dos de los autores más relevantes en la discusión contemporánea en torno al método de la Teología Pastoral en terreno europeo latino, para ilustrar los avances y desafíos aún pendientes en esta materia: Sergio Lanza y Mario Midali⁷⁶.

Sergio Lanza⁷⁷ ha dedicado su obra a reflexionar la científicidad y teologicidad de la Teología Pastoral. Tal vez lo más novedoso de su perspectiva ha sido enfatizar la necesidad de tomar conciencia del carácter histórico de la realidad y, por tanto, de la fe e incluso de la revelación, no en cuanto hechos históricamente acaecidos en el pasado, sino como estructura, método y contenido de la misma. En ese sentido, para Lanza no se

⁷⁵ *Ibid*, 454. Es de notar el carácter eclesiocéntrico de la propuesta de Teología Pastoral del autor para quien esta disciplina específica está orientada principalmente a la elaboración de criterios y orientaciones para el despliegue histórico de la Iglesia en el tiempo actual, y no tanto para la reflexión teológica de la realidad.

⁷⁶ Casiano Floristán ha sido otro de los más grandes exponentes de esta disciplina en tierras europeas. Con todo, su comprensión de la disciplina así como su propuesta metodológica se acercan muchísimo más a la Teología de la Liberación, la cual será expuesta en el siguiente apartado. Cfr. Casiano Floristán, *Teología práctica: teoría y praxis de la acción pastoral*, Lux mundi 68 (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1991).

⁷⁷ Profesor de Teología Pastoral en la Pontificia Universidad Lateranense de Roma. Entre sus principales obras destacan Sergio Lanza, *Introduzione alla teologia pastorale*, vol. 1. Teologia dell'azione ecclesiale (Brescia: Queriniana, 1989); Sergio Lanza, *Convertire Giona: pastorale come progetto* (Roma: OCD, 2008). Para toda esta sección que se da cuenta de una síntesis de su visión respecto de la Teología Práctica, ver la buena síntesis que hace Álvaro Granados en Álvaro Granados, *Identidad y método de la Teología Pastoral* (Valencia: Edicep, 2010), 53–74.

puede seguir comprendiendo a la *praxis* cristiana como resultado o expresión de la fe, sino que aquella es dimensión constitutiva de esta. Por ello, para el autor la tradicional afirmación de la teología como *fides quaerens intellectum* incluye y debe incluir el obrar, la *praxis* de la fe como parte de su propia racionalidad. Coherente con lo anterior, prefiere hablar de la “contextualidad” de la teología más que de su “pastoralidad”.

En términos de objeto específico de estudio, Lanza establece que para la Teología Pastoral el objeto de estudio es la acción eclesial, no solamente como una reflexión que busca pulir o afinar la *praxis* vigente, sino como un verdadero ejercicio crítico de la misma, en la cual se somete a juicio de genuinidad y eficacia la acción cristiana en el presente, y la mirada hacia el futuro proyecta los modelos para la acción.

Desde una perspectiva metodológica, Lanza propone que la labor de la Teología Pastoral debe incluir tres dimensiones transversales: la *kairológica*, es decir, un análisis metódicamente riguroso de la situación presente, no como mero devenir histórico sino como connotación de la acción de Dios en ella; la dimensión operativa dado que la reflexión surge desde la acción y se orienta a su renovación; y finalmente, la dimensión criteriológica que ayude a visualizar que la reflexión teológico-pastoral se elabora poniendo siempre en correlación fe y situación, teoría y *praxis*, deductiva e inductivamente a la vez. Todo lo anterior se concreta en el discernimiento como modelo metodológico fundamental para la Teología Pastoral.

Ahora bien, concretamente, Lanza propone un itinerario metodológico que pueda articular en fases el desafío del discernimiento. Para él, el énfasis está puesto en las dimensiones antes mencionadas más que en los pasos o fases que puedan definir un método específico, por lo que es menos exhaustivo en el abordaje de esta cuestión. Con todo, es posible visualizar en su itinerario tres grandes fases:

Primero, el análisis de la situación y valoración de la misma, apoyados en la ayuda que a este respecto pueden ofrecer las ciencias humanas, las que poseen una metodología apta para estudiar el dato empírico. Con todo, esta fase no se reduce a una mera descripción de la situación, sino que comporta una interpretación y, por tanto, una valoración o juicio pastoral acerca de ella.

Segundo, la toma de decisión y proyección, la cual es posible a partir de una relación dialéctica entre teoría y *praxis*, entre principios de la fe y situación particular. Siguiendo la propuesta de Rahner, Lanza enfatiza que los criterios para la acción pastoral no pueden estar dados sólo por los principios generales de la fe, sino que a partir del diálogo entre estos y el análisis de la situación antes realizado. Ello conduce a la determinación de objetivos que deberán conducir y renovar la *praxis* pastoral y que cuajarán en un proyecto pastoral específico.

Finalmente, Lanza postula que la *praxis* pastoral debe estar sometida a verificación, a pesar de las reticencias que ello usualmente comporta. Su interés es verificar si la *praxis* está adecuadamente planteada, en la línea, nuevamente, del discernimiento y ello, entonces, no tanto desde una perspectiva pragmática sino principalmente teológico-pastoral.

Por su parte, Midali⁷⁸ recuerda que esta disciplina hace ya un buen tiempo, ha debido abandonar, por diversas razones, algunas comprensiones restrictivas de su objeto en torno solo al pastor o de las labores del ministerio ordenado, reconociendo su necesaria orientación al análisis valorativo de la *praxis*. Por ello, ya no es posible considerarla desde una perspectiva meramente aplicativa, sino más bien desde una concepción unitaria y práctica de toda la teología y, consecuentemente, ella requiere no solo una relación instrumental con las ciencias humanas, sino la configuración de una verdadera relación interdisciplinar.

Para el autor, el objeto propio de la Teología Práctica es el estudio del fenómeno religioso, que se manifiesta no sólo dentro de los límites visibles de la Iglesia, sino también en la sociedad y en la cultura. Ahora bien, dada la particularidad de su objeto – la *praxis* religiosa– el autor afirma que esta disciplina requiere de un método específico,

⁷⁸ Profesor emérito de Teología Pastoral en la Pontificia Universidad Salesiana de Roma. Entre sus obras principales destacan Mario Midali ed y Riccardo Tonelli ed, *Qualità pastorale delle discipline teologiche e del loro insegnamento: una ricerca interdisciplinare* (Roma: LAS, 1993); Mario Midali, *Teologia pratica.*, vol. 1. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica (Roma: Las, 2000). Para la síntesis que a continuación se presenta en torno a su propuesta para la Teología Práctica, cfr. Granados, *Identidad y método de la Teología Pastoral*, 107–51.

o de un “itinerario metodológico”, como él prefiere llamar, debido al carácter dinámico de la *praxis*.

Inspirándose en el método empírico-crítico propio de las ciencias de la acción, varios pastoralistas han adoptado para la Teología Práctica el método teológico empírico crítico, dentro de los cuales se reconoce también Midali. Teológico, pues se hace referencia, de manera transversal, a criterios de la fe; empírico, pues el método está anclado en la *praxis*: arranca del análisis de la situación fáctica y su reflexión está orientada a la renovación de ella; y crítico, donde la reflexión científica no se limita a describir la situación dada sino que juega un rol en el des-ocultamiento de estructuras a veces injustas y necesarias de transformación⁷⁹.

Concretamente, el autor configura su propuesta metódica en tres grandes fases: una primera fase *kairológica*, orientada al análisis de la situación dada, de la cual los imperativos pastorales deben aflorar. Esta primera fase incluye un momento descriptivo de la situación en la que se inserta la *praxis* religiosa, luego un momento crítico o hermenéutico, en que se formulan juicios pastorales en relación a la situación y desde la fe. Lo anterior requiere del tercer momento criteriológico, en el cual se elabora, a partir de un diálogo interdisciplinar, un marco de referencia teórico, a partir del cual se describe y enjuicia la situación. Finalmente, el momento normativo apunta a la interpretación de la situación en vistas a discernir en ella la presencia o ausencia (como rechazo) del Dios Salvador en tal situación. El discernimiento deberá desembocar en imperativos pastorales que emergen de la situación y que son el primer estímulo para la proyección pastoral que tiene lugar en las siguientes dos fases.

La segunda fase, la proyectiva, intenta identificar y describir los objetivos a perseguir a largo plazo para lograr una renovación de la *praxis* cristiana y eclesial. A través de un análisis crítico de la situación, a la luz del momento normativo, es posible traducir en metas concretas los imperativos pastorales precisados en la primera fase, redefiniéndolos y llenándolos de contenido.

⁷⁹ Cfr. Silvana Laso, «La importancia de la teoría crítica en las ciencias sociales», *Espacio Abierto* 13, n.º. 3 (2004): 436, acceso el 2 de mayo de 2017.

Finalmente, la fase estratégica busca definir los elementos o factores que son necesarios para que se pase de la situación dada a la deseada. Para ello, será necesario volver a considerar el análisis descriptivo de la situación dada, en el cual se reconocieron los factores presentes y estructurantes de ella. Finalmente, el diálogo interdisciplinar con las ciencias estratégicas (educación y comunicaciones) será fundamental con el fin de encauzar la inmediata puesta en práctica de la proyección pastoral.

Es de notar cómo en ambas propuestas existe una clara conciencia de que la *praxis* no es un solo un lugar de aplicación de la teología, sino que ella se inserta dentro del proceso de reflexión teológica propiamente tal. Ello es, ciertamente, ya una recepción creativa del giro comentado del Concilio Vaticano II. En ambos casos, además, se ve la necesidad de dialogar con otras ciencias, ya sea con las ciencias sociales, educativas o comunicativas, dependiendo de la fase particular del método que se tenga en consideración.

Con todo, me parece que ambos métodos, por su definición no suficientemente acabada de cuestiones epistemológicas fundamentales (como el esclarecimiento del lugar que le corresponden a otras ciencias dentro del método y el modelo desde el cual es plausible realizar un diálogo entre ellas y la teología, por nombrar un par de ejemplos), padecen de una cierta ambigüedad y requieren de ulteriores precisiones. Sin embargo, tal como se ha dicho anteriormente, es de destacar la importancia que han tenido estos intentos de concretar en propuestas metódicas un poco más definidas las intuiciones de la teología católica del siglo XX y su expresión en el magisterio conciliar.

I. b. 3. El aporte de la Teología Latinoamericana a la cuestión del método teológico: la Teología de la Liberación y la “mediación socioanalítica”.

El giro pastoral consagrado en el Concilio Vaticano II tuvo un importante impacto en Latinoamérica y el Caribe. Dicho continente, que participó activamente durante todo el proceso conciliar, celebraba, pocos años después de la clausura del Concilio, su segunda

Conferencia General del Episcopado, en la cual, de acuerdo a diversos autores, se recepcionó creativamente el acontecimiento teológico pastoral que significó el Vaticano II para la Iglesia universal y las diversas iglesias locales:

Puede decirse que Medellín lleva a cabo una verdadera “inculturación” latinoamericana del espíritu del Concilio Vaticano II, por la capacidad demostrada en él para captar las intuiciones más profundas del Concilio y buscar su encarnación creativa en respuesta a las concretas interpelaciones de la realidad del continente⁸⁰.

Es así como la iglesia latinoamericana llega a discernir que los pobres y la liberación serán dos de los principales lugares hermenéuticos desde los cuales debe hacerse la interpretación de la experiencia cristiana en el Continente, ensayando así la propia inserción de la Iglesia regional en la realidad de su sociedad, marcada por la pobreza y la opresión⁸¹.

Ahora bien, más allá del contenido específico discernido por los obispos, lo que importa aquí destacar es la incorporación de la perspectiva y método pastoral –tal como ella se entendió en el Concilio y particularmente en la *Gaudium et Spes*– en el magisterio local. Ello cuajó en un método específico que se puede pesquisar detrás de todos los documentos del magisterio latinoamericano sucesivos hasta la última Conferencia celebrada en Aparecida: ver la realidad desde la perspectiva de la fe para reconocer, a la luz de la Palabra y la doctrina, los desafíos concretos que implica para el cristiano en su vivencia de una fe al servicio del Reino (ver-juzgar-actuar)⁸².

El ensayo interpretativo de Medellín encuentra un desarrollo ulterior en la llamada Teología de la Liberación, la cual ha sido reconocida, sin lugar a dudas, como la principal novedad teológica que ha surgido del continente latinoamericano. Dicha corriente de pensamiento teológico –que por cierto, no tiene nada de monolítico e integra distintas perspectivas, énfasis y cuestiones metodológicas dependiendo del autor– surge, se podría decir, de un doble impulso: primero, de la renovación teológica

⁸⁰ Berríos, «Antecedentes y recepción de *Gaudium et Spes* en Latinoamérica. Una mirada desde Chile», 24.

⁸¹ Cfr. *Ibíd.*, 35–36.

⁸² Cfr. *Ibíd.*, 25 y 42.

que significó el acontecimiento del Concilio Vaticano II, no sólo durante su realización entre los años 1962 y 1965, sino también lo que generó su preparación y recepción propia en Latinoamérica. Y, por otro, la realidad particular del continente latinoamericano, caracterizada principalmente por la experiencia de la pobreza de millones de habitantes⁸³.

Sin pretender presentar de manera detallada dicha teología, en este caso, será necesario explicitar sus supuestos fundamentales, para luego analizar lo que aquí interesa, a saber: su intento por incorporar la denominada “mediación socio-analítica” al quehacer de la teología local y, por tanto, de atisbar una nueva metodología que uniera *praxis* y teoría en un único movimiento circular.

Una afirmación fundamental de la Teología de la Liberación será la pre-eminencia de la *praxis*: lo decisivo no es primeramente que el creyente declare una fe liberadora, sino que se comporte en su vida cotidiana de acuerdo a su fe en Jesús, la cual es concebida como esencialmente liberadora. La *praxis* de la fe, que es lo primero, es *praxis* de liberación en la historia⁸⁴.

Es la práctica en favor de los excluidos y desventajados la que determina el interés de la teoría teológica [...]. Sólo del lado de los pobres, la teología puede aspirar a ser una interpretación histórica y liberadora de la tradición de la fe. En ese sentido es que la Teología de la Liberación se ha propuesto la tarea de: “sistematizar las experiencias de liberación, comenzando por las interpretaciones de las personas creyentes” (Irrázaval 199, 153). Es una tarea teórica (“sistematizar”), pero con un fuerte elemento empírico: la experiencia de la revelación de los creyentes, los desafíos de la historia que la fe y la teología deben aceptar, o más concretamente, la experiencia de opresión en nuestra vida cotidiana⁸⁵.

De esta manera, el acercamiento a la experiencia –o empírico como le llama Silva– no es una consecuencia de la teoría sino el centro de la Teología de la Liberación. Su propósito es establecer el valor de la práctica como punto de partida de la reflexión teológica con el objetivo de llegar a ser un instrumento concreto y eficiente para la

⁸³ Cfr. Silva, «La Teología de la Liberación», 94.

⁸⁴ Cfr. *Ibid.*, 100.

⁸⁵ Joaquín Silva, «Theory and Empirical Research in Liberation Theology», *ET-Studies* 7, n°. 1 (2016): 153. Todas las traducciones de este artículo son mías.

transformación del mundo⁸⁶. Así, la *praxis* ocupa un doble lugar: como origen y como finalidad.

Ahora bien, el compromiso efectivo con los pobres y sus anhelos de liberación presenta a los creyentes muchas preguntas y desafíos que permanecen no resueltos si se analizan únicamente con categorías teológicas o pastorales. Es por ello que la Teología de la Liberación ha insistido en la necesidad de la “mediación socio-analítica”, refiriéndose por ello a los aportes teóricos de las ciencias sociales que le permitan a la teología tener una mirada menos ingenua de la realidad y ser auténtica en relación a la historia⁸⁷.

Hacer teología de la historia supone conocer la historia; no tanto la historiografía, el relato de lo sucedido, sino ante todo las estructuras y el sentido de la historia en cuyo seno se hace la Teología de la Liberación. Hasta ahora se ha privilegiado el aporte de las ciencias sociales críticas, que intentan descubrir las causas estructurales de la opresión y la violencia, para buscarles remedio⁸⁸.

Así, la Teología de la Liberación hace suyo, desde el punto de vista metodológico, la misma duplicidad de momentos contenidos en el método general de la *Gaudium et Spes* y que reaparece en Medellín: uno “empírico” y otro teológico⁸⁹. De hecho, el mismo Clodovis Boff, uno de los mayores exponentes de la teología latinoamericana de la liberación, establece que la mediación socio-analítica puede ser considerada como “pre-teológica”⁹⁰.

Diversos autores han comentado las deficiencias de un modelo metodológico como éste «que no logra mediar sino que solo yuxtapone al diagnóstico “empírico” sobre el presente uno teológico»⁹¹ y

la dificultad que ha habido para incorporar los conceptos de las ciencias sociales (teoría y práctica) en el corazón de la teología. La teología no se puede limitar a “incorporar los resultados” que otra ciencia ofrece; esto constituiría una pasividad acrítica, que no tomaría suficientemente en cuenta la necesaria participación en la generación del conocimiento [...]. Esta mediación, por tanto,

⁸⁶ Cfr. *Ibid*, 154.

⁸⁷ Cfr. *Ibid*, 155.

⁸⁸ Silva, «La Teología de la Liberación», 110.

⁸⁹ Cfr. Noemi, «En la búsqueda de una teología de los “signos de los tiempos”», 84.

⁹⁰ Cfr. Clodovis Boff, *Teología de lo político: sus mediaciones* (Salamanca: Sígueme, 1980), 19.

⁹¹ Noemi, «En la búsqueda de una teología de los “signos de los tiempos”», 84–85. Cfr. también Silva, «La Teología de la Liberación», 112.

no debe ser pensada como algo que ocurre “antes” o “fuera” de la teología, sino como un momento propio e interno⁹².

I. b. 4. Investigaciones actuales en el marco de la Teología Pastoral Latinoamericana.

En los últimos años, Latinoamérica ha visto un nuevo impulso en el quehacer teológico pastoral, y específicamente en el desarrollo de investigaciones interdisciplinarias y empíricas en torno a cuestiones concretas de la *praxis* de las Iglesias locales. Un ejemplo ayudará a ilustrar lo que aquí se quiere abordar: una investigación conjunta entre algunos países latinoamericanos como México, Colombia, Brasil, Argentina y Chile, coordinados y patrocinados por la Conferencia Episcopal Alemana, en torno a la cuestión de la Pastoral Urbana como uno de los “signos de estos tiempos” en tierras centro y sudamericanas⁹³. En un proyecto que duró algo más de tres años, equipos de diversas disciplinas de los países mencionados abordaron el fuerte desarrollo urbano del continente, intentando auscultar en él los desafíos que ello comporta para la evangelización del Continente, haciendo suyo el llamado que los obispos locales hicieron en torno a esta temática en la V Conferencia General en Aparecida⁹⁴.

El documento final que aglutina las investigaciones realizadas en formato de artículos científicos enfatiza el carácter interdisciplinar y empírico de las mismas⁹⁵; de hecho, los dos volúmenes del texto titulado “Vivir la fe en la ciudad” reúne autores de diversas ciencias, como por ejemplo, arquitectura, sociología, teología, educación, filosofía, historia, antropología, y los artículos dan cuenta, la mayoría de las veces, de estudios de campo en torno a las diversas temáticas abordadas. Cada uno de ellos, desde su especificidad disciplinar, analiza los diversos aspectos que ha conllevado el desarrollo

⁹² Silva, «Theory and Empirical Research in Liberation Theology», 159.

⁹³ Cfr. Margit Eckholt y Stefan Silber, eds., *Vivir la fe en la ciudad hoy: las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa* ([Mexico, D. F: Eds. Paulinas], 2014), 21–22.

⁹⁴ Cfr. Conferencia Episcopal Latinoamericana y del Caribe (CELAM), *Documento conclusivo V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en Aparecida*, 509–19.

⁹⁵ Cfr. Eckholt y Silber, *Vivir la fe en la ciudad hoy*, 5–6.

urbano en los países latinoamericanos, los nuevos desafíos que ello comporta para la vivencia de la religiosidad y algunas experiencias fructíferas en el campo de la evangelización o de la reconfiguración de la experiencia religiosa en la ciudad.

De acuerdo a la editora final del texto, la profesora Margrit Eckholt, a nivel de opción metodológica para el estudio de la cuestión de la Pastoral Urbana desde estas distintas ciencias pero en vistas al discernimiento de ella como un “signo del tiempo”, se optó

por la lógica del ver, juzgar y actuar, que es usual tanto en las Iglesias y teologías latinoamericanas como en las europeas. En un primer paso, se enfocará las “ciudades en movimiento” desde una perspectiva urbanística, histórica, de las ciencias sociales y religiosas: ¿Qué implicaciones tiene, para la pastoral de la Iglesia, las transformaciones religiosas que se están gestando en la metrópolis y mega-ciudades? ¿Cuáles son las nuevas formas de praxis eclesial que ya se están perfilando? ¿Qué consecuencias tendrá esto desde las perspectivas de Eclesiología, Teología Dogmática y Teología Pastoral?⁹⁶.

Dicha metodología estructura, de manera más o menos clara, la mencionada publicación, diferenciando artículos de acuerdo a los pasos metodológicos antes mencionados. Así, la obra se aglutina en seis grandes secciones, tres en cada tomo de la publicación: i) Pastoral Urbana: antecedentes y contextualización; ii) Análisis interdisciplinario; iii) Transformaciones religiosas urbanas; iv) “Signos actuales de los tiempos” y nuevos desafíos para la Pastoral Urbana; v) Nuevas pistas para la Pastoral Urbana; vi) Presencia de la Iglesia en la ciudad – nuevos caminos.

Dado lo anterior, pareciera que el método utilizado aun padece, de manera similar a lo dicho respecto del método de Teología de la Liberación, de una cierta yuxtaposición de los pasos, más que una intrínseca relación entre el ver, juzgar y actuar. Ello no invalida, por cierto, en absoluto el trabajo realizado. Pero sí plantea problemas al tema abordado en esta oportunidad: el método. Convocar distintas disciplinas para reflexionar la pastoral desde sus diferentes aristas o perspectivas disciplinares, enfatizando en algunos el ver, en otros el discernimiento de algunos “signos de los tiempos” y finalmente en terceros las propuestas de acción puede terminar fragmentando la reflexión teológica de la *praxis*, tal como aquí se ha querido proponer. La unidad del objeto en cuestión –la

⁹⁶ *Ibíd.*, 26–27.

ciudad como un “signo de este tiempo”– no basta para darle coherencia metódica a la propuesta.

I. c. Síntesis conclusiva e hipótesis de investigación.

I. c. 1. La vigencia de la cuestión del método para el estudio teológico de la experiencia religiosa actual.

La revisión llevada a cabo a lo largo de este capítulo ha permitido reconocer el valor que ha significado para la teología el giro vivido por esta disciplina hacia una mayor valoración de la historia –de todo tiempo– como lugar de presencia y acción salvífica de Dios. Ello ha permitido que la Iglesia vuelva a reconocer el valor teológico de la creación y la significación salvífica del mundo y de la historia y, por tanto, entablar un diálogo fecundo con el mundo contemporáneo.

Lo anterior ha hecho posible, tal como se ha visto, que la teología postconciliar reconozca como desafío fundamental la tarea de conocer más profundamente la realidad, la cultura, la experiencia del hombre actual, pues en ella se expresa la presencia de Dios y, por tanto, se constituye como un lugar desde el cual también es necesario realizar reflexión teológica. Es una tarea que, como se ha visto, el mismo Concilio intentó llevar a cabo, particularmente a través de su novedosa Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, y que teologías posteriores tanto en Europa como en Latinoamérica han intentado abordar.

Ello ha devenido en diversos intentos por incorporar, dentro del proceso de reflexión teológica, a la experiencia actual. Particularmente, la Teología Pastoral ha intentado, a la luz del impulso renovador del Concilio Vaticano II, desarrollar propuestas que amplíen el objeto específico de su estudio, así como los métodos que esta disciplina específica tiene para el logro de su cometido. En ese sentido, se ha llegado a un consenso de la necesidad de incorporar el aporte de las ciencias humanas, dado el objeto específico de

estudio: la *praxis*. Además, es de notar que estas propuestas metódicas tienen como característica común la orientación a la transformación de la *praxis* estudiada como sentido fundamental y a partir de lo cual se definen las distintas propuestas metódicas.

Con todo, el análisis de los intentos desarrollados a la luz de este desafío ha permitido develar que ellos han padecido fundamentalmente de dos limitaciones:

Visualizándose la necesidad de contar con el apoyo de otras disciplinas para el logro del cometido propuesto, dicha incorporación ha devenido, la mayoría de las veces, en una mera yuxtaposición de disciplinas. Ello implica que la teología recoge el análisis que otras ciencias realizan de la realidad como “momento pre-teológico” o previo, excluyéndose a sí misma de la configuración de los marcos de referencia y de las opciones metodológicas del proceso investigativo. Con ello, la teología queda “a merced” de las pre-comprensiones conceptuales y de las orientaciones investigativas de otras disciplinas que, por definición, tienen una perspectiva diferente a la teológica, aunque estudien materialmente objetos similares.

Un ejemplo servirá para ilustrar esta dificultad: es posible que la sociología sea capaz de estudiar la experiencia religiosa eclesial y que ello sea utilizado como un insumo para, por ejemplo, la reflexión pastoral de una determinada Iglesia local. Sin embargo, si ambas perspectivas –sociológica y teológica– únicamente se yuxtaponen, cada una de ellas establecerá sus comprensiones en torno a lo que es, por ejemplo, la Iglesia, de manera diferente. La sociología lo hará desde sus marcos comprensivos de carácter institucional y social. El estudio sociológico podría buscar, para seguir con el ejemplo, comprender las dinámicas institucionales que configuran la experiencia religiosa de los creyentes. Y a partir de dicha precomprensión, estructurará los instrumentos de recolección de datos (ya sean cuantitativos, cualitativos o mixtos) y será lo que finalmente este acercamiento logrará recoger de la experiencia. La teología, por su parte, definirá su comprensión de la Iglesia desde una perspectiva histórico salvífica y, por tanto, le interesaría, por ejemplo, recoger cómo los creyentes y participantes de la institución eclesial experimentan la salvación divina a través de la mediación comunitaria y particularmente de la acción pastoral.

Y aunque es posible que la teología recoja, a pesar de esta distancia en los presupuestos –muchas veces ni siquiera explicitados por ninguna de las dos disciplinas–, el aporte de las ciencias sociales, el diálogo con dicho análisis será evidentemente reducido, dado que ambas perspectivas han querido buscar o investigar distintos aspectos o dimensiones del mismo objeto material. Por ello, la mediación socio-analítica previa, como momento anterior o “pre-teológico”, o paralelo, muestra importantes deficiencias al momento de querer estudiar la *praxis* desde una perspectiva teológica.

Otras opciones metodológicas que se han decidido por integrar la interdisciplinariedad como parte de la propuesta, han padecido de algunas otras limitaciones:

La analizada Teología de la Liberación, por ejemplo, además de yuxtaponer ambos análisis (sociológico y teológico), también parcializó el aporte que las ciencias sociales podían hacer a la reflexión teológica, integrando únicamente la conceptualización teórica de algunas líneas de pensamiento social, particular aunque no únicamente, del marxismo. Más allá de las críticas que ha habido a dicha opción teórica, lo que aquí se quiere relevar es que la Teología de la Liberación optó por la mediación socio-analítica, dejando fuera el tremendo aporte –en coherencia con el objeto particular de estudio, la *praxis*– de las propuestas metodológicas de investigación empíricas que estas ciencias han desarrollado a lo largo de su historia reciente, y todo el potencial que ellas tienen para el desarrollo del conocimiento a partir de la experiencia.

Por su parte, propuestas como las de la Teología Pastoral contemporánea de origen europeo o los recientes intentos en esta línea en América Latina, carecen de una articulación más clara de la propuesta metodológica. Aunque intentan integrar dentro de sí tanto la interdisciplinariedad como el acercamiento empírico, el lugar que ellos ocupan dentro del proceso investigativo y reflexivo teológico, queda difuso o poco delineado a nivel metódico. Tampoco se ve que integren, con suficiente claridad, el amplio conocimiento que en esta materia han alcanzado las ciencias humanas empíricas, las cuales han establecido pautas de investigación más o menos claras y consensuadas, ya sea para estudios de carácter cuantitativo como cualitativo.

Finalmente, algunas líneas de desarrollo de la Teología Pastoral han buscado integrar el aporte interdisciplinar y empírico, pero con la única intención de modificar la *praxis* eclesial o pastoral (lo que de suyo no es un error, dado que ella es una de las tareas de esta disciplina teológica) pero que no buscan integrar la experiencia actual dentro del proceso de generación de conocimiento teológico. De hecho, las propuestas hasta aquí revisadas tienen un fuerte carácter práctico no sólo por el objeto específico de estudio – la *praxis*– sino también y principalmente por su intencionalidad investigativa –la transformación de la *praxis*– ya sea esta la acción pastoral eclesial específica o la acción transformadora y liberadora de la *praxis* cristiana, en el caso de la Teología de la Liberación.

Reconociendo, por tanto, el valor que ha tenido el giro hacia la historicidad y las consecuencias positivas que ello ha generado para el desarrollo no solo de una teología de la historia, sino también de interesantes propuestas metódicas como las aludidas en el apartado anterior, parece evidente, sin embargo, que sigue vigente la necesidad que tiene la teología de contar con nuevas propuestas metódicas para el estudio de la *praxis* actual como lugar teológico⁹⁷. Del análisis anterior se desprende que dicho método debe orientarse a reflexionar teológicamente la experiencia como parte del proceso de generación de conocimiento, y no sólo como un paso previo o pre-teológico. La dimensión inductiva⁹⁸ debe incorporarse de manera aún más radical, para que sea verdaderamente una mediación teológica. «El presente no puede ser considerado como mera situación a la cual se aplican las verdades evangélicas, sino que debe reconocérsele su carta de ciudadanía en el seno del círculo teológico; es preciso, pues, esforzarse en

⁹⁷ Aunque el foco del artículo no es propiamente el método, es interesante el diagnóstico que a este respecto realizan W. Kasper y P. Hünermann y que recoge C. Schickendantz en su reciente artículo Schickendantz, «Un cambio en la ratio fidei», 159–60.

⁹⁸ Hablo de “dimensión” inductiva y no de “método” inductivo de la investigación para hacer notar la necesidad de considerar la experiencia actual como un lugar más, junto a otros de carácter más “deductivo” como la tradición, en el diálogo hermenéutico que constituye a la labor teológica. En este sentido, no se espera que la experiencia actual se establezca como norma teológica sin más; ello sería una ingenuidad y un error en la comprensión del desarrollo del pensar teológico. Lo que aquí se busca enfatizar es la necesidad de considerar y no dejar fuera del pensar teológico –como muchas veces ha pasado– a la experiencia humana y religiosa actual como una fuente importante y necesaria.

una interpretación teológica del mismo»⁹⁹. Y que dichas propuestas deben ser –por las características del objeto de estudio– no sólo interdisciplinarias sino también empíricas¹⁰⁰.

Abordar exitosamente este cometido aún pendiente sería un aporte imprescindible, en primer lugar, para la Teología Práctica como disciplina específica de la teología que estudia el objeto de la *praxis*; sin embargo, es también un paso ineludible para toda teología, si ella realmente quiere desarrollarse integrando el aporte teológico de la experiencia actual como parte del proceso hermenéutico de la fe.

I. c. 2. Hipótesis de investigación: el valor del método de la Teología Empírica para la reflexión teológica de la experiencia religiosa actual.

A la luz del problema planteado anteriormente, y de los desafíos aun vigentes en relación a los posibles métodos teológicos más apropiados para la reflexión teológica de la experiencia religiosa actual, en la presente tesis se dará a conocer un método que ha parecido especialmente sugerente para abordar dicha tarea teológica: el método de la “Teología Empírica”.

Tal como se analizará en detalle en el siguiente capítulo, dicho método logra incorporar los principales avances que la teología contemporánea ha logrado realizar en relación a este tema, y que han sido sistematizados en el apartado anterior: la claridad en la definición del objeto de estudio –la *praxis* religiosa–, la necesidad de incorporar el acercamiento empírico a dicho objeto, y la ineludible interdisciplinariedad del método, evitando así la mera yuxtaposición. Pero además cuenta con adherentes que han realizado una reflexión epistemológica y metodológica bastante detallada, lo que le entrega profundidad y claridad a la propuesta.

⁹⁹ Noemi, «En la búsqueda de una teología de los “signos de los tiempos”», 84.

¹⁰⁰ Cfr. Silva, «Theory and Empirical Research in Liberation Theology», 160.

Por ello, mi tesis buscará dar a conocer y proponer el método de la denominada “Teología Empírica” como una herramienta pertinente y valiosa para la reflexión teológica de la experiencia presente, siendo un aporte significativo tanto para la Teología Práctica como disciplina específica que estudia la *praxis*, como para la teología en su conjunto en su desafío por integrar la experiencia creyente actual dentro de su labor de “inteligencia de la fe”.

Dentro de los actuales autores relacionados a esta línea teológica, destaca Johannes A. van der Ven (1940), teólogo práctico holandés, profesor (emérito) de la Universidad Católica de Radboud, quien en su obra principal *Entwurf einer empirischen Theologie* (1990¹) recoge y sistematiza años de experiencia y diversos artículos anteriores en la materia. El autor es actualmente reconocido como uno de los teólogos emblemáticos de la Teología Empírica y quien ha logrado analizar y sistematizar de mejor manera dicha propuesta, por lo cual ha sido escogido como el autor principal de estudio y en base al cual, en el siguiente capítulo, se presentará el método de la Teología Empírica, sus presupuestos y su configuración metodológica.

Finalmente, en el capítulo III se intentará hacer una valoración de la propuesta, a la luz del problema planteado en este capítulo y de la bibliografía secundaria, identificando los aportes del método a la cuestión aquí estudiada, así como los posibles límites que este puede también presentar.

CAPÍTULO II: El acercamiento empírico en la Teología Práctica de Johannes van der Ven. Presupuestos y propuesta metódica.

Introducción

Tal como se anunció al cierre del capítulo anterior, en este segundo capítulo se presentará la denominada “Teología Empírica” como una propuesta metódica pertinente y valiosa para el estudio teológico de la experiencia religiosa actual. Con ello, se intentará responder a las preguntas planteadas en el capítulo anterior, proponiendo un método que ayude a la teología a integrar, de manera sistemática y metodológicamente fundada, la experiencia creyente del hombre contemporáneo.

La propuesta que aquí se estudiará tuvo su origen en Holanda, particularmente en Nijmegen. En 1964, en la Universidad de Radboud se establecen tres nuevas cátedras que marcarán la historia de la Teología Empírica en dicho lugar. Una primera cátedra de Teología Pastoral en la Facultad de Teología y dos cátedras en la de Ciencias Sociales: Sociología y Psicología de la Religión. Cuatro años más tarde, se agregaría una cátedra de Educación Religiosa. Cada una de ellas contaba con un equipo y fueron creadas con la intención de «desarrollar una propuesta multidisciplinaria de enseñanza e investigación en Teología Pastoral»¹⁰¹. Para lograrlo, se propuso abordar en conjunto problemas pastorales y eclesiales pero desde diferentes perspectivas. Así, los fundadores de esta nueva propuesta esperaban desarrollar una Teología Pastoral con un carácter distintivo por su aproximación empírica¹⁰².

A la base de esta nueva propuesta estaba el “Manual de Teología Pastoral” editado por Karl Rahner (*Handbuch der Pastoraltheologie*). En él se proponía «el llamado “modelo de dos fases” en el cual una descripción y análisis de algún tema pastoral desde las

¹⁰¹ Johannes A. van der Ven, *Practical Theology: An Empirical Approach* (Leuven, Belgium: Peeters Publishers, 1998), 1.

¹⁰² Cfr. *Ibíd.*

ciencias sociales era sucedida por una reflexión teológica»¹⁰³. Con todo, este modelo de trabajo pronto mostró importantes límites y desafió a pensarse nuevas formas de colaboración interdisciplinar en el ámbito de la Teología Pastoral.

Diez años después, el Departamento de Teología Pastoral de Nijmegen vive un vuelco, pasando desde un acercamiento multidisciplinar a intentar el desarrollo de una perspectiva intradisciplinar: a diferencia del modelo hasta ahora implementado, donde cada una de las disciplinas convocadas realiza su investigación desde sus propios supuestos teóricos y metodológicos, que luego son puestos en común en una suerte de yuxtaposición disciplinar, la propuesta ahora es que sean los mismos teólogos pastorales quienes incorporan dentro de sus competencias y su quehacer teológico, las herramientas y técnicas de las ciencias empíricas, en vistas a lograr una mejor comprensión de sus materias de estudio. «En los años sucesivos, a este acercamiento intradisciplinar de la Teología Pastoral de Nijmegen se le comenzó a denominar como “Teología Empírica”»¹⁰⁴ por su acercamiento constitutivamente empírico a las materias de estudios.

En su desarrollo reciente, su exponente más representativo ha sido Johannes A. van der Ven (1940), teólogo práctico holandés, profesor (actualmente emérito) de la mencionada Universidad Católica de Radboud en Nijmegen, Holanda. Van der Ven es reconocido por su capacidad de recoger y sistematizar la propuesta de la Teología Empírica, así como por el aporte, tanto teórico como empírico, que ha hecho a la Teología Práctica contemporánea. Dado lo anterior, es que se ha escogido a Van der Ven y su obra principal *Entwurf einer empirischen Theologie* (1990), para la presentación del método de la Teología Empírica como una propuesta valiosa y pertinente para el desafío expuesto en el capítulo anterior. En ella, el autor presenta en detalle la propuesta metodológica, antecedida por la discusión de algunos supuestos filosóficos y teológicos que la sustentan.

¹⁰³ *Ibíd.*, 2.

¹⁰⁴ *Ibíd.*

Siguiendo dicha estructura fundamental, a continuación se presenta una breve síntesis de los principales supuestos del método de la Teología Empírica que son necesarios de abordar para una adecuada comprensión del mismo. En un segundo momento, se detalla la propuesta metodológica propiamente tal, describiendo en detalle las fases que la componen y ejemplificando su aplicación con uno de los proyectos teológico-empíricos desarrollado por el mismo autor, quien lo incluye también dentro de la obra estudiada.

II. a. Principales presupuestos de la Teología Empírica de Van der Ven.

II. a. 1. La praxis como acción hermenéutico-comunicativa

Evidentemente la comprensión de *praxis* juega un papel fundamental para la comprensión de la Teología Práctica, dentro de la cual se inserta la propuesta de la Teología Empírica de Van der Ven. Por ello, el autor dedica uno de los capítulos de su obra a explicitar sus presupuestos respecto de dicho concepto, de los cuales a continuación se hará una breve reseña¹⁰⁵.

Para van der Ven la *praxis* es fundamentalmente una acción hermenéutico-comunicativa y «para fines de esta discusión, hermenéutico-comunicativo refiere a la interpretación verbal y no verbal de textos escritos y hablados, y su comunicación verbal y no verbal»¹⁰⁶. Esta definición, que da un horizonte general a su comprensión acerca de la *praxis*, es analizada más profundamente por Van der Ven al desarrollar tres dimensiones de ella: su carácter lingüístico, la *praxis* como interacción y como interpretación.

En su primera acepción, «la *praxis* hermenéutico-comunicativa puede ser entendida como una acción lingüística»¹⁰⁷. La afirmación base es, por tanto, que hablar es ya una forma de actuar¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Para un mayor detalle de la discusión, cfr. *Ibíd.*, 41–59.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, 41.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, 44.

Ahora bien, lo que efectivamente ocurre o se espera que ocurra en toda acción lingüística puede ser catalogada como “*praxis* de coordinación” pues, en cualquier caso, el emisor no sólo espera que los otros reciban –escuchen o lean– el mensaje, sino que también lo acepten. Por ello, la comunicación hermenéutica es un tipo de inter-acción humana, que busca establecer y desarrollar el entendimiento mutuo, con la esperanza de poder lograr el acuerdo y alcanzar el consenso¹⁰⁹.

Finalmente, precisa el autor, a través de la acción hermenéutico-comunicativa el ser humano busca sobre todo «reconstruir, reflexionar sobre y reinterpretar su propia *praxis*»¹¹⁰. Así, la acción hermenéutico-comunicativa realiza la dimensión constitutivamente significativa del hombre que lo distingue de otros seres vivos. Únicamente el ser humano es capaz de reconstruir lingüísticamente el pasado y reflexionar acerca de él.

En este sentido, según el autor, la *praxis* religiosa puede ser comprendida como una *praxis* hermenéutico-comunicativa de la *praxis* en general, es decir, como una

¹⁰⁸ Dentro de esta primera acepción de *praxis*, el autor distingue, siguiendo a Jurgen Habermas, tres modos lingüísticos básicos denominados como objetivo, social y subjetivo, respectivamente. «El primero, se refiere a las afirmaciones que buscan persuadir de la verdad acerca de algunas descripciones de situaciones en el mundo objetivo. El segundo, se refiere a la formulación de valores, normas y convenciones en vistas a transmitir la rectitud de ciertas actitudes y comportamientos e influenciar a otros en términos sociales. El tercer modo, se utiliza para expresar sentimientos, imágenes y creencias personales, en vistas a convencer a otros de la autenticidad de los mensajes a partir del mundo subjetivo propio. Por tanto, el modo objetivo se refiere a la verdad, el social a la rectitud y el subjetivo a la autenticidad» (Ibíd.).

La obra aludida por Van der Ven como fuente principal es *Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt, 1982), aunque también incluye la mención a otras complementarias como *Moralbewustsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt, 1983) y *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt, 1984). Sin embargo, Chris Hermans comenta la influencia que ejerció en Van der Ven, de manera cada vez más marcada con el paso de los años, Paul Ricoeur y su teoría hermenéutica. Cfr. Chris A. M. Hermans, «When Theology Goes “Practical”. From Applied to Empirical Theology», en *Hermeneutics and Empirical Research in Practical Theology: The Contribution of Empirical Theology by Johannes A. van Der Ven* (Leiden: Brill, 2004), 24. De hecho, Van der Ven ya menciona, en su obra *Practical Theology*, dicha teoría para dar cuenta de su comprensión de la dimensión hermenéutica de la acción, refiriéndose a las obras *Le conflict des interprétations. Essas d’Hermeneutique* (Rotterdam, 1971) y *Hermeneutics and the Social Sciences* (Cambridge/Paris, 1987).

¹⁰⁹ El autor aborda *in extenso* la cuestión de la comunicación al interior de la acción hermenéutico-comunicativa, su orientación al logro del consenso, los criterios para alcanzarlo y las dificultades que surgen en dicho proceso. Por razones de extensión, no se ha abordado dicho tema acá, el cual puede ser consultado directamente en la obra original. Cfr. van der Ven, *Practical Theology*, 49–59.

¹¹⁰ Ibíd, 46.

interpretación religiosa en la forma de una reconstrucción lingüístico-religiosa de la acción secular¹¹¹.

Ahora bien, dado el carácter problemático o discutido del concepto interpretación, Van der Ven explicita su comprensión del mismo¹¹², evidenciando que esta supone siempre el encuentro entre dos “tiempos” o “contextos” diferentes que se ponen en relación. Por ello, la interpretación puede ser comprendida como una acción creativa, pues genera un nuevo “texto” al incluir el contexto actual, ajeno, originalmente, al texto del pasado. Es lo que comúnmente se denomina “el problema del círculo hermenéutico”. En ese sentido, la interpretación actual de un texto no es un “mero” trasvasije de un mensaje fijo del pasado al tiempo presente. Implica una reinterpretación del texto a la luz de la experiencia presente, la que le da un nuevo sentido, integrándose pasado y presente¹¹³.

En consecuencia, el autor recuerda que la relación hermenéutica entre pasado y futuro no es simple ni unidireccional:

Este presente no es una situación “vacía de teología” que sólo necesita ser espolvoreada, por decirlo de alguna manera, con el texto del pasado, que entonces serviría como fuente. **Lo que hay son dos fuentes que considerar:** por un lado, el texto religioso del pasado, que como mucho es la reflexión de las creencias de las personas del pasado, y, por otro lado, la situación del presente, en la cual la fe de personas contemporáneas encuentra su expresión en formas verbales y no verbales contemporáneas. La distancia temporal entre el pasado y el presente existencial es superado por una real comunicación [...]. Esto significa que no existe algo así como el sentido definitivo de un texto del pasado, y ningún sentido puede ser directamente “aplicado” al presente. El sentido del texto para el presente sólo puede ser descubierto a partir de lo que se ha llamado

¹¹¹ Cfr. Ibíd. En este capítulo, el autor analiza cómo esta comprensión de la *praxis* está a la base de toda acción eclesial y particularmente cómo ella funciona como base para la Teología Práctica. Tomando las cuatro dimensiones de la acción eclesial (el anuncio, la celebración, la comunión y el servicio), el autor muestra cómo ellas pueden ser comprendidas desde esta perspectiva. En este caso, se ha preferido no presentar dicho análisis y recoger únicamente los elementos teóricos que están detrás de su ejercicio ilustrativo. Cfr. Ibíd, 41–44.

¹¹² Lo hace principalmente a partir de la discusión moderna en torno al ejercicio hermenéutico de textos antiguos. En dicho caso, interpretar sería el poder descubrir o develar los sentidos o significados de textos producidos en el pasado, lo que «implica la decodificación del sentido histórico del texto en cuestión, del texto en su contexto» (van der Ven, *Practical Theology*, 46.).

¹¹³ Cfr. Ibíd, 46–47. Sin ir más lejos, comenta el autor, ello ha sido lo vivido por los primeros cristianos, quienes hicieron una interpretación cristológica de los textos del Antiguo Testamento a la luz del acontecimiento y su propia experiencia de Jesucristo. Así, dan a textos antiguos un nuevo sentido, que ilumina y transforma el sentido original dado por los autores judíos.

“comunicación intergenerativa”. En ella, **pasado y presente forman un *locus theologicus***¹¹⁴.

La comunicación intergenerativa, mencionada por el autor en la cita anterior, apunta a las múltiples interrelaciones que configuran un proceso hermenéutico: por un lado, el texto se relaciona constitutivamente con el contexto que le dio origen; por su parte, el texto (o persona) actual se relaciona también con su contexto presente. En el proceso hermenéutico ambos se encuentran, interrelacionándose, es decir, se produce un diálogo de relaciones, en un puente interpretativo multidireccional. Por ello, no puede esperarse que la interpretación sea un ejercicio unívoco. Esta es constitutivamente plural. La búsqueda de consenso en la hermenéutica requiere, por tanto, de un diálogo interpersonal, intercultural, interinstitucional, entre otros. Además, supone la definición y explicitación de criterios normativos que orienten el proceso hermenéutico¹¹⁵.

En síntesis, es posible afirmar que para Van der Ven la *praxis* humana es constitutivamente una acción hermenéutico-comunicativa, por el carácter lingüístico e interpretativo del ser humano. En ese sentido, es posible afirmar que toda acción del hombre, incluso la religiosa, es interpretación, y que la misma teología se constituye como hermenéutica de la experiencia religiosa.

II. a. 2. El concepto de experiencia y su lugar en el conocimiento

Un segundo concepto fundamental en la propuesta de Van der Ven es, por cierto, la *empeiria*. El trasfondo filosófico de la modernidad y del surgimiento de la Teología Empírica estuvo marcado por las corrientes empiristas y pragmatistas desarrolladas por

¹¹⁴ *Ibíd*, 47. Las negritas son mías para destacar la autoridad que Van der Ven reconoce al momento presente en el proceso hermenéutico de la fe y, por tanto, en la teología como estudio científico de la misma.

¹¹⁵ Por lo mismo, el autor aborda la cuestión de la normatividad en la Teología Práctica, dada fundamentalmente por algunos principios normativos “seculares” de toda comunicación humana (igualdad, libertad, fraternidad y solidaridad). En el caso de la normatividad desde el discurso religioso cristiano, el autor opta por reconocer que aquella está fundamentalmente definida por el “símbolo” escatológico del Reinado de Dios anunciado e inaugurado en Jesucristo. Cfr. *Ibíd*, 59–76.

connotados filósofos norteamericanos como William James y John Dewey¹¹⁶. Van der Ven recuerda que, como representante del empirismo, Dewey¹¹⁷ destaca el rol que juega la experiencia desde la crítica que la Ilustración hace a la autoridad incuestionada de la Iglesia y del Estado. Para él, «la experiencia implica un contacto directo, no mediado y “fresco” con los fenómenos de la naturaleza, la sociedad y el ser humano [...]. Las ideas, teorías e hipótesis científicas deben ser verificadas a través de la observación empírica antes de que sean aceptadas como verdaderas y correctas»¹¹⁸. Por su parte, el pragmatismo enfatiza que el conocimiento y el pensamiento deben ser comprendidos como reglas para la acción, focalizando la atención en la dimensión pragmática de los conceptos y sus consecuencias para la acción. Ello tanto desde una perspectiva del método científico como desde una teoría del conocimiento propiamente tal¹¹⁹.

Ahora bien, estas corrientes filosóficas norteamericanas hunden sus raíces en la tradición empiricista británica, que comenzó su desarrollo durante la Ilustración con el trabajo de importantes filósofos como John Locke¹²⁰, David Hume¹²¹ y John Stuart Mill¹²². Van der Ven recuerda que el empirismo inglés criticó, como premisa fundamental, la afirmación acerca de la existencia de ideas innatas y, por tanto, eternas e inmutables. Para ellos, las ideas provienen de dos fuentes principales: de la percepción sensible de las cosas materiales externas y de la reflexión de las operaciones mentales. Percepción sensible que es pasiva y es la primera operación de nuestra actividad mental. Por ello, para Locke, ella es la prueba del verdadero conocimiento¹²³.

¹¹⁶ Cfr. *Ibíd.*, 9–10.

¹¹⁷ Van der Ven refiere a su artículo *An Empirical Survey of Empiricisms*. En *Studies in the History of Ideas*, Vol. III (S. 3-22). (New York, 1935). Cfr. también John Dewey, *La experiencia y la naturaleza* (México: Fondo de Cultura Económica, 1948); Ralph William Sleeper, «John Dewey's empiricism and the Christian experience», *Cross Currents* 9, n.º. 4 (septiembre de 1959): 367–78.

¹¹⁸ van der Ven, *Practical Theology*, 6.

¹¹⁹ Cfr. *Ibíd.*, 12.

¹²⁰ Cfr. John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 7a ed. (Buenos Aires: Aguilar, 1977).

¹²¹ Cfr. David Hume, *Del conocimiento* (Madrid: Sarpe, 1984); David Hume, *Investigación sobre el entendimiento humano* (Madrid: Istmo, 2004).

¹²² Cfr. John Stuart Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation* (Indianapolis: Liberty Fund, 2006).

¹²³ Cfr. van der Ven, *Practical Theology*, 7.

Con todo, el empirismo norteamericano, del cual bebe más directamente la Teología Empírica, rápidamente comprendió que la experiencia es mucho más que algunos datos sensibles de la realidad¹²⁴, abriendo la puerta para integrar, dentro de ella, la experiencia religiosa. De hecho, Van der Ven recuerda que para Dewey:

la experiencia, en su forma sistematizada y fundante de la investigación empírica, es más que simplemente la suma de muchos trozos de información basada en los sentidos y segmentada sobre la realidad; ella dice relación con toda la realidad. La experiencia no sólo tiene que ver con los aspectos cognitivos de la realidad, sino también con aquellos afectivos y valorativos. Por tanto, no hay sólo experiencia física o biológica, sino también social, individual, ascética, moral y religiosa. La experiencia no dice relación únicamente con objetos, sino también con relaciones, transiciones, eventos, personas y situaciones. No debe ser vista como la influencia de un mundo exterior predeterminado sobre la mente y alma humanas, que tendrían, entonces, que ser entendidas como una especie de “tabula rasa”; por el contrario, es un proceso permanente de interacciones múltiples y complejas entre el organismo humano y su ambiente biológico, social y físico. Y, finalmente, la experiencia está cargada de teoría, pues en ella siempre hay conceptos reflejos de lo que la experiencia debe ser¹²⁵.

Siguiendo esta segunda línea del empirismo, para Van der Ven la *empeiria* no es únicamente el conocimiento que el ser humano puede adquirir a través de sus sentidos. Para él, la riqueza y complejidad del obrar humano y su interrelación con el medio –ya sea físico, interpersonal o socio-cultural– configuran lo que él entiende por experiencia. Lo anterior posiciona a este concepto dentro del marco de la teoría de la acción humana¹²⁶, y más específicamente, de la interacción: el ser humano se interrelaciona con el medio físico, psíquico y social en una relación dialéctica de transformación o de prevención del cambio. Por tanto, acción y experiencia no se oponen. De hecho, la segunda puede ser concebida como la interacción del ser humano con su medio.

¹²⁴ En más de alguna oportunidad, Van der Ven menciona al aporte que ha hecho el racionalismo crítico al cuestionar el empirismo extremo de las primeras generaciones de filósofos de dicha corriente. En ese sentido, para el teólogo holandés es valioso incorporar la aproximación empírica al proceso de generación de conocimiento, pero sin absolutizar su rol dentro de este. Cfr., por ejemplo, *Ibíd*, 81. 105. 116-117.

¹²⁵ *Ibíd*, 10.

¹²⁶ Y, por tanto, se relaciona íntimamente con el concepto de *praxis* analizado en el apartado anterior, en el cual Van der Ven la define, siguiendo a Habermas, como acción hermenéutico-comunicativa. Ver *supra*, apartado II. a. 1.

Experiencia es, por tanto, acción humana ya sea en su dimensión activa o pasiva, interaccionista o receptiva, dinámica o *pática*¹²⁷.

Ahora bien, incorporar la experiencia como parte de los procesos de generación de conocimiento –tal como lo plantea la corriente empirista y, como se verá más adelante, también la Teología Empírica– plantea una cuestión epistemológica fundamental: ¿es posible derivar conocimiento universal de casos particulares o específicos? A este respecto, Van der Ven sigue fundamentalmente a Popper¹²⁸, quien afirma, siguiendo a su vez a Hume, que «es imposible, por las reglas de la lógica, derivar conocimiento universal a partir de casos específicos. Pero es apropiado deducir conocimiento sobre instancias específicas a partir de conocimiento universal. La derivación no puede ocurrir de abajo hacia arriba, pero sí de arriba hacia abajo»¹²⁹.

Ante ello, surge la pregunta acerca de cuál es el sentido o el lugar entonces de la investigación empírica. La solución de Popper a este dilema será, tal como recuerda Van der Ven, afirmar que «se deben desarrollar conjeturas generales de regularidades específicas (observadas), declararlas como hipotéticamente aplicables a otras situaciones concretas, y testear la validez de la aplicación de dicha conjetura a dichos casos»¹³⁰. Para ello, es necesario que las conjeturas e hipótesis sean elaboradas en términos de conocimiento general¹³¹. Y, en el caso de la Teología Empírica, comenta Van der Ven, de conocimiento teológico.

Ahora bien, las hipótesis o conjeturas generales pueden ser testeadas empíricamente a través de dos caminos. El primero de ellos sería la verificación, es decir, examinar si la afirmación, derivada de la observación empírica y formulada en términos generales con la ayuda de un marco de referencia conceptual, es observable en el mundo real. Sin embargo, confirmar que la conjetura se corrobora en un caso particular no permite

¹²⁷ Cfr. van der Ven, *Practical Theology*, 113.

¹²⁸ Las obras referidas del autor son *Objective knowledge* (Oxford, 1983) y *The Logic of Scientific Discovery* (London, 1986).

¹²⁹ van der Ven, *Practical Theology*, 115.

¹³⁰ *Ibíd*, 115.

¹³¹ Cfr. *Ibíd*, 116.

afirmar que ella vaya a ser verificable en todos los casos particulares posibles. Por ello, la vía de la verificación es un camino infinito¹³².

El otro camino es el de la falsificación que ha sido propuesto como respuesta a las críticas que el racionalismo crítico presentó al positivismo y empirismo estricto. Esta nueva vía establece que, mediante la observación empírica, una conjetura o afirmación general puede ser falsificada, es decir, se puede confirmar que de hecho ella no se da en al menos un caso particular. De ser así, la hipótesis queda falsificada. Ahora bien, si mediante la observación se logra mostrar que la conjetura se da en el caso particular observado, la hipótesis es corroborada, pero sigue manteniendo su carácter hipotético. Mediante la observación, la hipótesis se hace más fuerte, más robusta, pero nunca pierde su calidad de tal. Sólo así es posible desarrollar conocimiento, en todo ámbito disciplinar, también en el teológico¹³³.

II. a. 3. Funciones de un acercamiento empírico en las ciencias humanas

Ahora bien, aclarado el concepto de experiencia y la posibilidad de generar conocimiento a partir de ella, es pertinente a continuación analizar las funciones que un acercamiento empírico tendría, dentro del amplio espectro de las ciencias humanas, en relación a la *praxis*. Según el autor, estas son básicamente tres: describir/explicar, transformar y evaluar.

Una primera función del acercamiento empírico a la *praxis* será la descripción y explicación «de las cosas tal como ellas son, en este caso, de los factores que pertenecen a una *praxis* hermenéutico-comunicativa»¹³⁴ tal como ella fue descrita anteriormente:

Describir los factores que constituyen la *praxis* hermenéutico-comunicativa consiste en identificar las características de dicha *praxis* en la realidad empírica,

¹³² Cfr. *Ibíd.*

¹³³ Cfr. *Ibíd.*, 116–17.

¹³⁴ Cfr. *Ibíd.*, 78–83.

determinar las diferencias entre estas características e identificar las relaciones entre ellas¹³⁵.

Para ello, la investigación empírica utiliza las llamadas “categorías”, es decir, la agrupación de individuos que, sin compartir necesariamente valores ni interacciones comunes, tienen, empero, alguna característica o posición común. Por ejemplo, estudios empíricos pueden diferenciar entre categorías etarias, de sexo, de nivel educacional, de ocupación, de nivel de compromiso eclesial; u otras más específicas de acuerdo al tema a investigar, como por ejemplo, tipo de imagen de Dios, actitudes comunicativas o cualquier otra variable que se establezca para la caracterización de la muestra estudiada¹³⁶.

A partir de dicha categorización, es posible dar un paso más y buscar relaciones posibles de reconocer empíricamente entre ellas. Por ejemplo, es factible preguntarse: ¿existe alguna relación entre el sexo de los integrantes de la muestra y su nivel de compromiso eclesial? ¿O entre su edad e imagen de Dios? Las posibles relaciones a investigar son amplísimas y dependerán del instrumento utilizado y del levantamiento de datos y su categorización¹³⁷.

Por su parte, la funcionalidad explicativa del acercamiento empírico dice relación con la búsqueda ya no sólo de relaciones entre las categorías, sino con la determinación de la dirección en que estas relaciones se establecen empíricamente. En ese sentido, hay un intento por identificar la causalidad que está detrás (al menos en parte) de la aparición de

¹³⁵ *Ibíd.*, 78.

¹³⁶ La fase descriptiva del acercamiento empírico puede ser llevada a cabo utilizando diversos acercamientos metodológicos ya sean cuantitativos, cualitativos o mixtos, de los cuales dependerá la elección del instrumento y el tipo de datos que se recogerá. Además, el establecimiento de las preguntas de investigación determinará el carácter “objetivo” o “subjetivo” de aquello que se quiere estudiar, comprendiendo por lo primero una descripción de ciertas características dadas en los sujetos, mientras que en el segundo caso se apunta a recoger comprensiones o interpretaciones de los mismos. En general, aunque no se puede absolutizar, las metodologías cuantitativas responden al primer caso y las cualitativas al segundo. *Cfr. Ibíd.*, 79–80.

¹³⁷ Técnicamente hablando, el intento por responder a este tipo de preguntas que apuntan a la identificación de relaciones entre variables a través de determinadas técnicas estadísticas se denomina “categorización y localización” (*cfr. Ibíd.*, 79.).

una cierta característica o posición¹³⁸. Para ello, el rol de las teorías teológicas para sustentar las posibles hipótesis es fundamental¹³⁹:

La investigación descriptiva se preocupa de las categorías de los hechos y su mutua relación. La investigación explicativa requiere de teorías que funden lógicamente la dirección de las relaciones entre los hechos con la ayuda de los conceptos de causalidad¹⁴⁰.

Finalmente, y para no ser ingenuos en el análisis y lectura de los datos, el autor recuerda que la relación entre variables o categorías estudiadas no se da en un contexto neutro. Factores tanto humanos como ambientales evidentemente afectan en la acción humana y viceversa, por lo que ninguno de ellos puede ser excluido como posible explicación de aquello que se estudia y la acción humana no puede ser comprendida como aislada de su contexto espacio-temporal.

Una segunda función del acercamiento empírico hace referencia al cambio¹⁴¹. Ahora bien, la relación entre la investigación de un fenómeno y la transformación del mismo es bastante compleja. De hecho, el cambio dentro de una investigación puede ser tanto el efecto como el objeto de lo que se estudia. Considerando aquello, es posible reconocer tres expresiones de esta relación: el cambio como aquello que se estudia; el cambio que surge como fruto no intencionado del proceso investigativo –lo que ocurre con mucha frecuencia con el uso de metodologías cualitativas que recogen discursos y

¹³⁸ El conocimiento y la comprensión de la causa y el resultado son importantes pre-requisitos para lograr el cambio o la transformación de la *praxis*, cuando este es deseable o parte del proceso investigativo. En el caso de la Teología Práctica, la transformación de la *praxis* hermenéutico-comunicativa es un elemento fundamental toda vez que ella no sólo pretende describirla, sino que conlleva intrínsecamente un acercamiento normativo a la misma, tensionando sus límites e intentando trascenderlos hacia una perspectiva normativo-escatológica. Cfr. *Ibíd*, 80–81.

¹³⁹ Ante esta pretensión explicativa del acercamiento empírico es posible que surja la duda u objeción respecto de si es posible discernir la causalidad entre factores a partir de medios empíricos. Aunque, tal como recuerda el autor, ello ha sido puesto en tela de juicio por el empirismo nominalista –que afirma que sólo se puede describir aquello que se observa y las relaciones no son directamente observables o medibles–, Van der Ven recoge la propuesta del racionalismo crítico que reconoce que las relaciones causales no son directamente perceptibles, pero que sí es posible generar hipótesis razonadas sobre relaciones causales que son factibles de falsificar o corroborar a través de un acercamiento empírico. Ello supone el desafío de contar con una base teórica consistente que permita elaborar hipótesis suficientemente sustentadas. Cfr. *Ibíd*, 81–82.

¹⁴⁰ *Ibíd*, 82.

¹⁴¹ Cfr. *Ibíd*, 83–87.

comprensiones de los sujetos que participan, lo que muchas veces termina siendo en sí mismo un proceso de resignificación y cambio de la *praxis* estudiada–; y el cambio como propósito o intención de la investigación¹⁴².

Para Van der Ven la Teología Práctica está constitutivamente orientada al cambio, por lo que la inclusión del acercamiento empírico dentro de esta disciplina no incluye solamente el carácter descriptivo sino también una dimensión normativa, buscando transformar la *praxis* al tensionarla hacia la superación de sus propios límites para ampliarlos o redirigirlos hacia aquellos definidos por los criterios normativos¹⁴³.

Finalmente, la función evaluativa dentro del proceso de investigación empírica dice relación con conectar explícitamente los resultados con la *praxis* hermenéutico-comunicativa, insertándola en un marco de referencia mayor. La evaluación puede realizarse a partir de criterios internos o externos. En el primer caso, lo que se busca es relacionar los resultados con las hipótesis teóricas establecidas originalmente en la investigación, confirmándolas o refutándolas, identificando así el significado de los resultados. En el segundo, es decir, en la evaluación según criterios externos, se busca relacionar los resultados con otras fuentes, comparando similitudes y diferencias, y emitiendo un juicio respecto de ello¹⁴⁴.

¹⁴² De hecho, existe una propuesta metodológica de investigación denominada “investigación-acción” que desarrolla fuertemente la potencialidad transformadora de la investigación empírica. Cfr. Norberto Boggino y Kristin Rosekrans, *Investigación-acción: reflexión crítica sobre la práctica educativa: orientaciones prácticas y experiencias* (Argentina: Homo sapiens, 2004); John Elliott, *La investigación-acción en educación* (Ediciones Morata, 1990); Antonio Latorre, *La investigación-acción: Conocer y cambiar la práctica educativa* (Barcelona: Grao, 2003); Richard Sagor, *Guiding School Improvement with Action Research* (ASCD, 2000).

¹⁴³ Según el autor, dicha normatividad es definida, desde la perspectiva secular, por los principios de la libertad, igualdad, fraternidad y solidaridad; y desde una perspectiva cristiana, por los principios que se derivan del “símbolo” del Reinado de Dios. Cfr. van der Ven, *Practical Theology*, 59–76.

¹⁴⁴ Esta dimensión conecta a la Teología Práctica con las otras disciplinas teológicas y le da el carácter propiamente científico a la misma. Además la evaluación puede implicar analizar los resultados desde la perspectiva escatológica-normativa que orienta la interpretación de la *praxis* hermenéutico-comunicativa. Dicho ejercicio tiene dos aspectos: primero, un ejercicio hermenéutico-comunicativo entre las interpretaciones plurales y conflictivas que se pueden dar de los textos actuales y antiguos. Un segundo nivel interpretativo, está dado por el nexo que a través del ejercicio hermenéutico-comunicativo se establece con el marco normativo, y que apunta a trascender los límites de la *praxis* estudiada. Ello no quiere decir que se llegue a establecer una única verdadera interpretación de la *praxis*; la evaluación de resultados de una investigación empírica en contexto de la *praxis* hermenéutico-comunicativa se comprende como un aporte más al diálogo interpretativo sobre las experiencias actuales y su aporte a la comprensión del Evangelio. Cfr. *Ibíd.*, 87–89.

II. a. 4. ¿Por qué integrar un acercamiento empírico a la teología?

Habiendo explicitado la comprensión en torno a la experiencia y reconociendo el valor que puede tener un acercamiento empírico a la *praxis* en toda ciencia, es posible y pertinente ahora preguntarse cuál podría ser la relación entre la experiencia y la teología como disciplina específica. Para responder a dicha pregunta, el autor presenta una triple diferenciación: la experiencia puede insertarse como actitud (la experiencia religiosa sería una inspiración del trabajo del teólogo), como punto de partida (la experiencia como lugar desde dónde surge la pregunta y el tema a investigar) o como método de investigación (el uso directo de herramientas y métodos empíricos):

el término “Teología Empírica” debe ser comprendido en un sentido estricto, es decir, referido al uso directo de herramientas y métodos empíricos en teología, ya que de otro modo el sentido característico del término se pierde¹⁴⁵.

A la luz de lo anterior, es posible visualizar que para Van der Ven lo central de la propuesta es que la experiencia no sólo forme parte de la teología como inspiración u objeto (que, de hecho, ya ocurre y ha sido ampliamente desarrollado), sino también como método. Ahora bien, una nueva pregunta emerge ante dicha propuesta: ¿por qué sería adecuado o relevante que la teología integre dentro de su labor un acercamiento empírico? «¿Tienen las metodologías empíricas algún interés positivo para la teología y para la Teología Práctica?»¹⁴⁶.

Para abordar este punto desde la perspectiva del autor, es necesario esclarecer una cuestión anterior: su comprensión de teología y de su objeto. En síntesis, es posible afirmar que para él la teología es la reflexión o discurso acerca de la experiencia religiosa del ser humano y, a través de ella, de Dios¹⁴⁷. Evidentemente, ello se basa sobre varios supuestos. El primero de ellos dice relación con la convicción del autor de que la revelación divina ocurre y sólo puede ocurrir en la experiencia del ser humano¹⁴⁸. Por

¹⁴⁵ *Ibíd*, 27.

¹⁴⁶ *Ibíd*, 106.

¹⁴⁷ *Cfr. Ibíd*, 30. 103.

¹⁴⁸ *Cfr. Ibíd*, 30.

tanto, se reconoce en ella el único lugar de revelación de Dios, a través de la cual Él se comunica a Sí mismo, sin dejar de ser quien es. En ese sentido, para el autor la única forma de acceso a Dios es la relación que se establece entre Dios y el hombre, es decir, la fe¹⁴⁹.

Ahora bien, para Van der Ven esta experiencia de fe comporta una triple dimensionalidad: recepción, respuesta y reacción. El ser humano recibe la revelación de Dios en su vida, la que genera una respuesta de parte del ser humano; de ser positiva, el hombre a su vez se entrega a Dios, estableciéndose una relación con Él¹⁵⁰, la cual se expresa fundamentalmente en la oración. Ahora bien, dicha experiencia de encuentro, lejos de ser una cuestión simple, estática o intimista, genera una reacción o una expresión a otros y con otros; así, la fe se transforma en una verdadera *praxis*¹⁵¹, manifestándose de diversas maneras en la vida humana: la comunidad, la liturgia, la confesión de fe, la catequesis, el servicio social, entre otros¹⁵².

Supuesto lo anterior, Van der Ven concluye que el objeto directo de la teología no es Dios, como tradicionalmente se afirma, sino de manera más precisa la experiencia que el hombre hace de Dios, a través de la cual el ser humano, y la teología, pueden llegar, de manera indirecta, a decir algo acerca de Él¹⁵³. Ello implica, entonces, la afirmación de que Dios es el objeto directo de la fe y el objeto indirecto de la teología¹⁵⁴, y supone una clara diferenciación –aunque no separación– entre fe y teología. Por ello, Van der Ven afirma que la fe es la meta última de la teología, aunque no su meta directa, pues la fe es la meta directa del discurso religioso (*kerigma*, catequesis, homilía, etc.) pero no de la teología. A su vez, la fe puede ser una condición necesaria pero no la única para el

¹⁴⁹ En esto, el autor se basa principalmente en las teologías fundamentales de Eduard Schillebeeckx (*Mensen als verhaal van God*, Baarn, 1989) y Wolfhart Pannenberg (*Wissenschaftstheorie und Theologie*, 1973).

¹⁵⁰ Sin ir más lejos, es así como la Constitución Dogmática *Dei Verbum* comprende la fe; así como la revelación es un acontecimiento de donación de Dios al hombre, la fe no es solo la recepción pasiva de dicha autocomunicación, sino también la entrega total por parte del ser humano a Dios. Cfr. Concilio Vaticano II, «Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación *Dei Verbum*», 5.

¹⁵¹ En el sentido hermenéutico-comunicativo, tal como se ha analizado anteriormente, no material como se interpreta el concepto desde la perspectiva marxista.

¹⁵² Cfr. van der Ven, *Practical Theology*, 103–4.

¹⁵³ Cfr. *Ibid*, 29. 103-104.

¹⁵⁴ Cfr. *Ibid*, 103.

desarrollo de la teología como disciplina científica¹⁵⁵. Finalmente, es necesario mencionar que, según el teólogo holandés, la relación entre la fe como objeto directo, sentido último y condición para la investigación empírica es lo que da a la Teología Empírica el carácter teológico en cuanto disciplina¹⁵⁶.

Ahora bien, habiendo aclarado que para Van der Ven toda teología estudia de manera directa la experiencia creyente del ser humano para, a través de ella, poder acercarse a Dios, sigue abierta la pregunta de cuál sería entonces el valor de integrar el acercamiento empírico dentro de esta disciplina. De acuerdo al teólogo holandés el aporte de dicho acercamiento dice relación con colaborar en la comprensión de las experiencias religiosas actuales dentro del complejo proceso interpretativo que significa la fe como *praxis* hermenéutico-comunicativa.

Se ha dicho anteriormente que la naturaleza misma de dicha *praxis* es constitutivamente dialógica y orientada al consenso de dos relaciones: por un lado, de los textos antiguos con su contexto; y por el otro, de los textos actuales con su contexto actual. En el caso de los textos antiguos y la relación con su contexto, estos son estudiados por acercamientos teológicos de carácter histórico y literario. Ahora bien, en el polo de los “textos” actuales y su contexto, la mediación empírica se hace necesaria como base para lo que se ha dado en denominar “la hermenéutica de las experiencias actuales” (Schillebeeckx¹⁵⁷).

Se dirige de manera sistemática y metódica al polo del presente, tal como éste se manifiesta en la cultura de la sociedad en cuestión, en la iglesia de dicha sociedad, y en el trabajo pastoral. Busca “leer” las “inquietudes fundamentales” del presente y comprender su relación dialéctica con la fe cristiana contemporánea [...]. La teología empírica provee a la teología práctica de las técnicas e instrumentos que le permiten analizar, interpretar y evaluar las convicciones, creencias, imágenes y sentimientos religiosos del hombre y de la mujer¹⁵⁸.

¹⁵⁵ Cfr. *Ibid*, 104.

¹⁵⁶ Cfr. *Ibid*, 120.

¹⁵⁷ El autor refiere aquí a la obra *Geloofsverstaan. Interpretatie en kritiek Bloemendaal* (1972) de dicho autor.

¹⁵⁸ van der Ven, *Practical Theology*, 109.

Desde esta perspectiva, el acercamiento empírico-teológico es sumamente relevante pues, mientras la exégesis y la historia ayudan a profundizar en uno de estos polos, a saber, el pasado y la tradición, la Teología Empírica busca comprender el otro polo, la situación actual, el presente. Y aunque es cierto que el polo de la situación actual ha sido ya considerado en la teología, un acercamiento y estudio sistemático y científico del mismo ha sido históricamente olvidado dentro de ella:

la Teología Empírica [...] provee a la Teología Práctica de los métodos y herramientas para describir y explicar lo que ocurre en las vidas actuales de personas actuales; para analizar y evaluar los textos que estas personas usan para guiar su experiencia religiosa; para explorar y validar las interpretaciones de estas experiencias; y, finalmente, para investigar las hipótesis formuladas en relación a estas experiencias y los textos y contextos con los cuales están conectadas. Sin los métodos y técnicas empíricos, la Teología Práctica corre el riesgo de generar solamente apuestas gruesas, asociaciones ingenuas, proyecciones subjetivas o especulaciones irreales¹⁵⁹.

A la luz de lo dicho anteriormente en torno al lugar de la experiencia en la generación del conocimiento, Van der Ven recuerda que la investigación empírico-teológica no trata de verificar afirmaciones o hipótesis, sino que de falsearlas indirectamente. Por ello, para el autor la Teología Empírica no busca generar conclusiones o leyes generales a partir de mediciones empíricas¹⁶⁰, sino de generar y testear hipótesis, las cuales se mantendrán como tal, pudiendo ser corroboradas o falsificadas por nuevas investigaciones pero nunca verificadas y establecidas como leyes universales. Ello, por dos razones. Primero, porque requeriría de una amplitud de investigaciones que demandan recursos que en general no se tienen. Y segundo, y más importante aún,

¹⁵⁹Ibíd, 20–21.

¹⁶⁰ Muchas veces la Teología Empírica genera resistencia básicamente debido a una mala comprensión de lo que significa “medición”. Para el autor, medir consiste en definir y contar de manera exacta las características de algo, ya sea a través de mediciones métricas (por ejemplo, masculino/femenino) o no métricas (establecidas por escalas de acuerdo, por ejemplo). Además es importante recordar, tal como se dijo anteriormente, que la Teología Empírica no estudia a las personas religiosas, sino las características de la fe de dichas personas, correlacionando las variables que los unen o diferencian.

En este sentido, el autor cree que la Teología Empírica puede ayudar a la teología a clarificar sus conceptos, los que algunas veces son ambiguos o se superponen. Dado que para medir es necesario llegar a conceptos bien definidos y distintos entre sí, la Teología Empírica puede ser un aporte para la claridad conceptual de la teología. Además, el uso de metodologías cuantitativas, tal como se explicitó anteriormente, entrega posibilidades de relacionar variables que la descripción verbal no permite, lo que hace posible dar el paso de la descripción a algún nivel de explicación. Cfr. Ibíd, 110–12.

porque la Teología Empírica se enmarca, tal como se ha detallado anteriormente, en un ejercicio hermenéutico-comunicativo, por lo que los resultados apuntan a experiencias y significados contextualmente situados. La religión, así como cualquier otro aspecto de la cultura, va mutando, por la historia, las distintas generaciones y la comunicación que ocurre entre ellas. Por tanto, los resultados están dentro de un marco hermenéutico cultural determinado:

La teología empírica es el producto de la combinación de métodos empíricos y hermenéutico-comunicativos; el acercamiento hermenéutico-comunicativo funciona como el marco de referencia dentro del cual el sentido y significado de la investigación empírica se despliega¹⁶¹.

Dado lo anterior, Van der Ven cree que la teología debiese tomar en serio el carácter hipotético de toda afirmación religiosa si quiere ser realmente científica, corroborando, a través de la falsificación indirecta, su adecuación a la realidad, no sólo a través de metodologías empíricas sino también bíblicas, históricas, sistemáticas, etc. Quitar el carácter hipotético a las afirmaciones, buscando refugio en la autoridad bíblica, tradicional, doctrinal o fideísta es negar el carácter científico de la teología.

II. a. 5. Teología y empeiría: posibles modelos para su ejercicio

Es necesario, antes de terminar este apartado, abordar una última cuestión de nuclear relevancia para la Teología Práctica como disciplina. Si se afirma, tal como se ha hecho hasta ahora, la necesidad, pertinencia y valor que tiene integrar dentro de la teología un acercamiento empírico, es factible preguntarse cómo es posible lograr aquello. De acuerdo al autor, existen cuatro modelos para responder al desafío de relacionar a la teología con la *empeiría* como método: la monodisciplinariedad, la mutidisciplinariedad, la interdisciplinariedad y la intradisciplinariedad.

¹⁶¹ *Ibíd*, 32.

En breve, es posible afirmar que el primer modelo –monodisciplinariedad– tiene como supuesto fundamental la comprensión de la Teología Práctica como aplicación de lo desarrollado por otras disciplinas teológicas a situaciones particulares, teniendo como prioridad fundamental la solución de preguntas en situaciones concretas que no pueden ser replicadas. En este modelo predomina una visión deductiva y unidireccional en la comunicación entre teología y *praxis*¹⁶².

La multidisciplinariedad, por su parte, tiene como supuesto fundamental la necesidad que tiene la teología de hacer descripción y análisis, de manera sistemática y metodológicamente fundada, de las situaciones concretas que se viven en la Iglesia en el contexto de la sociedad actual, relacionando a la teología con datos empíricos¹⁶³. Para ello, este modelo propone que las distintas disciplinas aborden una misma cuestión (objeto de investigación) cada una desde su perspectiva disciplinar, utilizando sus propios supuestos científicos y metodológicos, sus propias teorías y conceptos, sus propios métodos y técnicas particulares. En la Teología Práctica ello ha devenido en el surgimiento de un método en dos fases: una primera fase, dada por la recolección de datos empíricos por parte de las ciencias sociales acerca del trabajo pastoral y eclesial en la sociedad actual; y una segunda fase, que reflexiona los datos desde un punto de vista teológico, insertándolos dentro de un marco de referencia, teorías y punto de vista normativo dado por la teología¹⁶⁴.

La diferencia del tercer modelo –interdisciplinariedad– respecto del anterior, y su novedad de acuerdo al autor, es que tensiona hacia la interacción, la reciprocidad y la relación cooperativa entre teología y ciencias sociales, superando así el carácter secuencial de la relación entre ellas que se suele dar en un modelo multidisciplinar. Sin embargo, de acuerdo a Van der Ven, el diálogo interdisciplinar entre teólogos prácticos y científicos sociales es siempre dispar, dado que los primeros dependen, para su ejercicio, de los segundos, y no viceversa. Además, un modelo como este supone que

¹⁶² Cfr. *Ibíd*, 89–93.

¹⁶³ Cfr. *Ibíd*, 93–97. Es lo que se vio en algunos de los métodos presentados sucintamente en el Capítulo I. Cfr. *supra*, apartado I. b.

¹⁶⁴ Cfr. *Ibíd*, 93.

ambos especialistas tengan un conocimiento suficiente de la otra disciplina como para poder identificar y analizar críticamente los supuestos teóricos y metodológicos que entran en juego en el diálogo interdisciplinario¹⁶⁵.

Por su parte,

El modelo intradisciplinar requiere que la teología misma sea empírica, es decir, que expanda su rango tradicional de instrumentos, que consisten en métodos y técnicas literarias, históricas y sistemáticas, en la dirección de una metodología empírica. Esta expansión puede ser descrita por el término intradisciplinariedad que, en un sentido epistemológico general, refiere a la adopción de conceptos, métodos y técnicas de una ciencia por parte de otra, y a la integración de dichos elementos en aquella otra ciencia¹⁶⁶.

De acuerdo al autor, este modelo de ejercicio intradisciplinar es fundamental para el logro del cometido teológico, no sólo en el caso de la Teología Práctica, sino también en otras subdisciplinas. Por ejemplo, de acuerdo al autor, es imposible comprender la teología de Santo Tomás de Aquino sin la filosofía aristotélica, o la teología desarrollada en Tübingen en la primera mitad del siglo XIX sin el idealismo filosófico, o la teología de Rahner sin Kant y Hegel. Y ello no sólo en relación a la filosofía; también la integración, dentro de la Teología Bíblica, de la crítica literaria o del análisis estructural y semiótico son muestra de aquello, entre otros tantos posibles ejemplos. Por ello, Van der Ven concluye que el ejercicio de la Teología Práctica y la incorporación del acercamiento empírico dentro de ella requiere y supone un modelo intradisciplinar¹⁶⁷.

¹⁶⁵ Cfr. *Ibíd.*, 97–101.

¹⁶⁶ *Ibíd.*, 101.

¹⁶⁷ Sin embargo, esta perspectiva y el ejercicio de la misma ha traído, una y otra vez, la pregunta por la pertinencia y legitimidad de integrar, dentro de la teología, el aporte y métodos de otras ciencias “profanas”. La duda porque la teología siga siendo tal y no pierda su identidad propia aparece como un fantasma que una y otra vez es necesario espantar. Lo mismo ocurre con la incorporación del aporte de las ciencias sociales y metodologías empíricas dentro de la Teología Práctica, ante lo cual muchos teólogos sospechan de si ella sigue siendo teología.

Uno de los críticos más importantes de la Teología Empírica ha sido Paul Tillich, quien ve en la incorporación del acercamiento empírico en la teología como una intromisión de métodos y perspectivas que responden a otras formas de comprensión de la realidad distintas a la teología, debido fundamentalmente a un “imperialismo” de las ciencias naturales (cfr. Paul Tillich, «The Problem of Theological Method: II», *The Journal of Religion* 27, n.º. 1 (1947): 16; Hans-Günter Heimbrock, «Practical Theology as Empirical Theology», *International Journal of Practical Theology* 14, n.º. 2 (febrero de 2011): 158.). Por lo mismo, Van der Ven comienza su libro haciéndose cargo de dichas críticas y respondiéndolas desde las premisas explicitadas en los primeros capítulos de su obra donde aborda su

II. b. El método de la Teología Empírica

En el apartado anterior se explicitaron algunos de los principales supuestos que sustentan la propuesta metódica de la Teología Empírica en el pensamiento de Van der Ven. A continuación se presenta ahora el método que el autor propone para la integración del acercamiento empírico en teología.

El método empírico-teológico que a continuación será presentado se basa, de acuerdo al autor, en el proceso experiencial que toda persona hace en su relación con el medio¹⁶⁸. Dicho proceso está conformado por cuatro fases que son analíticamente identificables aunque la experiencia en sí sea indivisible: la percepción (a) alude a la influencia del medio en la persona. Ella es consciente del medio, lo experimenta, lo percibe. La experimentación (b) describe las acciones que el ser humano realiza sobre el medio, las cuales pueden tener diversas formas. Durante la examinación (c) la persona investiga los distintos efectos a los que ha contribuido su acción. Esta fase implica nuevamente un ejercicio de percepción, pero esta vez sólo de aquello del medio que ha cambiado por influencia de su acción. Finalmente, la evaluación (d) dice relación con el esfuerzo por determinar el valor y significado de la experimentación.

Lo anterior funda el ciclo teológico-empírico que, a su vez, es la base de la metodología de la Teología Empírica. A cada una de sus fases corresponderá, análogamente, una fase del ciclo empírico-teológico, a saber: a la percepción corresponderá la fase de inducción, a la experimentación la de deducción, a la fase de examinación corresponderá el testeo y, finalmente, a la evaluación personal la de evaluación teológica y metodológica. A ellas se agrega una fase previa, el desarrollo del problema y del objetivo que se espera alcanzar, punto de partida de cualquier investigación.

A continuación se presenta y explica el método, detallando las cinco fases antes mencionadas. Cada una de ellas se ilustrará con ejemplos, de modo que sea más fácil

comprensión de la *praxis* y de la revelación de Dios en la historia. Cfr. van der Ven, *Practical Theology*, 8–32. En el siguiente capítulo se hará eco de esta crítica, al hacer la evaluación personal del método de la Teología Empírica. Cfr. *infra*, apartado III. b. 2.

¹⁶⁸ Cfr. van der Ven, *Practical Theology*, 112–13.

comprender su aplicación concreta. Ello se hará a partir de un proyecto de investigación teológico-empírico desarrollado por el mismo autor en torno a la temática de la teodicea y que es presentado por él como ejemplo al final de la obra estudiada.

II. b. 1. Elaboración del problema y objetivo teológicos

Tal como se mencionó recién, el método de la Teología Empírica basa su configuración en el ciclo empírico, agregando, empero, un paso previo: la definición del problema teológico a investigar y del objetivo teológico que orienta toda la investigación.

Desarrollo del problema teológico (1)¹⁶⁹

Un primer paso fundamental en el desarrollo de una investigación empírico-teológica es la definición del problema a investigar, es decir, la explicitación de cuál es la temática general que se abordará a través de ella. Evidentemente, en este caso, la cuestión a estudiar debe ser teológica. Por tanto, es la fe, como objeto directo de estudio, y Dios como objeto indirecto, los que otorgan la naturaleza teológica a la investigación empírica¹⁷⁰.

En el caso del proyecto de investigación en torno a la teodicea, que servirá de ejemplo para ilustrar los pasos del método, el problema teológico surge directamente de experiencias concretas de la *praxis* pastoral,

las que tenían que ver con la dificultad, incluso con la inhabilidad de muchos pastores de hallar palabras de reconocimiento, iluminación, apoyo y consuelo para personas doblegadas por una pesada cruz. Esta carencia de discurso fue

¹⁶⁹ Cfr. *Ibíd.*, 119–20. Para la aplicación de esta subfase en el proyecto sobre la teodicea, cfr. *Ibíd.*, 157–59. El número entre paréntesis después del subtítulo corresponde a la numeración secuenciada de los pasos que componen a cada una de las fases, los que en total son quince.

¹⁷⁰ Dentro de los supuestos del método de la Teología Empírica se explicitó que para Van der Ven el objeto propio de la teología (en general) es la experiencia creyente o la relación de fe que el ser humano establece con Dios. En términos de Teología Práctica, dicha experiencia es analizada en cuanto *praxis* hermenéutico-comunicativa, a través de la cual, indirectamente, se puede decir algo acerca de Dios. Cfr. *supra*, apartado II. a. 1. y II. a. 3.

experimentado como problemático particularmente porque cuando las personas se acercan a sus pastores en busca de respuestas, es porque han sido movidos por una sensación de desprotección y desesperación¹⁷¹.

Dado que el cristianismo es una religión de salvación y tiene como parte de su núcleo fundamental el anuncio de la liberación por parte de Dios, el silencio de los pastores ante el sufrimiento padecido por quienes son acompañados por ellos se vuelve una experiencia de impotencia, fundamentalmente basada en el desconocimiento, por parte de los pastores, acerca de los elementos de teodicea (o cosmodicea) que tienen los pacientes o personas con las cuales conversan o las estructuras afectivo-cognitivas que entran en juego¹⁷².

En ese sentido, surgen, a la luz de la experiencia, algunas preguntas que dan origen a la temática de estudio (teodicea):

¿Cómo pueden los colaboradores de la pastoral ofrecer, dentro del marco de la fe cristiana, ayuda a personas que están siendo confrontadas con un sufrimiento irreversible y existencial, que no ha sido causado por una falta propia ni, primeramente, por la de otros? ¿Cómo puede esta ayuda religiosa ser ofrecida de tal manera de asegurar que pueda ser existencialmente comprendida y aceptada por personas configuradas e influenciadas de diversas maneras por el proceso de modernización de la sociedad occidental?¹⁷³.

Así, la temática central es una pregunta hermenéutico-comunicativa por naturaleza y un problema propiamente teológico: el significado de los símbolos religiosos del sufrimiento, su interpretación y aceptación.

Desarrollo del objetivo teológico (2)¹⁷⁴

Habiendo identificado el tema general de estudio, es también necesario explicitar el sentido u objetivo último de la investigación. Dentro de la propuesta de la Teología Empírica, la fe no es únicamente el objeto directo de investigación, sino también su

¹⁷¹ van der Ven, *Practical Theology*, 157.

¹⁷² Cfr. *Ibíd*, 157–58.

¹⁷³ *Ibíd*, 159.

¹⁷⁴ Cfr. *Ibíd*, 120. Para la aplicación de esta subfase en el proyecto sobre la teodicea, cfr. *Ibíd*, 159–61.

sentido último ya que la investigación empírica dentro de la Teología Práctica se orienta a la transformación de la *praxis* hermenéutico-comunicativa, en este caso, de la fe¹⁷⁵.

Siguiendo con el ejemplo de la teodicea, Van der Ven explicita que el objetivo teológico de dicho proyecto fue «hacer una contribución a la teología de la teodicea en general y, dentro de ella, a la teología práctica de la teodicea en particular»¹⁷⁶.

En términos de la teología en general, el autor hace notar la centralidad que tiene la temática de la teodicea para diversos tratados teológicos. Por ejemplo, para la Teología Fundamental, por la relación que se da en la temática entre modernidad, sufrimiento y fe; también para la epistemología teológica, dado que se pone en juego la relación entre razón y fe en la comprensión de la creencia en Dios, particularmente en la experiencia de sufrimiento. Por su parte, en términos de antropología teológica, el estudio de la teodicea incluye la pregunta por cómo lidian las personas con la experiencia del sinsentido, del sufrimiento, y qué relación establecen entre dicha experiencia y la religión. Finalmente, en términos de la doctrina acerca de Dios, el estudio de la teodicea pone en juego la omnipotencia y el amor divinos: ¿cómo lidian las personas con la tensión entre estas características divinas y la experiencia del sufrimiento? ¿Cuál es la imagen de Jesucristo que se asocia con los símbolos de la teodicea?¹⁷⁷.

Por su parte, en términos de Teología Práctica y tal como se dijo anteriormente, se detectó a partir de la experiencia pastoral la dificultad que tienen sus colaboradores para identificar los símbolos religiosos que están presentes en las personas que buscan sentido a sus experiencias de sufrimiento y, por tanto, tienen dificultades para diagnosticar y acompañar dichos procesos. En este sentido, el proyecto de investigación de la teodicea busca recolectar datos e insumos que pueden ayudar a desarrollar con mayor profesionalismo el acompañamiento pastoral.

¹⁷⁵ Cfr. van der Ven, *Practical Theology*, 120.

¹⁷⁶ *Ibíd.*, 159.

¹⁷⁷ Cfr. *Ibíd.*, 160–61.

II. b. 2. Inducción teológica

Esta segunda fase, denominada por el autor como inducción¹⁷⁸ y cuyo paralelo en el ciclo experiencial es la fase de percepción, es definida como:

la observación, dirigida por la reflexión, de los fenómenos en la realidad empírica. Esta incluye el descubrimiento y nombramiento de las clases o tipos de fenómenos, el descubrimiento de patrones en los fenómenos, y el develamiento de relaciones comparativas, correlativas y causales entre los fenómenos¹⁷⁹.

Ahora bien, esta fase está conformada por cuatro elementos: la percepción teológica, la reflexión teológica, la formulación de la pregunta teológica y el diseño de la investigación empírico-teológica.

Percepción teológica (3)¹⁸⁰

Esta primera sub-etapa dentro del proceso de inducción apunta a una observación más detallada e intencionada de la temática a investigar tal como ella se da en la realidad empírica. Generalmente se vincula esta sub-etapa a la actividad de un observador más o menos objetivo o “neutro” que, con la ayuda de instrumentos adecuados, registra observaciones de la realidad¹⁸¹.

Ahora bien, la percepción implica varias dimensiones que requieren ser tomadas en cuenta y explícitamente seleccionadas al momento de la investigación empírica. La

¹⁷⁸ Para Van der Ven esta fase es la que conecta a la labor teológica con la realidad, por lo que se transforma en una etapa indispensable si es que la teología no se quiere transformar en un ejercicio vacuo. Cfr. *Ibíd*, 115.

¹⁷⁹ *Ibíd*.

¹⁸⁰ Cfr. *Ibíd*, 121–23. Para la aplicación de esta subfase en el proyecto sobre la teodicea, cfr. *Ibíd*, 162–64.

¹⁸¹ Sin embargo, Van der Ven enfatiza que la percepción se relaciona permanente y dialécticamente con la reflexión, dado que no existe la recolección de datos (sistemática o no) libre de toda teoría; los hechos siempre son percibidos dentro y desde algún tipo de marco de referencia. Cfr. *Ibíd*, 121.

percepción puede ser: azarosa o sistemática¹⁸²; pasiva (no participativa) o activa (participativa)¹⁸³; abierta/descubierta o cerrada/encubierta¹⁸⁴; indirecta o directa¹⁸⁵.

Dentro del proyecto de investigación de teodicea, en esta sub-etapa el autor da cuenta de una amplia gama de insumos de percepción sistemática realizada como etapa previa a la conceptualización, la mayoría de carácter cualitativo y participativo. Dentro de ellas, se mencionan diversos proyectos que incluyeron, por ejemplo, entrevistas en profundidad con personas sanas *versus* personas con cáncer, personas desempleadas, una persona que había intentado suicidarse, personas participantes de una formación en torno a la teodicea, y también la aplicación de encuestas a pacientes con cáncer. Solo un ejercicio de investigación implicó la observación directa dentro de un espacio de formación para capellanes de hospitales, en la cual se pesquisó no sólo el discurso explícito, sino también comportamientos y lenguaje no verbal. Por razones éticas, todas ellas fueron percepciones abiertas, es decir, en las cuales se explicitaba el objetivo de estudio¹⁸⁶.

A través de dicho proceso de percepción se pudo pesquisar la amplia gama de símbolos vinculados a la temática de la teodicea en el caso de las personas que se denominaban creyentes. Por su parte, el análisis de entrevistas pastorales dio cuenta de que los pastores muchas veces enfrentaban la temática con una gran cuota de vergüenza e

¹⁸² La primera alude a la percepción a través de la observación de la *praxis* sin contar con categorías establecidas previamente; por su parte, la percepción sistemática se caracteriza por la utilización de instrumentos estandarizados de observación. Cfr. *Ibíd.*

¹⁸³ En la primera no hay interacción social entre el investigador y los sujetos estudiados, o al menos, esta interacción es muy menor. En el caso de la percepción participativa, el investigador forma parte de las actividades de aquellos a quienes está estudiando. Cfr. *Ibíd.*, 121–22.

¹⁸⁴ En el caso de la percepción abierta, el investigador explicita su origen y su intención con el desarrollo de la investigación; en el segundo caso, el investigador no entrega toda la información o simplemente se inserta en el ámbito a estudiar, haciéndose pasar como uno más. Ella puede ser necesaria o útil en el caso que se tema que las personas observadas puedan ser influenciadas, positiva o negativamente, por sus expectativas respecto del investigador o la institución que él o ella representa. Con todo, esta segunda opción ha sufrido importantes cuestionamientos éticos. Por lo mismo, el autor plantea que una opción válida y aún útil es más bien situar a los sujetos investigados en situaciones de comodidad y confianza, de modo de hacerlos disminuir sus aprehensiones o predisposiciones. Cfr. *Ibíd.*, 122.

¹⁸⁵ En este caso, la diferencia está dada por el “material” de estudio. En el caso de la percepción indirecta, se investigan expresiones escritas o audiovisuales de sentimientos, actitudes o interacción entre personas. Por su parte, la percepción directa recoge los sentimientos, actitudes e interacciones de las personas *per se*, directamente desde sus discursos, y no a partir de legados que pueden estar más reflexionados y elaborados. Cfr. *Ibíd.*, 123.

¹⁸⁶ Cfr. *Ibíd.*, 162–63.

incomodidad, principalmente por su desconocimiento respecto de si sus pacientes tenían o no conciencia creyente. Y que en la mayoría de los casos transmitieron una clara opción por una imagen específica dentro de la de teodicea, cuando los pacientes tenían un abanico mucho más amplio de imágenes ante el sufrimiento.

Reflexión teológica (4)¹⁸⁷

Cuando algunas percepciones ya han sido recolectadas, los resultados son sometidos a una revisión más detenida, es decir, a la reflexión, buscando llegar a algunas conclusiones preliminares que, a su vez, pueden dar lugar a percepciones posteriores en una perspectiva más específica o exacta¹⁸⁸.

Van der Ven recuerda que la investigación empírica, en sus orígenes, estuvo muy ligada a una comprensión positivista de la misma, en la cual se carecía de marcos de referencia teóricos *a priori*, intentando tener un acercamiento lo más “objetivo” posible a la realidad. Sin embargo, el racionalismo crítico –que hoy ejerce una gran influencia en las metodologías empíricas– ha hecho ver la importancia de explicitar conceptos, pre-concepciones y teorías que están detrás del investigador y su búsqueda a través de la metodología empírica¹⁸⁹.

Para ello, el autor plantea que se deben cumplir dos condiciones: el investigador debe lograr un conocimiento sinóptico de la literatura teórica más relevante en relación a la temática estudiada. Ello asegura que la reflexión acerca de la percepción sea guiada por la teoría y ayuda a tener una mirada más aguda y profunda. Además, el investigador debe conocer y comprender la literatura empírica pertinente, tanto dentro de la misma teología como de las ciencias sociales. Ello puede entregar nuevas luces a los resultados de la percepción, ya sea confirmándolos, ayudando a verlos desde una nueva perspectiva o complementándolos.

Finalmente, el autor explicita que los insumos obtenidos de la revisión bibliográfica teórica y empírica deben ser extrapolados y aplicados a los descubrimientos de la propia

¹⁸⁷ Cfr. *Ibíd*, 123–25. Para la aplicación de esta subfase en el proyecto sobre la teodicea, cfr. *Ibíd*, 164–69.

¹⁸⁸ *Ibíd*, 123.

¹⁸⁹ Cfr. *Ibíd*, 105.

investigación, lo que enriquece, delimita y profundiza la mirada de los datos. Pero a su vez, los datos permiten mirar la literatura de manera crítica, dando criterios de delimitación o discriminación de la misma. Así, la reflexión, tal como se dijo antes, se relaciona dialécticamente con la percepción en una relación en ambos sentidos¹⁹⁰.

Tal como se ha mencionado en la fase anterior, la temática de la teodicea se relaciona con diversas aristas teológicas. Por ello, Van der Ven afirma que evidentemente en un estudio empírico-teológico no es posible agotar la discusión de todas las categorías supuestas y, por tanto, se deben tomar algunas decisiones para delimitar. Dentro de este proyecto, la opción apuntó a focalizarse en el significado del sufrimiento en términos de la fe del creyente en Dios. La razón de esta opción se basa en la percepción de la experiencia (personal y pastoral), la cual muestra que es en el ámbito de la doctrina acerca de Dios donde se concentran la mayor cantidad de preguntas y dificultades para interpretar el sufrimiento. Además, las otras disciplinas (cristología, soteriología, escatología) son relativas y, por tanto, secundarias respecto de la doctrina acerca de Dios. Se opta así, por tanto, por una perspectiva que también pone en el centro a la Teología Fundamental, abordando las preguntas por la existencia de Dios y su significado para el ser humano.

Ahora bien, la reflexión incluye también la revisión bibliográfica sobre estudios empíricos en torno a la temática. La búsqueda arrojó que no existían, a la fecha, estudios empíricos que hubiesen abordado la temática del sufrimiento y la religión o del sufrimiento y la teodicea. Con todo, se pudieron hallar estudios que abordaban otros aspectos que se incluyen dentro de la amplia literatura en torno a la teodicea. Por ejemplo, cuestionarios en relación a creencias y participación eclesial, factores que pueden influir en las actitudes en torno al sufrimiento y la religión; estudios validados en torno a las funciones de consuelo y búsqueda de la fe, lo que puede estimular o inhibir las preguntas en torno al sentido del sufrimiento, instrumentos de medición del

¹⁹⁰ Cfr. *Ibíd.*, 123–24.

autoestima –el cual es vinculado, en la literatura especializada, con comprensión del sufrimiento como represalia–, entre otros¹⁹¹.

Habiendo concluido la revisión bibliográfica, tanto teórica como empírica, es momento de la reflexión teológica propiamente tal, en la cual la percepción y la bibliografía entran en diálogo. La observación en el contexto de la experiencia pastoral reveló que la imagen de la teodicea como represalia plantea complejas ambigüedades: por un lado, las personas hacen constante referencia a ella, denotando una importante dificultad de abandonar el esquema culpa-castigo. Con todo, en el discurso se observa un segundo momento en el cual el esquema tiende a rechazarse, aunque no logra desaparecer del todo. Por su parte, esta ambigüedad en la imagen del sufrimiento como represalia también se observa en la literatura teológica, la cual no logra resolver la tensión asociada a esta imagen entre justicia y misericordia de Dios¹⁹².

Otro aspecto digno de destacar ha sido la dificultad encontrada en la experiencia de las personas –y que es puntualizada por la literatura–, en torno a la cuestión de la búsqueda de sentido y su relación con la búsqueda de trascendencia. Por un lado, la percepción permitió pesquisar que, en general, las personas que habían abandonado el cristianismo –por diversas razones– se manifestaron sin deseo por abordar la cuestión del sentido o sin sentido en relación a las experiencias de sufrimiento. Ello contrasta, de alguna manera, con la amplia bibliografía (tanto de la psicología, de la sociología como de la filosofía) que enfatiza la centralidad de la pregunta por el sentido como parte constitutiva del ser humano. Ello levanta la necesidad de estudiar más a fondo esta cuestión a través de la investigación empírica: ¿quienes abandonan la búsqueda por la trascendencia abandonan también la búsqueda de sentido? Lo anterior supone indagar por los posibles caminos no explícitamente religiosos que las personas pueden recorrer en relación a la pregunta del sentido del sufrimiento. Ello implicó que la investigación en torno a la teodicea integrara elementos de “cosmodicea”, es decir, de posibles

¹⁹¹ Cfr. *Ibíd*, 167.

¹⁹² Cfr. *Ibíd*, 168.

símbolos inmanentes explicativos del sentido del sufrimiento; sólo así sería posible al menos acercarse a la relación entre sufrimiento y sentido religioso y no religioso¹⁹³.

Formulación de la pregunta teológica (5)¹⁹⁴

Habiendo definido el problema o tema general a investigar a partir del proceso dialéctico entre percepción y reflexión, es necesario luego definir la pregunta teológica específica que orientará la investigación. Ello permite delimitar con mayor precisión lo que se quiere estudiar:

El número y variedad de los aspectos lógicos y empíricos que pueden ser considerados en las fases de percepción y reflexión, nos obligan a pasar de la definición del problema teológico a definir la pregunta teológica. La diferencia entre ambas es que la segunda tiene un carácter más específico y, por tanto, más limitado. No todos los aspectos de un problema requieren o pueden ser investigados¹⁹⁵.

Para ello, el autor menciona que se deben tener en cuenta tres tipos de criterios: primero, la relevancia teórica y metodológica de la investigación; dependiendo de si la temática a investigar es recientemente nueva o, por el contrario, ha sido ya estudiada, la elección del tipo de investigación que es relevante y posible de hacer variará. *Grosso modo* existen tres tipos de investigaciones: descriptiva, exploratoria o de verificación de hipótesis. En el primer caso, se busca simplemente «describir los hechos sin intentar proveer ningún tipo de conexiones explicativas»¹⁹⁶; el segundo, supone que es una temática aún poco estudiada, por lo que la investigación buscará explorar posibles relaciones entre los hechos y otros factores que pueden estar relacionados. Finalmente, si ya se cuenta con conocimiento previo suficiente, se podrán desarrollar hipótesis que, a través de la investigación, se buscará corroborar o falsificar.

Un segundo criterio, especialmente importante dentro de la Teología Práctica y de la propuesta de Van der Ven, es la relevancia práctica de la investigación, distinguiendo

¹⁹³ Cfr. *Ibíd.*, 168–69.

¹⁹⁴ Cfr. *Ibíd.*, 125–27. Para la aplicación de esta subfase en el proyecto sobre la teodicea, cfr. *Ibíd.*, 169–70.

¹⁹⁵ *Ibíd.*, 125.

¹⁹⁶ *Ibíd.*

entre investigaciones fundamentales, que sólo buscan aportar al conocimiento “puro” o teórico, y las investigaciones aplicadas, que se orientan a aportar a la transformación de la *praxis*. Evidentemente, para el autor, las investigaciones empíricas dentro de la Teología Práctica se deben orientar bajo esta segunda alternativa.

Finalmente, se debe considerar la real factibilidad de que el fenómeno en cuestión sea investigado, ya sea por cuestiones epistemológicas o prácticas que, por sencillas que puedan parecer, muchas veces son la principal dificultad para el desarrollo de la Teología Empírica: recursos (instrumentales, humanos o económicos), tiempo, disposición, entre otros¹⁹⁷.

Tomando en consideración estos tres criterios, la pregunta para el proyecto de teodicea fue formulada como sigue: ¿Qué actitudes existen en relación al sentido religioso del sufrimiento, qué factores determinan estas actitudes y qué insumos pastorales pueden ser derivados de dicha información?¹⁹⁸.

Como se puede constatar, la pregunta se establece en términos precisos, focalizando en solo algunos de los aspectos incluidos dentro del tema de estudio definido inicialmente, privilegiando aquellos que son factibles de ser estudiados teológico-empíricamente.

Diseño de la investigación empírico-teológica (6)¹⁹⁹

A la luz de lo anterior, en este último momento de la fase de inducción corresponde elaborar el diseño de la investigación que puede ser comprendido como una «explicitación de la pregunta empírico-teológica»²⁰⁰ antes definida. Ello supone tomar opciones con las siguientes: el universo y la muestra de estudio, los datos que se requerirá recolectar, los plazos y los métodos operacionales y analíticos que se utilizarán. Dentro de las posibilidades que hoy las ciencias empíricas dan respecto de este último punto, Van der Ven menciona cinco métodos: los estudios (tipo encuestas),

¹⁹⁷ Cfr. *Ibíd*, 126–27.

¹⁹⁸ *Ibíd*, 170.

¹⁹⁹ Cfr. *Ibíd*, 127–28. Para la aplicación de esta subfase en el proyecto sobre la teodicea, cfr. *Ibíd*, 170–71.

²⁰⁰ Cfr. *Ibíd*, 127.

las investigaciones cuasi-experimentales, las de análisis de contenidos, las de campo y una reciente técnica denominada “análisis de políticas”.

En el caso del proyecto de teodicea, se optó por un diseño tipo encuesta, toda vez que se buscaba tener una imagen global de la temática a investigar y de un número relativamente amplio de personas, lo que dejaba fuera otras posibilidades. La población definida fueron personas adultas participantes de los espacios pastorales o comunitarios de las parroquias de la región de Nijmegen-Tilburg, en Holanda (es decir, apuntó al “núcleo duro” de la Iglesia holandesa), por lo que la aplicación del instrumento se realizó en las mismas instancias de reunión.

Por su parte, debido a cómo fue formulada la pregunta de investigación, el diseño apuntó a una encuesta de tipo correlacional, buscando identificar las relaciones causales entre las variables estudiadas y las actitudes hacia los símbolos religiosos de la teodicea²⁰¹.

II. b. 3. Deducción teológica²⁰²

La inducción debe ser sucedida por la deducción. Las regularidades descubiertas en el material empírico de los casos estudiados deben ser sucedidas por la primera formulación, y luego testeo, de conjeturas y expectativas más generales [...]. Entre el testeo y la inducción ocurre la deducción, en la cual la ocurrencia general de dichas regularidades es conceptualizada por medio de teorías, conjeturas e hipótesis²⁰³.

Tal como se vio en la descripción de la fase anterior, la inducción es un primer encuentro con los datos empíricos que permite identificar algunas regularidades que, de la mano de la reflexión, harán posible levantar la pregunta o hipótesis de investigación. Hecho aquello, es necesario, en este tercer momento, conceptualizar teórica y

²⁰¹ Cfr. Ibíd, 171.

²⁰² A partir de esta fase, el autor opta por explicar el método en base a una metodología cuantitativa de investigación, por lo que las descripciones y ejemplos que da son de dicho tipo. Con todo, es posible mantener la propuesta del método como válido independiente de la metodología empírica específica de investigación que se utilice, haciendo las adaptaciones pertinentes en cada caso.

²⁰³ Ibíd, 115.

operativamente los principales supuestos o elementos involucrados en la investigación recientemente definida:

Antes de que las conjeturas e hipótesis sean aplicadas concretamente, deben ser necesariamente formuladas en la forma de conocimiento general. Estas conjeturas e hipótesis generales son formadas conectándolas con las teorías establecidas, las que son adaptadas, modificadas y reestructuradas. En el ámbito de la investigación empírico-teológica, las teorías globales relevantes son, por supuesto, primeramente las teológicas [...]. Estos ejercicios en teología teórica son necesarios en vistas a situar los conceptos obtenidos por inducción en un marco de referencia más amplio, más generalmente reconocido, para distinguirlos más clara y rigurosamente uno de otro, así como para reconocer formas mixtas. La formación de teoría teológica es necesaria para poder analizar, por abstracción y diferenciación, las observaciones obtenidas inductivamente²⁰⁴.

Esta tercera fase está subdividida en tres elementos: la conceptualización, la determinación del modelo conceptual y la operacionalización.

Conceptualización teológica (7)²⁰⁵

Tal como se mencionó en apartados anteriores, la fase de la deducción «requiere de la formación de teorías sólidas y conceptualización de los términos usados en la pregunta de investigación»²⁰⁶. Siguiendo a Popper, el autor plantea que toda teoría (también la teológica) debe cumplir cuatro condiciones fundamentales: a) ser lógicamente consistente, es decir, las posibles contradicciones deben ser eliminadas a través de la clara conceptualización de los términos; b) las afirmaciones o hipótesis deben ser independientes entre sí, es decir, no se deben derivar la una de la otra; c) «las teorías deben contener una cantidad suficiente de información de modo que se puedan derivar consecuencias empíricamente verificables de ellas»²⁰⁷; d) finalmente, las teorías deben

²⁰⁴ *Ibíd*, 116.

²⁰⁵ *Cfr. Ibíd*, 128–31. Para la aplicación de esta subfase en el proyecto sobre la teodicea, *cfr. Ibíd*, 172–76.

²⁰⁶ *Ibíd*, 128.

²⁰⁷ *Ibíd*, 129. De acuerdo al autor, el tercer criterio –de suficiencia– es especialmente desafiante para la teología, la cual tiene dificultades para hacer una definición clara, adecuadamente diferenciadora de los conceptos que utiliza. Muchas veces, en pos de la profundidad o de la belleza del discurso, se confunden afirmaciones descriptivas con aquellas de orden valorativo, se entremezcla el lenguaje argumentativo con

contener únicamente aquello que es necesario, evitando información superflua. Ahora bien, eso supone la definición clara de conceptos que, en este caso, sólo requieren ser delimitados de cara a su función empírica.

El ejemplo que el autor entrega para el ejercicio de conceptualización teológica en el caso del proyecto de teodicea está enfocado principalmente en el esclarecimiento de los símbolos de la teodicea y cosmodicea a utilizar en la investigación. Para ello, el autor recuerda que fue Leibniz quien acuñó el término teodicea para referirse a la reflexión moderna e ilustrada en torno a la existencia de Dios a la luz del mal y del sufrimiento. Aunque la cuestión del mal ha sido abordada con mucha anterioridad a él, la perspectiva específica acuñada por el autor y que se recoge en el proyecto es el carácter problemático «de la relación entre el amor y omnipotencia de Dios, por un lado, y la existencia del mal y el sufrimiento, por otro, con la posibilidad de afirmar la no existencia de Dios o apatía»²⁰⁸ respecto del sufrimiento humano.

Ahora bien, para la conceptualización de los símbolos de la teodicea, el autor relata que se ha optado, en un primer momento, por la doble distinción de Moltmann en relación a la imagen de Dios²⁰⁹: por un lado, la posibilidad de un Dios absolutamente lejano y distante (trascendencia absoluta) y, por otro, la posibilidad de un Dios cercano a los sufrientes (trascendencia imanente). A partir de ello, el equipo diferenció diversos símbolos de la relación de Dios con el sufrimiento. Por un lado, dentro del Dios absolutamente trascendente, se hallan²¹⁰: el Dios apático, el Dios vengativo (represalia), y el Dios planificador. En un lugar intermedio entre el Dios lejano y el Dios cercano, el autor propone una cuarta imagen que, de alguna manera, integra ambos aspectos: el símbolo terapéutico²¹¹. Finalmente, dentro de los símbolos cuya imagen de Dios es

el metafórico, se carece de evidencias históricas o empíricas en pos de discursos más bien utópicos, entre otros. Además, afirma el autor, la teología escasamente explicita la situación concreta con la cual se relaciona su discurso, difuminando su referencia empírica. Toda teoría, incluso la teológica, debe explicitar las fronteras dentro de las cuales ella es válida y testeable; si no, deja de ser tal. Cfr. *Ibid*, 129–30.

²⁰⁸ *Ibid*, 172.

²⁰⁹ El autor hace referencia a la obra *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre* (München, 1980).

²¹⁰ Ver detalles en van der Ven, *Practical Theology*, 173.

²¹¹ Cfr. *Ibid*, 174.

cercana, el autor menciona al Dios compasivo, al siervo vicario de Dios y la unión mística con Dios²¹².

Por su parte, el proyecto también requirió, tal como se mencionó antes, explicitar algunos símbolos explicativos del sufrimiento pero que no tuvieran referencia a Dios, los que han sido llamados símbolos de “cosmodicea”. La dificultad radicó en que, aunque en la literatura se menciona esta posibilidad –explicación del sufrimiento y su sentido sin referencia religiosa– no existe mayor desarrollo ni teórico ni conceptual. Por ello, el equipo investigador tuvo que tomar ciertas opciones; en este caso, optaron por elaborar símbolos de cosmodicea que hicieran de paralelo inmanente con los siete símbolos de teodicea recién descritos²¹³.

El modelo teológico-conceptual (8)²¹⁴

La elaboración del modelo conceptual tiene una importancia nuclear para la posterior operacionalización de la investigación. Para lograrlo, se deben definir tres elementos: los conceptos o variables, las relaciones entre ellos y las unidades de investigación.

Las unidades de investigación pueden ser de distintos niveles: «individuales, duales (pares o parejas) o grupos pequeños (familias, grupos pequeños), en un nivel micro; instituciones (por ejemplo, parroquias locales, colegios, hospitales), en un nivel medio; y sistemas (por ejemplo, sistemas culturales o eclesiales), en un nivel macro»²¹⁵. Toda investigación debe definir y explicitar cuál será su unidad de estudio.

Por su parte, las variables pueden definirse como las características de las unidades de investigación, las que pueden ser de distinto tipo y que pueden tomar dos o más valores. Por ejemplo, una variable podría ser la actitud hacia los migrantes, la que puede ser positiva o negativa (dos valores). Otra variable podría ser el nivel de adhesión a la Iglesia, que podría ir desde muy fuerte, fuerte, indiferente, débil hasta muy débil (varios

²¹² Cfr. *Ibíd.*

²¹³ Cfr. *Ibíd.*, 174–76.

²¹⁴ Cfr. *Ibíd.*, 131–34. Para la aplicación de esta subfase en el proyecto sobre la teodicea, cfr. *Ibíd.*, 176–82.

²¹⁵ *Ibíd.*, 132.

valores o escala). Por su parte, los conceptos son la explicitación teórica o definición de las variables. En una investigación teológico-empírica, la variable principal debe ser de carácter teológico²¹⁶.

Finalmente, es necesario definir el tipo de relación que se buscará estudiar entre las variables. Éstas pueden ser de cuatro tipos: a) variables independientes y dependientes: se estudia la influencia de las primeras sobre las segundas; b) variables intervinientes: en esta caso, las variables estudiadas son aquellas que median la relación entre las variables independientes y dependientes, es decir, la variable interviniente funciona como variable dependiente respecto de las independientes y, a su vez, como variable independiente respecto de las dependientes; c) por su parte, «la variable moderadora es una variable separada que determina la relación entre las variables independientes y dependientes»²¹⁷; d) finalmente, las variables experimentales y de control son parte de investigaciones cuasi-experimentales en las cuales se quiere estudiar las consecuencias de una intervención para lo cual se requiere de un grupo control²¹⁸.

La elaboración del modelo teológico-conceptual supone la explicitación de las variables, de los conceptos que las definen y el tipo de relación que se buscará estudiar. A partir de aquello será entonces posible elaborar hipótesis. Por ejemplo: «Los hombres tienen un peor sentido de autoestima (variable independiente), lo que lleva a una menor disposición a las relaciones sociales (variable dependiente)». Ahora bien, la definición de la hipótesis no es arbitraria, sino que se basa en teorías y estudios empíricos revisados en las fases anteriores y que hacen que la conjetura sea plausible.

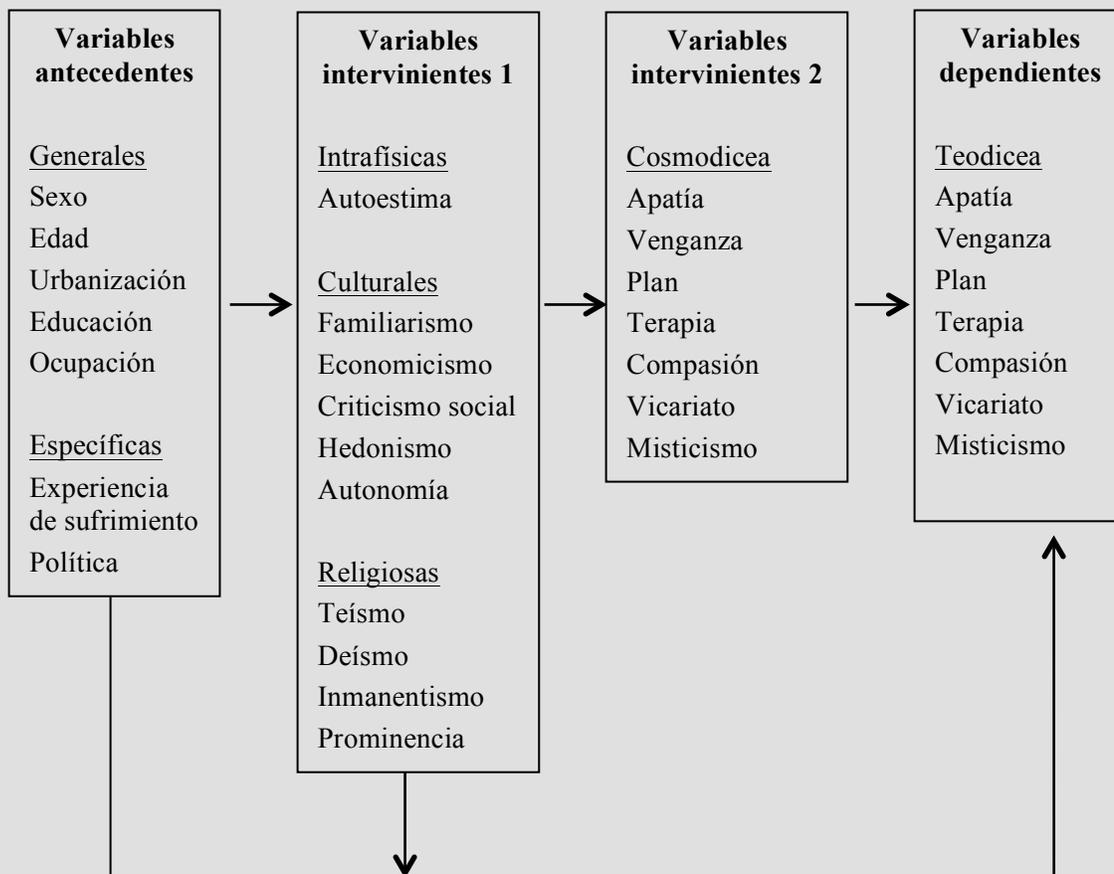
Dentro del proyecto de teodicea, tal como se ha adelantado, la unidad de estudio definida han sido miembros activos (en tanto que individuos) de la Iglesia Católica holandesa. Por su parte, las variables a estudiar fueron agrupadas en cuatro tipos, según expresa la siguiente tabla:

²¹⁶ Cfr. *Ibíd.*

²¹⁷ *Ibíd.*

²¹⁸ Ver la interesante figura que presenta autor donde se sintetizan las posibles relaciones entre variables antes descritas. Cfr. *Ibíd.*, 133.

Tabla 1: Teodicea – modelo teológico-conceptual



Fuente: van der Ven, *Practical Theology*, 177.

Tal como expresan las flechas y su dirección, además de establecer las variables se han definido relaciones causales hipotéticas a partir de la revisión bibliográfica realizada. Así, se espera que las variables antecedentes influyan tanto de manera directa sobre las variables dependientes, así como también sobre las variables intervinientes 1, las que a su vez ejercerían influencia sobre las variables intervinientes 2 y estas a su vez sobre las variables dependientes. Por ejemplo, de acuerdo a la literatura, es posible esperar que las mujeres expresen una mayor valoración por los símbolos relacionados a la imagen de Dios cercano. O bien, dado que el grupo a estudiar es en su globalidad adulto, no se

esperan mayores diferencias por la edad, las cuales aparecen entre jóvenes y adultos, pero no entre grupos etarios al interior de la adultez²¹⁹.

A continuación se presentan algunas de las hipótesis construidas dentro del contexto del proyecto de teodicea, las cuales expresan las relaciones que se esperan hallar entre las variables y que han sido elaboradas a partir de la bibliografía teórica y empírica:

(I) La educación influencia la actitud en relación a los símbolos de la teodicea de tal modo que un incremento en el nivel educacional conlleva una disminución en la aceptación de las actitudes tradicionales en torno a la teodicea y un incremento de la aceptación de los símbolos anti-tradicionales.

(VII) Las actitudes hacia los símbolos tradicionales y anti-tradicionales de teodicea ejercen una influencia negativa unos con otros.

(IX) Existe una ruta causal que va desde la educación pasando por la prominencia religiosa hacia el teísmo, desde allí hacia los símbolos de plan y terapia y finalmente, de manera negativa, hacia los símbolos anti-tradicionales de teodicea²²⁰.

Tal como se ha dicho anteriormente, si estas hipótesis no son falsificadas por el estudio empírico-teológico, ellas serán fortalecidas como tal aunque no se pueda afirmar que hayan sido probadas.

La operacionalización teológica (9)²²¹

Para que los conceptos obtenidos en el proceso de elaboración de la teoría teológica y su definición en variables puedan ser aplicados a la realidad empírica se requiere un paso intermedio: la operacionalización. En ella, los conceptos son redefinidos de tal manera que «incluyan la descripción de las operaciones por las cuales uno pueda determinar si el

²¹⁹ Cfr. *Ibíd*, 177–78.

²²⁰ *Ibíd*, 182.

²²¹ Cfr. *Ibíd*, 134–39. Para la aplicación de esta subfase en el proyecto sobre la teodicea, cfr. *Ibíd*, 182–83.

fenómeno al cual los conceptos se refieren ocurre en la realidad empírica, así como, de ser posible, la cualidad de dicha ocurrencia»²²².

La operacionalización se realiza, concretamente, definiendo con claridad el tipo de preguntas con las cuales se buscará investigar las relaciones entre variables (abiertas, precodificadas o una combinación de ambas). Además, se requiere de la definición lo más precisa posible de los conceptos a utilizar, diferenciando también si la evaluación será de carácter cognitivo o afectivo (o ambas). Si son del primer tipo, se debe explicitar si la evaluación será en base a afirmaciones de tipo general o específicas, en cuyo caso las afirmaciones deben ser simples y formuladas de manera precisa, deben ser neutras en términos de valoración y corresponderse con la experiencia, conocimiento y nivel cultural del respondente; y tomados en su conjunto, deben cubrir todos los conceptos que se quieren estudiar. Finalmente, en relación a la evaluación afectiva, también se debe decidir si se evaluará de manera global o específica, con escalas de evaluación que pueden ser progresivas o bien como respuestas de dos polos²²³.

El logro de esta fase dentro del proyecto de teodicea implicó una doble tarea: por un lado, recolectar y evaluar los instrumentos de evaluación ya existentes, buscando encontrar material ya logrado en la materia. Fue el caso, por ejemplo, de las variables intervinientes 1 (autoestima, variables culturales y religiosas). Ahora bien, en el caso de las escalas de teodicea y cosmodicea, el equipo debió construir sus propios instrumentos, utilizando el modelo de la escala de Likert. Se construyeron cuatro escalas para cada uno de los símbolos de cosmodicea y de teodicea, dentro de las cuales los respondentes debían manifestar su posición dentro de una escala que iba desde (1) completamente de acuerdo a (5) completamente en desacuerdo. Además, se agregó una sexta posibilidad que afirmaba “Nunca he pensado en ello”. Algunos ejemplos son:

Apatía
El sufrimiento no toca a Dios en lo absoluto.
Dios no se afecta por el sufrimiento²²⁴.

²²² *Ibíd*, 134.

²²³ *Cfr. Ibíd*, 136–39.

²²⁴ *Ibíd*, 183.

Terapia

Dios invita a quienes sufren a aprender de su sufrimiento.

Dios da la fortaleza para, a través del sufrimiento, llegar a ser mejores seres humanos²²⁵.

Unión mística

A través del sufrimiento, logramos contacto directo con Dios.

En el sufrimiento llegamos a ser uno con Dios²²⁶.

Para probar el instrumento, este se aplicó a 20 respondentes lo que, unido a la información ya recolectada a través de la fase cualitativa (inducción), llevó a reducir el cuestionario y volver a arreglar o construir algunos ítems en vistas a su versión definitiva.

II. b. 4. Testeo teológico

La formulación del modelo teológico-conceptual y su operacionalización son sucedidos por su testeo con la realidad empírica, poniendo a prueba su veracidad. Evidentemente, el testeo de las hipótesis o de las preguntas de investigación que surgieron de las fases previas debe ser realizado en un material empírico distinto al que se utilizó en la fase de inducción, para evitar una confirmación espuria de las mismas²²⁷. Fruto de esta cuarta fase será la falsificación o corroboración de aquellas:

Si la afirmación general sobrevive al testeo empírico de la falsificación, su estatus como hipótesis no cambia, aunque ahora ha pasado una prueba importante y, sin embargo, no ha sido invalidada. Como hipótesis, ha ganado fuerza; ha sido “corroborada” (Popper). Se mantiene como una hipótesis válida y puede ser sujeto de nuevos intentos de falsificación. Si no pasa la prueba, es rechazada y ha servido su propósito²²⁸.

²²⁵ *Ibíd.*

²²⁶ *Ibíd.*

²²⁷ *Cfr. Ibíd.*, 115.

²²⁸ *Ibíd.*, 117.

Esta cuarta fase incluye tres elementos: la recolección de información o datos empíricos, la preparación del set de datos y el análisis de los mismos.

El levantamiento de datos (10)²²⁹

Una vez terminado el proceso de elaboración del instrumento, es necesario definir el grupo específico de personas a las cuales se quisiera estudiar. Ello incluye dos aspectos diferentes: cuál es la población que se quiere estudiar (universo) y dado que, por razones prácticas, no es posible estudiar al grupo completo, es necesario también definir cuál será la muestra para realizarlo (población muestral). Por cierto, ambas decisiones dependerán del objetivo del estudio y los criterios para su definición dependerá también de la metodología específica de levantamiento de datos que se haya elegido: cuantitativa, cualitativa o mixta. Definido todo lo anterior, es posible proceder al levantamiento de datos, es decir, a la aplicación de las encuestas, la realización de las entrevistas o la ejecución de la metodología específica de investigación que se haya seleccionado.

En el proyecto de teodicea, la población definida para el estudio fueron los miembros activos de la Iglesia Católica holandesa. Dado que la pregunta central de investigación apunta a identificar los símbolos que las personas usan para dar sentido al sufrimiento y qué factores se asocian a ello, se quiso priorizar al grupo más cercano y comprometido de la Iglesia. Ahora bien, dado que es imposible encuestar a todos los miembros activos y comprometidos de la Iglesia Católica, se debe definir una muestra. En este caso, la muestra fue definida de manera selectiva (y no aleatoria) dado que el estudio tiene un carácter exploratorio y los instrumentos recién están en fase de prueba, por lo que sería muy pronto para anhelar una generalización de los resultados. La muestra fue obtenida con la ayuda de pastores de la región de Nijmegen-Tilburg en Holanda, quienes pidieron a miembros de sus comunidades que estaban participando de cursos pastorales que completaran el cuestionario. Ciento sesenta y un personas lo contestaron.

²²⁹ Cfr. *Ibíd.*, 140–43. Para la aplicación de esta subfase en el proyecto sobre la teodicea, cfr. *Ibíd.*, 184–85.

Preparación del set de datos (11)²³⁰

Una vez recogidos los datos empíricos, es necesario “limpiar los datos”, eliminando aquellos que no cumplen con criterios de confiabilidad, de modo que el análisis de los resultados se realice sobre aquellos que son efectivamente de buen nivel²³¹.

El proceso de preparación del set de datos dentro del proyecto de teodicea consistió, primero, en la digitación de los datos de las encuestas en el computador, para luego chequearlos y limpiarlos. En este caso, se aplicó la técnica de la “verificación del 75%” a las respuestas en relación a los símbolos de teodicea. Gracias a ello, se pudo pesquisar que tres respondientes marcaron la misma categoría en al menos un 75% de los ítems. Ello implicó eliminar de la muestra a estos tres casos, por lo que esta se redujo a ciento cincuenta y ocho.

Análisis empírico-teológico de los datos (12)²³²

Teniendo entonces los datos válidos disponibles es posible pasar a la fase del análisis de los mismos, la cual conlleva cinco pasos:

- a) La **descripción de la población investigada** a partir de algunas variables antecedentes, como por ejemplo, edad, sexo, nivel de urbanización, educación y ocupación, entre otros.
- b) La **construcción de las escalas** en la cual se busca reducir los datos a través del reconocimiento de alguna estructuración entre los ítems. En general, se utilizan dos técnicas de construcción de escalas dentro de la Teología Empírica: análisis de escalograma y análisis factorial. El primero de ellos «busca determinar si un grupo de variables medidas son acumulativas por

²³⁰ Cfr. Ibíd, 143–44. Para la aplicación de esta subfase en el proyecto sobre la teodicea, cfr. Ibíd, 185.

²³¹ Para realizarlo, existen diversas estrategias, como por ejemplo, la realización de análisis de confiabilidad y de consistencia. Este procedimiento se basa en establecer la correlación entre las preguntas pertenecientes a una misma escala, mientras mayor sea la asociación entre los reactivos mayor será la confiabilidad de la escala.

²³² Cfr. Ibíd, 144–52. Para la aplicación de esta subfase en el proyecto sobre la teodicea, cfr. Ibíd, 185–209.

naturaleza»²³³. Por su parte, el análisis factorial reduce los datos a través de la construcción de factores, es decir, se «investiga si un número grande de ítems relacionados al mismo dominio conceptual puede ser reducido a un número más pequeño de ítems combinados»²³⁴.

- c) La **determinación de las variables titulares o fundantes** (*holders*): una vez construidas las escalas, se puede comenzar el análisis de posibles relaciones entre variables. La primera de ellas dice relación con buscar las “variables fundantes”, es decir, buscar conexiones entre las escalas construidas con las variables antecedentes²³⁵.
- d) La **determinación del contexto**: esta cuarta fase apunta a identificar el contexto en que las variables ocurren, particularmente en relación a aquello que se está estudiando, a través del estudio de las relaciones que se establecen entre las variables principales y otras variables²³⁶.
- e) Finalmente, es necesario **explicar las variables**, para lo cual se requiere «determinar las relaciones causa-efecto que subyacen»²³⁷. El autor propone tres criterios para dicho análisis: la existencia de co-variación entre dos variables²³⁸. Además, la primera variable debe preceder a la segunda en el tiempo. «El tercer criterio es que exista un modelo conceptual hipotético que incluya algún tipo de relaciones causa-efecto, que no necesariamente es “probado” pero sí fortalecido o “corroborado” como una hipótesis a través de

²³³ *Ibíd*, 145.

²³⁴ *Ibíd*.

²³⁵ Para ello, el autor menciona que existen diferentes técnicas de análisis estadístico como, por ejemplo, análisis de la varianza y análisis por correlación. El análisis de la varianza es una prueba estadística en la cual tres o más grupos son comparados respecto del comportamiento de una variable continua. En particular se analizan las diferencias en los promedios de cada grupo, buscando si son estadísticamente significativas dichas diferencias en el comportamiento de las variables. Por su parte, el análisis por correlación es un tipo de análisis que busca establecer la relación entre dos variables (sin establecer causalidad). Tiene por objetivo generar medidas de asociación, las cuales se pueden expresar en intensidad y direccionalidad. Las correlaciones están estandarizadas por lo cual su indicador notado por la letra griega *rho*, posee un rango de valores posibles desde -1 a 1; siendo -1 correlación inversa perfecta y 1 correlación directa perfecta.

²³⁶ Ello también puede realizarse con la ayuda del análisis de la varianza y el análisis correlacional.

²³⁷ *Ibíd*, 148.

²³⁸ Lo cual también se puede establecer a través del análisis de correlación.

la falsificación de la “hipótesis nula” por medio de la investigación empírica»²³⁹.

Dado que esta fase es una de las más complejas y extensas, a continuación no se hará una presentación exhaustiva de los resultados del proyecto de teodicea con el cual se está ilustrando la aplicación del método, sino solo se darán algunos ejemplos suficientes para mostrar cómo se realiza cada uno de los componentes del análisis. Se hará siguiendo la misma numeración anterior (a – e) para que sea más fácil identificar a qué paso del análisis se está haciendo alusión:

- a) **Descripción de la población investigada:** tal como se vio en apartados anteriores²⁴⁰, dentro del proyecto de teodicea se definieron siete variables antecedentes, cinco generales (sexo, edad, urbanización, educación y ocupación) y dos específicas (experiencia de sufrimiento y orientación política). La descripción de la muestra estudiada se realiza fundamentalmente a través de la presentación de los resultados en relación a dichas variables en tablas simples de frecuencia, como la que se muestra a continuación:

Tabla 2: Distribución por edad en % (N = 158)

<i>≤ 40 años</i>	<i>14.0</i>
<i>> 40 ≤ 50</i>	<i>15.9</i>
<i>> 50 ≤ 60</i>	<i>35.0</i>
<i>> 60 años</i>	<i>35.0</i>

Fuente: van der Ven, *Practical Theology*, 186.

²³⁹ *Ibíd.*, 149. El autor explica además, que todo lo anterior puede ser realizado a través de dos metodologías de análisis: por regresión o por análisis de ruta, las cuales «predicen la dirección de la relación que ha sido identificada gracias al análisis de correlaciones» (*Ibíd.*, 150.). El aporte es que este nuevo análisis es que no solo identifica una correlación, sino que establece además que una cierta variable puede predecir otra, identificando así relaciones de causalidad. Por cierto, estos análisis apuntan a una explicación operacional y no metafísica de la relación causa-efecto. Cfr. *Ibíd.*

²⁴⁰ Cfr. *supra*, apartado II. b. 3., específicamente en el número (8), modelo conceptual.

En este caso, entonces, se puede ver que dentro de la muestra conformada por 158 personas, un 14% de ellas eran menores o con edad igual a 40, un 15,9% tenían entre 41 y 50 años, un 35% entre 51 y 60 años y un 35% era mayor de 60 años. Una tabla de distribución como la anterior puede ser construida por cada una de las variables antecedentes, describiendo así a la población a partir de todas las características estudiadas en la investigación.

Ahora bien, los resultados de las distintas variables antecedentes también pueden ser comparadas en una tabla bi-variada lo que permite desagregar los resultados anteriores (distribución por edad) diferenciándolos a partir de otra variable, por ejemplo, por sexo²⁴¹. Este primer paso en el análisis permite hacerse una idea general de las principales características de la muestra, ya sea en términos simples o compuesto por dos o más variables.

- b) **Construcción de escalas:** tal como se explicitó anteriormente, en este segundo paso se busca hallar alguna estructuración detrás de los datos, a través de la construcción de escalas, en vistas a reducirlos para su análisis. Para ilustrar su realización, a continuación se explicará el proceso de configuración de escalas en torno a los símbolos de la teodicea:

Luego de realizar análisis factorial²⁴² y de confiabilidad para confirmar la corroboración empírica de los símbolos definidos en el modelo conceptual, se realizó un análisis exploratorio de factores²⁴³ para ver si las escalas obtenidas en la primera etapa formaban alguna combinación en pares. Este procedimiento tiene importancia no sólo a nivel estadístico sino también teológico, toda vez que se basa en consideraciones bibliográficas pesquisadas en la etapa de deducción. Por ejemplo, autores como Moltmann consideran que algunos

²⁴¹ Cfr. Ibíd, 188.

²⁴² Es un método diseñado para deducir la existencia de un concepto o elemento teórico que defina el comportamiento de los diferentes ítems de la escala. Ello implica extraer desde la varianza o correlación entre los ítems un punto del espacio matemático (vector) que ordene el comportamiento de las variaciones en la respuesta.

²⁴³ El EFA es el uso del análisis factorial cuando no se conoce la estructura de factores detrás del comportamiento de una escala. En este caso se busca determinar si los ítems o reactivos se comportan unidimensionalmente o existen más de un factor o elemento conceptual que explique cómo se comportan los ítems dentro de la escala.

símbolos son excluyentes y no pueden suceder juntos (los símbolos de venganza o represalia y plan de Dios)²⁴⁴. Otros como van den Beek²⁴⁵ ven posible que algunos símbolos se combinen en la conciencia religiosa de las personas, así por ejemplo, los de plan de Dios, terapia y compasión. Ricoeur²⁴⁶, por su parte, postula que los símbolos de represalia, plan de Dios, compasión y unión mística se lograrían fusionar en el símbolo de la experiencia vicaria del sufrimiento. Ahora bien, lo interesante aquí –y parte del objetivo de este tipo de investigaciones teológico-empíricas– es incluir la opinión de las personas –en este caso, de miembros de comunidades eclesiales católicas– dentro de la discusión²⁴⁷.

Los resultados del análisis factorial de los símbolos de teodicea se ilustran en la siguiente tabla. En ella, se puede ver que hay tres tipos de combinaciones de tres de los símbolos que emergieron con claridad: compasión y vicariato, compasión y unión mística, vicariato y unión mística. Por su parte, permanece como un símbolo aparte el de la apatía, el cual no se relaciona con ningún otro. El símbolo de represalia, aunque se combinó originalmente con el de plan de Dios, se mantuvo independiente; ello, dado los resultados de análisis factorial y confiabilidad del paso anterior y porque, de acuerdo a la bibliografía teológica, estos símbolos se diferencian conceptualmente. Por último, surge la combinación de los símbolos de plan de Dios y terapia, la cual fue denominada como “pedagogía”²⁴⁸.

²⁴⁴ Se comentó anteriormente que Van der Ven hace referencia a la obra de Moltmann: *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre* (München, 1980).

²⁴⁵ En el caso de este autor, Van der Ven hace referencia a su obra *Waarom? Over lijden, schuld en God* (Nijkerk, 1984).

²⁴⁶ Respecto de los símbolos del mal propuestos por P. Ricoeur, el autor refiere a *La Symbolique du Mal* (París, 1960).

²⁴⁷ Cfr. van der Ven, *Practical Theology*, 190.

²⁴⁸ En este punto, el autor menciona la relevancia que ya tienen estos resultados toda vez que confirman o refutan las perspectivas teóricas antes mencionadas respecto del carácter excluyente o inclusivo de los símbolos. Ello implica que, a partir de los resultados de esta muestra, al menos algunas propuestas teóricas han sido refutadas, particularmente las de Van den Beek y Ricoeur. Cfr. *Ibid*, 191–92.

Tabla 3: Teodicea: Análisis factorial, nivel 2

	Valor de Eigen ²⁴⁹	% var. expl. ²⁵⁰	α ²⁵¹
Apatía	2.49	62.2	.80
Represalia	1.84	61.4	.68
Pedagogía	3.14	52.3	.78
Compasión + vicariato	2.49	41.4	.70
Compasión + misticismo	2.67	44.6	.74
Vicariato + misticismo	3.09	51.5	.80

Fuente: van der Ven, Practical Theology, 192.

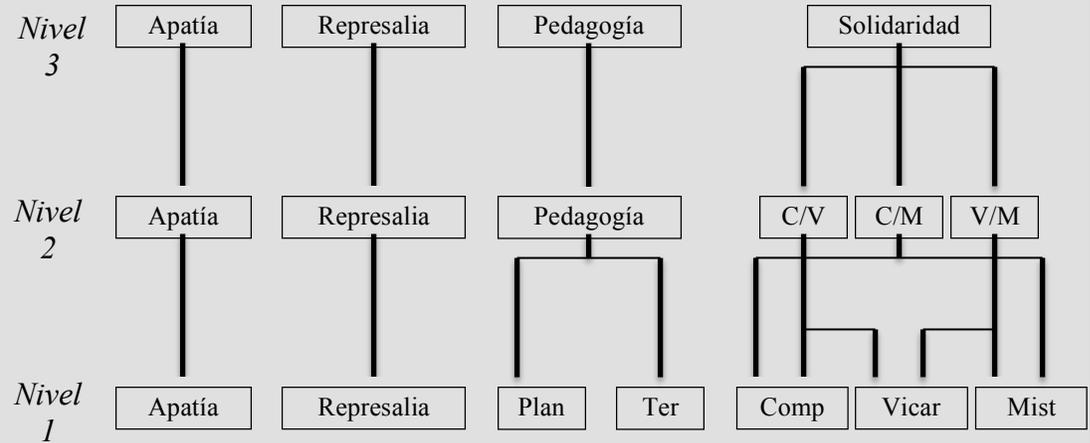
El proceso completo de análisis factorial y la definición de escalas relativas a los símbolos de teodicea permitió factorizar los símbolos y reducirlos a solo cuatro: los símbolos de apatía, represalia, pedagogía y solidaridad. Los resultados del proceso completo de factorización es sintetizado por el autor en la siguiente tabla:

²⁴⁹ Es un valor que ordena la retención de un factor. Cuando el valor Eigen supera a 1, entonces se debe considerar que existe un elemento explicativo dentro del comportamiento de los reactivos que debe ser mantenido, puesto que empíricamente se encuentra presente dentro de la estimación y no puede ser descartado.

²⁵⁰ Dentro del análisis factorial se pueden extraer diferentes factores, sin embargo, la suma de ellos siempre será 1, o sea, el 100% del comportamiento de la varianza. En términos más específicos, mientras más varianza explicada agregue un factor, más relevante es este en la explicación del comportamiento de la escala.

²⁵¹ Refiere a un concepto estadístico de probabilidad de error, cuando se realiza una prueba estadística se busca que los resultados sean confiables hasta cierto punto. El *alfa* representa el punto de corte que debe superarse para que algo sea significativo, o sea, representa el puntaje de una prueba donde la probabilidad de error sea menor a un 10%, 5%, 1% o 0.1%. Estos serán los niveles de certidumbre que habrán de establecerse previo al análisis para determinar que será significativo.

Tabla 4: Análisis factorial desde la base hacia arriba – teodicea



Fuente: *Ibíd*, 188.

En este punto, Van der Ven destaca la importancia de la relación que se da, dentro del método de la Teología Empírica, entre teología y análisis estadísticos:

A partir de lo anterior, es claro que los análisis no estuvieron basados únicamente en consideraciones estadísticas, sino que ellos deben ser comprendidos como análisis guiados teológicamente. Uno podría decir que los procedimientos estadísticos funcionan como una condición necesaria pero no suficiente para el análisis empírico-teológico. A cada momento fue necesario tomar decisiones sobre la base de consideraciones teológicas. Dos preguntas deben ser respondidas. La primera es: ¿Cuál es la relevancia teológica de un análisis estadístico en particular? Y la segunda es: ¿Qué criterio teológico puede ser aplicado para elegir entre dos escalas que compiten? [...] Las respuestas a estas dos preguntas claramente ilustran la necesidad y la importancia de la guía teológica en la aplicación de procedimientos estadísticos. El computador puede llevar a cabo un vasto número de análisis estadísticos, pero la decisión de cuáles son significativos se basa en la reflexión y argumentación teológica²⁵².

- c) **Determinación de las variables titulares o fundantes (*holders*):** este cuarto paso del análisis de los resultados, tal como se mencionó anteriormente, busca

²⁵² *Ibíd*, 193–94.

hallar relaciones entre las variables estudiadas. En el caso del proyecto de teodicea que ha servido para ilustrar el método, se realizó un doble ejercicio estadístico para buscar posibles relaciones entre las variables antecedentes (edad, sexo, educación, urbanización, ocupación, orientación política y experiencia de sufrimiento) y las actitudes hacia los símbolos de la teodicea. En vistas únicamente a ilustrar el análisis realizado, a continuación se presenta una de las tablas presentadas por el autor, la cual muestra el nivel de asociación entre variables a través del test de chi-cuadrado²⁵³:

Tabla 5: Variables antecedentes y actitudes hacia los símbolos de la teodicea (Cramer's V)²⁵⁴

	Apatía	Represalia	Pedagogía	Solidaridad
Edad	.28	--	--	--
Sexo	.28	--	--	--
Educación	.40**	.31*	.31	--
Orientación política	--	--	--	--
Experiencia de sufrimiento	--	--	.34	--

($p \leq 0.5$; * $p \leq .01$; ** $p \leq .001$)²⁵⁵

Fuente: van der Ven, *Practical Theology*, 195.

Sin necesidad de detallar todo el análisis que se puede desprender de los resultados presentados en la tabla anterior, valga comentar algunos de ellos para mostrar cómo se aplica este paso concretamente. Por ejemplo, de los resultados se puede observar que las variables fundantes del símbolo de la apatía son los

²⁵³ Es una prueba no paramétrica, la cual evalúa si la distribución de dos variables nominales u ordinales es equivalente. A modo de ejemplo, si comparo participación política y género, ambas como variables dicotómicas («sí» o «no» como respuesta), la prueba de Chi Cuadrado evaluará si la participación política es independiente del género o no.

²⁵⁴ El Coeficiente de Cramer es otro de los coeficientes usados para ver la asociación de las variables nominales cuando sus categorías son de dos o tres clases. Cuanto más próximo a cero se encuentre, más independientes serán las variables; cuanto más próximo a uno sea el número, más asociadas estarán las variables que se estudien.

²⁵⁵ Estas notaciones son la expresión del *alfa* antes explicado. Cuando “p” es menor que determinado valor, se considera al resultado estadísticamente significativo. Los asteriscos se ocupan como forma de notación, donde a mayor número de asteriscos más significativo es el resultado de ese indicador.

más fáciles de identificar. La edad, el sexo y especialmente la educación muestran valores relevantes²⁵⁶, lo que significa que la valoración de este símbolo variará dependiendo de si la persona es mayor o menor que 57 años (edad mediana²⁵⁷ de la muestra estudiada), del sexo y del nivel de educación de la persona. Por su parte, se puede también observar que la actitud hacia el símbolo de represalia sólo se asocia con el nivel educacional del respondente. Así mismo, el símbolo de pedagogía también se relaciona con la educación de la persona, así como con su experiencia de sufrimiento. Finalmente, el símbolo de solidaridad no se observa relacionado con ninguna de las variables antecedentes estudiadas.

Tal como es posible reconocer en el ejemplo anterior, este paso en el análisis permite identificar las relaciones que se dan entre variables en la realidad empírica, lo que, sin ser una relación causa-efecto, sí habla de correlación. Es decir, que la aparición de algunas variables como, por ejemplo, mayor educación, aparece al mismo tiempo que una menor valoración del símbolo de represalia. Ello permite comenzar a comprender cómo se configura empíricamente en las personas encuestadas la valoración de los símbolos de la teodicea y qué factores se asocian a ello, lo que será profundizado con el siguiente paso de análisis.

- d) La **determinación del contexto**: un cuarto y penúltimo paso en el análisis empírico-teológico apunta a identificar el contexto en que las variables ocurren, buscando las posibles relaciones entre las variables en cuestión, en este caso, entre los símbolos de la teodicea, y entre ellos y los de cosmodicea. Para ilustrar este paso, solamente se mostrarán los resultados referidos al primer análisis mencionado, es decir, al de correlación interna entre los símbolos de teodicea.

²⁵⁶ El nivel de asociación entre variables se mide en un rango que va de 0 a 1, siendo 0 el menor nivel de asociación y 1 el más alto. Por ello, entre más grande es el valor resultante, más fuerte es la asociación entre variables. Así, en el símbolo de la apatía, la edad y el sexo tienen un 0,28 de asociación y la educación 0,40, por ello se menciona que sobre todo esta última se asocia más fuertemente al símbolo analizado.

²⁵⁷ La mediana es el valor en una distribución de una variable continua, en la que se divide la distribución en dos partes iguales.

Tabla 6: Correlación entre las actitudes hacia los símbolos de la teodicea (Pearson's r)²⁵⁸

	Apatía	Represalia	Pedagogía	Solidaridad
Apatía	--			
Represalia	.34**	--		
Pedagogía	--	.26	--	
Solidaridad	-.28**	--	.59**	--

(** $p \leq .001$)

Fuente: van der Ven, *Practical Theology*, 195.

La tabla anterior muestra una correlación significativa²⁵⁹ entre cada una de los símbolos de teodicea y el inmediatamente precedente. Es decir, existe una correlación relevante entre el símbolo de represalia y el de apatía, entre el de pedagogía y el de represalia, y entre el de solidaridad y el de pedagogía. Por su parte, existe también una correlación entre el símbolo de la solidaridad y el de apatía, pero esta vez la relación es negativa²⁶⁰, lo que confirma la postura de Moltmann para quien ambos símbolos son opuestos.

- e) Finalmente, se busca **explicar las variables**, intentando determinar relaciones causales que puedan subyacer. La diferencia con el paso anterior es que no sólo se busca hallar las relaciones entre variables (que no necesariamente indican causalidad) sino también identificar la dirección de la relación, intentando hallar relaciones causales entre ellas. Siguiendo con el ejemplo del proyecto de teodicea, se busca identificar qué variables pueden explicar la presencia de

²⁵⁸ Es un tipo de correlación entre dos variables continuas. Como indicador va desde -1 a 1, y representa el grado de asociación estandarizado entre dos variables.

²⁵⁹ Un resultado significativo se obtiene cuando la probabilidad de ocurrencia de un resultado es menor que el *alfa* fijado. En este punto es una variable de criterio, donde al ser menor al 0.05 la probabilidad de ocurrencia, entonces se encontrará que el resultado obtenido es significativo y puede basarse un argumento en dichos resultados.

²⁶⁰ La relación o asociación entre variables puede ser positiva o negativa. En el primer caso, ello implica que, si se da una variable (por ejemplo, mayor valoración del símbolo de apatía) se da al mismo tiempo otra (por ejemplo, mayor valoración del símbolo de represalia). De ser negativa, la relación es inversa, es decir, si se da con mayor fuerza una variable (mayor valoración del símbolo de apatía) la segunda disminuye (menor valoración del símbolo de solidaridad).

actitudes favorables o negativas respecto de los símbolos de la teodicea estudiados. Para ello, se realizó análisis de regresión²⁶¹ para cada uno de los cuatro símbolos de teodicea (apatía, represalia, pedagogía y solidaridad) con todas las demás variables definidas en el modelo conceptual²⁶². La siguiente tabla presenta los resultados del análisis, de la cual se excluyeron aquellos casos en que no surgieron resultados significativos (economicismo, criticismo social, deísmo, experiencia de sufrimiento y edad).

Varios puntos de análisis podrían ser destacados. Con todo, dado que el sentido acá es únicamente ilustrar la aplicación del método, a continuación se comentarán solo algunos resultados. Por ejemplo, el análisis ha mostrado que los símbolos de teodicea más próximos no sólo se relacionan entre sí, sino que se establecen como factores explicativos, pudiendo afirmar que el símbolo de la apatía es explicado por el de represalia, y más fuertemente, aunque de manera negativa, por el de solidaridad. Por su parte, el símbolo de represalia es explicado por sus “vecinos”, es decir, por los símbolos de apatía y de pedagogía. Lo mismo ocurre con los símbolos de pedagogía y de solidaridad, el primero explicado por el de represalia y más fuerte aún (el doble) por el de solidaridad; y este a su vez explicado por el de pedagogía y negativamente por el de apatía²⁶³. Otro ejemplo del análisis de los resultados puede ser el de la relación entre los símbolos de la teodicea y la imagen de Dios. En la tabla se observa que la creencia en un Dios que se preocupa del ser humano personalmente (teísmo) influye en los símbolos de pedagogía y solidaridad, pero no en los símbolos de apatía y represalia.

²⁶¹ Es un método de análisis en el cual se ocupan una serie de variables continuas y dicotómicas para predecir el valor de una variable objetivo. Lo que se busca es establecer una relación de causalidad entre las variables predictoras y la variable predicha.

²⁶² Cfr. *supra*, apartado II. b. 3., específicamente en el número (8), modelo conceptual.

²⁶³ En este punto el autor comenta las consecuencias pastorales que ya se pueden visualizar a la luz de la investigación: de acuerdo a los resultados, cualquier persona que quiera hacer acompañamiento en el cual entre en juego alguno de estos símbolos, debe ampliar la conversación, buscando integrar los símbolos cercanos dado que ellos funcionan como factores explicativos de aquel en cuestión. Cfr. van der Ven, *Practical Theology*, 203.

Tabla 7: Análisis de regresión - teodicea

Teodicea	Apatía (β) ²⁶⁴	Represalia (β)	Pedagogía (β)	Solidaridad (β)
<i>Teodicea</i>				
Apatía	--	.34	--	-.24
Represalia	.27	--	.24	--
Pedagogía	--	.22	--	.41
Solidaridad	-.36	--	.50	--
<i>Actitudes</i>				
Autoestima	--	-.17	--	--
Hedonismo	--	-.20	--	--
Familiarismo	--	--	--	.12
Autonomía	--	--	.16	-.13
Teísmo	--	--	.15	.23
Inmanentismo	--	--	--	.13
Prominencia	--	--	--	.15
<i>Antecedentes</i>				
Educación	.17	.16	--	.19
R ²	.25	.24	.47	.53

Fuente: van der Ven, *Practical Theology*, 204.

Con estos cinco pasos del análisis, es posible describir los resultados de la muestra estudiada, tanto en sus características antecedentes (sexo, edad, etc.), como en su valoración de los símbolos de la teodicea, variable que cumple, en este caso, el lugar central en la investigación empírico-teológica. Pero además, como se ha mostrado, es posible identificar relaciones entre las variables estudiadas, las que permiten avanzar hacia la explicación de la valoración hallada en los respondentes respecto de los símbolos de teodicea, identificando factores que se correlacionan (es decir, se dan al mismo tiempo) o bien que predicen dicha valoración. Se logra así un acercamiento

²⁶⁴ *Beta* representa un parámetro, un coeficiente que acompaña a una variable independiente o predictora en una regresión que indica por cuanto debe multiplicarse el puntaje de esta variable para calcular el comportamiento de la variable dependiente o de resultado.

Por su parte, R² es un indicador de ajuste, que representa el porcentaje de la varianza (comportamiento) de una variable dependiente o de resultado, explicada por las variables predictoras que se han incluido en la ecuación.

empírico a, al menos, parte de la complejidad que implica la experiencia de sufrimiento y su relación con la imagen de Dios.

II. b. 5. Evaluación teológica y metodológica

Finalmente, corresponde la fase de evaluación. En ella, los resultados antes descritos y analizados en sí mismos, son ahora relacionados con el problema y el objetivo de estudio, así como con el marco de referencia teológico. Además, se analiza críticamente la metodología teológica utilizada, buscando encontrar mejorías para futuras investigaciones empíricas. Al igual que la anterior, esta fase está compuesta por tres elementos: la interpretación teológica de los datos, la reflexión teológica, y la metodológica.

Interpretación teológica (13)²⁶⁵

Habiendo hecho el primer análisis descriptivo de los resultados, en este momento se busca «realizar la interpretación teológica pues los datos obtenidos en la fase analítica precedente no proveen, por sí mismos, una respuesta a la pregunta teológica planteada. Más bien, los resultados requieren ser interpretados»²⁶⁶, puestos en relación con el contexto teológico que se explicita en la pregunta y objetivo teológicos y que fue ampliamente desarrollado a través de los conceptos y teorías que estuvieron a la base de la investigación.

En el proyecto de teodicea que se ha utilizado para ilustrar la aplicación del método a un tema específico, los resultados fueron interpretados en vistas a responder la pregunta teológica que, tal como se vio anteriormente²⁶⁷, estaba conformada por tres elementos:

²⁶⁵ Cfr. van der Ven, *Practical Theology*, 152. Para la aplicación de esta subfase en el proyecto sobre la teodicea, cfr. *Ibíd*, 209–18.

²⁶⁶ *Ibíd*, 152.

²⁶⁷ Cfr. *supra*, apartado II. b. 2., específicamente en el número (5), formulación de la pregunta teológica.

identificar las actitudes de las personas hacia los símbolos de la teodicea, determinar los factores que pudieran explicar dichas actitudes y derivar algunas orientaciones para la *praxis* pastoral a partir de la investigación realizada. Asimismo, el planteamiento del problema y el objetivo teológico forman también parte del proceso interpretativo, y la conceptualización desarrollada se transforma en el marco de referencia a partir del cual los resultados son interpretados.

En relación al primer elemento de la pregunta –las actitudes de los respondentes hacia los símbolos de la teodicea– el autor comenta que la investigación, en un primer término, logró reducir la amplia gama de subdivisiones encontrada en la literatura a solo cuatro símbolos: apatía, represalia, pedagogía y solidaridad, lo que ayuda a acotar el tema y lo hace más abordable en futuras investigaciones. Además, los resultados muestran que las personas encuestadas expresaron una clara actitud positiva hacia los símbolos de solidaridad y pedagogía, no así hacia los símbolos de apatía y represalia, el último de los cuales mostró claros resultados negativos²⁶⁸.

Para abordar los otros dos elementos de la pregunta –los factores que pueden explicar las actitudes halladas y derivar orientaciones para la *praxis* pastoral– el autor analiza cómo cada una de las hipótesis planteadas en la fase de definición del modelo conceptual²⁶⁹ fueron corroboradas o falsificadas por los resultados del estudio. Dada la cantidad de hipótesis, a continuación se dará cuenta del análisis que el autor hace sólo en torno a dos de ellas²⁷⁰, la primera referida a factores causales (hipótesis 7) y la segunda a posibles rutas de relaciones entre factores (hipótesis 9).

La hipótesis 7 establecía que «las actitudes hacia los símbolos tradicionales y anti-tradicionales de teodicea se influenciarán mutuamente de manera negativa»²⁷¹. Los resultados corroboraron solo en parte esta hipótesis. Tal como ya se ha comentado, los datos permiten afirmar que los símbolos más cercanos o próximos ejercen influencia unos a otros de manera positiva. Sólo el símbolo de apatía ejerció una influencia

²⁶⁸ Cfr. *Ibíd*, 210.

²⁶⁹ Cfr. *supra*, apartado II. b. 3., específicamente en el número (8), modelo conceptual.

²⁷⁰ Cfr. *Ibíd*, 211, 213 y 214.

²⁷¹ *Ibíd*, 213.

negativa sobre el símbolo de solidaridad, siendo el único caso en el cual se corrobora la hipótesis.

Ahora bien, estos resultados tienen importantes repercusiones para el desarrollo de la teología de la teodicea, la cual ha comprendido a los símbolos como excluyentes entre sí. Los datos aquí recogidos y analizados muestran no solo que no existe evidencia empírica para mostrar relaciones negativas, sino más aún que ellos se interrelacionan de manera causal. Ello permite sugerir que la disciplina de la teodicea y su desarrollo se realice desde una perspectiva inclusiva de los distintos símbolos, dejando de suponerlos como antagónicos²⁷².

Por su parte, la hipótesis 9 proponía lo siguiente: «Existe una ruta causal que va desde la educación pasando por la prominencia religiosa hacia el teísmo, desde allí hacia los símbolos de plan y terapia y finalmente, de manera negativa, hacia los símbolos anti-tradicionales de teodicea»²⁷³. De acuerdo a los resultados, gran parte de la ruta fue confirmada, (nivel educacional – prominencia – teísmo – símbolos de plan y terapia, los que fueron resumidos en un único símbolo llamado pedagogía). Sin embargo, la última parte de la ruta que va desde el símbolo de pedagogía al de solidaridad, resultó ser negativo y no positivo, como era esperado, por lo que esta última parte de la hipótesis ha sido falsificada.

El significado de estos resultados apuntan a reconocer que la muestra tendió a preferir la vía pedagógica para llegar al símbolo de la solidaridad por sobre el de la negación de la apatía, por ejemplo. Ello significa que un número importante de personas bien educadas y que reconocen gran importancia a su creencia en un Dios personal, integran las experiencias de sufrimiento por medio de los símbolos del plan de Dios en sus vidas (pedagogía) y desde allí desarrollan la creencia de un Dios que se afecta personalmente por el sufrimiento humano (solidaridad). Todo lo anterior, entrega importantes pistas para la labor pastoral de acompañamiento del sentido religioso del sufrimiento²⁷⁴.

²⁷² Cfr. *Ibíd*, 213.

²⁷³ *Ibíd*, 214.

²⁷⁴ Cfr. *Ibíd*, 214.

Reflexión teológica (14)²⁷⁵

Este segundo paso dentro de la evaluación implica poner los resultados en el contexto de un marco de referencia más amplio: el teológico-hermenéutico. Los datos empíricos solo son significativos cuando son puestos en el contexto hermenéutico de conceptos y teorías teológicas y son evaluados dentro de él. A su vez, las teorías pueden y deben ser enriquecidas por los datos de la realidad que han sido puestos de relieve a través de la investigación empírica:

[El teólogo] debe preguntarse por qué las personas han exhibido estas preferencias, en qué condiciones teológicas este fenómeno puede estar basado, qué significan estas condiciones teológicas y qué lugar deben ocupar en una reflexión teológico-hermenéutica actualizada. Vemos, entonces, dos peligros que deben ser evitados aquí: empirismo teológico, por un lado, y anti-empirismo teológico, por el otro. El proceso reflexivo involucrado aquí es dialéctico: los resultados del estudio empírico ejercen influencia sobre la reflexión teológico-hermenéutica, sin la cual se estaría enfrentando a una dictadura empírica. Al mismo tiempo, sin embargo, una mayor reflexión teológico-hermenéutica estimula una renovada confrontación con la realidad empírica²⁷⁶.

Así, y tal como se planteó al abordar los elementos teóricos que componen la propuesta de Van der Ven, la investigación empírica al interior de la teología permite el diálogo hermenéutico entre, por un lado, la situación o experiencia religiosa actual y su contexto, y, por otro, la experiencia religiosa pasada y su contexto, y entre ellas, generando un diálogo de relaciones hermenéutico-comunicativo y, en este caso, teológico:

Sólo en el “diálogo de relaciones”, en el cual los símbolos del pasado son relacionados con el contexto pasado y los símbolos del presente con el contexto presente, y luego viceversa, es que el proceso dialéctico del pensamiento, el movimiento entre el antes y el ahora, llega a ocurrir [...]. La teología consiste en una comunicación hermenéutica permanente dirigida al desarrollo del entendimiento en el contexto de la búsqueda del consenso²⁷⁷.

Tal como se vio en la sub-etapa de reflexión teológica (4), el tema de la teodicea –que ha servido para ilustrar la aplicación del método– puede ser estudiado desde distintas

²⁷⁵ Cfr. *Ibíd.*, 152–54. Para la aplicación de esta subfase en el proyecto sobre la teodicea, cfr. *Ibíd.*, 218–23.

²⁷⁶ *Ibíd.*, 153.

²⁷⁷ *Ibíd.*

perspectivas y disciplinas teológicas: teología fundamental, epistemología teológica, antropología teológica, cristología, doctrina de la imagen de Dios, creación, entre otras. En vistas a mostrar cómo se desarrolla esta sub-etapa, se comentará únicamente la reflexión realizada desde el punto de vista de la doctrina acerca de Dios que ha sido la perspectiva privilegiada al interior del proyecto y la que el autor presenta con mayor detalle en esta sub-etapa.

Los resultados de la investigación empírico-teológica mostraron una correlación significativa entre teísmo y deísmo, por un lado, y el símbolo de pedagogía de Dios, por otro. Además, se halló una correlación entre teísmo, deísmo e inmanentismo y el símbolo de la solidaridad de Dios. Desde allí surge un problema para la reflexión teológica, a saber: ambos símbolos de teodicea (pedagogía y solidaridad) muestran una correlación significativa con dos actitudes religiosas o imágenes de Dios (teísmo y deísmo) que se diferencian de manera sustantiva.

Dado lo anterior, el autor se pregunta: «¿existe realmente una diferencia significativa entre el teísmo, el deísmo y el inmanentismo?»²⁷⁸. Dentro de esta pregunta, el autor afirma que es pertinente diferenciar tres dimensiones dentro de la creencia en Dios: por un lado, la relación entre trascendencia e inmanencia en Dios; un segundo aspecto dice relación con el “antropomorfismo” de Dios, quien puede tomar la forma de un Dios personal o impersonal; y la tercera dimensión en cuestión dice relación con la fuente de la creencia.

Para ilustrar cómo se realiza la reflexión teológica, el autor analiza estas tres dimensiones de la creencia. En la primera de ellas, recuerda que Dios puede ser comprendido desde las categorías de absoluta trascendencia (distancia infinita en la relación entre Dios y el ser humano, enfatizando la omnipotencia y soberanía de Dios), trascendencia inmanente (relación de cercanía entre Dios y el ser humano, enfatizando la presencia de Dios a través de sus creaturas) o absoluta inmanencia (Dios existe y solo

²⁷⁸ *Ibíd.*, 219.

puede existir en y a través de experiencia de auto-aceptación, compasión con otros, amor, justicia y solidaridad)²⁷⁹.

En el caso del antropomorfismo de Dios, la creencia en un Dios personal está fuertemente atestiguada en el judeo-cristianismo, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. En el primer caso, Dios se relaciona con su pueblo, tiene un nombre, tiene “rostro”, tiene corazón, sentimientos, etc. Todo lo cual llega a su culmen en el Nuevo Testamento donde Jesús llama a Dios “Abbá”, es decir, “papito”. Así, se revelaba la cercanía de Dios y su compromiso personal para con la vida de su creatura. El amor no es una característica arbitraria de Dios sino que devela su propia identidad.

Por su parte, la imagen impersonal de Dios se encuentra en algunas religiones de origen oriental como el Hinduismo y el Budismo. Actualmente esta imagen ha adquirido algo más de fuerza en Occidente, toda vez que la presencia personal de Dios ha sido muchas veces comprendida como limitante de la libertad humana tan reconocida y valorada desde la Modernidad. Así se ha tendido a optar por un Dios impersonal, representado por palabras como “el todo”, “el fundamento”, “universalidad”, entre otras²⁸⁰.

En relación a la fuente de la creencia, el autor refiere a Peter Berger²⁸¹, quien distingue entre un acercamiento deductivo y uno inductivo a la creencia.

El acercamiento deductivo se basa en un sistema fijo de creencias, declaraciones y doctrinas que se aplican a situaciones concretas y experiencias. El acercamiento inductivo consiste en la interpretación de eventos, experiencias y sentimientos concretos, en la cual la creencia en Dios es comprendida e iluminada en términos de su significación y relevancia para la vida de los individuos y de la sociedad²⁸².

La siguiente tabla muestra la síntesis que hace el autor respecto de la interrelación entre las tres dimensiones de trascendencia, antropomorfismo y fuente de la creencia en relación.

²⁷⁹ Cfr. *Ibíd.*

²⁸⁰ Cfr. *Ibíd.*, 220–21.

²⁸¹ Se refiere a su obra *Der Zwang zur Häresie* (Frankfurt, 1979).

²⁸² van der Ven, *Practical Theology*, 221.

Tabla 8: Dimensiones de la creencia en Dios

		Dios personal	Divinidad impersonal
Trascendencia absoluta	deductivo	1*	7*
	inductivo	2	8
Trascendencia inmanente	deductivo	3*	9
	inductivo	4	10
Inmanencia absoluta	deductivo	5*	11*
	inductivo	6	12

Fuente: van der Ven, *Practical Theology*, 222.

El autor destaca que esta matriz resultante permite hacer una reflexión crítica acerca de las escalas para las categorías de teísmo, deísmo e inmanentismo utilizadas en el proyecto. Además, permite identificar las “celdas vacías” que la futura reflexión conceptual y operacional debería desarrollar para un estudio más integral del tema. Tal como es posible observar, la mayoría de ellas dice relación con la fuente inductiva de las creencias, bastante ausente en las escalas utilizadas en el estudio y, sin embargo, según Peter Berger, este tipo de fuente es actualmente la más relevante para la configuración de las creencias en occidente.

De esta manera, los resultados del estudio teológico-empírico llevado a cabo en el proyecto de teodicea pueden ser considerados como el objeto de una reflexión teológica. Las escalas religiosas de teísmo, deísmo e inmanentismo [...] deben ser examinados desde el punto de vista de la doctrina de Dios. Los resultados del estudio empírico-teológico pueden ser hermenéuticamente relacionados con los insumos obtenidos desde la historia de la doctrina teológica de Dios, y desde esto podemos formular sugerencias para futuros estudios empírico-teológicos que vayan más allá del ámbito del proyecto de teodicea²⁸³.

Reflexión teológica-metodológica (15)²⁸⁴

Finalmente, Van der Ven menciona la importancia de realizar una mirada crítica al proceso mismo de investigación empírica en cada una de sus fases y sub-fases, a la luz

²⁸³ *Ibíd.*, 223.

²⁸⁴ *Cfr. Ibíd.*, 154–56. Para la aplicación de esta subfase en el proyecto sobre la teodicea, *cfr. Ibíd.*, 223–24.

de la experiencia hecha. Por ejemplo, es posible que se descubra que es pertinente modificar el planteamiento del problema y afinar la pregunta de investigación; así mismo, es posible concluir que la conceptualización y, por tanto, el modelo conceptual elaborado, requieren de adaptaciones por mostrar imprecisiones a la hora del testeo; por su parte, la operacionalización es uno de los elementos que debe, sin lugar a dudas, ser evaluado dada la relevancia que juegan los instrumentos de investigación dentro del proceso. Todo lo anterior no implica negar el valor de la investigación realizada, sino que apunta al proceso permanente de desarrollo del conocimiento.

Además, el autor menciona que es posible desarrollar una última etapa evaluativa, en relación a los paradigmas teológico-prácticos y metodológicos que subyacen a la investigación. En términos generales, el autor menciona tres que tradicionalmente fundan las investigaciones empíricas en Teología Práctica: el hermenéutico, el empírico-analítico y el político. Por su parte, metodológicamente hablando, las investigaciones pueden ser cualitativas, cuantitativas o mixtas. Todo lo anterior puede ser objeto de evaluación al concluir un proceso de investigación empírica.

En el proyecto de teodicea que el autor utiliza como ejemplo, Van der Ven parte comentando la importancia que tuvo el acercamiento cualitativo en las primeras fases del método (desde el planteamiento del tema hasta la elaboración específica de las preguntas de investigación). En ese sentido sería falso comprender este proyecto como meramente cuantitativo; de hecho, es posible afirmar que el acercamiento cualitativo precedió y preparó el camino para el estudio cuantitativo, determinando el objetivo y la orientación del proyecto. Ello le da pie para comentar las diferentes alternativas metodológicas que hay a disposición, y las distintas maneras que existen para combinar metodologías cuantitativas y cualitativas en vistas al conocimiento más acabado de un tema o de una experiencia particular.

II. c. Síntesis conclusiva

A lo largo de este segundo capítulo, se han podido revisar los elementos fundamentales de la propuesta de la Teología Empírica, tal como Johannes van der Ven la sistematiza en su obra *“Practical Theology: an empirical approach”*. Para ello, se ha optado por focalizar la presentación del método, primero, en algunos supuestos teológicos y filosóficos fundamentales sin los cuales la propuesta metodológica no puede ser del todo comprendida ni valorada. Dentro de ellos, se ha destacado principalmente la comprensión del autor en torno a dos de los conceptos fundamentales (*praxis* y *empeiria*), los cuales están íntimamente relacionados. De hecho, para el autor la experiencia es mucho más que la percepción sensible del mundo, sino la interrelación del ser humano con el medio no solo físico, sino también social y cultural. Por ello, para Van der Ven la experiencia es una forma de acción, y la comprende, por tanto, dentro de un marco hermenéutico-comunicativo. Ello supone superar la visión meramente empiricista de la experiencia, poniéndola en diálogo con las corrientes hermenéuticas que han señalado el carácter constitutivamente interpretativo de la existencia humana y, por tanto, de su experiencia. Se logra así, a mi parecer, una interesante síntesis en la comprensión de dicho concepto, en sintonía con el desarrollo filosófico contemporáneo, lo cual permite integrar el acercamiento empírico en teología sin caer en la “objetivación” de la realidad –y de la experiencia religiosa en particular–.

Aún dentro del ámbito de los supuestos del método, se ha revisado también el lugar que Van der Ven le reconoce a la experiencia dentro del proceso de generación de conocimiento. Tal como se vio en los apartados dedicados a ello, el autor se alinea con Popper al reconocer que no es posible generar conocimiento universal desde casos particulares; con todo, el autor sí recoge de las corrientes empiristas la necesidad de cotejar las afirmaciones generales en la realidad empírica para buscar su corroboración (nunca verificación absoluta) o bien, su falsificación, todo ello en vistas al desarrollo del conocimiento. Todo lo anterior se aplica también, de acuerdo al autor, al conocimiento

teológico, el cual nunca pierde su carácter hipotético y requiere de ser contrastado con la experiencia actual y concreta de las personas.

Finalmente, aun en el ámbito de los presupuestos, se han revisado los argumentos del autor para fundamentar la incorporación del acercamiento empírico dentro de la teología y su opción por un modelo intradisciplinar para lograrlo. Ello se basa, tal como allí se ha podido revisar, en la identidad que el autor le reconoce a la teología como disciplina científica y su objeto particular de estudio –la experiencia que el ser humano hace de Dios–. Ello hace que sea la misma teología la que deba incorporar, como parte de su proceso investigativo, los procedimientos y herramientas más adecuados para el estudio de dicho objeto particular.

En la segunda parte del capítulo se ha puesto atención en la propuesta metodológica propiamente tal. Para ello, se evidenció que el autor estructura el método a partir del ciclo experiencial (conformado por percepción, experimentación, examinación y evaluación). Cada una de estas dimensiones de la experiencia humana equivalen a una de las fases del método de la Teología Empírica, a las cuales se le agrega, antecediéndola, la delimitación del problema y objetivo teológico de investigación. A lo largo de este segundo apartado, se pasó revista a cada una de estas fases y los distintos pasos que las conforman, ejemplificando además su aplicación tal como Van der Ven la presenta en relación al tema de la teodicea. A la luz de ello, se pudo reconocer la transversal interrelación entre teoría y *praxis*, y entre teología y ciencias humanas, para el logro de un acercamiento empírico a la experiencia religiosa actual pero siempre desde una perspectiva teológica.

A partir de ello, me parece que ha sido posible evidenciar, tal como comentaré con mayor detalle en el siguiente capítulo, que el autor es capaz de generar una propuesta metódica que logra integrar a la tradición (conocimiento teológico ya adquirido) con la experiencia creyente actual, proponiendo un diálogo fructífero en ambas direcciones. Así, tanto el conocimiento teológico como la experiencia pueden ser corregidos o enriquecidos, en una relación dialéctica entre teoría y *praxis*. En este sentido, la propuesta logra superar la tendencia que muchas veces se ha dado, en las ciencias en

general y en teología en particular, a contraponer ambas dimensiones de la realidad humana. Es así que el autor logra integrar, dentro del proceso de reflexión teológica, a la experiencia actual como una fuente para la generación de conocimiento. Todo lo anterior, además, logra ser plasmado en una propuesta metodológicamente estructurada y consistente. En ese sentido, Van der Ven ha hecho un aporte notable a la Teología Práctica, sistematizando un método que recoge los supuestos antes comentados y llevándolos a su concreción práctica y metodológica.

Hecha esta primera síntesis valorativa de la propuesta de Van der Ven, en el siguiente capítulo se abordará un análisis evaluativo más profundo en relación a los aportes y potencialidades que tiene este método para la teología, así como de las preguntas que abre para una reflexión ulterior. Todo lo anterior, a la luz de la pregunta original de investigación desarrollada en el primer capítulo de esta tesis, así como de la bibliografía secundaria especializada en esta materia.

CAPÍTULO III: Evaluación y perspectivas. El valor de la Teología Empírica para el estudio teológico de la experiencia religiosa actual

Introducción

En el capítulo primero se evidenció, a través de dos perspectivas distintas y complementarias, el desafío aún vigente de la teología por incorporar dentro de su labor de “inteligencia de la fe” a la experiencia religiosa actual. Tal como allí se pudo ver, dicho desafío surge cuando la teología del siglo XX reconoce, haciendo eco del giro filosófico contemporáneo hacia una comprensión de la historicidad de la realidad y del ser humano²⁸⁵, el carácter histórico de la revelación y, por tanto, el valor de la historia para el quehacer teológico. Ello se ha expresado magisterialmente en los documentos del Concilio Vaticano II, particular aunque no exclusivamente en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, en la cual el diálogo con el mundo no es solo la temática abordada sino que da origen a una nueva forma de hacer reflexión teológica. La teología posterior al Vaticano II ha seguido reflexionando, a la luz de este primer impulso, sobre el estatuto propiamente teológico del acontecer histórico, valorando el lugar que este tiene dentro de la revelación y, por tanto, de la teología²⁸⁶. Ello ha permitido, además, que diversos autores y en diversas partes del mundo se abordara la cuestión del método más apropiado para la reflexión teológica de la experiencia presente.

Asimismo, en el capítulo I, junto con reconocer estos avances en materia de diálogo entre teología e historia, se pudieron evidenciar también los desafíos aún pendientes en términos específicamente metodológicos. Tal como se mostró al analizar algunas

²⁸⁵ Cfr. por ejemplo, Dilthey, *El mundo histórico*; Dilthey, *Pattern & Meaning in History*; Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*; Heidegger, *Ser y tiempo*; Gadamer, *Verdad y método*.

²⁸⁶ «Si cabe usar para la teología la analogía de la interpretación musical, podemos decir, entonces, que la teología es histórica no solo ni principalmente porque su intérprete —el teólogo— lo es, sino porque, decisivamente y ante todo, su tema es histórico, por cuanto se trata de pensar al Dios que se encarna y, así, se hace historia» (Silva, «La teología desafiada por un Dios que se hace historia», 351.).

propuestas metódicas (el método de la *Gaudium et Spes*, las propuestas dentro del contexto de la Teología Pastoral, ya sea europea o latinoamericana, así como la reflexión de la Teología de la Liberación en torno a la “mediación socioanalítica”), es bastante evidente que la teología aún debe madurar su reflexión sobre la mejor forma de integrar, dentro de su proceso de generación de conocimiento, a la historia actual como fuente de reflexión, intentando superar la mera yuxtaposición disciplinar o la poca claridad metodológica de varios de los métodos propuestos. Ello llevó a identificar el problema fundamental que sustenta la hipótesis de la presente investigación: la necesidad que tiene la teología de contar con un método que le permita estudiar, desde su propia perspectiva disciplinar, la experiencia creyente actual.

Reconociendo los avances antes mencionados pero también el desafío metódico aún abierto, es que en el segundo capítulo se propuso a la “Teología Empírica” de Johannes A. van der Ven como una alternativa pertinente y valiosa para abordar dicha necesidad. Para ello, se presentaron primero los supuestos filosóficos y teológicos que sustentan la propuesta (su comprensión de la *praxis* y la experiencia, el lugar de esta en el proceso de generación de conocimiento, y la pertinencia de incorporar un acercamiento empírico dentro de la teología), para luego analizar en detalle el método tal como ha sido sistematizado por el autor en cinco fases (Elaboración del problema y objetivo teológico, Inducción teológica, Deducción teológica, Testeo teológico y Evaluación teológica y metodológica).

A la luz de lo anterior, en este tercer capítulo se hará un análisis crítico del método de la Teología Empírica como propuesta metódica para el estudio teológico de la experiencia religiosa actual. Con ello, se intentarán identificar los principales aportes del método al problema que ha orientado esta tesis, visualizando en qué medida la Teología Empírica logra abordar las cuestiones abiertas en el primer capítulo. Sumado a lo anterior, se mencionarán algunas potencialidades que, desde mi punto de vista, posee el método más allá del ámbito de la Teología Práctica (que es donde lo localiza el autor). Se evidenciarán también algunas reflexiones, preguntas o perspectivas que surgen a la luz de esta propuesta, las que pueden ser comprendidas como pistas para futuras

investigaciones, dado que exceden los límites de la presente tesis. Todo ello se hará en diálogo con la bibliografía secundaria especializada en la materia.

III. a. Aportes y potencialidades del método de la Teología Empírica para el estudio teológico de la experiencia religiosa actual.

III. a. 1. Teología, experiencia y acercamiento empírico

La primera perspectiva de análisis que quisiera abordar dice relación con evaluar si la hipótesis propuesta en esta tesis se ha logrado mostrar como verdadera. Por tanto, la pregunta que surge es la siguiente: ¿en qué medida el método de la Teología Empírica logra ser una propuesta adecuada para que la teología integre la experiencia creyente actual dentro de su proceso de generación de conocimiento? Dado que la pregunta apunta al núcleo fundamental de esta tesis, responderla requerirá pasar revista y valorar diversos elementos de la propuesta de Van der Ven que, desde mi punto de vista, permiten responder adecuadamente a dicha pregunta. Los he agrupado, intentando dar un orden más o menos claro a la argumentación, en tres núcleos analíticos: (a) teología y experiencia; (b) teología y acercamiento empírico; y (c) teoría teológica y *empeiria*.

Un primer aspecto fundamental al cual me parece que la Teología Empírica aporta es al esclarecimiento de la relación entre teología y experiencia. Tal como se vio en el capítulo anterior, Van der Ven comprende, de la mano de autores como Schillebeeckx y Schoonenberg²⁸⁷, que el objeto directo de la teología es siempre la experiencia que el hombre hace de Dios. Y que solo a través de ella el ser humano puede llegar a conocer y

²⁸⁷ Dentro de las principales obras referidas por Van der Ven en este tema, destacan: Eduard Schillebeeckx, *Openbaring en theologie* (Bilthoven: 1964); *Mensen als verhaal van God* (Baarn: 1989); Piet Schoonenberg, *Auf Gott hin denken* (Freiburg: 1986).

En tierras latinoamericanas, Sergio Silva ya hacía eco de esta claridad en un artículo del año 1989: «La teología es un esfuerzo por estudiar sistemáticamente el encuentro entre Dios y el hombre» (Sergio Silva, «Ensayo sobre las condiciones actuales del quehacer teológico y sobre su estatuto teórico», *Teología y Vida* 30, n.º. 3 (1989): 155.

decir algo acerca de Él²⁸⁸. Así el autor retoma una intuición que ya había sido planteada en el capítulo I, cuando se recordó que la teología contemporánea ha vuelto a reconocer el carácter histórico de la revelación (Concilio Vaticano II, Rahner, entre otros)²⁸⁹ y, por tanto, que ella está constitutivamente mediada por la experiencia humana²⁹⁰. De hecho, incluso fuentes principales de la revelación, como son las Sagradas Escrituras y la Tradición, son expresión de la experiencia creyente de un pueblo, de comunidades o de la Iglesia en su conjunto.

Dado lo anterior, se pudo reconocer que toda teología –no solo la Práctica– tiene como objeto directo de estudio la experiencia religiosa del ser humano, en sus diversas manifestaciones escritas, celebradas, reflexionadas, vividas, etc. Cada una de ellas y según su particularidad es estudiada de manera específica por las diferentes disciplinas teológicas (Teología Bíblica, Teología Sistemática, Teología Práctica)²⁹¹. Lo anterior permite afirmar una premisa que es fundamental para la Teología Empírica: que teología y experiencia no son ajenas, que no se oponen y que, aún más, ambas están íntimamente ligadas, dado que la segunda es un supuesto *sine qua non* de la primera.

Evidentemente, ello supone una comprensión amplia del concepto de “experiencia” el cual, tal como se vio en el capítulo anterior, para Van der Ven apunta a la complejidad de la interrelación entre la persona y su medio ya sea físico, interpersonal, social o cultural²⁹². Así, Van der Ven supera, de la mano de la epistemología contemporánea, la estrechez con que algunas veces se comprendió la experiencia en los inicios de las corrientes filosóficas empíricas al reducirla únicamente a la dimensión sensible de la percepción humana.

²⁸⁸ Cfr. *supra*, apartado II. a. 4.

²⁸⁹ Cfr. *supra*, apartado I. a. 2.

²⁹⁰ Ello no niega ni desconoce, por cierto, el carácter trascendente y gratuito de esta, tal como insistirá el mismo Rahner, y como recordará también Van der Ven al abordar este tema. Cfr. Karl Rahner, *Curso fundamental de la Fe*, vol. Grado Cuarto (Barcelona: Herder, 2007), 155.

²⁹¹ De hecho, autores como Ruard Ganzevoort subdividen las disciplinas teológicas por el “lugar teológico” específico de estudio: textos sagrados (bíblica), el sistema de creencias religiosas (sistemática), y la *praxis* de la religión vivida (práctica). Cfr. R. Ruard Ganzevoort, «Van Der Ven’s Empirical/Practical Theology and the Theological Encyclopaedia», en *Hermeneutics And Empirical Research In Practical Theology: The Contribution Of Empirical Theology By Johannes A. Van Der Ven* (BRILL, 2004), 53–74.

²⁹² Cfr. *supra*, apartado II. a. 2.

De este modo, me parece, Van der Ven logra explicitar una de las premisas fundamentales para la Teología Empírica, la cual sostendrá, tal como veremos a continuación, los demás supuestos que el autor establece para sustentar su propuesta. Pero además, permite aclarar que el anhelo por integrar la experiencia dentro de la reflexión teológica no es una cuestión del todo innovadora –no es un invento ni la principal novedad de la teología contemporánea ni de la Teología Empírica– sino que un elemento que desde siempre ha constituido al discurso religioso y también a la teología. Reconocer dicho aspecto me parece valioso, primero, pues creo que ello permite superar ciertas suspicacias infundadas que existen hacia la Teología Empírica, cada vez que se cuestiona su carácter propiamente teológico por estudiar la experiencia religiosa del hombre, argumentando que ello no es hablar de Dios, sino del ser humano. Tal como Van der Ven recuerda, desde una perspectiva cristiana, Dios y hombre no se oponen ni compiten, sino que Aquel se manifiesta a través de este.

Pero además, pone en evidencia una de las consecuencias lógicas de la afirmación del carácter histórico de la revelación: que ella solo es accesible a través de la historia y de la experiencia humana, en todos sus momentos y expresiones. Y que, por tanto, la teología solo puede desarrollar su labor de generación de conocimiento acerca de Dios a través del estudio de la experiencia religiosa (pasada y actual). Por banal que ello pueda parecer, este primer punto me parece gravitante pues alude a uno de los aspectos centrales del problema planteado en el capítulo I (la relación entre teología y experiencia religiosa actual). Además, permite a la teología esclarecer cuál es su objeto de estudio, evidenciando así un elemento fundamental de su estatuto epistemológico como ciencia.

Ahora bien, dicho lo anterior, en el capítulo II también se vio que para Van der Ven la Teología Práctica tiene una particularidad dentro de este común objeto de toda teología. Para el autor holandés, esta disciplina teológica pone su foco de estudio en el “polo presente” de la experiencia, tal como él le denomina. Es decir, su interés particular de estudio está puesto en la experiencia actual, siendo así complementaria a otras disciplinas teológicas que ponen su atención en otros “momentos” de la experiencia

religiosa cristiana (particularmente, tiempo bíblico e historia de la Iglesia)²⁹³. Así, el aporte específico de esta rama teológica es el estudio sistemático y metodológicamente fundado de la experiencia religiosa “presente”. Y ya no solo como lugar de aplicación de principios teológicos generales a casos particulares del hoy²⁹⁴, sino como objeto específico de estudio y, por tanto, como fuente de reflexión teológica (por cierto, en un diálogo hermenéutico con otras fuentes, tal como se ha mostrado en el capítulo anterior). Lo anterior ha supuesto una importante consecuencia metodológica para la mencionada disciplina. Van der Ven postula que el logro de dicho cometido específico requiere que la teología integre, dentro de su proceso investigativo, un acercamiento particular a la experiencia: el empírico²⁹⁵. De hecho, las ciencias humanas ya han desarrollado métodos de investigación empírica justamente para responder a esta inquietud fundamental de poder conocer, de una manera científica y metódicamente fundada, la experiencia humana presente. Dicho acercamiento empírico dentro de la teología puede, por cierto, materializarse a través de diversas mediaciones disciplinares (por ejemplo, a través del

²⁹³ Pues, siguiendo su argumento, todas las disciplinas teológicas dicen relación con la experiencia, solo que con foco en otros polos (el pasado) u otras formas de expresión de dicha experiencia. La particularidad de la Teología Práctica es el foco en el polo presente de la experiencia, lo que hace que su método sea distinto a los demás, requiriendo la aproximación empírica. Cfr. *supra*, apartado II. a. 4 o directamente en van der Ven, *Practical Theology*, 109.

Por su parte, tal como se mencionó en la cita 291, Ganzevoort diferencia las disciplinas teológicas según objetos o “lugares teológicos” específicos. La especificidad de la Teología Práctica estaría dada no solo por su foco en el polo presente, sino también en la dimensión “vívida” de la fe del hombre contemporáneo. En este caso, el foco se pone en la vivencia de la fe (la cual puede incorporar, a su vez, aspectos litúrgicos, morales, actitudinales, públicos, etc.). Cfr. R Ruard Ganzevoort y Johan Roeland, «Lived religion: the praxis of Practical Theology», *International Journal of Practical Theology* 18, n.º. 1 (junio de 2014): 91–101.

²⁹⁴ Que era la forma en que por varios siglos se comprendió a la Teología Pastoral o Práctica, tal como se analizará con mayor detalle en el siguiente apartado (ver *infra*, apartado III. a. 2.).

²⁹⁵ En este aspecto, me parece que ya se ha logrado un consenso bastante amplio dentro de la Teología Pastoral o Práctica, la cual ha tomado conciencia de la necesidad de incorporar metodologías de investigación empírica para un mejor estudio de la experiencia creyente actual o religión vivida (cfr. por ejemplo, la buena síntesis de la discusión contemporánea en torno a diversos aspectos epistemológicos de la Teología Pastoral en Granados, *Identidad y método de la Teología Pastoral*). Aunque, evidentemente, hay aun discusiones abiertas respecto de los paradigmas de investigación empírica, como por ejemplo, el positivismo, la fenomenología, la hermenéutica, entre otros. Lo importante de recalcar acá es el acuerdo ya logrado en este aspecto que no deja de ser novedoso y aún problemático para algunos autores como Tillich (Tillich, «The Problem of Theological Method») e Immink (Gerrit Immink, «Theological Analysis of Religious Practices», *International Journal of Practical Theology* 18, n.º. 1 (junio de 2014): 127–38).

arte, la literatura, las ciencias sociales, entre otras), aunque el teólogo holandés opte por estas últimas.

Ahora bien, más allá de cuál sea la disciplina específica con la cual la teología dialogue, Van der Ven propone la utilización de un modelo “intradisciplinar” para una adecuada y fructífera integración del acercamiento empírico dentro de la teología. Con ello, el autor refiere a la incorporación, en este caso²⁹⁶, de procedimientos y técnicas de las ciencias sociales empíricas dentro del proceso de investigación teológica. Así, la propuesta del autor holandés –y una de sus principales novedades, a mi modo de entender– es la realización de una investigación transversalmente empírico-teológica.

Me parece necesario recordar aquí algunos puntos centrales de cómo ello ocurre a lo largo del método propuesto, para valorar su novedad y el aporte que ello puede significar para la teología.

En la fase de Inducción teológica²⁹⁷, Van der Ven muestra que el tema general planteado en la fase anterior (Elaboración del problema y objetivo teológicos²⁹⁸), es aclarado y delimitado a través de una relación dialéctica entre percepción (es decir, encuentro intencionado y analítico con la realidad empírica) y revisión bibliográfica en el ámbito de la teología. Dicha relación mutua entre acercamiento empírico a la experiencia actual y teoría teológica es la que permite definir la pregunta específica que orientará la investigación teológico-empírica²⁹⁹. Así, la realidad empírica no es solamente un lugar donde testear hipótesis ni aplicar orientaciones deducidas desde la teoría teológica, sino que es parte constitutiva de la generación de preguntas que movilicen el desarrollo del conocimiento teológico.

²⁹⁶ Van der Ven hace ver cómo toda teología es constitutivamente intradisciplinar, integrando métodos de otras ciencias para el estudio de su objeto específico según sea el caso: textos, ideas, vivencias, etc. Cfr. van der Ven, *Practical Theology*, 101.

²⁹⁷ Cfr. *supra*, apartado II. b. 2.

²⁹⁸ Cfr. *supra*, apartado II. b. 1.

²⁹⁹ En el caso del proyecto de teodicea, por ejemplo, la pregunta específica de investigación surge, por un lado, de la revisión bibliográfica en torno a la experiencia de sufrimiento, su relación con la experiencia de Dios y los símbolos de la teodicea y la cuestión del sufrimiento. Pero también del diálogo intencionado y sistemático con personas que estaban viviendo experiencias de sufrimiento y con capellanes que las acompañaban. De ello se recogió la dificultad que tenían estos últimos para presentar una perspectiva religiosa a la cuestión del sufrimiento y el desconocimiento que tenían respecto de los símbolos (religiosos o seculares) que las personas usan para dar sentido al dolor. Cfr. *supra*, apartado II. b. 2.

Por su parte, en la fase de Deducción teológica³⁰⁰, en un diálogo intradisciplinar entre teología y ciencias sociales empíricas, el modelo conceptual (definición de los términos en cuestión) y la operacionalización (a través de categorías observables y elaboración de instrumentos que permitan medir dichas categorías) son elaborados en vistas a estudiar la experiencia religiosa actual a través de un acercamiento empírico³⁰¹ en la fase de Testeo teológico³⁰². Un acercamiento que no es neutro ni ingenuo, sino dirigido por preguntas y conceptos teológicos que, tal como se ha recordado recién, surgen de la relación dialéctica entre teología y *empeiria*³⁰³.

Finalmente, en la fase de Evaluación teológica³⁰⁴, en la cual los resultados analizados y descritos en la fase de Testeo teológico son puestos en diálogo con la conceptualización realizada en la fase de Deducción teológica, nuevamente experiencia religiosa actual y teología se encuentran en un diálogo fecundo donde ambas son reconocidas como lugares desde donde realizar reflexión y aportes críticos. De hecho, tal como se comentará a continuación, la experiencia religiosa recogida a través de metodologías

³⁰⁰ Cfr. *supra*, apartado II. b. 3.

³⁰¹ En el proyecto de teodicea se vio la intrínseca relación que se requiere entre teología y ciencias humanas empíricas para la definición, lo más clara posible, de los símbolos de teodicea a investigar (que fueron agrupados inicialmente en siete) y de la forma concreta en que cada uno de ellos podía ser medido a través de un cuestionario aplicable a miembros de comunidades católicas de Holanda. Así, el diálogo disciplinar permite la definición clara en categorías observables (empíricamente) de conceptos propios de la teoría teológica, permitiendo así que esta pueda entrar en diálogo con la experiencia religiosa actual. Cfr. *supra*, apartado II. b. 3.

³⁰² Cfr. *supra*, apartado II. b. 4. La mutua colaboración entre teología y ciencias sociales empíricas a lo largo de la fase de “Testeo teológico” ha sido fuertemente destacada por Van der Ven, recordando que los métodos estadísticos disponibles pueden analizar una amplia diversidad de aspectos de la realidad empírica y a través de variadas técnicas, pero que finalmente es la teoría teológica la que define qué es atingente de ser analizado a la luz del conocimiento con el que actualmente se cuenta en torno a tal o cual tema (cfr. *supra*, apartado II. b. 4.). Ello permite, a mi entender, superar la crítica de “estadisticismo” o de “empirismo” teológico que algunas veces se le ha hecho a la Teología Empírica, como si ella fuera la absolutización de métodos estadísticos o de datos empíricos, negando el rol de la teoría o de la tradición teológica. Tal como se ha visto en la propuesta de Van der Ven, lo que la Teología Empírica propone y realiza es un diálogo interpretativo entre *empeiria* y conocimiento teológico ya adquirido, donde este último se configura en marco hermenéutico para un correcto análisis e interpretación de los datos recogidos.

³⁰³ Dado todo lo dicho anteriormente, de aquí en adelante utilizo el concepto *empeiria* para referir a la experiencia conocida a través del acercamiento empírico. Con ello, quiero puntualizar un aspecto particular de la relación entre teología y experiencia, la cual, ya se ha visto, es mucho más amplia y compleja. Cfr. *supra*, III. a. 1.

³⁰⁴ Cfr. *supra*, apartado II. b. 5.

empíricas se constituye como un lugar desde el cual es posible corregir y generar teoría teológica.

A la luz de lo anterior, me parece que es posible extraer tres importantes conclusiones: primero, que Van der Ven logra proponer un método adecuado al objeto específico de estudio –la experiencia religiosa actual–, respondiendo así de manera directa al problema planteado inicialmente en esta tesis. Segundo, que el método propuesto goza de claridad metodológica, toda vez que el autor es capaz de delimitar con rigurosidad los pasos que lo conforman y la articulación que en cada uno de ellos se debe dar entre teología y acercamiento empírico de cara al logro del objetivo investigativo. Y, finalmente, que el método propuesto por Van der Ven permite superar la mera yuxtaposición disciplinar que se vio presente en otras propuestas metodológicas analizadas en el capítulo I y velar por la identidad teológica del estudio en torno a la experiencia religiosa actual.

Ahora bien, tal como ya es posible atisbar, lo anterior tiene como supuesto fundamental, en el pensamiento del autor, una relación dialéctica entre teoría (teológica) y *empeiria*, en la cual teoría y conocimiento empírico de la experiencia se condicionan y aportan mutuamente. A ello colabora de manera directa la comprensión que el autor tiene acerca de la experiencia humana como inter-acción, es decir, como interrelación del hombre con el medio físico, psíquico y social en una relación recíproca³⁰⁵. En ese sentido, para el teólogo holandés la experiencia presente está constitutivamente vinculada tanto a su propio contexto como al pasado que la constituye y le permite llegar a ser, siendo ella misma una forma de *praxis* hermenéutico-comunicativa.

Ello implica, a nivel epistemológico, que la experiencia actual del ser humano solo puede ser vivida y conocida, incluso empíricamente, desde los supuestos teóricos que orientan (ya sea de forma temática o atemática) toda acción y todo proceso investigativo. Por tanto, la perspectiva interpretativa de los datos empíricos (en este caso, de la experiencia creyente desde el marco de la tradición teológica) no es un agregado ajeno a su comprensión de la experiencia y, por tanto, al método, sino un elemento configurador

³⁰⁵ Cfr. *supra*, apartados II. a. 1. y II. a. 2.

del mismo. En ese sentido, solo a la luz de la tradición teológica es que la experiencia religiosa actual, recogida a través del acercamiento empírico, puede ser comprendida.

el marco de referencia teórico dentro del cual el investigador recolecta los datos es hermenéutico por naturaleza, dado que el investigador se sostiene, independiente de si él es consciente o no, en una o más tradiciones culturales y teóricas, las cuales él, una y otra vez, interpreta (y se re-apropia) y cuya relación él no puede hacer desaparecer, dado que, de otro modo, estaría cortando la rama en la cual él mismo está sentado. En otras palabras [...] la investigación empírica está envuelta por la interpretación, siendo precedida y sucedida por ella (van der Ven 1995)³⁰⁶.

Pero, a su vez, la realidad empírica juega un rol no solo como receptora de los posibles aportes desde la teoría teológica en vistas a la transformación de la misma, sino que aparece también como un lugar desde donde proponer pistas de enriquecimiento o corrección de la teoría teológica³⁰⁷. Así, la tradición teológica, para ser fecunda y seguir su constitutivo proceso de desarrollo³⁰⁸, requiere entrar en diálogo con las actuales experiencias religiosas y las nuevas interpretaciones de la fe que ellas suponen. Ello da al método una potencialidad enorme para el desarrollo del conocimiento dentro de esta disciplina, tal como se comentará más adelante³⁰⁹.

Dado lo dicho con respecto al pensamiento de Van der Ven en torno a la intrínseca relación entre teología y experiencia –siendo la primera la reflexión académica de la experiencia creyente o de la fe–, no sorprende ver que el autor entienda la relación entre ellas como cíclica o en espiral. En términos epistemológicos, ello se funda, tal como

³⁰⁶ Johannes A. van der Ven, «God: Search and Re-Search», en *Religious Individualization and Christian Religious Semantics* (Münster: Lit, 2001), 66–67.

³⁰⁷ Así, por ejemplo, Van der Ven concluye que la teología de la teodicea debe dejar de comprender los símbolos como excluyentes, dado que la realidad empírica muestra que no solo no lo son, sino que están relacionados incluso en términos predictivos. Cfr. *supra*, apartado II. b. 5.

³⁰⁸ Toda teología supone un proceso de desarrollo que, tal como comentaremos más adelante, implica al mismo tiempo acumulación y progreso. Ello se aplica también, por cierto, a la Tradición y al dogma como fruto del proceso de “inteligencia de la fe” y que responden a momentos históricos y experiencia de fe particulares que van desarrollándose a lo largo del tiempo. El teólogo francés Yves Congar, por ejemplo, enfatiza el carácter dinámico de la Tradición: «La tradición no es un capital estéril mecánicamente conservado: está supeditada a un desarrollo, una expansión, en virtud de los cuales se enriquece por dentro» (Yves Congar, *La tradición y las tradiciones* (San Sebastián: Dinor, 1964), 128.).

³⁰⁹ Cfr. *infra*, apartado III. a. 3.

comenta Hermans³¹⁰, en la hermenéutica de Paul Ricoeur, para quien la relación entre ambos conceptos en las ciencias sociales es dialéctica: la teoría intenta comprender cierta *praxis* desde una determinada perspectiva, comprensión que debe ser críticamente corregida por la explicación (empírica); la que, a su vez, permite enriquecer o corregir dicha comprensión inicial (teórica), generando una nueva comprensión, lo cual permite reiniciar el ciclo en un proceso acumulativo de conocimiento. Lo anterior se refleja con claridad en el ciclo empírico-teológico analizado en el capítulo anterior y que configura la propuesta metódica de Van der Ven.

Lo que está en juego aquí, por tanto, tal como se desarrollará más detalladamente en el apartado III. a. 3., es el diálogo fecundo entre desarrollo teológico especulativo y acercamiento empírico a la experiencia religiosa actual, y las potencialidades que ello supone para el desarrollo del conocimiento teológico.

A modo de conclusión inicial, me parece que es posible afirmar que el método propuesto por Van der Ven permite hacer un estudio metódicamente fundado de la experiencia religiosa actual, del modo más apropiado para ello –el empírico–, manteniendo la perspectiva disciplinar teológica, en vistas a generar un diálogo fecundo entre teoría teológica y experiencia religiosa actual. Por ello, creo que es posible concluir que la Teología Empírica se constituye como un aporte metodológico pertinente y valioso a la necesidad que tiene la teología de incorporar, dentro de su labor de “inteligencia de la fe”, a la experiencia religiosa presente, respondiendo así al reconocimiento del valor teológico de la historia y al desafío planteado por el Concilio Vaticano II a la teología.

III. a. 2. El aporte de la Teología Empírica a la Teología Pastoral.

En el capítulo I de la presente tesis se presentó³¹¹, como una de las perspectivas que sustentaban el problema aquí abordado, el desafío teológico-pastoral que suponen los

³¹⁰ Hermans, «When Theology Goes “Practical”. From Applied to Empirical Theology», 24.

³¹¹ Cfr. *supra*, apartado I. a. 1.

cambios que ha vivido la religiosidad de nuestro país para la renovación misionera de la Iglesia. Transformaciones que han ido principalmente en la dirección de la subjetivación, desinstitucionalización y pluralización de la experiencia religiosa. De ello, se desprendió que la Teología Pastoral tiene ante sí el desafío de intentar comprender cada vez mejor las nuevas expresiones religiosas que emergen, intentando identificar el “sustrato antropológico-religioso” del hombre –que la teología afirma que existe en todo ser humano– en su expresión actual. Todo lo anterior como condición de posibilidad para que los responsables de la acción eclesial puedan enriquecerla a la luz de los resultados entregados por la Teología Pastoral.

En el apartado anterior, se ha podido analizar en detalle cómo la Teología Empírica apunta de manera directa al estudio de la experiencia religiosa en su “polo presente” desde una perspectiva propiamente teológica y a través de un modelo intradisciplinar que le permite integrar el acercamiento empírico dentro del proceso de investigación teológica. Por esta razón me parece del todo evidente la potencialidad que tiene la Teología Empírica como método para la Teología Pastoral como disciplina específica³¹², aportando así una propuesta metodológica adecuada para el conocimiento cada vez más profundo de la experiencia religiosa actual como insumo fundamental para, en este caso, el análisis crítico de la acción eclesial y para la definición de orientaciones que

³¹² Por supuesto, este método podría ser también de utilidad para otras ramas dentro de la Teología Práctica, como por ejemplo, la liturgia, la moral, la educación religiosa, entre otras. Cfr. Johannes A. Van der Ven, *Formation of the Moral Self* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998); Johannes A. Van der Ven, *Education for Reflective Ministry* (Louvain/Grand Rapids: Peeters/Eerdmans, 1998); Johannes A. Van der Ven, *Ecclesiology in Context* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996).

Ver también obras de otros autores como Karl Ernst Nipkow y Friedrich Schweitzer, *Religionspädagogik: Texte zur evangelischen Erziehungs- und Bildungsverantwortung seit der Reformation* (München: ChrKaiser, 1991); Friedrich Schweitzer, «Religion and Education: A Public Issue and Its Relationship to the Religions and Religious Traditions 1», *Religious Education* 108, n.º. 3 (2013): 250–254; Friedrich Schweitzer, «Religion in Childhood and Adolescence: How should it be studied? A Critical Review of Problems and Challenges in Methodology and Research», *Journal of Empirical Theology* 27, n.º. 1 (2014): 17–35; Hans-Georg Ziebertz, *Religious Individualization and Christian Religious Semantics* (Münster: Lit, 2001); Hans-Georg Ziebertz, ed., *Imagining God: empirical explorations from an international perspective* (Münster: LIT, 2001); Hans-Georg Ziebertz, *Religious Education in a Plural Western Society: Problems and Challenges* (Münster: LIT, 2007).

enriquezcan la *praxis* a la luz del diálogo hermenéutico entre experiencia religiosa actual y tradición teológica³¹³.

La riqueza, desde mi punto de vista, de la propuesta de Van der Ven –a diferencia de otras como las analizadas en el capítulo I– es que ella desafía a la misma teología a realizar dicho proceso de estudio metódico de la experiencia religiosa actual. Otra opción sería, como en variadas ocasiones y propuestas ocurre, recoger lo que otras ciencias afines, como la psicología religiosa o la sociología de la religión, logran estudiar en torno a ella. Para esto, ya se cuenta con algunos datos interesantes de encuestas o investigaciones realizadas desde la perspectiva de estas disciplinas, como por ejemplo, las mencionadas en el capítulo I para caracterizar la religiosidad en nuestro país³¹⁴. Sin embargo, en ese mismo capítulo se comentaron ya los límites que tiene para la teología la mera interpretación teológica de datos empíricos recogidos desde otras disciplinas. Ello conlleva yuxtaposición de presupuestos tanto teóricos como metodológicos que hacen que la teología pierda su debido lugar en el proceso de generación de conocimiento en torno a la experiencia religiosa actual³¹⁵. Finalmente, lo que define a una disciplina no es tanto su objeto material, sino la perspectiva desde la

³¹³ En este punto Van der Ven insistirá, empero, en distinguir la labor del teólogo práctico de la de los responsables de la *praxis* pastoral. Para él, la Teología Práctica tiene la tarea de generar conocimiento acerca de la experiencia religiosa, pero no la de transformarla o dar orientaciones para su modificación. Lo segundo será labor de quienes profesionalmente se dedican a ello. Pero para lograrlo, la generación de conocimiento cada vez más acabado en torno a la *praxis* –religiosa en general o pastoral en particular– por parte de la Teología Práctica es un insumo fundamental para una acción evangelizadora más fructífera, tal como lo han encargado los obispos reunidos en Aparecida hace ya 10 años. Cfr. Johannes A. van der Ven, «Towards a Comparative Empirical Theology of Mindful Action», en *Hermeneutics And Empirical Research In Practical Theology: The Contribution Of Empirical Theology By Johannes A. Van Der Ven* (BRILL, 2004), 377–78.

³¹⁴ Por ejemplo, las Encuestas Nacionales Bicentenario, Encuestas de la Fundación Latinobarómetro o del Pew Research Center en torno a la religiosidad, o incluso otras encuestas más amplias como la Encuesta Nacional de la Juventud o estudios del PNUD que incorporan también preguntas sobre religión. Para las más recientes o atingentes, cfr. Universidad Católica - Adimark, *Encuesta Nacional Bicentenario*, 2016; Corporación Latinobarómetro, *Las religiones en tiempos del Papa Francisco*, 2014, acceso el 16 de noviembre de 2015, www.latinobarometro.org; Pew Research Center, *Religión en América Latina: Cambio generalizado en una región históricamente católica*; Instituto Nacional de Juventud, *VIII Encuesta Nacional de Juventud* (Santiago, Chile, 2015), acceso el 10 de mayo de 2016, <http://www.injuv.gob.cl/>; Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), *Nosotros los chilenos: un desafío cultural. Informe sobre Desarrollo Humano en Chile* (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), 2002), acceso el 27 de octubre de 2014, <http://www.desarrollohumano.cl/indice.htm>.

³¹⁵ Cfr. Silva, «Theory and Empirical Research in Liberation Theology», 159.

cual se estudia dicho objeto. La riqueza de esta propuesta para la Teología Pastoral es que son los propios teólogos quienes incorporan dentro de su labor las competencias y los métodos necesarios para el conocimiento cada vez más acabado de la religiosidad actual y sus transformaciones.

Junto a lo anterior, me parece que la Teología Empírica de Van der Ven hace un aporte a la Teología Pastoral– o Práctica³¹⁶, como él mismo prefiere denominar– desde una perspectiva más fundamental, dado que con su propuesta el autor consolida un giro epistemológico que esta disciplina venía viviendo en los últimos años de su desarrollo.

De hecho, en el inicio de la así llamada Teología Pastoral (siglo XIX), esta se comprendió fundamentalmente en relación al clero y su labor de pastoreo de las comunidades cristianas. En este caso, la pregunta era quién y cómo se debe “aplicar” a la vida concreta de la Iglesia y de los cristianos, de la manera más eficiente y adecuada, la teología (desarrollada por otras áreas disciplinares de ésta, principalmente por la Sistemática). Debido a ello, esta primera orientación se configuró, en general, como una colección de reglas de “cómo hacer”, de métodos y técnicas para la aplicación de la teología a la pastoral, evidenciando así una perspectiva fundamentalmente deductiva. Actualmente esta corriente se expresa en la elaboración, cada vez más prolífera, de instrumentos técnicos para el acompañamiento pastoral, las clases de religión, la homilética, la planificación pastoral, entre otros. Lo central, en este caso, es mejorar la técnica, el modo de hacer las cosas, pero sin generar un diálogo –en ambas direcciones– entre *praxis* y teología³¹⁷.

Una segunda orientación de la Teología Pastoral surge gracias a una ampliación en la comprensión de la labor pastoral y de la Iglesia, reconociendo que el verdadero sujeto de

³¹⁶ Los conceptos de Teología Pastoral y Práctica se relacionan pero no son sinónimos. Tal como se analizará a continuación, el segundo concepto marca una ampliación de la comprensión de la disciplina. El concepto de Teología Práctica se refiere comúnmente a una comprensión más general del objeto de estudio –la *praxis* religiosa–, la cual puede incluir la *praxis* pastoral pero no se reduce a ella. Cfr. van der Ven, *Practical Theology*, 35–40; R Ruard Ganzevoort, «Forks in the Road when Tracing the Sacred Practical Theology as Hermeneutics of Lived Religion», *Paper presented at the International Academy of Practical Theology*, 2009; Geraldo de Mori, «El carácter práctico de la teología», *Teología y vida [artículo de revista]*, n.º. 4 (2010): 501–19.

³¹⁷ Cfr. Ganzevoort, «Forks in the Road when Tracing the Sacred Practical Theology as Hermeneutics of Lived Religion»; Mori, «El carácter práctico de la teología».

aquella no es únicamente el clero, sino toda la comunidad eclesial. El giro está dado entonces desde pensar cómo el clero puede desarrollar mejor sus funciones a una reflexión sobre la vida de la Iglesia, en perspectiva de una eclesiología del Pueblo de Dios desarrollada por el Concilio Vaticano II. Con todo, la perspectiva de fondo en la comprensión de la labor principal de la Teología Pastoral sigue siendo bastante similar, manteniendo el carácter meramente aplicativo de la disciplina.

Con todo, los últimos decenios han marcado un nuevo proceso de ampliación de la Teología Pastoral o Práctica –como se le ha preferido denominar–, excediendo los límites de la acción eclesial y localizándose ahora dentro de las coordenadas dadas entre la sociedad, el cristianismo y la Iglesia. Para esta nueva orientación, el desafío de la Teología Práctica es reflexionar la interacción (o ausencia de ella) entre la experiencia religiosa al interior de la Iglesia y fuera de ella, así como entre los fenómenos religiosos y no religiosos en la sociedad. En el fondo, se busca reconocer que la labor pastoral, incluso dentro de un marco de referencia de acción eclesial, se da en una sociedad con características particulares, en la cual el cristianismo existe y requiere de un adecuado desarrollo.

Para Van der Ven la Teología Práctica debe ser comprendida desde esta última perspectiva³¹⁸, la cual logra integrar las anteriores pero ampliando los límites tradicionalmente estrechos de la Teología Pastoral (dados, fundamentalmente, por la acción eclesial). «La Teología Práctica [...] debe dedicarse a una reflexión crítica sobre y a un estudio empírico acerca de las condiciones bajo las cuales la búsqueda de un sentido trascendente ocurre»³¹⁹. Por lo mismo, postula la necesidad de que la Teología Práctica amplíe su marco de referencia, estudiando la fe presente no sólo –aunque también– dentro del cristianismo, sino de otras religiones mundiales o incluso como estudio del significado trascendente que vive en la humanidad³²⁰.

³¹⁸ Cfr. van der Ven, *Practical Theology*, 35–40.

³¹⁹ *Ibíd.*, 39.

³²⁰ Lo anterior permite a la Teología Práctica superar los límites de la acción eclesial e incluso de las tradiciones religiosas para la definición de su objeto de estudio. Ello no sólo da una mayor amplitud para el estudio del fenómeno religioso como objeto específico de estudio de esta rama de la teología, sino que también ayuda a la teología a situarse de mejor manera tanto dentro del ámbito académico

Desde esta perspectiva, me parece que Van der Ven, junto con entregar una propuesta metódica adecuada para la labor de la Teología Pastoral, también ayuda a reconocer que esta no puede seguir siendo comprendida –como aún a veces ocurre– como una mera aplicación de principios definidos por otras disciplinas teológicas (particularmente por la Sistemática) a las situaciones siempre cambiantes de la vida humana. Ello hace que la Teología Pastoral sea “reducida” a una colección de reglas de “cómo hacer”, de métodos y técnicas para la aplicación de la teología a la pastoral³²¹. Tal como se ha comentado anteriormente respecto de los supuestos hermenéuticos de Van der Ven, creo que la propuesta de Teología Práctica que él ofrece ayuda a reconocer el rol y el lugar que tiene la *praxis* también en la generación del conocimiento –para la transformación de la propia *praxis* o, como se profundizará a continuación, como insumo para la reflexión teórica sobre la fe–, y no solo como lugar para su aplicación³²².

III. a. 3. Las potencialidades de la Teología Empírica como método teológico fundamental.

En los apartados anteriores se ha mencionado que la Teología Empírica permite poner en un diálogo hermenéutico fecundo a la tradición teológica ya adquirida con la experiencia religiosa actual. Me parece que ello permite vislumbrar una última arista en las potencialidades del método de la Teología Empírica para la teología: si ella logra ser, tal como se ha visto hasta ahora, una propuesta metódica que no solo es adecuada para el análisis de la *praxis* en vistas a su transformación, sino también como fuente de generación de conocimiento teológico, es que entonces las potencialidades del método

interdisciplinario, como también en el contexto desinstitucionalizado y más individualizado en el que hoy se vive la religión (Cfr. Hermans, «When Theology Goes “Practical”. From Applied to Empirical Theology», 25. 27.).

³²¹ Cfr. también Ganzevoort, «Forks in the Road when Tracing the Sacred Practical Theology as Hermeneutics of Lived Religion»; Mori, «El carácter práctico de la teología».

³²² Cfr. Hermans, «When Theology Goes “Practical”. From Applied to Empirical Theology», 21. 26.

de la Teología Empírica exceden los “límites” de la Teología Pastoral, pudiéndose reconocer el valor que esta tiene como método teológico fundamental.

Tal como se vio con el ejemplo del proyecto de teodicea presentado en el capítulo II, el análisis de los resultados de una investigación teológico-empírica implica poner en contexto dichos resultados con un marco interpretativo mayor, configurado principalmente por elementos de Teología Sistemática. Ello permite, por un lado, interpretar los datos desde los supuestos teóricos que dieron sustento a la investigación y desde el marco hermenéutico-comunicativo que configura a la *praxis*. Pero, además, tal como plantea el teólogo holandés, permite levantar insumos críticos o de retroalimentación desde los resultados empíricos a las teorías teológicas que sustentaron el marco conceptual y su operacionalización. Por ejemplo, el proyecto de teodicea permitió identificar que la comprensión teórica excluyente de los distintos símbolos de la teodicea no es corroborada empíricamente, sino más bien, los datos muestran que las personas tienden a relacionar los símbolos y que, incluso, algunos pueden ser predictores de otros. Tomar en serio a la experiencia creyente actual como fuente de generación de conocimiento supondría, en este caso para la teología sistemática de la teodicea, mirar críticamente sus supuestos conceptuales a la luz de resultados empíricos como los aquí comentados.

Así, por tanto, se podría comprender a la Teología Empírica como un método teológico fundamental que pudiese servir para la labor de diversos tratados teológicos, en tanto en cuanto ellos quieran incorporar, dentro de su reflexión, la experiencia creyente actual. Ello permitiría a la teología en general abrirse al aporte que la actual experiencia religiosa tiene para hacer al desarrollo de la teología como “inteligencia de la fe”. Fe que no solo ha acontecido en el pasado, sino que sigue experimentándose y desarrollándose en los tiempos contemporáneos y, por tanto, su comprensión requiere de un diálogo hermenéutico entre pasado y presente, tal como lo recuerda Van der Ven.

Evidentemente, ello no significa que el teólogo sistemático deba desarrollar por sí mismo las competencias y conocimientos para la realización de una investigación teológico-empírica (así como tampoco lo hace respecto de la exégesis bíblica, por poner

otro caso). Pero sí supone un trabajo colaborativo entre disciplinas teológicas. Si realmente la teología reconoce a la experiencia creyente actual como un lugar de reflexión teológica, deberá estar atenta a los resultados que teólogos prácticos puedan descubrir desde su campo específico de estudio. Y más aún, potenciar el desarrollo, a través de un trabajo colaborativo, de investigaciones teológico-empíricas en torno a temáticas propias de la Teología Sistemática como podrían ser la cristología, la eclesiología, la antropología teológica, por mencionar solo algunas.

el rol de la investigación empírica de y dentro de la teología es dialéctico. Por un lado, ofrece a la teología información e insumos empíricos acerca de los procesos experienciales, cognitivos, afectivos, conativos, éticos, rituales y comunales que las personas viven dentro de su relación con Dios [...]. Esta información es indispensable dado que la teología puede ser definida, en términos generales, como la reflexión académica acerca de la fe, y más específicamente, como la reflexión académica acerca de la fe actual. En este sentido, la investigación empírica se configura como una condición necesaria para la teología. Pero, por otro lado, es una condición insuficiente, dado que junto a la información e insumos empíricos acerca de la fe de las personas, la teología necesita de información e insumos literarios, históricos y sistemáticos, los que todos juntos conforman el material desde el cual la reflexión teológica comienza y se desarrolla crítica y constructivamente³²³.

Así, tal como ya he mencionado anteriormente, es mi parecer que Van der Ven logra proponer un método para que la teología incorpore el “polo presente” dentro del proceso de generación de conocimiento. Y aunque el estudio específico de dicho polo a través de la Teología Empírica Van der Ven lo localice dentro de la Teología Práctica, las potencialidades del mismo exceden dicha disciplina y la insertan dentro del necesario diálogo disciplinar al interior de la propia teología.

Llamo a este aspecto “potencialidad” de la Teología Empírica pues es aún un campo por desarrollar. Tal como se recordó en capítulos anteriores, ella ha nacido al alero de la Teología Pastoral o Práctica y hasta ahora ha sido comprendida y aplicada principalmente en relación a temáticas propias de dicha disciplina, como son la moral, la

³²³ van der Ven, «God: Search and Re-Search», 67.

educación religiosa y la pastoral³²⁴. Sin embargo, algunos autores, reconociendo la potencialidad que este método tiene para otros campos de la teología, ya han realizado algunos estudios que abordan otras temáticas como, por ejemplo, el proyecto de teodicea presentado por el mismo Van der Ven en su obra *Practical Theology* u otro estudio suyo sobre eclesiología³²⁵, así como también investigaciones de otros autores sobre la imagen de Dios³²⁶ o las actitudes de las personas hacia diversos modelos trinitarios³²⁷. La senda está abierta y hoy queda el desafío de seguir explorándole como un insumo más para el desarrollo de los respectivos tratados de Teología Sistemática. El desafío, en este caso, es que la teología en su conjunto se abra a incorporar el “polo presente” de la experiencia religiosa en su labor teológica, poniéndolo en diálogo, tal como Van der Ven lo hace, con otras fuentes como las Sagradas Escrituras o la tradición. Todo lo anterior, en vistas a poder identificar los aportes que la experiencia religiosa actual puede hacer al desarrollo de la teología en general, intentando superar así la distancia que a ratos se ha establecido entre teología y realidad contemporánea³²⁸.

III. b. Reflexiones y perspectivas a la luz de la Teología Empírica.

En el apartado anterior, el análisis ha estado puesto en reconocer cómo la Teología Empírica de Van der Ven responde al problema planteado en el capítulo I, intentando corroborar la hipótesis de que ella es una propuesta pertinente y valiosa para el estudio teológico de la experiencia religiosa actual. A continuación, quisiera presentar algunas reflexiones que surgen a la luz del estudio del método de la Teología Empírica y que exceden los límites específicos del tema abordado en la presente tesis. Con todo, me ha

³²⁴ Ver nota 312.

³²⁵ Van der Ven, *Ecclesiology in Context*.

³²⁶ Cfr. Ziebertz, *Imagining God*.

³²⁷ Cfr. Mark Cartledge, «Empirical-Theological Models of the Trinity: Exploring the Beliefs of Theology Students in the United Kingdom», *Journal of Empirical Theology* 19, n.º. 2 (noviembre de 2006): 137–62.

³²⁸ Cfr. Heimbrock, «Practical Theology as Empirical Theology», 155.

parecido sugerente al menos enunciarlas como posibles perspectivas o reflexiones para ulteriores investigaciones.

III. b. 1. Algunas claridades epistemológicas para la teología: objeto, método e intradisciplinariedad.

En este primer apartado quisiera presentar tres reflexiones de índole propiamente epistemológicas que se desprenden de lo dicho anteriormente y que me parecen necesarias de destacar dada la perspectiva teológico fundamental de la presente tesis: la cuestión del objeto de la teología, la necesidad de que el método sea adecuado al objeto y la constitutiva intradisciplinariedad de la teología.

Dentro de las posibles reflexiones de esta índole, quisiera comenzar por subrayar la importancia que tiene, a mi modo de entender, el esclarecimiento que Van der Ven presenta respecto del objeto de estudio de la teología. Tal como se comentó más arriba (III. a. 1.), el autor recoge de pensadores anteriores a él que el objeto directo de la teología es siempre la experiencia que el ser humano hace de Dios, a quien se reconoce como objeto “indirecto” de esta disciplina³²⁹. Lo importante de destacar en esta oportunidad es que ello permite aclarar uno de los aspectos relevantes del estatuto epistemológico de la ciencia teológica (su objeto), a ratos confuso cuando se afirma que la teología es “ciencia de Dios”. Incluso en este caso, es el ser humano quien es el sujeto de dicha ciencia la cual está, por tanto, constitutivamente mediada por la razón humana³³⁰. Por tanto, a Dios siempre se le accede mediadamente a través de la

³²⁹ Aunque Van der Ven menciona como referentes directos en este aspecto de su pensamiento a Schillebeeckx y Schoonenberg, es imposible no recordar aquí la ya tradicional definición de San Anselmo respecto de la teología como “*fides quaerens intellectum*”, como una “fe” que busca su inteligencia. Por tanto, es la fe, como experiencia de encuentro entre el hombre y Dios, la que se constituye como aquello que es reflexionado por la teología, y no Dios directamente.

³³⁰ La Comisión Teológica Internacional, retomando la teología agustiniana, afirmará que la materia propia de la teología «es el solo y único Dios, y estudia su materia del modo que le es propio, esto es, por medio del uso de la razón iluminada por la revelación» (Commissio Theologica Internationalis, *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012), 74.), lo que le daría unidad disciplinar a esta ciencia. Con todo, a continuación reconoce la diversidad de

experiencia humana, integrando en ella, por cierto, tal como se ha visto ya, aspectos cognitivos, afectivos, volitivos, sociales, entre otros.

Una segunda cuestión epistemológica que me parece digna de ser puesta de relieve, dice relación con la importancia que tiene contar con un método y su rol dentro de un proceso investigativo. Para ello, será necesario primero aclarar que, en este caso, método no indica solamente un orden (cualquiera sea este) para la realización de una tarea o en el proceso de hacer algo, tal como a veces se utiliza de manera coloquial. El método es, desde una perspectiva epistemológica, una forma de investigar, un modo sistemático de generación de conocimiento³³¹: «Un método es un esquema normativo de operaciones recurrentes y relacionadas entre sí que producen resultados acumulativos y progresivos»³³². La acumulación será la síntesis de diversas intelecciones ya logradas de un tema o cuestión en particular; lo cual es necesario y relevante para el conocimiento de una disciplina, por cierto. Sin embargo, para que una ciencia se desarrolle requiere que el conocimiento sea también progresivo, es decir, que a través de la investigación se logre «una sucesión continuada de descubrimientos»³³³, logrando nuevas hipótesis y teorías. Por tanto, el método es una herramienta que busca profundizar y ampliar los conocimientos ya adquiridos en torno a alguna temática o aspecto de la realidad.

Sobre esta comprensión del método y su importancia en el proceso de generación de conocimiento, me parece que es posible afirmar que la Teología Empírica puede ayudar a la teología a progresar en su tarea de inteligencia de la fe, al permitirle incorporar, de manera metódicamente fundada, una nueva fuente interpretativa: la experiencia religiosa actual. La cual le abre a nuevos horizontes comprensivos con toda la potencialidad que ello conlleva. De hecho, la experiencia creyente actual –en sus diversas formas y manifestaciones– permite a la teología avanzar en su desarrollo, en un proceso

perspectivas, temáticas y métodos al interior de ella, argumentando que lo anterior se debe a la alta especialización de las ciencias y a la influencia de otras disciplinas dentro de la teología.

³³¹ Cfr. Annemie Dillen y Robert Mager, «Research in Practical Theology. Methods, Methodology and Normativity», en *Invitation to Practical Theology: Catholic Voices and Visions* (New York: Paulist Press, 2014), 303. 317.

³³² Bernard Lonergan, *Método en teología* (Salamanca: Sígueme, 1988), 12.

³³³ *Ibíd.*, 13.

hermenéutico entre pasado y presente en el cual este último da nuevos insumos de comprensión de la fe³³⁴.

La forma empírica de la teoría teológica, por tanto, no se limita a los textos antiguos que transmiten la fe viva a la Iglesia; sus “textos” también están constituidos por toda la creación que Dios nos ha dado para cultivarla a Su imagen y voluntad [...]. El mundo empírico puede ser comprobado, verificado, experimentado, tanto en los textos del pasado como en los textos no escritos de la historia. Pero es también aquello lo que nos brinda a un futuro de nuevas posibilidades, a un nuevo sentido de plenitud³³⁵.

Ahora bien, un tercer elemento a destacar combina los dos anteriores: la adecuación del método propuesto al objeto específico de estudio. Dado lo dicho en torno al método como forma de conocimiento, es fundamental que este se relacione de manera adecuada con aquello que se quiere conocer. Es por ello que, por ejemplo, han surgido métodos distintos y específicos para las diversas disciplinas científicas: el método para el estudio de la evolución del universo no puede ser el mismo que se utilizará para la investigación en torno a la *psiquis* humana. Dado que los objetos son considerablemente diversos, la forma de estudiarlos evidentemente será distinta.

Lo mismo ocurre al interior de la teología. Dado que, tal como se recordó recién, el objeto directo de estudio de esta disciplina no es Dios en sí, sino su manifestación en la experiencia humana, y que dicha presencia se expresa de diversas maneras (en textos escritos por comunidades creyentes, en doctrinas reflexionadas y sancionadas por la Iglesia, en formas concretas de vivencia de la fe), es evidente que el método no puede ser único³³⁶ y que debe responder de manera adecuada al objeto específico de estudio.

³³⁴ Lo que, me parece, abre las puertas a una valoración del método de la Teología Empírica desde una perspectiva teológico fundamental, tal como será comentado en el apartado III. a. 4.

³³⁵ Silva, «Theory and Empirical Research in Liberation Theology», 164.

³³⁶ Me parece que la argumentación entregada por la Comisión Teológica Internacional para sustentar la diversidad de métodos al interior de la teología es, en este sentido, poco precisa. En un reciente documento acerca de la labor teológica hoy, la Comisión reconoce la validez epistemológica de que existan diversos métodos dependiendo del objeto específico de estudio (cfr. Commissio Theologica Internationalis, *La teología hoy*, 62.). En el caso de la teología, a pesar de haber dicho en el número 74 que el único objeto de estudio es Dios (tal como se vio en la nota 330), entre los números 75 y 77 repasa diversas razones que dan origen a la pluralidad, incluso de métodos, al interior de la teología. Ella «surge fundamentalmente de la abundancia de la verdad divina que los seres humanos pueden comprender solamente en sus aspectos concretos y nunca como un todo, y menos aún de forma definitiva, sino siempre, por así decirlo, con ojos

Me parece que, a la luz de lo visto en el capítulo anterior, es posible afirmar que la Teología Empírica logra ofrecer un método pertinente y adecuado para el estudio del objeto específico que se propone investigar: la experiencia religiosa actual. Por un lado, el acercamiento empírico propuesto por el autor como parte constitutiva del método permite recoger dicha experiencia pero además, como se insistió en el apartado anterior, ella se hace ya desde una perspectiva teológica, dado que es esta disciplina la que entrega los marcos conceptuales que sustentan la operacionalización y la construcción de instrumentos empíricos. Así, se logra una muy interesante conjunción entre perspectiva disciplinar (teología) y adecuación del método (empírico) al objeto (experiencia).

Por último, quisiera destacar que el pensamiento de Van der Ven ayuda a tomar conciencia de la intrínseca intradisciplinariedad de toda teología. Tal como él ha hecho ver, cada una de las disciplinas teológicas requiere de la incorporación de otras ciencias para el desarrollo de su labor: así, por ejemplo, la Teología Bíblica se ayuda de la incorporación de perspectivas tanto teóricas como técnicas de otras disciplinas como la literatura, la arqueología, la antropología cultural, entre otras, para el análisis de los textos. Lo mismo ocurre con las teologías Sistemática y Práctica, que requieren de un diálogo intradisciplinar con la filosofía y las ciencias humanas, respectivamente³³⁷. Me parece que ello permite esclarecer, una vez más, un aspecto del estatuto epistemológico de la teología que, a mi entender, no sería de índole radicalmente diferente a otras ciencias. Más bien, la teología, por la particularidad de su objeto –la revelación de Dios acontecida en la experiencia humana–, requiere siempre de otras ciencias para su desarrollo (y no solo de la filosofía, reconocida tradicionalmente como la ciencia auxiliar de la teología). Por lo que el ejercicio de la intradisciplinariedad se constituye en parte de su identidad y no solo en una opción metodológica específica.

nuevos. Surge también porque ante la diversidad de los objetos que considera e interpreta (por ejemplo, Dios, los seres humanos, los acontecimientos históricos, textos), y ante la diversidad tan grande del modo humano de investigar, la teología debe inevitablemente recurrir a una pluralidad de disciplinas y métodos, conforme a la naturaleza del objeto que se estudia» (Ibíd, 77.).

³³⁷ Cfr. Ganzevoort, «Van Der Ven's Empirical/Practical Theology and the Theological Encyclopaedia», 12.

III. b. 2. Una mirada crítica a las metodologías cuantitativas de investigación empírica

Habiendo ya comentado el valor teológico y epistemológico que tiene el acercamiento empírico a la experiencia religiosa actual, tal como lo propone Van der Ven en su método de Teología Empírica, corresponde ahora analizar críticamente las metodologías específicas de investigación empírica que utiliza el autor en el texto estudiado para el estudio teológico-empírico de la experiencia creyente.

Tal como se pudo observar a través de la explicación y ejemplificación del método hechas en el capítulo anterior, Van der Ven opta por realizar una investigación que, aunque incorpora en un primer momento (en la fase de la Inducción teológica) algunas metodologías cualitativas de investigación, en su grueso es principalmente de corte cuantitativo, a través de la operacionalización de categorías observables y medibles a través del Testeo teológico. Dicha opción, que ha marcado, en términos generales, la obra completa de Van der Ven –aunque él mismo haya desarrollado diversas investigaciones de carácter cualitativo o mixto– puede conllevar dos posibles críticas.

La primera ha versado comúnmente sobre el supuesto epistemológico que estaría detrás de dicho tipo de metodologías (o que al menos estuvo en el origen de su desarrollo): la relación sujeto–objeto en el proceso de conocimiento y, por tanto, en este caso, la supuesta intención de objetualizar la experiencia religiosa, constitutivamente compleja³³⁸ y, tal como se ha visto en el capítulo anterior, hermenéutico-comunicativa. Otros, haciendo eco de una crítica aún más radical, tal como recuerda el mismo Van der Ven, han llegado a sostener que el «empirismo cristiano es simplemente un cristianismo sin Dios»³³⁹, afirmando así una supuesta contraposición fundamental entre experiencia religiosa cristiana y empirismo como forma de conocimiento³⁴⁰.

Con todo, el mismo Van der Ven recuerda que las ciencias sociales han comprendido este límite epistemológico de las primeras generaciones del empirismo y, por lo mismo,

³³⁸ Cfr. Heimbrock, «Practical Theology as Empirical Theology», 164.

³³⁹ van der Ven, *Practical Theology*, 9.

³⁴⁰ Ello se debe, en parte, a cuestiones de orden histórico, dado que, tal como recuerda Van der Ven, el empirismo inglés en su origen tuvo una explícita contraposición a la religión y a la autoridad eclesiástica como fuente y garante exclusivo del conocimiento. Cfr. *Ibíd.*

han matizado este supuesto reconociendo que, por un lado, todo conocimiento empírico incluye ya de antemano una teoría (y, por tanto, no hay conocimiento libre de presupuestos)³⁴¹. Por tanto, toda experiencia, también el conocimiento, supone un estar-en-el-mundo que hace imposible una delimitación clara entre sujeto-realidad o entre sujeto-objeto. En este sentido, me parece que el autor holandés no tiene la ingenua intención de objetualizar la experiencia religiosa, sino más bien de poder recoger, de manera sistemática y metodológicamente fundada, aspectos de la misma. Recordemos que el autor insiste en diversas oportunidades que lo que se mide no es la fe sino características de las personas religiosas³⁴².

Por su parte, la valoración que muchos teólogos empíricos hacen de las metodologías cuantitativas de investigación, y que Van der Ven también les reconoce, es la posibilidad que ellas dan no solo de describir la *praxis* sino también de intentar explicarla –al menos en un aspecto de ella–, identificando relaciones causales o de asociación entre las variables, tal como se vio en las funciones que el autor le reconoce a un acercamiento empírico de las ciencias humanas³⁴³. Lo anterior permite, de acuerdo al autor, la generación de conocimiento teórico sobre la misma, así como la identificación de pistas para la transformación de la *praxis* a la luz de los resultados. Otros autores reconocen además el valor que tienen las investigaciones cuantitativas en orden a poder comparar resultados si es que un mismo estudio se realiza en diferentes grupos o locaciones.

Por mi parte, la dificultad que veo surge de la preferencia por la utilización de metodologías cuantitativas de investigación empírica es que, me parece, no se condice del todo con la comprensión del autor en torno a la *praxis* como acción hermenéutico-comunicativa (tal como fue presentada en el apartado II. a. 4.). Dado que el carácter interpretativo de la existencia humana apunta principalmente a los significados que tiene el ser humano del mundo, de la acción y, en este caso, de Dios, me parecería que el

³⁴¹ «This empirical research should not be understood in the sense of positivism, as if the empirical researcher would have raw facts at his or her disposal. On the contrary, he does not have a direct access to facts, but describes and analysis data, which are given (= data) to him from and within a theoretical frame of reference only» (van der Ven, «God: Search and Re-Search», 66.).

³⁴² Ver lo dicho al respecto en la nota 160 o bien cfr. van der Ven, *Practical Theology*, 110–12.

³⁴³ Ver *supra*, apartado II. a. 3.

modo de acceder a ellos es principalmente la “comprensión”. Por ello, me parece que metodologías de carácter cualitativo (que justamente apuntan a recoger narración y significados) pueden ser más coherentes con el objeto específico de estudio. En este sentido, destaco que al menos el autor reconozca el valor de este tipo de metodologías para la definición de la temática a estudiar, de la pregunta específica de investigación y de la delimitación de posibles categorías a utilizar. Empero, creo que las metodologías cualitativas –siendo consciente de toda la complejidad que ellas suponen tanto en términos epistemológicos como prácticos– pueden ser una buena línea a indagar para la teología, caracterizada por una reflexión más bien de corte hermenéutico³⁴⁴.

Tal vez sea interesante, en este sentido, experimentar, tal como el mismo autor lo propone en un artículo bastante más reciente³⁴⁵, con investigaciones de carácter mixto, es decir, que integran tanto el aporte de metodologías cuantitativas como cualitativas en un único proceso investigativo, lo cual ha sido desarrollado con especial fuerza en los últimos años por las ciencias humanas³⁴⁶.

Los métodos mixtos

representan un conjunto de procesos sistemáticos, empíricos y críticos de investigación e implican la recolección y el análisis de datos cuantitativos y cualitativos, así como su integración y discusión conjunta, para realizar

³⁴⁴ De hecho, existe ya una línea de desarrollo de la Teología Empírica que ha optado por la utilización de métodos cualitativos de investigación al alero de paradigmas epistemológicos de corte hermenéuticos o fenomenológicos. Cfr. por ejemplo, Ruard Ganzevoort, «Reading by the lines: proposal for a narrative analytical technique in empirical theology», *Journal of Empirical Theology* 11, n.º. 2 (1998): 23–40; Hans-Günter Heimbrock, «From Data to Theory: Elements of Methodology in Empirical Phenomenological Research in Practical Theology», *International Journal of Practical Theology* 9, n.º. 2 (octubre de 2005): 273–99; Mary Elizabeth Moore, «Purposes of Practical Theology: A Comparative Analysis between United States Practical Theologians and Johannes Van Der Ven», en *Hermeneutics And Empirical Research In Practical Theology: The Contribution Of Empirical Theology By Johannes A. Van Der Ven* (BRILL, 2004), 186.

En Latinoamérica, por su parte, también ha habido algunas experiencias de investigaciones teológico-empíricas de corte cualitativo, principalmente en Argentina (ver, por ejemplo, investigaciones de Virginia Ascuy o Carolina Bacher) y recientemente también en Chile (en el Centro Teológico Manuel Larrain).

³⁴⁵ Cfr. van der Ven, «Towards a Comparative Empirical Theology of Mindful Action», 372–73.

³⁴⁶ Ver, por ejemplo, Thomas D. Cook, *Métodos cualitativos y cuantitativos en investigación evaluativa* (Madrid: EdsMorata, 2005); John W. Creswell, *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*, 4th. ed.. (Los Angeles, Calif.: SAGE, 2014); John W. Creswell, *Designing and Conducting Mixed Methods Research* (Los Angeles: SAGE, 2011).

inferencias producto de toda la información recabada (metainferencias) y lograr un mayor entendimiento del fenómeno bajo estudio³⁴⁷.

Ello permitiría recoger el valor que autores como Van der Ven le reconocen a las metodologías cuantitativas, las que hacen posible identificar relaciones causales entre las variables y, por tanto, poder explicar mejor los fenómenos, al menos en términos de causalidad o factores asociados. Pero a su vez, reconocer la complejidad de la realidad, constitutivamente hermenéutica, lo que requiere superar o al menos complementar el enfoque popperiano que subyace –a nivel epistemológico– a la propuesta que Van der Ven hace en su texto *Practical Theology*³⁴⁸:

El problema metodológico principal de la Teología Empírica en nuestro tiempo es construir un diseño de investigación que siga los criterios de las ciencias empíricas pero, al mismo tiempo, no se restrinja a las pautas científicas que anulan la posibilidad del conocimiento de la realidad o hacen perder la naturaleza de los objetos religiosos³⁴⁹.

De hecho, el mismo Van der Ven ha comentado que la Teología Empírica se enmarca en un ejercicio hermenéutico-comunicativo, por lo que los resultados apuntan a experiencias y significados contextualmente situados. La religión, así como cualquier otro aspecto de la cultura, va mutando, por la historia, las distintas generaciones y la comunicación que ocurre entre ellas. Por ello, para el teólogo holandés la Teología Empírica sería una «combinación de métodos empíricos y hermenéutico-comunicativos; el acercamiento hermenéutico-comunicativo funciona como el marco de referencia dentro del cual el sentido y significado de la investigación empírica se despliega»³⁵⁰. Con todo, restringir la presencia de los métodos hermenéuticos únicamente a los marcos

³⁴⁷ Roberto Hernández Sampieri, *Metodología de la investigación* (México: McGraw-Hill, 2010), 546.

³⁴⁸ Cfr. Rein Brouwer, «Detecting God in Practices: Theology in an Empirical-- Theological Research Project», *Hervormde Teologische Studies* 66, n.º. 2 (junio de 2010): 4.

³⁴⁹ Heimbrock, «From Data to Theory», 276.

³⁵⁰ van der Ven, *Practical Theology*, 32. Surgen acá, me parece, preguntas sobre un tema anterior o más fundamental que dice relación con los paradigmas epistemológicos: ¿se puede integrar en una única propuesta metódica acercamientos empíricos de tipo popperiano como el planteado por Van der Ven y perspectivas epistemológicas hermenéuticas? ¿Son reconciliables? ¿En qué medida sí y en qué medida no? Son preguntas que me parecen quedan abiertas a posibles reflexiones epistemológicas posteriores en torno a los supuestos de una propuesta como esta.

de referencia y no recoger la riquísima vertiente metodológica que ha surgido desde perspectivas más bien narrativas y hermenéuticas, me parece que es desconocer el aporte que otras metodologías pueden hacer para una mejor comprensión y conocimiento de la experiencia religiosa.

Ahora bien, soy consciente que uno de los límites de las metodologías cualitativas de investigación empírica es la imposibilidad que ellas tienen de generar, de manera inmediata, conocimiento general en torno a aquello que está siendo estudiado. Ello dado el carácter constitutivamente particular de la metodología y de las muestras estudiadas que no son estadísticamente representativas, por lo que no se pueden generalizar sus resultados. Por lo mismo, sé que una investigación teológico-empírica de carácter cualitativo debe ser considerada como parte de un proceso mayor de generación de conocimiento si es que ella aspira a contribuir al desarrollo de teorías teológicas más generales.

En este sentido, siguiendo al autor, una investigación cualitativa que busque, por ejemplo, comprender mejor los significados que tienen las personas respecto de algún aspecto de la experiencia religiosa, se hace tanto más valiosa si ella es sucedida por la elaboración de hipótesis generales que luego puedan ser testeadas a través de la observación empírica cuantitativa para su corroboración o falsificación en una “muestra” más amplia de la realidad. Solo así lo recogido a través de una investigación cualitativa puede lograr salir de la particularidad propia de dicha opción metodológica y contribuir a la generación de conocimiento general en la disciplina³⁵¹.

III. b. 3. Posibilidades y límites del conocimiento (teológico)

Una tercera reflexión que es posible realizar a la luz de lo visto en la propuesta de la Teología Empírica dice relación con la tensión que se da entre los límites y las posibilidades de todo tipo de conocimiento humano, también del teológico.

³⁵¹ Cfr. van der Ven, «God: Search and Re-Search», 68.

Por el lado de los límites, hemos visto que para Van der Ven todo conocimiento es “hipotético” y nunca pierde dicha cualidad dado el carácter histórico no solo del conocimiento sino de la existencia humana³⁵². Siguiendo a Popper, el teólogo holandés afirma que el conocimiento alcanzado en cada tiempo se establece “únicamente” como plausible y no refutado hasta que no se logre afirmar lo contrario (por la vía de la falsificación). Por tanto, este nunca es definitivo, en un proceso siempre abierto de desarrollo del conocimiento. Más aún si su propuesta no solo bebe del empirismo, sino también de la hermenéutica, según la cual el conocimiento es siempre contextual, situado. Por tanto, la generación de nuevo conocimiento, en este caso teológico, es un aporte más, tal como el autor lo explicita, al “complejo” proceso de interpretación del Evangelio.

La crítica histórica de la hermenéutica, desde Dilthey hasta nuestros días, ha mostrado la circularidad de nuestro conocimiento de la historia, es decir, del hombre y de sus obras; circularidad que depende, en último término, del hecho de que la sustancia misma del hombre –el sujeto que conoce la historia– es histórica, es decir, que el sujeto de conocimiento es tal sujeto gracias a la formación recibida de la cultura de su grupo, a sus “pre-juicios”, que constituyen su “horizonte de comprensión”. Esta crítica del conocimiento en general repercute en la crítica de la ciencia. El estado actual es el de la idea de Karl R. Popper, para el cual las ciencias modernas –exactas y experimentales– no pueden “verificar” las teorías sino sólo “falsificarlas”, es decir, mostrar que son falsas, en la medida en que fracase un experimento crucial deducido de ellas. Así, la verdad se ha hecho “errante”³⁵³.

Por lo mismo, para Van der Ven el conocimiento adquirido a través de un método como la Teología Empírica nunca será absoluto ni aspira a ser tal. Para él, tal como se ha presentado en el capítulo anterior, la Teología Empírica ayuda a insertar, dentro del proceso siempre abierto de inteligencia de la fe, a la experiencia religiosa del presente. Por ello, el autor insiste en reconocer, por un lado, que los datos empíricos solo son

³⁵² Cfr. Hermans, «When Theology Goes “Practical”. From Applied to Empirical Theology», 32. Sergio Silva, por su parte, comenta que una de las consecuencias que tiene para la teología el reconocimiento del carácter histórico de la realidad y de la revelación, es que «el modo de pensar de la teología no debe ser uno que busque fijar naturalezas estáticas, sino mostrar estructuras del devenir. Lo fundamental, si Dios se ha hecho (y se sigue haciendo) historia, es el devenir. Pero no un devenir amorfo, caprichoso, sino estructurado» (Silva, «La teología desafiada por un Dios que se hace historia», 359.

³⁵³ Silva, «Ensayo sobre las condiciones actuales del quehacer teológico y sobre su estatuto teórico», 158.

comprensibles en el diálogo con el marco hermenéutico que les da sentido; y, además, que todo ello logra cuajar en un conocimiento acerca de la experiencia humana de Dios que por su propia constitución histórica es siempre parcial, abierta al desarrollo y a su posible refutación.

Así, Van der Ven reconoce la parcialidad siempre inherente a todo conocimiento, incluso a aquel que dice relación con Dios (la teología). Por tanto, afirma el autor, hay que ser cautelosos en la manera en que se interpretan los resultados que surgen como fruto de la utilización del método de la Teología Empírica –y, en rigor, de cualquier otro método teológico–, pero también en el estatuto que se le reconoce al conocimiento teológico en general. Por ello, insiste en que la teología debe reconocer y nunca olvidar su carácter hipotético y parcial, evitando caer en fideísmos o racionalismos, tal como la Iglesia ya ha advertido con anterioridad³⁵⁴.

Van der Ven se inserta así en una corriente epistemológica que ha sido catalogada como “realismo moderado”, la cual afirma la existencia de una “realidad” independiente de la mente humana pero a la cual solo se puede acceder a través de ella³⁵⁵; y, por tanto, el conocimiento de la realidad es siempre parcial y nunca logra agotarla. Ello me parece que logra refutar las suspicacias con las cuales a veces es comprendida la Teología Empírica. Tal como el autor ha insistido, el método no pretende agotar aquella realidad que denominamos experiencia religiosa (dado que ninguna forma de conocimiento humano podría hacerlo) pero sí acceder a aspectos de ella para su estudio y su inserción dentro del proceso de generación de conocimiento teológico.

Ello supone reconocer, por tanto, el otro polo de la tensión, es decir, que la realidad en general y la experiencia religiosa en particular pueden ser efectivamente conocidas por el ser humano. Negar lo anterior sería dejar al ser humano en el absoluto silencio, dado que el mismo lenguaje es ya una forma de conocimiento y expresión de la realidad por parte del ser humano. Afirmar los límites del conocimiento no significa negar de manera

³⁵⁴ Cfr. Heinrich Joseph Denzinger y Peter Hünermann, eds., *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum: definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Ed. bilingüe. (Barcelona: Herder, 2000), 3028, 3033.

³⁵⁵ Cfr. Brouwer, «Detecting God in Practices», 3.

absoluta sus posibilidades, todo lo contrario. La realidad, por mucho que supere al sujeto, puede ser accedida por este –aunque sea parcialmente– a través de la representación, del concepto, de la observación³⁵⁶.

³⁵⁶ Cfr. Silva, «Ensayo sobre las condiciones actuales del quehacer teológico y sobre su estatuto teórico», 160.

COMENTARIO FINAL: La (in)commensurabilidad de la fe.

La presente tesis ha tenido como foco central una cuestión de suyo “compleja”: la experiencia religiosa y las posibilidades de estudiarla desde una perspectiva propiamente teológica. Experiencia religiosa que de por sí se configura desde diversas aristas; ella es plenamente humana y, al mismo tiempo, trascendente. A través de la fe, el ser humano se encuentra con Aquel que supera toda posible imaginación y creación humana; pero quien siendo el Otro se ha hecho cercano no para “reducir” su existencia, sino para “ampliar” la nuestra. Tal como afirmaron los padres de los primeros siglos, Dios se ha humanizado para que nosotros llegáramos a divinizarlos³⁵⁷. Por ello, la experiencia de fe es constitutivamente abierta a un “más” que no se agota en la dimensión propiamente humana de la misma, aunque siempre la suponga.

Por ello, afirmar la posibilidad que el hombre tiene de conocer y estudiar la experiencia religiosa siempre conlleva cierto equívoco. Desde cierto punto de vista, sería correcto afirmar que ningún acercamiento al fenómeno de la experiencia de fe es capaz de conocerla de manera plena y absoluta. Ello, por las características propias de dicha experiencia que hemos recordado arriba. En ese sentido, la historia de la Iglesia ya ha conocido afirmaciones que han enfatizado el carácter inconmensurable de Dios y, por tanto, la siempre mayor semejanza que semejanza entre Creador y creatura³⁵⁸. En esta misma línea, es imposible no reconocer la verdad en la afirmación de que ningún acercamiento humano a la experiencia de Dios podrá agotarla, dado que ella es constitutivamente “excesiva”, abierta a un siempre más que la hace inconmensurable, al menos de manera definitiva.

El lenguaje teológico nunca podrá ser un lenguaje directo, que describa o *denote* a Dios, porque “a Dios nadie lo ha visto nunca” (Jn 1, 18); tendrá, por ello, que

³⁵⁷ Cfr. Concilio de Constantinopla (381) en Denzinger y Hünermann, *Enchiridion symbolorum*, 150. Ver también el maravilloso desarrollo de la teología de la divinización de San Ireneo en *Contra los herejes: exposición y refutación de la falsa gnosis* (México, D.F: Conferencia del Episcopado Mexicano, 2000)., particularmente en el libro III.

³⁵⁸ Cfr. IV Concilio de Letrán (1215) en Denzinger y Hünermann, *Enchiridion symbolorum*, 806.

ser necesariamente un lenguaje indirecto, que *connote* a Dios a partir de nuestras experiencias en el mundo³⁵⁹.

La Teología Empírica, en ese sentido, tampoco ha sido un intento por “reducir” la experiencia de fe a aquello que es empíricamente observable y medible. Tal como se ha insistido en diversas oportunidades, la propuesta de un acercamiento empírico dentro de la teología busca incorporar, dentro del proceso hermenéutico de la fe, a la experiencia religiosa actual, recogiendo aspectos o características de la fe de las personas, y no la experiencia religiosa en su complejidad y amplitud. Finalmente, todo conocimiento humano, tal como hemos recordado en el apartado anterior, es limitado y nunca logrará agotar aquello que está buscando comprender mejor.

En el caso de la experiencia religiosa, lo dicho recién adquiere un tono aún más hondo si se reflexiona desde una perspectiva escatológica. Toda experiencia religiosa, por ser vivencia del Reino ya presente pero aun no consumado, es parcial, fragmentaria, relativa. Con ello, no estoy queriendo negar la autenticidad de lo vivido, pero sí evidenciar los límites de toda experiencia humana desde la perspectiva de la plenitud definitiva de la parusía, donde recién el ser humano podrá participar de manera plena en la divinidad ofrecida por Dios y, por tanto, en una experiencia de conocimiento absoluto de sí mismo, de los otros, del mundo y de Dios.

Por lo mismo, la experiencia religiosa –también el conocimiento de ella– lleva inscrita en sí la tensión permanente entre posibilidad y límite: ella es efectivamente expresión de la acción de Dios en la historia y del Reino que ya acontece en medio nuestro; pero, a su vez, es una experiencia aun parcial de lo que habrá de venir, mostrando entonces sus límites. Ello tiene importantes repercusiones desde un punto de vista epistemológico: desde una perspectiva cristiana, no podemos negar la real posibilidad de conocer a Dios y de “observar” el Reino que acontece en medio nuestro. Negarlo, sería poner en duda, en el fondo, la real encarnación de Dios en la persona de Jesucristo y las repercusiones que ello tiene para todo el proceso de revelación. Pero, al mismo tiempo, no debemos nunca olvidar que el acontecimiento revelatorio está aún abierto a su consumación

³⁵⁹ Silva, «La teología desafiada por un Dios que se hace historia», 360.

definitiva, por lo que lo que hoy alcanzamos a experimentar y conocer es una fracción, una arista, que nunca logrará agotar de manera absoluta la realidad de Dios y de su revelación.

Y, sin embargo, hemos afirmado acá que algo se puede decir en relación a ella; la experiencia religiosa puede ser dicha, narrada, transmitida –si no fuera así, toda la evangelización perdería sentido–. Así también, hemos afirmado que ella puede ser conocida, observada e, incluso, “medida”. Al menos, en algunos de sus aspectos. Negar que la experiencia religiosa puede ser llevada a concepto, a imagen, a medida³⁶⁰, sería caer en el silencio absoluto del hombre ante la imposibilidad radical de decir algo ante una experiencia que se torna absolutamente inconmensurable. Lo anterior llevaría incluso a preguntarse si ello sería verdaderamente una “experiencia” humana. Pero más aún, llevaría a la pregunta por el verdadero reconocimiento de la forma en que Dios mismo ha elegido comunicarse a lo largo de la historia, cuyo culmen ha sido la persona misma de Jesucristo. Quien no ha sido “aparentemente” humano, como pretendieron afirmar los docetas, sino que ha asumido verdaderamente la humanidad, la historia, la cultura³⁶¹. «Dios mismo se ha dado una “imagen”: en el Cristo se ha hecho hombre»³⁶². Por tanto, junto con afirmar la inconmensurabilidad de la experiencia de encuentro con Dios, debemos, al mismo tiempo, afirmar su radical posibilidad de ser vivenciada, observada y conocida. Porque el mismo Dios ha optado porque así sea. Porque el Reino inaugurado en Jesucristo, sin ser de este mundo, se expresa y acontece también en este mundo; porque la revelación de Dios, tal como se ha recordado en el capítulo I, es constitutivamente histórica y, por tanto, el único lugar donde el ser humano puede conocer y relacionarse con Dios es en el mundo, en este mundo.

Si el Reino de Dios ha irrumpido en la historia, entonces deben haber signos de la presencia liberadora de Dios; y si existen dichos signos, estos signos pueden

³⁶⁰ No como un término definitivo, por cierto, menos aun en torno a Dios; pero sí como una verdadera aproximación a lo real. Cfr. *Ibíd*, 359.

³⁶¹ Cfr. Discurso Inaugural de Benedicto XVI en Conferencia Episcopal Latinoamericana y del Caribe (CELAM), *Documento conclusivo V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en Aparecida*.

³⁶² Papa Benedicto XVI, *Spe salvi: encíclica sobre la esperanza cristiana* (Santiago, Chile: Paulinas, 2007), 43.

ser observados empíricamente; y si son signos observables, entonces ellos pueden ser interpretados por la inteligencia de la fe como una experiencia histórica de la libertad entregada por Dios³⁶³.

Por ello, el cristianismo, junto con reconocer el carácter “excesivo” de todo acontecimiento revelatorio, al mismo tiempo debe siempre afirmar la posibilidad que el ser humano tiene de acceder a él. Si no, dicho acontecimiento no tendría sentido para el hombre –¿si no pudiera experimentarlo y conocerlo, cómo podría entonces ser una Buena Noticia para la humanidad?–. Lo anterior nos permite concluir esta tesis poniendo de relieve el carácter conmensurable e inconmensurable, a la vez, de la experiencia religiosa, la cual, sin perder su particular cualidad que la hace escapar a cualquier reducción humana es, al mismo tiempo, capaz de ser experimentada, conocida y estudiada. También, empíricamente.

³⁶³ Silva, «Theory and Empirical Research in Liberation Theology», 160.

BIBLIOGRAFÍA

- Arnold, Franz Xaver, ed. *Handbuch der pastoraltheologie: praktische Theologie der Kirche ihrer Gegenwart*. Friburgo: Herder, 1964.
- Berríos, Fernando. «Antecedentes y recepción de Gaudium et Spes en Latinoamérica. Una mirada desde Chile». En *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*, 21–51. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013.
- . «Teología trascendental y praxis: una reflexión desde el legado de Karl Rahner». *Teología y Vida* 43, n.º. 4 (2002): 467–502.
- Boff, Clodovis. *Teología de lo político: sus mediaciones*. Salamanca: Sígueme, 1980.
- Boggino, Norberto y Rosekrans, Kristin. *Investigación-acción: reflexión crítica sobre la práctica educativa: orientaciones prácticas y experiencias*. Argentina: Homo sapiens, 2004.
- Boisen, Anton. «Cooperative inquiry in religion». *The Journal of Pastoral Care* 5, n.º. 1 (1951): 17–26.
- . «Factors Which Have to Do with the Decline of the Country Church». *American Journal of Sociology* 22, n.º. 2 (1916): 177–192.
- . «Religious Experience and Psychological Conflict». *American Psychologist* 13, n.º. 10 (1958): 568–570.
- Brouwer, Rein. «Detecting God in Practices: Theology in an Empirical-Theological Research Project». *Hervormde Theologiese Studies* 66, n.º. 2 (junio de 2010): 1–5.
- Cartledge, Mark. «Empirical-Theological Models of the Trinity: Exploring the Beliefs of Theology Students in the United Kingdom». *Journal of Empirical Theology* 19, n.º. 2 (noviembre de 2006): 137–62.
- Commissio Theologica Internationalis. *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012.
- Concilio Vaticano II. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*.

- Ciudad del Vaticano, 1962.
- . «Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación Dei Verbum». En *Documentos del Vaticano II: constituciones, decretos, declaraciones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.
- . «Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual Gaudium et Spes». En *Documentos del Vaticano II: constituciones, decretos, declaraciones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.
- Conferencia Episcopal Latinoamericana y del Caribe (CELAM). *Documento conclusivo V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en Aparecida*. Santiago, Chile: Conferencia Episcopal de Chile, 2007.
- Corporación Latinobarómetro. *Informe Latinobarómetro 2013*, 2013. Acceso el 22 de agosto de 2016. www.latinobarometro.org.
- . *Las religiones en tiempos del Papa Francisco*, 2014. Acceso el 16 de noviembre de 2015. www.latinobarometro.org.
- David Hume. *Del conocimiento*. Madrid: Sarpe, 1984.
- . *Investigación sobre el entendimiento humano*. Madrid: Istmo, 2004.
- Denzinger, Heinrich Joseph y Hünermann, Peter, eds. *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum: definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Ed. bilingüe. Barcelona: Herder, 2000.
- Dillen, Annemie y Mager, Robert. «Research in Practical Theology. Methods, Methodology and Normativity». En *Invitation to Practical Theology: Catholic Voices and Visions*, 301–28. New York: Paulist Press, 2014.
- Dilthey, Wilhelm. *El mundo histórico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1944.
- . *Pattern & Meaning in History: Thoughts on History & Society*. New York: Harper & Row, 1962.
- Dorrien, Gary y College, Kalamazoo. «Imagining empirical theology: D.C. Macintosh, epistemological realism, and the Chicago school of naturalistic empiricism».

- American Journal of Theology & Philosophy* 24, n.º. 2 (mayo de 2003): 129–50.
- Eckholt, Margit y Silber, Stefan, eds. *Vivir la fe en la ciudad hoy: las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa*. [Mexico, D. F: Eds. Paulinas], 2014.
- Elliott, John. *La investigación-acción en educación*. Ediciones Morata, 1990.
- Floristán, Casiano. *Teología práctica: teoría y praxis de la acción pastoral*. Lux mundi 68. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1991.
- Gadamer, Hans Georg. *Verdad y método*. 11a. ed.. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.
- Ganzevoort, R. Ruard. «Forks in the Road when Tracing the Sacred Practical Theology as Hermeneutics of Lived Religion». *Paper presented at the International Academy of Practical Theology*, 2009.
- . «Van Der Ven's Empirical/Practical Theology and the Theological Encyclopaedia». En *Hermeneutics And Empirical Research In Practical Theology: The Contribution Of Empirical Theology By Johannes A. Van Der Ven*, 53–74. BRILL, 2004.
- . «Reading by the lines: proposal for a narrative analytical technique in empirical theology». *Journal of Empirical Theology* 11, n.º. 2 (1998): 23–40.
- Ganzevoort, R. Ruard y Roeland, Johan. «Lived religion: the praxis of Practical Theology». *International Journal of Practical Theology* 18, n.º. 1 (junio de 2014): 91–101.
- Gärtner, Stefan y Kläden, Tobias. *Praktische Theologie in Der Spätmoderne: Herausforderungen Und Entdeckungen*. Studien Zur Theologie Und Praxis Der Seelsorge. Würzburg: Echter Verlag, 2014.
- Gräb, Wilhelm. «Practical theology as theology of religion: Schleiermacher's understanding of practical theology as a discipline». *International Journal of Practical Theology* 9, n.º. 2 (2005): 181–96.
- Granados, Álvaro. *Identidad y método de la Teología Pastoral*. Valencia: Edicep, 2010.

- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Santiago, Chile: Universitaria, 1997.
- Heimbrock, Hans-Günter. «From Data to Theory: Elements of Methodology in Empirical Phenomenological Research in Practical Theology». *International Journal of Practical Theology* 9, n.º. 2 (octubre de 2005): 273–99.
- . «Practical Theology as Empirical Theology». *International Journal of Practical Theology* 14, n.º. 2 (febrero de 2011): 153–70.
- Hermans, Chris A. M. «When Theology Goes “Practical”. From Applied to Empirical Theology». En *Hermeneutics and Empirical Research in Practical Theology: The Contribution of Empirical Theology by Johannes A. van Der Ven*, 21–51. Leiden: Brill, 2004.
- Hermans, Chris A. M., y Mary Elizabeth Moore. *Hermeneutics And Empirical Research In Practical Theology: The Contribution Of Empirical Theology By Johannes A. Van Der Ven*. Brill, 2004.
- Hernández Sampieri, Roberto. *Metodología de la investigación*. México: McGraw-Hill, 2010.
- «Human Rights or Religious Rules? | Brill». <http://www.brill.com/human-rights-or-religious-rules>.
- Hünemann, Peter. *El Vaticano II como software de la Iglesia actual*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2014.
- Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.
- Immink, Gerrit. «Theological Analysis of Religious Practices». *International Journal of Practical Theology* 18, n.º. 1 (junio de 2014): 127–38.
- Instituto Nacional de Juventud. *VIII Encuesta Nacional de Juventud*. Santiago, Chile, 2015. Acceso el 10 de mayo de 2016. <http://www.injuv.gob.cl/>.
- Instituto Pastoral Apóstol Santiago (INPAS). *Aprendizajes de la Misión Territorial 2015*, 2015. Acceso el 15 de abril de 2016. www.inpas.cl.

- Ireneo, San. *Contra los herejes: exposición y refutación de la falsa gnosis*. México, D.F.: Conferencia del Episcopado Mexicano, 2000.
- «Johannes van der Ven». <http://www.johannesvandervan.nl/>.
- John Dewey. *La experiencia y la naturaleza*. México: Fondo de Cultura Económica, 1948.
- John W. Creswell. *Designing and Conducting Mixed Methods Research*. Los Angeles: SAGE, 2011.
- . *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. 4th. ed.. Los Angeles, Calif.: SAGE, 2014.
- Lanza, Sergio. *Convertire Giona: pastorale come progetto*. Roma: OCD, 2008.
- . *Introduzione alla teologia pastorale*. Vol. 1. Teologia dell'azione ecclesiale. Brescia: Queriniana, 1989.
- Laso, Silvana. «La importancia de la teoría crítica en las ciencias sociales». *Espacio Abierto* 13, n°. 3 (2004). Acceso el 2 de mayo de 2017.
- Latorre, Antonio. *La investigación-acción: Conocer y cambiar la práctica educativa*. Barcelona: Grao, 2003.
- «Lehrstuhl für Religionspädagogik: Information about the project». http://www.rp.theologie.uni-wuerzburg.de/research/religion_and_human_rights_2012_2019/information_about_the_project/.
- Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. 7a ed. Buenos Aires: Aguilar, 1977.
- Lonergan, Bernard. *Método en teología*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- Macintosh, Douglas Clyde. *Theology as an Empirical Science*. New York: Routledge, 1919.
- Midali, Mario y Tonelli, Riccardo, eds. *Qualità pastorale delle discipline teologiche e del loro insegnamento: una ricerca interdisciplinare*. Roma: LAS, 1993.

- Midali, Mario. *Teologia pratica*. Vol. 1. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica. Roma: Las, 2000.
- Mill, John Stuart. *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*. Indianapolis: Liberty Fund, 2006.
- Moore, Mary Elizabeth. «Purposes of Practical Theology: A Comparative Analysis between United States Practical Theologians and Johannes Van Der Ven». En *Hermeneutics And Empirical Research In Practical Theology: The Contribution Of Empirical Theology By Johannes A. Van Der Ven*, 169–95. Brill, 2004.
- Mori, Geraldo de. «El carácter práctico de la teología». *Teología y vida [artículo de revista]*, n.º. 4 (2010): 501–19.
- Nipkow, Karl Ernst y Schweitzer, Friedrich. *Religionspädagogik: Texte zur evangelischen Erziehungs- und Bildungsverantwortung seit der Reformation*. München: ChrKaiser, 1991.
- Noemi, Juan. «En la búsqueda de una teología de los “signos de los tiempos”». En *Signos de estos tiempos. Interpretación teológica de nuestra época*, 83–98. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2008.
- Papa Benedicto XVI. *Spe salvi: encíclica sobre la esperanza cristiana*. Santiago, Chile: Paulinas, 2007.
- Papa Francisco. «Discurso en la Jornada Mundial de la Juventud, Río de Janeiro», 2013. Acceso el 18 de agosto de 2016. <https://www.aciprensa.com/noticias/texto-completo-discurso-del-papa-francisco-en-encuentro-con-jovenes-argentinos-88631/>.
- . *Evangelii gaudium: exhortación apostólica sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual*. Santiago, Chile: Conferencia Episcopal Chile, 2013.
- Pew Research Center. *Religión en América Latina: Cambio generalizado en una región históricamente católica*, 2014. Acceso el 24 de noviembre de 2014. www.pewresearch.org.

- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). «INFORMES NACIONALES | en Chile». <http://desarrollohumano.cl/idh/category/informes/>.
- . *Nosotros los chilenos: un desafío cultural. Informe sobre Desarrollo Humano en Chile*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), 2002. Acceso el 27 de octubre de 2014. <http://www.desarrollohumano.cl/indice.htm>.
- Rahner, Karl. *Curso Fundamental de la Fe*. Vol. Grado Segundo. Barcelona: Herder, 2007.
- . *Curso fundamental de la Fe*. Vol. Grado Cuarto. Barcelona: Herder, 2007.
- Sagor, Richard. *Guiding School Improvement with Action Research*. ASCD, 2000.
- Schickendantz, Carlos. «Un cambio en la ratio fidei: Asociación (aparentemente ilícita) entre principios teológicos y datos empíricos». *Teología y vida* 57, n°. 2 (junio de 2016): 157–84.
- . «Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de Gaudium et Spes». En *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos: horizontes, criterios y métodos*, 53–87. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013.
- Schleiermacher, Friedrich. *La fe cristiana: expuesta coordinadamente según los principios de la Iglesia Evangélica*. Salamanca: Sígueme, 2013.
- Schweitzer, Friedrich. «Religion and Education: A Public Issue and Its Relationship to the Religions and Religious Traditions 1». *Religious Education* 108, n°. 3 (2013): 250–254.
- . «Religion in Childhood and Adolescence: How should it be studied? A Critical Review of Problems and Challenges in Methodology and Research». *Journal of Empirical Theology* 27, n°. 1 (2014): 17–35.
- Silva, Joaquín. «Theory and Empirical Research in Liberation Theology». *ET-Studies* 7, n°. 1 (2016): 151–67.
- Silva, Sergio. «Ensayo sobre las condiciones actuales del quehacer teológico y sobre su estatuto teórico». *Teología y Vida* 30, n°. 3 (1989): 155–73.

- . «La Teología de la Liberación». *Teología y Vida* 50 (2009): 93–116.
- . «La teología desafiada por un Dios que se hace historia». *Teología y vida* 52, n.º. 3 (2011): 347–68.
- Sleeper, Ralph William. «John Dewey's empiricism and the Christian experience». *Cross Currents* 9, n.º. 4 (septiembre de 1959): 367–78.
- Thils, Gustave. *Teología de las realidades terrenas*. Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1948.
- Thomas D. Cook. *Métodos cualitativos y cuantitativos en investigación evaluativa*. Madrid: EdsMorata, 2005.
- Tillich, Paul. «The Problem of Theological Method: II». *The Journal of Religion* 27, n.º. 1 (1947): 16–26.
- Universidad Católica - Adimark. *Encuesta Nacional Bicentenario*. Santiago, Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, Centro de Políticas Públicas, 2013. Acceso el 22 de octubre de 2014. <http://encuestabicentenario.uc.cl/>.
- . *Encuesta Nacional Bicentenario*. Santiago, Chile, 2014. Acceso el 22 de agosto de 2016. encuestabicentenario.uc.cl.
- . *Encuesta Nacional Bicentenario*. Santiago, Chile, 2016. Acceso el 29 de noviembre de 2016. <http://encuestabicentenario.uc.cl/>.
- Valenzuela, Eduardo, Matías Bargsted, y Nicolás Somma. «¿En qué creen los chilenos? Naturaleza y alcance del cambio religioso en Chile». *Centro de Políticas Públicas UC* 8, n.º. 59 (Abril de 2013): 1–22.
- Van der Ven, Johannes A. *Ecclesiology in Context*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- . *Education for Reflective Ministry*. Louvain/Grand Rapids: Peeters/Eerdmans, 1998.
- . *Formation of the Moral Self*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- . «God: Search and Re-Search». En *Religious Individualization and Christian Religious Semantics*, 63–84. Münster: Lit, 2001.

- . *Practical Theology: An Empirical Approach*. Leuven, Belgium: Peeters Publishers, 1998.
- . «Towards a Comparative Empirical Theology of Mindful Action». En *Hermeneutics And Empirical Research In Practical Theology: The Contribution Of Empirical Theology By Johannes A. Van Der Ven*, 331–88. Brill, 2004.
- Vicaría de Pastoral, Arzobispado de Santiago. «Acentuaciones Pastorales 2012. Iglesia en misión. Chile una mesa para todos», 2012. Acceso el 16 de octubre de 2016. www.iglesiadesantiago.cl.
- . «Acentuaciones Pastorales 2014. Misión Territorial. La fe se fortalece dándola», 2014. Acceso el 16 de octubre de 2016. www.iglesiadesantiago.cl.
- . «Acentuaciones Pastorales 2016. Año de la Misericordia. Misericordiosos como el Padre», 2016. Acceso el 16 de octubre de 2016. www.iglesiadesantiago.cl.
- . «Manual del misionero», 2014. Acceso el 7 de junio de 2016. www.iglesiadesantiago.cl.
- Vigueras, Alex. «La teología práctica de Karl Rahner: Una teología pastoral en perspectiva escatológica». *Teología y Vida* 51 (2010): 445–76.
- Yves Congar. *La tradición y las tradiciones*. San Sebastián: Dinor, 1964.
- Ziebertz, Hans-Georg, ed. *Imagining God: empirical explorations from an international perspective*. Münster: Lit, 2001.
- . *Religious Education in a Plural Western Society: Problems and Challenges*. Münster: Lit, 2007.
- . *Religious Individualization and Christian Religious Semantics*. Münster: Lit, 2001.