

FILOSOFÍAS PARA UNA TEOLOGÍA PÚBLICA

GONZALO VILLAGRÁN MEDINA, SJ
Facultad de Teología de Granada

RESUMEN: La corriente de la teología pública como proyecto para la participación de la teología en la construcción social es muy prometedora pero requiere una profundización en sus bases filosóficas. Dentro de la teología pública privilegiamos el acercamiento de David Tracy como el más sólido de cara a una profundización filosófica. Vemos así cómo en el fondo del proyecto de teología pública hay conexiones con la hermenéutica de Gadamer y con la teoría social de Habermas. En el caso de Gadamer, Tracy lo cita explícitamente como fuente importante. En el caso de Habermas se aprecia una influencia creciente y mutua sobre Tracy. El identificar estas dos influencias filosóficas nos permite reconocer una serie de tensiones internas a la teología pública que condicionan su desarrollo futuro.

PALABRAS CLAVE: David Tracy, Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas, hermenéutica, teoría crítica, religión-sociedad

Philosophies for a public Theology

ABSTRACT: PublicTheology as a project for Theology's participation in social life is a promising current, however it needs to deepen into its philosophical basis. Inside public Theology we will focus particularly in David Tracy's approach as the more appropriate in order to deepen into the Philosophy behind it. We can see, therefore, how at the bottom of public Theology's project there are strong connections with Gadamer's hermeneutics and Habermas' social theory. On the one hand, Tracy explicitly recognizes Gadamer's inspiration. On the other hand, we can appreciate a growing relationship between Tracy's and Habermas' positions. Identifying these two philosophical influences allows us to recognize some inner tensions inside public theology that will condition its future developments.

KEY WORDS: David, Tracy, Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas, hermeneutics, critical theory, religion-society

Toda teología se apoya, implícita o explícitamente, en alguna posición filosófica. Para pensar a Dios y su relación con el hombre, necesitamos hacerlo dentro de las coordenadas en que comprendemos la realidad. Pero no sólo es que la filosofía esté presente de fondo, es que para que una teología pueda hablar a la realidad y responder a las situaciones que se le presenten, debe formularse según una visión de la realidad y del hombre que le permita dialogar con éstos. Importa, por ello, dedicar un tiempo a reflexionar sobre las filosofías que acompañan y que pueden ayudar al desarrollo de la labor teológica en general. En nuestro caso nos haremos esta pregunta con referencia a una corriente que, a pesar de estar en un estado aún inicial de desarrollo, se presenta muy prometedora ante el creciente pluralismo de las sociedades modernas. Se trata de la llamada teología pública.

Por haber surgido la teología pública en el entorno anglosajón y haberse desarrollado hasta ahora en parte en el contexto protestante, esta preocupación por la filosofía ha estado en ella menos presente de lo que estaría en contextos continentales, por lo que a veces se ha tendido a presentarla sin demasiados apoyos filosóficos. Esa tendencia hace que su discurso a menudo quede en el aire y que resulte difícil llegar a conclusiones o posiciones concretas, complicando aún más el diálogo con las ciencias sociales. Todo esto influye en que la teología pública sea menos eficaz para cumplir aquello que es

su objetivo: elaborar un discurso teológico a la sociedad plural que sea significativo y persuasivo.

Este artículo quiere presentar filosofías que pueden apoyar y acompañar el esfuerzo de diferentes autores actuales por el desarrollo de una teología pública. Unas posiciones filosóficas, como la hermenéutica de Gadamer, están claramente presentes en la reflexión actual de esta corriente. Otras, como la teoría social de Habermas, no han influenciado directamente en la teología pública pero se percibe un creciente intercambio entre ambas posiciones. En cualquier caso, se trata de buscar encajes de esta intuición teológica con la realidad social y la antropología que permitan hacerla más eficaz.

En un primer momento, haremos una breve presentación de la corriente de la teología pública, en la que, como veremos, privilegiamos el paradigma que propone David Tracy. A continuación, veremos las implicaciones hermenéuticas que este proyecto teológico tiene en conexión con el pensamiento de Hans-Georg Gadamer. En un último momento, veremos las implicaciones de esta propuesta teológica en relación con la organización social, conectándola así con el trabajo de Jürgen Habermas. Terminaremos con algunas reflexiones sobre las tensiones internas de la teología pública que podemos identificar al acercarnos a ella desde estas dos perspectivas filosóficas.

1. PUNTOS PRINCIPALES DE LA CORRIENTE DE LA TEOLOGÍA PÚBLICA¹

La teología pública, en cuanto teología que quiere hacer su mensaje notorio y hacerlo llegar como noticia para todos, es una corriente teológica surgida en los Estados Unidos a comienzos de los años setenta como reacción a la privatización de la religión producto del creciente pluralismo social. Como antecedente más evidente, estaría el teólogo norteamericano Reinhold Niebuhr, cuyos argumentos teológicos intervinieron con gran autoridad en diversas controversias socio-políticas de la época.

El primer autor que formula explícitamente la idea de una teología pública será el historiador norteamericano, de confesión luterana, Martin Marty. Oponiéndose a la recuperación del ideal rousseauno de religión civil defendida por Robert Bellah, Marty defiende una participación más explícita de las religiones particulares en la vida social americana. Marty identifica las figuras de Jonathan Edwards, Abraham Lincoln y Reinhold Niebuhr como tres personajes de gran influencia en la vida socio-política norteamericana que coinciden en haber intervenido en la sociedad desde los principios de sus religiones particulares². Marty llama a dichas religiones particulares «religiones públicas», porque contribuyen al bien común de la sociedad desde sus propios principios. A estas figuras que concretan dicha contribución los llama «teólogos públicos».

A partir de estas intuiciones se fue extendiendo la idea de que era necesario desarrollar una teología que permitiera a las confesiones cristianas intervenir en los debates públicos de las modernas democracias occidentales a partir de sus propios principios y símbolos. De aquí que la teología pública pueda ser entendida como una teología

¹ He tratado con extensión esta corriente y su posible aplicación en España en GONZALO VILLAGRÁN, *Public Theology in a Foreign Land: A Proposal for Bringing Theology in Public into the Spanish Context* (Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, 2013); para un presentación más breve de la problemática en español cf. GONZALO VILLAGRÁN, «Teología Pública: Una propuesta para hablar teológicamente de temas sociales a la sociedad pluralista española», *Revista de Fomento Social*, n.º 67 (2012): 635-65.

² Cf. MARTIN E. MARTY, «Two kinds of two kinds of civil religion», en *American Civil Religion*, ed. RUSSELL, E. RICHEY y JONES, DONALD G. (New York: Harper & Row, 1974), 139-57.

que busca intervenir en el debate público de las sociedades pluralistas con argumentos propiamente teológicos, incluyendo la alusión a símbolos y relatos religiosos, y que se proponga elaborar una argumentación significativa y persuasiva para la sociedad.

La idea de elaborar una teología que sea pública ha seguido una considerable evolución desde esos primeros balbucesos. Es posible, así, encontrar interpretaciones de esta idea relativamente diversas según cada autor, siendo algunas interpretaciones incluso contradictorias entre sí.³ A la hora de identificar autores importantes en este sentido, habría que mencionar a Ronald Thieman,⁴ Linell Cady,⁵ Robert Benne,⁶ Max Stackhouse⁷ y David Hollenbach⁸. En el ámbito católico, la teología pública ha tenido una gran influencia en Estados Unidos, llegando a inspirar, a través del trabajo de David Hollenbach, el documento de la Conferencia Episcopal de EE.UU. de 1986 sobre la política económica llamado *Economic Justice for All*.⁹

Sin embargo, a pesar del atractivo que la idea contiene, hay que reconocer que la gran heterogeneidad de aproximaciones desarrolladas por los diferentes autores hace que sea difícil concretar una propuesta homogénea. En este sentido, es necesario discernir entre los diferentes autores aquellos acercamientos que son realmente sólidos y fructíferos y aquellos que no. En este sentido, destaca claramente la contribución del famoso teólogo norteamericano David Tracy, quien en su obra de 1981 *The Analogical Imagination*,¹⁰ se esforzó por desarrollar una teología fundamental adecuada para el proyecto de una teología pública. La propuesta de Tracy es, a nuestro entender, la más sólida y fundamentada, y de hecho ha servido como paradigma de fondo al pensamiento de los principales teólogos públicos católicos de EE.UU.

Para Tracy, toda teología es por naturaleza pública, pues trata sobre Dios, que creemos es una verdad que concierne a todos¹¹. Desarrolla así Tracy el concepto de «clásico», concepto originario del pensamiento de Gadamer. «Clásicos» son, en palabras de Tracy, «ciertas expresiones del espíritu humano [las cuales] descubren una decisiva verdad sobre nuestras vidas»¹², es decir, expresiones que experimentamos y nos enseñan nuevas dimensiones y matices de la vida humana, que reconocemos como verdaderos. Este mensaje de verdad es expresado no a través de una racionalidad instrumental y

³ El teólogo Harold Breitenberg ha hecho un considerable esfuerzo por recoger las diversas interpretaciones de la teología pública y esbozar algunos principios comunes. Cf. E. HAROLD BREITENBERG JR., «To Tell the Truth: Will the Real Public Theology Please Stand Up?», *Journal of the Society of Christian Ethics* 23, n.º 2 (2003): 55-96.

⁴ THIEMANN, R.T., *Constructing a Public Theology: The Church in a Pluralistic Culture* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991).

⁵ CADY, L. E., *Religion, Theology, and American Public Life* (Albany: State University of New York Press, 1993).

⁶ BENNE, R., *The Paradoxical Vision: A Public Theology for the Twenty-first Century* (Minneapolis: Fortress Press, 1995).

⁷ STACKHOUSE, M., *Public Theology and Political Economy: Christian Stewardship in Modern Society* (Lanham, MD: University Press of America, 1991).

⁸ HOLLENBACH, D., *The Common Good and Christian Ethics* (Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2002).

⁹ La teóloga norteamericana Kristin Heyer afirma que de hecho el paradigma de la teología pública es el paradigma implícito del discurso social de la Iglesia en Estados Unidos cf. HEYER, K. E., «Bridging the Divide in Contemporary U.S. Catholic Social Ethics», *Theological Studies* 66 (2005): 401.

¹⁰ TRACY, D., *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (New York: Crossroad, 1981; reimpresso New York: Crossroad, 1991).

¹¹ «To speak of a theologian's private universality is, at best, to perpetrate an oxymoron. At worst it is seriously to misunderstand the fundamental reality of God. If this faith in God is serious, then any discourse about it must be universal and public». *Ibid.*, 52.

¹² *Ibid.*, 108.

matemática sino a través de una dimensión simbólica de la razón. De este modo, al igual que hay clásicos culturales, hemos de reconocer la existencia de «clásicos religiosos» que también transmiten una verdad sobre la vida y sobre el hombre comprensible para todo hombre y mujer, aunque no tengan fe. La imaginación analógica propia del cristianismo, pues, nos permite correlacionar críticamente la persona de Jesús expresada en los clásicos religiosos de la tradición cristiana (Escritura, liturgia, afirmaciones doctrinales, vidas de los santos) con la situación social vital en la que existimos.

En *The Analogical Imagination*, Tracy propone una comprensión de la teología sistemática como «correlaciones críticas recíprocas entre la interpretación del evento (y las tradiciones y formas que median el evento en el presente) y la interpretación de la situación (y las tradiciones y formas que median esta realidad)»¹³. El término correlación, usado originalmente por Paul Tillich¹⁴, implica una correspondencia entre dos series de datos, en este caso entre dos polos. Por lo tanto, un polo de esta correlación crítica sería lo que Tracy llama «el evento de Jesucristo», es decir, Jesucristo como la manifestación aquí y ahora del ser mismo de Dios tal como es mediado en la Escritura y la tradición.¹⁵ El otro polo sería lo que Tracy llama «la situación humana», es decir, la interpretación de la existencia humana contemporánea, una interpretación que incluye las circunstancias socio-económicas tal como son analizadas por las ciencias sociales¹⁶. Tracy entiende esta correlación como una analogía, es decir, como un descubrir, más allá de las diferencias existentes, relaciones ordenadas de la existencia del hombre y del mundo que convergen en un mismo punto focal: Dios.

Este esquema es últimamente hermenéutico, porque se centra en la necesaria interpretación de los dos polos de la correlación cuyos significados e implicaciones no son unívocos. Estas interpretaciones son posteriormente puestas en diálogo en forma parecida a como se desarrolla una conversación. Por lo tanto, Tracy entiende su método de «correlación crítica» como el movimiento «de ida y vuelta» de una conversación¹⁷, de una reflexión conjunta sobre las principales cuestiones y preocupaciones humanas que son el centro de la investigación teológica. La correlación es recíprocamente crítica porque sólo podemos interpretar los símbolos religiosos desde la situación humana concreta en que vivimos, y sólo podemos interpretar la situación humana a la luz de los símbolos religiosos concretos que nos inspiran¹⁸.

Esta conversación es posible porque el polo teológico de la correlación es comprensible para toda persona, incluso aunque no pertenezca a nuestra misma tradición religiosa. Para articular esta afirmación, Tracy identifica como clásicos algunos símbolos y narrativas religiosos en los cuales se interpreta el «evento de Cristo». De este modo, los clásicos se dirigen a todo el mundo y son públicos. Debido a que los efectos del encuentro con un clásico, ya sea cultural o religioso, ocurren principalmente en el ámbito de la experiencia, necesitan ser interpretados para posteriormente poder ser compartidos.

¹³ *Ibid.*, 406; TRACY, D., *Dialogue with the Other: The Inter-religious Dialogue* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 3ss.

¹⁴ Cf. TILlich, P., *Teología sistemática, I. La razón y la revelación. El ser y dios*, vol. 1 (Salamanca: Sígueme, 1981), 22-23.

¹⁵ Cf. TRACY, *The Analogical Imagination*, 234ss.

¹⁶ *Ibid.*, 340ss; una inspiración importante de Tracy al elaborar su modelo crítico-correlacional, particularmente su comprensión de la situación humana, es la obra de Paul Tillich, cf. Tillich, *Teología sistemática, I*, 1:15-96.

¹⁷ Cf. TRACY, *The Analogical Imagination*, 421ss; el papel de la conversación en el pensamiento de Tracy se hará aún más evidente en obras posteriores, cf. TRACY, D., *Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión y esperanza* (Madrid: Trotta, 1997), 11-12.

¹⁸ Cf. TRACY, *The Analogical Imagination*, 58-62.

Por eso, Tracy afirma en su libro *The Analogical Imagination* que «la tarea del teólogo debe ser primariamente hermenéutica»¹⁹, esto es, su papel consiste en interpretar y comunicar la experiencia del encuentro con el clásico religioso.

Este esquema, relativamente sencillo, se ha convertido desde su publicación en, probablemente, el principal paradigma a la hora de pensar la relación entre fe y realidad social dentro de la tradición todavía joven de la teología pública. Esta metodología teológica y la afirmación del carácter público de ésta constituyen la intuición principal del pensamiento de David Tracy. Las obras posteriores de este autor, en las que introduce la problemática de la injusticia²⁰ y del diálogo interreligioso²¹, se pueden entender como reformulaciones del mismo método en función de los cambios percibidos en la situación humana en coherencia con la idea de una correlación crítica con ésta.

A partir de la metodología teológica que ha elaborado Tracy, varios teólogos, la mayoría moralistas, han intentado desarrollar respuestas a situaciones sociales concretas inspiradas en la teología pública. De esta manera David Hollenbach se esforzará por construir un bien común en sociedades pluralistas²² y más tarde intentará trabajar en la defensa de los derechos de los refugiados²³. Por su parte los hermanos Michael y Kenneth Himes, en su libro *Fullness of Faith*²⁴, se acercarán desde una óptica de teología pública a problemáticas sociales como el paradigma económico actual, los derechos humanos, la ecología o la legitimidad del patriotismo.

2. BASE FILOSÓFICA DE LA METODOLOGÍA DE LA TEOLOGÍA PÚBLICA

Una vez identificado un método concreto —el paradigma crítico correlacional— para la elaboración de una teología pública, se torna posible determinar con más claridad los fundamentos filosóficos que se hallan detrás. De esta manera, podremos profundizar en esos fundamentos para captar mejor sus numerosas implicaciones y conexiones con la historia del pensamiento.

El propósito de la teología pública, el intento de hablar con argumentos teológicos sobre problemas sociales a las sociedades pluralistas, supone dos problemáticas filosóficas principales donde el teólogo público ha de tomar opciones intelectuales. Por una parte, está la problemática de cómo integrar el símbolo religioso en el discurso de manera que sea significativo para creyentes y no creyentes. Por otra parte, está la problemática de qué tipo de organización social puede crear espacios donde se pueda dar un diálogo efectivo entre tradiciones religiosas con vistas a contribuir al bien común.

El paradigma que propone Tracy para la teología pública parece hacer una opción filosófica concreta para responder a estas problemáticas. En primer lugar, la integración del símbolo religioso en el discurso a la sociedad plural se realiza desde la hermenéutica

¹⁹ *Ibíd.*, 67.

²⁰ TRACY, D., *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope* (San Francisco: Harper & Row, 1987); existe traducción española de esta obra de Tracy: *Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión y esperanza* (Madrid: Trotta, 1997).

²¹ TRACY, *Dialogue with the Other*.

²² Cf. HOLLENBACH, *The Common Good and Christian Ethics*.

²³ Cf. HOLLENBACH, D., «Internally displaced people, sovereignty, and the responsibility to protect», en *Refugee Rights: Ethics, Advocacy, and Africa*, ed. David Hollenbach (Washington D.C.: Georgetown University Press, 2008), 177-93.

²⁴ HIMES, M. J. y HIMES, K. R., *Fullness of Faith: The Public Significance of Theology* (MAHWAH, NJ: Paulist Press, 1993).

de Gadamer. En segundo lugar, y en esto Tracy mismo ha evolucionado, la organización de la sociedad en la que pueda darse una teología pública parece acercarse a la teoría de la sociedad que surge de la ética comunicacional de Habermas.

2.1. *La hermenéutica*

Una corriente filosófica contemporánea que tiene mucho que decir en el desarrollo de la teología pública es la filosofía hermenéutica. La razón de este papel principal de la hermenéutica es el objetivo que mueve a esta teología: elaborar un discurso teológico dirigido a la sociedad plural. Un problema evidente de esta tarea es cómo interpretar las fuentes del cristianismo, más allá de la lectura compartida de la comunidad cristiana, de manera que puedan decir algo a otros que no pertenecen a dicha comunidad. Igualmente, cómo interpretar estas fuentes cristianas de manera que puedan entrar en diálogo con otras perspectivas sobre el hombre y sobre la sociedad, o con las ciencias sociales.

Esta problemática, que resulta evidente si pensamos en la tarea que nos damos al querer elaborar una teología pública, ha sido explicitada sobre todo, como hemos visto, por David Tracy. El influjo de Tracy en el desarrollo de la teología pública concede al esfuerzo hermenéutico un lugar preminente en esta corriente.

Si recordamos el paradigma traciano, vemos que la clave está en la interpretación de los clásicos y en la correlación crítica de las interpretaciones. En este sentido, la propuesta de Tracy tiene una clara inspiración, que él explicita en diversas ocasiones,²⁵ en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer, uno de los grandes filósofos hermeneutas de la historia del pensamiento. Incluso varios términos de la teología de Tracy —como por ejemplo el término clásico— son tomados directamente de la hermenéutica de Gadamer. El explicitar esta influencia nos ayudará a tomar conciencia de la importancia de esta corriente filosófica para la fundamentación y el desarrollo de la teología pública.

2.1.1. La Hermenéutica de Gadamer

La hermenéutica, o, en palabras de Gadamer, «el fenómeno de la comprensión y de la correcta interpretación de lo comprendido»²⁶, es un campo del saber que surge en un principio sobre todo en relación con las religiones, particularmente con la religión cristiana, al ser necesario poder interpretar los textos sagrados para encontrar el sentido auténtico de éstos. Lo que en un principio era un saber instrumental necesario en la práctica y organización religiosa ganó en importancia en el siglo XIX de la mano de algunos filósofos y acabará constituyéndose en una rama principal de la filosofía contemporánea²⁷. Gadamer dará a la interpretación un papel capital en su filosofía y afirmará que «[c]omprender e interpretar textos no es sólo una instancia científica, sino que pertenece con toda evidencia a la experiencia humana del mundo»²⁸. No estamos, pues, hablando de una dimensión instrumental del ser humano sino de una dimensión esencial de su racionalidad y de su existencia.

Hans-Georg Gadamer fue, de hecho, alumno de Heidegger, quien definía a la interpretación como «la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender»²⁹,

²⁵ Por ejemplo, cf. TRACY, *The Analogical Imagination*, 135 nota 8.

²⁶ GADAMER, H.-G., *Verdad y método* (Salamanca: Sígueme, 1977), 23.

²⁷ Para una presentación histórica de la hermenéutica cf. *Ibíd.*, 225-330.

²⁸ *Ibíd.*, 23.

²⁹ HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo* (Madrid: Trotta, 2003), 172.

y se esfuerza en continuar algunas de estas líneas. Gadamer se opone a imponer a las ciencias del espíritu el método empírico y busca otras formas de mostrar cómo éstas permiten tener acceso a la verdad.³⁰ Ese acceso a la verdad será la hermenéutica.

Gadamer busca el enfrentarse al objeto de interpretación tal cual es y dejar que nos hable y nos cambie. De cara a este proceso, parte del hecho de que el hombre cuando afronta la interpretación no es una *tabula rasa* sino una *tabula plena*.³¹ Siempre nos acercamos a un objeto de interpretación con visiones y comprensiones previas que nos acompañan y nos condicionan en la interpretación, lo que no es sino una expresión de la realidad de la limitación humana.

Desde la Ilustración se han venido considerando esas pre-comprensiones, o prejuicios, como negativos y como algo de lo que hay que desembarazarse para poder conocer mejor. De hecho, se solían identificar esos prejuicios con el argumento de autoridad que se rechazaba para favorecer el método empírico y experimental. Frente a esta visión negativa, Gadamer entiende que las pre-comprensiones no son necesariamente negativas sino que son un hecho necesario en toda interpretación. Nunca vamos en blanco a la interpretación de un texto.³² Estos prejuicios no son absolutos y requieren ser evaluados y discernidos³³.

La pregunta por el origen de estas pre-comprensiones lleva, además, a elaborar una visión de la categoría de tradición. La tradición serían aquellas pre-comprensiones recibidas de una comunidad que nos acompañan y en las que nos apoyamos para poder interpretar un objeto³⁴. La tradición es imprescindible, pues hemos de comenzar la interpretación por algún punto. Sin embargo, para Gadamer, la tradición no es un absoluto y la necesidad de interpretar hace que sea necesario apropiarse de ella y actualizarla constantemente³⁵.

La consideración de la categoría de tradición trae consigo el concepto de clásico que recoge de manera privilegiada la forma en que la tradición nos influye. Clásico es, para

³⁰ «En el conjunto de nuestra investigación se ha evidenciado que para garantizar la verdad no basta el género de seguridad que proporciona el uso de métodos científicos. Esto vale muy especialmente para las ciencias del espíritu, pero no significa en modo alguno mengua de su científicidad, sino más bien la legitimación de la pretensión de un significado humano especial que ellas vienen planteando desde antiguo.» Gadamer, *Verdad y método*, 585.

³¹ «¿Estar inmerso en tradiciones significa real y primariamente estar sometido a prejuicios y limitado en la propia libertad? ¿No es cierto más bien que toda existencia humana, aún la más libre, está limitada y condicionada de muchas maneras? Y si esto es así, entonces la idea de una razón absoluta no es una posibilidad de la humanidad histórica». *Ibid.*, 343.

³² «En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autoreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser». *Ibid.*, 344.

³³ «En realidad el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios. Parte de estas pruebas es el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos procedemos». *Ibid.*, 376.

³⁴ «Lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una autoridad que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido y no sólo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento». *Ibid.*, 348.

³⁵ «Aún la tradición más auténtica y venerable no se realiza, naturalmente, en virtud de la capacidad de la permanencia de lo que de algún modo ya está dado, sino que necesita ser afirmada, asumida y cultivada». *Ibid.*, 349.

Gadamer, «la realización de una conversación que, en una confirmación constantemente renovada, hace posible la existencia de algo que es verdad»³⁶. Se trata de realizaciones artísticas concretas a las que la tradición, en un constante proceso de confirmación, concede un carácter normativo por su capacidad de expresar lo humano³⁷. Por lo tanto, algo histórico y finito tiene una validez supra-histórica o trans-temporal.

El comprender incluye un proceso que implica «aplicación» en el sentido de traer lo interpretado a la propia realidad. Situación, para Gadamer, es el propio punto de vista que limita la posibilidad de comprensión³⁸. Toda situación supone un horizonte que se abre desde esa situación. El contacto con un texto nos abre al horizonte de otro y nos permite descubrir que en el fondo se trata del único horizonte de la humanidad cambiante mientras avanzamos en la historia.³⁹ Este proceso de salir del propio horizonte y entrar en otro, esta fusión de horizontes que es el comprender, supone alcanzar un nivel de universalidad mayor que la propia particularidad⁴⁰. Luego, el horizonte presente está continuamente formándose en la conversación con el pasado.

A partir de aquí, el acercarse a un objeto de interpretación supone iniciar lo que se ha denominado un «círculo hermenéutico» en el cual contrastamos nuestras pre-comprensiones con el objeto de interpretación que nos las cuestiona y altera⁴¹. De este contacto elaboramos una primera interpretación del objeto que ha de ser contrastada entrando de nuevo en contacto con él, lo que volverá a producir una confrontación que es susceptible de transformar estas nuevas pre-comprensiones.

El «círculo hermenéutico» es un proceso indefinido en el que siempre se puede avanzar en una mejor comprensión del objeto y donde entran en juego nuestra realidad histórica, social y vital. Muchas veces, la distancia temporal y cultural con el objeto puede hacer aún más rico el proceso de interpretación merced a los fenómenos del encadenamiento histórico y de la historia efectual de los textos. En cualquier caso, todo acercamiento al objeto es siempre nuevo.

Gadamer dedica también una buena parte de su obra *Verdad y método* a mostrar cómo este proceso hermenéutico de diálogo y fusión de horizontes con la tradición y sus clásicos, pasa necesariamente por el lenguaje. De hecho, la misma comprensión humana exige hablar de la cosa que se comprende⁴². Para Gadamer, por tanto, el lenguaje estructura nuestra experiencia⁴³. El lenguaje es clave porque es a través de él que podemos apropiarnos y actualizar la tradición y los prejuicios que nos aporta. Además, es a través del lenguaje que podemos establecer una conversación con el autor de la obra

³⁶ *Ibid.*, 356.

³⁷ Cf. *Ibid.*, 357.

³⁸ «El concepto de la situación se caracteriza porque uno no se encuentra frente a ella y por lo tanto no puede tener un saber objetivo de ella. Se está en ella, uno se encuentra siempre en una situación cuya iluminación es una tarea a la que nunca se puede dar cumplimiento por entero. Y esto vale también para la situación hermenéutica, esto es, para la situación en la que nos encontramos frente a la tradición que queremos comprender». *Ibid.*, 372.

³⁹ «En realidad es un único horizonte el que rodea cuanto contiene en sí misma la conciencia histórica. El pasado propio y extraño al que se vuelve la conciencia histórica forma parte del horizonte móvil desde el que vive la vida humana y que determina a ésta como su origen y como su tradición». *Ibid.*, 375.

⁴⁰ «Este desplazarse no es ni empatía de una individualidad en la otra, ni sumisión del otro bajo los propios patrones; por el contrario, significa siempre un ascenso hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro». *Ibid.*

⁴¹ Cf. *Ibid.*, 376-377.

⁴² Cf. *Ibid.*, 457.

⁴³ Cf. *Ibid.*, 548.

que interpretamos para producir la fusión de horizontes⁴⁴. De hecho, toda comunidad humana es últimamente una comunidad lingüística⁴⁵.

2.1.2. Gadamer y la teología pública

A la hora de ver la relación entre teología pública y hermenéutica es importante ser consciente que Gadamer desde un principio contempla la conexión de su posición con la teología. Así, en su obra *Verdad y Método*, Gadamer analiza el acto hermenéutico de un predicador de la Escritura teniendo en mente el modelo de predicación de las Iglesias de la Reforma. Este análisis nos da una idea de la conexión que nuestro filósofo intuía con la ciencia teológica. Gadamer afirma, pues, de la predicación que se trata de un modo de interpretación donde la Escritura tiene un papel central y las interpretaciones dogmáticas de ésta son completamente secundarias⁴⁶. La interpretación de la Escritura, y su transmisión a través de las palabras del predicador, está ligada a su efecto sobre los oyentes⁴⁷. Hay aquí una cercanía a la visión de Tracy que considera las afirmaciones teológicas como interpretaciones de la experiencia personal de Jesucristo aquí y ahora.

Desde la perspectiva de la teología pública, la influencia de la hermenéutica en ella, particularmente en la versión de David Tracy, aporta varios elementos importantes. Por una parte, está la idea del papel necesario de las pre-comprensiones o pre-juicios. Esta idea de una perspectiva previa que nos determina a la hora de acercarnos a un texto y objeto de interpretación permite integrar en nuestro acercamiento a los símbolos religiosos la dimensión social y cultural. En este sentido, en el pensamiento de Tracy también se percibe una influencia de Paul Ricoeur y su teoría de los símbolos como elementos que dan que pensar⁴⁸. Nos acercamos a estos textos marcados por una visión de la vida y del hombre que determina el tiempo que nos ha tocado vivir con sus horizontes de comprensión. Esto permite pensar la idea de correlación crítica de fuentes.

Por otra parte, el papel de la tradición permite dar un papel en la teología pública a la comunidad cristiana. Es ella la que nos proporciona las pre-comprensiones necesarias para la interpretación y es ella la que confronta nuestras interpretaciones con determinados modelos normativos o de adecuación relativa⁴⁹. Sin embargo, en cuanto a la dimensión de la tradición, hay que tener en cuenta que Tracy da un papel y una autoridad mucho mayor a las interpretaciones dogmáticas de la Escritura que el que muestra Gadamer en su visión de la hermenéutica teológica⁵⁰. Se nota aquí la pertenencia de Tracy a la tradición católica.

En el esquema de Tracy, a esta visión del círculo hermenéutico y la tradición hay que añadir el hecho de la experiencia de Jesucristo aquí y ahora. Tracy toma esto de B. Lonergan. Hay una experiencia de Jesucristo en la vida que cae prácticamente en el campo

⁴⁴ Cf. *Ibíd.*, 465.

⁴⁵ Cf. *Ibíd.*, 535.

⁴⁶ Cf. *Ibíd.*, 403.

⁴⁷ Cf. *Ibíd.*, 405.

⁴⁸ Cf. RICOEUR, P., *Finitud y cumpabilidad* (Madrid: Trotta, 2004), 481-490; la influencia del pensamiento de Ricoeur es clara en la posición hermenéutica de David Tracy, sin embargo creo que se puede afirmar que últimamente es mayor el peso de la posición de Gadamer, cf. TRACY, *The Analogical Imagination*, 142 nota 58.

⁴⁹ Por ejemplo cf. TRACY, *The Analogical Imagination*, 118-119.

⁵⁰ Cf. *Ibíd.*, 248-249.

de lo trascendental y que es la razón última de la fe⁵¹. Toda formulación de la fe es una interpretación de esa experiencia y ha de contrastarse con esa experiencia.

2.2. *Una filosofía social para la teología pública*

La otra problemática que requiere de una buena base filosófica es la del tipo de sociedad que supone una teología pública puesta en práctica. Es necesario ver cómo la implementación de dicha corriente teológica y, por lo tanto, el supuesto de que las diferentes tradiciones religiosas pueden intervenir en el debate público democrático desde sus propios símbolos religiosos, conlleva un tipo de sociedad concreto. La clave estará en el lugar que tenga finalmente la religión en el debate público en cada teoría de la sociedad. Vemos pues como la teología pública, en cuanto metodología, al ponerse en práctica acaba teniendo implicaciones mucho mayores que simplemente una forma u otra de hacer teología. En la teología pública, el objetivo de hablar de temas sociales con argumentos teológicos que sean relevantes, acaba llevándonos a una visión concreta de la sociedad. Esta visión, como ya hemos visto, estará determinada por el hecho pluralismo, especialmente el pluralismo religioso.

La teología pública dibuja, por tanto, una sociedad donde la tradición religiosa propia pueda contribuir al bien común. Y si la propia puede contribuir al bien común, al tratarse de una sociedad pluralista, también las otras tradiciones tendrán que poder hacerlo en justa reciprocidad. Por lo tanto, la sociedad que esboza la teología pública es una sociedad profundamente dialogal donde encontrarse en las diferencias y construir desde ellas.

Esta dimensión social de las implicaciones de la teología pública nos permite identificar otra filosofía implícita influenciando esta corriente: la teoría de la sociedad de Habermas. La posición del filósofo alemán es, dentro de la tradición liberal de filosofía política, la posición más receptiva y abierta a la contribución de las religiones a la vida social⁵². Veremos además que de hecho existen conexiones explícitas con el pensamiento de David Tracy. Hacia Habermas, especialmente hacia la última etapa de su pensamiento, nos volveremos ahora. Nos fijaremos principalmente en la ética comunicacional que propone el filósofo alemán por ser esta la que le lleva a una visión de la sociedad que de espacio a las religiones para contribuir al bien común.

2.2.1. La ética comunicacional de Habermas

Para acercarnos al pensamiento de Habermas y a su ética comunicacional, utilizaremos un ensayo suyo de 1983 titulado «Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación». En dicho ensayo, escrito en un homenaje a K.-O. Apel, Habermas quiere reflexionar sobre la fundamentación de una ética discursiva completando sus

⁵¹ «Rather the New Testament is a diversity whose unity is its ground in the single event of God's self-disclosure in Jesus Christ witnessed to by the early communities; an event demanding response and encouraging and empowering all later Christian responses. The only fully appropriate, fully adequate expression of that event is the event itself – the event of God in Jesus Christ, true Word, decisive manifestation». *Ibid.*, 310.

⁵² Esta mayor apertura del pensamiento de Habermas la podemos percibir en sus debates con el otro gran filósofo político liberal John Rawls. Cf. HABERMAS, J., «Reconciliación mediante el uso público de la razón», en *Debate sobre el liberalismo político*, ed. VALLESPÍN, F. (Barcelona: Paidós, 1998), 41-71; John Rawls, «Réplica a Habermas», en *Debate sobre el liberalismo político*, ed. VALLESPÍN, F. (Barcelona: Paidós, 1998), 75-143.

reflexiones de otras obras. El objetivo de Habermas es poder fundamentar las normas y mandatos morales en un tiempo en que los supuestos de la metafísica y la religión ya no son válidos, y desea hacer esto sin caer en el emotivismo, posición escéptica respecto de cualquier fundamentación racional⁵³.

Este objetivo lleva a Habermas a buscar, no la veracidad de los enunciados morales, que él no cree se pueda conocer, sino a algo más sencillo: la validez de los enunciados, o el hecho de que sean aceptados por todos. Esta validez tiene para Habermas un carácter análogo a la verdad⁵⁴.

La forma de llegar a esta validez es por medio de un principio de universalidad entendido como la situación en que una norma es «igualmente buena para todos» o, en sus palabras, «cuando todas las personas a las que afecta consiguen ponerse de acuerdo en cuanto participantes en un discurso práctico»⁵⁵. Este principio, por tanto, es el que permite facilitar el intercambio y el acuerdo entre los participantes en una discusión moral.

La discusión moral que Habermas imagina como base de su ética no es un simple acuerdo o equilibrio de intereses en un grupo humano. Es una discusión que ha de asegurar que alcanza un resultado mediante, en sus palabras, «la participación en igualdad de derechos de todos los afectados»⁵⁶. Lo contrario llevaría a considerar que las normas y leyes vigentes son válidas por el simple hecho de estar establecidas. Contrariamente a esto, Habermas quiere distinguir entre la vigencia de las normas (el que pueda conllevar sanciones el no respetarlas) y su auténtica validez⁵⁷.

Para ayudar a identificar y establecer una discusión moral de estas características, Habermas se esfuerza en proponer normas de argumentación del discurso práctico que aseguren que el resultado sea «igualmente bueno para todos». Intenta identificar estas normas en los presupuestos pragmáticos de la argumentación de manera que sean algo interno a la propia argumentación⁵⁸.

Habermas propone, como esbozo de presupuestos pragmáticos válidos para su teoría, los presupuestos propuestos por R. Alexy⁵⁹. Estos presupuestos representan una situación de comunicación ideal que asegura que el resultado de la argumentación cumplirá el principio de universalidad. Habermas es consciente de las dificultades empíricas para poner en práctica estos presupuestos en toda argumentación, por lo que pide medidas institucionales que aseguren lo más posible su cumplimiento⁶⁰.

Habermas toma distancia de Apel al fundamentar su ética discursiva en cuanto que Apel pretende alcanzar una fundamentación trascendental por este camino, mientras

⁵³ Cf. HABERMAS, J., «Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación», en *Conciencia moral y acción comunicativa* (Barcelona: Península, 1985), 76.

⁵⁴ Cf. *Ibíd.*

⁵⁵ *Ibíd.*, 86.

⁵⁶ *Ibíd.*, 94.

⁵⁷ *Ibíd.*, 95.

⁵⁸ Cf. *Ibíd.*, 97.

⁵⁹ Los principales presupuestos son: Ningún hablante debe contradecirse; todo hablante que aplica el predicado F a un objeto debe estar dispuesto a aplicar el predicado F a todo objeto que se parezca a a en todos los aspectos importantes; diversos hablantes no pueden emplear la misma expresión con significados distintos (esfera lógico semántica). Cada hablante sólo puede afirmar aquello en lo que verdaderamente cree, quien introduce un enunciado o norma que no es objeto de discusión debe dar razón de ello (esfera procedimental) Todo sujeto capaz de hablar y de actuar puede participar en la discusión; todos pueden cuestionar cualquier afirmación, todos pueden introducir cualquier afirmación en el discurso, todos pueden manifestar sus posiciones, deseos y necesidades; a ningún hablante puede impedirseles el uso de sus derechos reconocidos en las anteriores reglas por medios coactivos originados en el exterior o en el interior del discurso (determinantes de la situación de habla ideal). Cf. *Ibíd.*, 110-113.

⁶⁰ Cf. *Ibíd.*, 115.

que Habermas rechaza una tal pretensión. Admite nuestro autor que los participantes en la argumentación, en sus palabras, «tienen que haber reconocido las reglas como un hecho de razón», pero esto lo hacen «únicamente porque están interesados en la argumentación»⁶¹ y no supone ninguna deducción trascendental.

Habermas no pretende que esta propuesta suya se aplique a todas y cada una de las decisiones morales, pues es consciente de que muchas decisiones morales no requieren de una racionalización tan elaborada. Sin embargo, cree que es una ayuda imprescindible para la formación de la conciencia moral en tiempos donde el escepticismo moral está muy presente⁶².

Habermas admite sin problemas que esta ética que propone es puramente formal, que se limita a proponer un procedimiento para evaluar la validez de las pretensiones normativas sin proponer ningún contenido moral concreto⁶³. Su idea es que la ética discursiva sea más bien un criterio evaluador de la validez de propuestas de «vida buena» venidas de las tradiciones y culturas presentes en el mundo de la vida⁶⁴.

Habermas admite también con realismo las limitaciones de todo discurso y toda argumentación, que pueden poner en cuestión su propuesta ética. Reconoce, así, que el discurso práctico se mezcla con frecuencia con discursos estéticos y terapéuticos menos rigurosos; reconoce también que hay necesariamente presión social sobre las normas de discurso; y reconoce, en fin, que la praxis no suele respetar este modelo más consensual y que amenaza con ello a toda argumentación⁶⁵.

Esta ética comunicacional de Habermas está enmarcada en una teoría de la sociedad en dos niveles inspirada en Talcott Parson. Habermas diferencia dos espacios en la sociedad moderna: los «sistemas de acción» o conjunto ordenado de elementos que buscan lograr un fin social y que tiende a mantener su organización (economía, Estado...); y el «mundo de la vida» o espacio de las interacciones no instrumentales donde se puede dar la argumentación propia de la ética comunicacional⁶⁶. Habermas llama la atención sobre la creciente colonización del mundo de la vida por la lógica de los sistemas —monetarización y burocratización— como uno de los grandes peligros de la sociedad moderna⁶⁷.

2.2.2. Diálogo entre Habermas y la teología pública

A la hora de ver la relación de Habermas con la corriente teológica que nos ocupa, en primer lugar, hay que hacer mención a la creciente apertura de Habermas a la contribución que la religión puede ofrecer a la vida social. A pesar de que en un primer momento Habermas no contemplaba la posibilidad de una intervención en el debate público de posiciones religiosas en sus propios términos, la evolución de las sociedades modernas le ha llevado a abrirse a ella. En su ensayo «La religión en la esfera pública»⁶⁸, Habermas hace referencia a un cambio de época ocurrido desde los años 1989-1990 en

⁶¹ *Ibíd.*, 119.

⁶² Cf. *Ibíd.*, 122.

⁶³ Cf. *Ibíd.*, 128.

⁶⁴ Cf. *Ibíd.*, 129.

⁶⁵ Cf. *Ibíd.*, 131.

⁶⁶ Cf. HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa. Crítica de la razón funcionalista*, vol. 2 (Madrid: Taurus, 1987), 321-334.

⁶⁷ Cf. *Ibíd.*, 2:451-458; para una buena exposición de la teoría social de Habermas cf. ESTRADA, J. A., *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión* (Madrid: Trotta, 2004), 110-133.

⁶⁸ HABERMAS, J., «La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el «uso público de la razón» de los ciudadanos religiosos y seculares», en *Entre naturalismo y religión* (Barcelona: Paidós, 2006), 122-55.

que las creencias religiosas han adquirido un protagonismo inusitado. Así, menciona la situación en países como Irán, Afganistán, Irak, junto a otros de África y el Sudeste Asiático e incluso los Estados Unidos. Habermas describe esta nueva situación como un mundo post-secular que exige una superación crítica de un secularismo exclusivo⁶⁹.

Habermas, por tanto, mantendrá la exigencia de que, en sus palabras, «se observe la primacía de las razones seculares y se atienda a la salvedad de la traducción institucional de las razones religiosas»⁷⁰. Sin embargo, a la vez, afirmará la necesidad de admitir la posibilidad de que los ciudadanos intervengan en el debate público a partir de sus creencias religiosas. La razón es que, por una parte, no sería justo cargar a los ciudadanos creyentes con la obligación de traducir, cada vez que intervienen en el debate público, al lenguaje secular las convicciones que les mueven en la vida social. Por otra parte, el Estado no se puede permitir prescindir de estos razonamientos de base religiosa que son una reserva importante de creación de sentido e inspiración⁷¹. Este apoyo explícito a la contribución a la vida social desde las religiones particulares pone necesariamente al pensamiento de Habermas frente a la necesidad de articular adecuadamente el discurso religioso para ello, es decir frente a la necesidad de una teología pública.

Pero una razón de aún más peso para fijarnos particularmente en el pensamiento de Habermas como base filosófica de la teología pública es que, de hecho, ya ha habido un diálogo explícito del filósofo alemán con la corriente teológica que nos ocupa, y, lo que es más, con el propio pensamiento de David Tracy⁷². La percepción de una clara sintonía de objetivos⁷³ ha llevado a plantear varios caminos de colaboración y diálogo entre estas tradiciones de pensamiento.

Curiosamente, en un principio David Tracy tomó una cierta distancia con respecto al pensamiento de Habermas y buscaba subrayar las diferencias como consecuencia de su opción explícita por la hermenéutica de Gadamer⁷⁴. En *The Analogical Imagination*, Tracy hace referencia al debate de aquel momento entre la hermenéutica de Gadamer y la teoría crítica de Habermas. Aunque ya Tracy reconoce la utilidad en algunos momentos de alguna teoría social crítica en la línea de Habermas⁷⁵, refuerza sin embargo frente a ella la capacidad de la hermenéutica de servir al esfuerzo de transformación social⁷⁶. Sin embargo, poco a poco ha habido un acercamiento de ambas posturas, que se han fecun-

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, 146.

⁷⁰ *Ibid.*, 147.

⁷¹ Cf. *Ibid.*, 138-139.

⁷² HABERMAS, J., «Excurso: Trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el más acá», en *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, de Jürgen Habermas, ed. Eduardo Mendieta, 2a ed. (Madrid: Trotta, 2011), 95-130; David Tracy, «Theology, critical theory, and the public realm», en *Habermas, Modernity and Public Theology*, ed. Don S. Browning y Francis Schüssler Fiorenza (New York: Crossroad, 1992), 19-42.

⁷³ «... [T]his aim is what makes Jürgen Habermas's ambitious and complex attempt to develop a new critical social theory as a theory of communicative action so promising for any theology concerned with the public realm. As I will suggest, I have important disagreements with some of Habermas's claims. But with this basic aim I am in full accord». Tracy, «Theology, critical theory, and the public realm», 22.

⁷⁴ Tracy describe el debate entre Gadamer y Habermas cuando habla de cómo debe ser la teología práctica dirigida a la sociedad. Afirma que Gadamer cree suficiente un acercamiento hermenéutico a los clásicos para producir un cambio ético. Habermas pro su parte afirma la necesidad de una teoría crítica para acercarnos al discurso oficial de la tradición. Tracy se sitúa en este primer momento claramente del lado de Gadamer. cf. TRACY, *The Analogical Imagination*, 73-74.

⁷⁵ «Without critical theory and transformative praxis, empirical social-scientific studies are always in proximate danger of simply affirming the present, possibly alienated and oppressive, status quo.» *Ibid.*, 77.

⁷⁶ «More concretely, there is never an authentic disclosure of the truth which is not also transformative.» *Ibid.*, 78.

dado mutuamente. Por una parte ya hemos visto como Habermas ha ido desarrollado una postura más abierta y positiva frente a las religiones, es es producto en gran parte de su contacto con teólogos como Tracy que elaboran un discurso dialogante con la modernidad. Por otra parte, Tracy, en su obra de 1987 *Plurality and Ambiguity*, habla explícitamente de la necesidad de incluir un momento de «acercamiento crítico» —como podría ser la comparación con el resultado de un consenso habermasiano— a la hora de interpretar el símbolo religioso⁷⁷. La necesidad de éste acercamiento crítico es debida a la ambigüedad presente en toda interpretación de esta clase de símbolos en la historia, que puede esconder actitudes opresivas e injustas. Al mencionar estas teorías, Tracy hace referencia explícita al pensamiento de Habermas⁷⁸. Esta postura contrasta con la posición inicial de Tracy más ingenua sobre las posibilidades del símbolo religioso a la vez que más cerradas a las ideas habermasianas. Mucho tuvo que ver en la evolución de Tracy su contacto y diálogo con autores de la teología de la liberación y la toma de conciencia por este camino de la necesidad de tener más en cuenta la realidad de la injusticia. En cualquier caso, entre ambos autores, Tracy y Habermas, ha habido un intercambio y una fecundación mutua que ha demostrado lo complementario de sus posturas.

3. CONCLUSIÓN

Hemos visto pues como dos corrientes filosóficas concretas, la hermenéutica de Gadamer y la ética comunicacional de Habermas, tienen un lugar muy importante en la elaboración de la teología pública, particularmente en el paradigma de David Tracy. El identificar esta influencia es una ayuda para comprender mejor desde el interior este paradigma teológico.

Estas dos corrientes filosóficas tienen una larga historia de relación entre ellas que ha sido profusamente estudiada⁷⁹. Apoyándonos en esta relación previa, y al reconocer ambas corrientes como apoyos filosóficos fundamentales de la teología pública, es posible identificar algunas tensiones inherentes a la teología pública que ayudan a imaginar los desafíos de su posible evolución en el futuro.

En primer lugar, como hemos visto, la plena integración de la perspectiva crítica habermasiana exige desarrollar en la teología pública una dimensión de revisión crítica de las tradiciones y símbolos religiosos. Sin embargo la introducción de esta revisión crítica es compleja pues, por una parte, la hermenéutica tiende a aceptar acríticamente la tradición como fuente de conocimiento, y, por su parte, la teoría crítica de Habermas demanda una revisión crítica que le pueda hacer perder su identidad. Un recurso de la teología pública adecuado para desarrollar una capacidad crítica así en el futuro lo podemos encontrar en la metodología de Tracy. Como veíamos más arriba sitúa en el centro la experiencia personal de Jesús aquí y ahora más allá de los símbolos religiosos

⁷⁷ En esta idea de pasar la interpretación el símbolo por un momento crítico para luego recomponer su sentido de nuevo podemos identificar una influencia de Ricoeur, en este caso de su idea de segunda ingenuidad, cf. RICOEUR, P., *Freud: una interpretación de la cultura*, 3a ed. (Madrid: Siglo XXI, 1975), 29; cf. Ricoeur, *Finitud y cumpabilidad*, 484.

⁷⁸ «Otra estrategia consiste en estudiar cualquier plausible teoría crítica moderna del yo y de la sociedad que pueda clarificar algunas de nuestras sospechas. A decir verdad, si ha de evitarse que la propia historia se convierta en una lista de acontecimientos surgidos como por azar [...], o en una forma de entretenimiento para intelectuales, habrán de utilizarse también los modernos análisis críticos de las ciencias sociales.» D. TRACY, *Pluralidad y ambigüedad*, 1997, 113.

⁷⁹ AGUIRRE ORAA, J. M., *Raison critique ou Raison hermeneutique?* (París: Cerf-ESET, 1998).

concreto. Este hecho deja espacio a la apropiación crítica de las tradiciones y símbolos religiosos pues aunque estos expresan esta experiencia personal de Jesús no la agotan.

En segundo lugar, otra tensión de la teología pública está en relación con cómo integrar el papel del símbolo y la interpretación de éste plenamente en el diálogo social. Comentábamos que Habermas ofrece un buen modelo de sociedad para desarrollar una teología pública pues da espacio a la intervención en la vida pública desde las convicciones religiosas. Sin embargo, en el pensamiento del filósofo alemán el diálogo social es un diálogo puramente racional-analítico donde no parece haya espacio para otras dimensiones de la racionalidad. No está claro, por tanto, cómo integrar el símbolo y su interpretación dentro de las condiciones ideales del diálogo que propone Habermas, aunque él parece aceptar que debe estar presente. A pesar de que la teología pública proclame su objetivo de hablar de temas sociales desde los símbolos religiosos, esta tensión interna podría acabar llevando a una marginación efectiva de dichos símbolos. A la hora de la verdad, la dificultad de su integración real en el discurso haría que se terminaran elaborando discursos sociales más basados en ciencias sociales por ser estos más fáciles de introducir en un diálogo social.

Finalmente, existe una tensión interna a la teología pública sobre el papel a la comunidad en el debate social. Esta cuestión es trascendental desde un prisma teológico pues últimamente es la comunidad —la Iglesia— quien últimamente determina y confirma la fe del individuo. De esta manera, si bien por una parte para Gadamer la comunidad tiene un papel muy importante al proporcionar las precomprensiones y confirmar la interpretación del individuo; por otra, para Habermas, el individuo ha de poder siempre poner todo en cuestión a partir del diálogo con otros y la perspectiva crítica. Por lo tanto, una mayor influencia habermasiana en la teología pública a la hora de implementarla en la sociedad puede reducir el papel de la comunidad al mínimo. Esto llevaría a la teología pública a reducirse a opiniones personales de unos autores u otros sin conexión con la comunidad religiosa a la que pertenecen. Esta reducción del horizonte de la teología pública afectaría a su objetivo de transformación social. En todo diálogo que busca la transformación social queremos que el resultado del diálogo pueda luego ser aceptado por la comunidad de origen de quien entra en diálogo. Es este enraizamiento en la propia comunidad el que asegura que los resultados del diálogo sean efectivos. El cortar estas raíces comunitarias esterilizaría en gran parte el esfuerzo de la teología pública.

En cualquier caso, y en forma de conclusión, en el acercamiento a estas dos filosofías implícitas en el proyecto de una teología pública sí podemos encontrar un consenso importante que sostiene y fortalece el programa de dicha corriente. Como hemos visto de la presentación de sus pensamientos respectivos, tanto para Gadamer como para Habermas el lenguaje y la conversación-argumentación son la base para la construcción socio-cultural. Este importante punto común es un gran refuerzo a la tarea de una teología pública pues últimamente ésta lleva implícita la necesidad de un constante diálogo social de tradiciones para construir la vida en común. Esta importancia confirmada del diálogo y la conversación de tradiciones para la construcción de la vida social debe seguir guiando el esfuerzo por desarrollar esta aún joven corriente teológica.

4. BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE ORAA, J. M. *Raison critique ou raison herméneutique?*. París: Cerf-ESET, 1998.

BENNE, R. *The Paradoxical Vision: A Public Theology for the Twenty-first Century*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.

- BREITENBERG JR., E. HAROLD. «To Tell the Truth: Will the Real Public Theology Please Stand Up?». *Journal of the Society of Christian Ethics* 23, n.º 2 (2003): 55-96.
- CADY, L. E. *Religion, Theology, and American Public Life*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- ESTRADA, J. A. *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*. Madrid: Trotta, 2004.
- GADAMER, H.-G. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- HABERMAS, J. «Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación». En *Conciencia moral y acción comunicativa*, 59-134. Barcelona: Península, 1985.
- «Excurso: Trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el más acá». En *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, de Jürgen Habermas, 95-130. editado por Eduardo Mendieta, 2ª ed. Madrid: Trotta, 2011.
- «La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el «uso público de la razón» de los ciudadanos religiosos y seculares». En *Entre naturalismo y religión*, 122-55. Barcelona: Paidós, 2006.
- «Reconciliación mediante el uso público de la razón». En *Debate sobre el liberalismo político*, editado por Fernando Vallespín, 41-71. Barcelona: Paidós, 1998.
- *Teoría de la acción comunicativa. Crítica de la razón funcionalista*. Vol. 2. 2 vols. Madrid: Taurus, 1987.
- HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2003.
- HEYER, K. E. «Bridging the Divide in Contemporary U.S. Catholic Social Ethics». *Theological Studies* 66 (2005): 401-40.
- HIMES, M. J., y Kenneth R. Himes. *Fullness of Faith: The Public Significance of Theology*. MAHWAH, N.J.: Paulist Press, 1993.
- HOLLENBACH, D. «Internally displaced people, sovereignty, and the responsibility to protect». En *Refugee Rights: Ethics, Advocacy, and Africa*, editado por David Hollenbach, 177-93. Washington D.C.: Georgetown University Press, 2008.
- *The Common Good and Christian Ethics*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2002.
- MARTY, M. E. «Two kinds of two kinds of civil religion». En *American Civil Religion*, editado por Russell, E. Richey y Jones, Donald G., 139-57. New York: Harper & Row, 1974.
- RAWLS, J. «Réplica a Habermas». En *Debate sobre el liberalismo político*, editado por Fernando Vallespín, 75-143. Barcelona: Paidós, 1998.
- RICOEUR, P. *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta, 2004.
- *Freud: una interpretación de la cultura*. 3ª ed. Madrid: Siglo XXI, 1975.
- STACKHOUSE, M. *Public Theology and Political Economy: Christian Stewardship in Modern Society*. Lanham, MD: University Press of America, 1991.
- THIEMANN, R. F. *Constructing a Public Theology: The Church in a Pluralistic Culture*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991.
- TILLICH, P. *Teología sistemática, I. La razón y la revelación. El ser y dios*. Vol. 1. Salamanca: Sígueme, 1981.
- TRACY, D. *Dialogue with the Other: The Inter-religious Dialogue*. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- *Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión y esperanza*. Madrid: Trotta, 1997.
- *Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión y esperanza*. Madrid: Trotta, 1997.
- *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*. San Francisco: Harper & Row, 1987.
- *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroad, 1981; reimpresso New York: Crossroad, 1991.
- «Theology, critical theory, and the public realm». En *Habermas, Modernity and Public Theology*, editado por Don S. Browning y Francis Schüssler Fiorenza, 19-42. New York: Crossroad, 1992.
- VILLAGRÁN, G. *Public Theology in a Foreign Land: A Proposal for Bringing Theology in Public into the Spanish Context*. Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, 2013.
- «Teología Pública: Una propuesta para hablar teológicamente de temas sociales a la sociedad pluralista española». *Revista de Fomento Social*, n.º 67 (2012): 635-65.