

# Las fuentes morales de la ciudadanía activa

## *Laicidad democrática y convicción religiosa en la educación moral\**

AGUSTÍN DOMINGO MORATALLA\*\*

### Resumen

*La ciudadanía activa y la Educación para la ciudadanía se han convertido en categorías centrales de la ética política contemporánea. ¿Qué papel desempeñan las tradiciones ilustradas y las tradiciones religiosas en los programas de educación para la ciudadanía? ¿Podemos prescindir de una pluralidad de fuentes morales y limitar esta educación a sus fuentes seculares e ilustradas? ¿Qué consecuencias tiene esta restricción de la pluralidad y el pluralismo de fuentes en la deliberación democrática en general y en los espacios públicos educativos en particular? En este artículo el autor quiere responder a estas preguntas exponiendo dos tesis: la urgencia y necesidad de no restringir o limitar las fuentes, y la atención al cambio que se está produciendo en la filosofía política cuando se aproxima a una laicidad democrática y se aleja de una laicidad de combate.*

**Palabras clave:** ciudadanía, liberalismo, religión, virtudes cívicas, ética narrativa, espacio público, democracia deliberativa, modernidad.

### Abstract

*Active citizenship and Education of participation have become central categories of contemporary political ethics. What papers do illustrated traditions and religious traditions play in the education programs for citizenship? Can we do without a plurality of moral sources and limit this education to their secular and cultured sources? What consequences does this restriction of plurality and pluralism of sources have in democratic deliberation in general and in the public educational spaces in particular? In this article the author wants to respond to these questions exposing two thesis: the urgency and necessity not to restrict or to limit the sources, and the attention to the change that is taking place in political philosophy when it approaches a democratic laity and moves away from a combat laity.*

**Key words:** citizenship, liberalism, religion, civic virtues, narrative ethics, public space, deliberative democracy, modernity.

---

\* Recibido: 5/Enero/2006 ~ Aceptado: 8/Febrero/2006.

\*\* Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid (España). Profesor Titular de Filosofía Moral y Política en la Universidad de Valencia (España). Entre sus numerosas publicaciones se destacan las siguientes: *Un humanismo del siglo XX: el personalismo* (1985), *Ética y voluntariado. Una solidaridad sin fronteras* (2000<sup>2</sup>) y *Ética de la vida familiar. Claves para una ciudadanía comunitaria* (2006). E-mail: agustin.domingo@uv.es.

## 1. Introducción: la hora de la ciudadanía activa<sup>1</sup>

La promoción de la ciudadanía activa se ha convertido en objetivo prioritario de las instituciones educativas. La Unión Europea declaró el año 2005 como *Año de la ciudadanía activa* y estimuló la promoción de iniciativas que orienten los programas de educación moral en esta materia. Al situar en la ciudadanía activa las metas de los diferentes sistemas educativos no sólo se plantea una reorganización de los valores en una educación para la democracia, sino que se plantea un horizonte educativo nuevo donde los valores de la *ciudadanía* deben reforzarse con la idea de *actividad*.

Al reforzar esta idea de *actividad* en la promoción de la ciudadanía se está poniendo de manifiesto el deseo de incentivar un determinado tipo de ciudadanía: ni una *ciudadanía pasiva*, ni una *ciudadanía formal*, ni siquiera una estricta *ciudadanía legal*. Se está recuperando un sentido de pertenencia y participación a la comunidad política que no se reduce al ejercicio de unos derechos formalmente reconocidos en una Constitución. Se está incidiendo en la necesidad de un ciudadano *activo*, un ciudadano cuyos lazos de pertenencia y sentido de la participación tengan un carácter *personal, crítico, reflexivo*. Se quiere que los ciudadanos no sean simples espectadores, invitados o aparentes protagonistas en la vida democrática. Se quiere que sean los verdaderos protagonistas, los auténticos creadores y *autores* de la vida democrática<sup>2</sup>.

Esta importancia de la *actividad* en la noción de *ciudadanía* parece una simple redundancia porque la historia de la ciudadanía recoge el valor de participación, del sentido de pertenencia y la apropiación de unos derechos y deberes comunitarios de quienes tienen la *condición* de ciudadanos. En un sentido estricto, ejercer la ciudadanía es asumir un papel activo, reflexivo y crítico en el ejercicio de los derechos y las obligaciones que se tienen por pertenecer a una comunidad política organizada (*polis*). Sin embargo, la apelación a la actividad en la organización educativa de los fines de la vida democrática tiene un valor propio sobre el que conviene incidir.

<sup>1</sup> El presente trabajo se inscribe dentro de las actividades del Grupo consolidado I+D+I que lleva por título *Ética, desarrollo y deliberación pública* (HUM2004-0663-C02, Grupos 03-179), y del grupo I+D+I titulado *Ética aplicada, calidad y gestión pública* (GVA2005-295).

<sup>2</sup> Sobre este planteamiento de la ciudadanía son ya clásicos los trabajos de A. Cortina: *Ciudadanos del mundo*. Alianza, Madrid 2001; R. Beiner (Ed.): *Theorizing Citizenship*. State University of New York, New York 1995; D. Heater: *Citizenship. The civil ideal in World history, politics and education*. Longman, New York 1990; *What is Citizenship?* Polity Press, Cambridge 1999.

En primer lugar, porque exige *disponibilidad para la participación significativa* en los espacios públicos. En realidad se trata de romper con una espiral que si no es de pasividad general o privatización total de los compromisos ciudadanos, sí lo es de apatía, desencanto y falta de identificación con las instituciones democráticas. No sólo los escasos índices de afiliación sindical o partidista, sino los escasos índices de participación en cualquier órgano colegiado de las administraciones públicas muestran una espiral de pasividad o privatización de la actividad cívica que reclama una llamada de atención urgente<sup>3</sup>.

En segundo lugar, por *la incapacidad de los representantes políticos* para asumir decisiones que vayan más allá de lo políticamente correcto, es decir, por el temor, el temblor y la consiguiente angustia que tienen los representantes políticos cuando deben asumir decisiones arriesgadas. En el marco de las administraciones públicas, los representantes políticos que las dirigen ya no tienen un talonario de respuestas adecuadas para cada situación. En las administraciones se dispone de recursos, de instrumentos y de técnicos cualificados, pero no se dispone de sistemas automáticos que faciliten las decisiones en situaciones nuevas y arriesgadas donde además de los medios legales están en juego los fines y valores morales. El marco de una democracia deliberativa no sólo exige una clase política o una administración pública con mayor capacidad para deliberar sino unos ciudadanos capacitados para *aceptar la co-responsabilidad* en las decisiones políticas.

En tercer lugar, porque ha faltado una *cultura de la co-responsabilidad*. Las instituciones democráticas se han construido sólo mediante una cultura de los derechos, donde, por un lado, los ciudadanos han luchado por su reconocimiento pero han descuidado la capacitación para su ejercicio y donde, por otro, los políticos se sentían legitimados para limitar sus explicaciones sólo ante mociones de censura o embates electorales, y no en el día a día de la deliberación política. Una vez que se producía el reconocimiento administrativo o político, tanto el ciudadano como la administración se han desentendido del proceso institucional aumentando la distancia real y simbólica entre ciudadanía y administración. Esta distancia ha contribuido a una reificación y distanciamiento de las administraciones públicas que se acaban planteando como instituciones al servicio de sí mismas, que dan la

---

<sup>3</sup> Desde algunos gobiernos se ha reconstruido toda la agenda pública en clave de ciudadanía activa, como es el caso de Inglaterra, cfr. *Civic Renewal: A new Agenda*. Home Office, London 2004. Hemos podido conocer de primera mano estos planteamientos gracias a las investigadoras R. Herron y Z. Mendiwelo, de la Universidad de Lincoln, Reino Unido. Estas y otras sugerentes reflexiones han surgido del diálogo y las investigaciones que conjuntamente estamos realizando.

espalda a los ciudadanos porque no responden a sus necesidades y que, por consiguiente, en lugar de organizarse con el principio de *confianza en el ciudadano* se organizan con el principio de *sospecha en la ciudadanía*<sup>4</sup>.

En cuarto lugar, por el *déficit de legitimación* y la consiguiente *ingobernabilidad* que supone la existencia de unos ciudadanos si no desinteresados, al menos no identificados plenamente con las instituciones públicas de la vida democrática. Si en otros tiempos era importante la implicación personal y las diferentes tradiciones políticas incidían de una manera u otra en la necesidad de fortalecer las *virtudes cívicas*, el nuevo siglo que comenzamos reclama más que nunca un ciudadano activo con capacidad para unificar de manera global el compromiso que, de forma parcial, realiza en el ámbito profesional, mercantil, religioso, familiar o filantrópico. Un compromiso global que podemos llamar integral porque reclama coherencia e integridad moral.

La apelación a la actividad en el ejercicio de la ciudadanía tiene un sentido antropológico y moral global que no afecta sólo al ciudadano como *sujeto* que actúa en la ciudad o que interviene en las actividades de la ciudad, sino como *miembro* vinculado e identificado con ella. La apelación a la ciudadanía activa no es una apelación para la realización de actividades o al activismo organizativo, es la apelación a construir crítica y reflexivamente las *tramas de ciudadanía* y la consiguiente *urdimbre cívica* de las democracias. Este horizonte de *ciudadanía activa* tiene como finalidad tender un puente dinamizador entre el estado y la sociedad; no sólo porque una ciudadanía activa en la sociedad pueda exigir una responsable intervención del estado, sino porque la ciudadanía activa incentiva el protagonismo de la sociedad civil<sup>5</sup>.

Las *tramas de ciudadanía* y la *urdimbre cívica* se componen de la pluralidad de tradiciones morales, políticas y cívicas que se dan cita en los espacios públicos de la vida democrática. En ella están los individuos no sólo como ciudadanos, sino como miembros de una ciudad o comunidad política (condición de ciudadano) se sienten miembros de la especie humana (condición de seres humanos) o miembros de una tradición religiosa (condición de creyente). En este sentido, cuando un sistema educativo focaliza la educación de sus miembros en términos de ciudadanía activa no puede prescindir de las tramas de ciudadanía y la urdimbre cívica que han generado. Estas tramas y la urdimbre que

<sup>4</sup> Para un análisis de los diferentes modelos de ciudadanía en la sociedad de la información puede verse nuestro trabajo «Modelos de ciudadanía en la sociedad global», en *Documentación social*, 125 (2001), 243-260.

<sup>5</sup> Cfr. A. Cortina: *Ética de la sociedad civil*. Anaya, Madrid 1998; Th. Janoski: *Citizenships and civil society*. Cambridge University Press, Cambridge 1998; L. Rosenblum & R. C. Post: *Civil Society and Government*. Princeton University Press, Princeton 2002.

generan no se improvisan y por ello no está de más plantear la pregunta por las fuentes de las que se alimentan.

## 2. Las fuentes morales de la ciudadanía activa

Nos preguntamos por las fuentes cuando nos planteamos *las motivaciones* que intervienen en la construcción de las tramas y la urdimbre de la ciudadanía, es decir, no sólo cuando nos preocupa la forma en la que participamos o nos identificamos con las instituciones democráticas sino cuando nos preocupa su *sentido propiamente moral* o como algunos han llamado *pre-político*. ¿Por qué es mejor la participación que la no participación? ¿Cuáles son las razones últimas que nos mueven a participar? ¿Qué hace razonable la participación en una democracia liberal: el interés propio, el interés común o el des-interés moral? ¿La búsqueda del bien individual o del bien común? ¿La preocupación por el propio yo o por el otro? ¿Qué bienes nos movilizan: el respeto, el amor, la humanidad?

Por muy obvias que puedan ser estas preguntas, en los programas de educación moral basados en la ciudadanía activa no podemos dejar de plantearlas, a menos que deseemos prescindir de la dimensión reflexiva, crítica y filosófica en el ejercicio de las virtudes cívicas. En la democracia liberal ningún programa de ciudadanía activa puede limitarse al aprendizaje de las virtudes cívicas o al conocimiento de los derechos, al ejercicio irreflexivo de obligaciones o la participación instrumental en las actividades en la vida pública. ¿Por qué unos derechos y no otros? ¿Por qué unas obligaciones y no otras? Esto nos sitúa ante una pluralidad de articulaciones a la hora de explicar la relación entre nuestra condición de ciudadanos, de seres humanos y de creyentes.

Es más fácil limitar las explicaciones y los argumentos a la condición de ciudadano, lo difícil es articular la relación de estas tres condiciones. Cabría pensar que para un programa de educación moral en ciudadanía activa lo mejor sería limitarnos a la condición de ciudadano. En ese caso restringiríamos nuestro análisis a explicaciones sociales, políticas o jurídicas descartando, *a priori*, explicaciones críticas y reflexivas con capacidad para cuestionar formas históricas y determinadas de ciudadanía. Al no excluir la condición de ser humano y la condición de creyente podemos ganar en profundidad y radicalidad no sólo porque respondemos mejor a la pluralidad de fuentes, sino porque evitamos una ética de la ciudadanía contextualmente restringida a una determinada comunidad política. Si no fuera así, ¿seríamos capaces de excluir a los «sin papeles» en la reflexión sobre la ciudadanía?, ¿seríamos capaces de

excluir otras personas por razón de sexo, raza o religión?, ¿cuándo hablamos de integración ciudadana?

Un procedimiento interesante para atender a las tres condiciones es plantear la *pregunta por las fuentes* de la ciudadanía activa. Es un camino que han iniciado otros autores contemporáneos como H. Bergson, Ch. Taylor o J. Gómez Caffarena en su interpretación de la filosofía moral de Kant<sup>6</sup>. La pregunta por las fuentes tiene un carácter crítico porque mantiene la pregunta por el papel de las tradiciones que intervienen en las tramas y constituyen la urdimbre de los pueblos. La ciudadanía activa no se plantea como una imposición o fórmula externa a los propios ciudadanos, sino como un reajuste, una rearticulación o una re-interpretación permanente de su propia historia. Así, participa de una identidad moral *narrativa* donde nuestro lenguaje y nuestras prácticas se integran en tradiciones de las que nos apropiamos reflexivamente.

No acudimos a las fuentes para responder a la pregunta por el origen cronológico de un proyecto de ciudadanía, como si nuestra intención fuera arqueológica o incluso genealógica. Las fuentes nos ayudan a reconstruir la pluralidad de experiencias de ciudadanía y, sobre todo, el carácter proyectivo de las expectativas de sentido. El ejercicio de la ciudadanía no se limita al cumplimiento de unas obligaciones jurídicas que nos impone la legislación positiva, se plantea en el marco de un proyecto global de vida donde las obligaciones ciudadanas o las virtudes cívicas son necesarias pero no suficientes.

En su libro *Las fuentes del yo*, Charles Taylor precisa cómo puede entenderse esta apelación a las fuentes<sup>7</sup>. Cuando la filosofía moral acude al amor, al respeto o a la propia naturaleza como «fuentes», lo hace como *bienes constitutivos* de la vida moral. Esto significa que cuando los individuos acuden a las fuentes para interpretar, explicar y hacer comprensible la vida moral no sólo encuentran en ellas algo que las constituye y las fundamenta sino algo que las atrae, las motiva y las moviliza. Cuando un proyecto de ciudadanía está tentado de olvidar las fuentes no sólo corre el peligro de perder la memoria sino de olvidarse de la motivación o motivaciones que intervienen en las prácticas de ciudadanía.

Las fuentes ayudan a definir la dirección de la atención y la orientación de los deseos, además facultan y capacitan para articular las experiencias, los lenguajes, las prácticas y las instituciones. Las fuentes no

<sup>6</sup> J. Gómez Caffarena: *El teísmo moral de Kant*. Cristiandad, Madrid 1983. Téngase en cuenta el famoso libro de H. Bergson: *Las dos fuentes de la moral y la religión*. Tecnos, Madrid 1992.

<sup>7</sup> Cfr. Ch. Taylor: *Las fuentes del yo*. Paidós, Barcelona 1996.

sólo ayudan en la formulación de las experiencias de ciudadanía sino en su realización. El lenguaje y las prácticas de la ciudadanía articulan la vida de los individuos en una *narrativa*, es decir, conectan la vida de los ciudadanos con la vida de sus tradiciones, sus sentimientos y sus historias con las de sus comunidades y pueblos<sup>8</sup>.

Sería erróneo inferir que esta apelación a las fuentes carece de legitimidad en el debate sobre la ciudadanía, como si fuera una imposición historicista o arqueológica que restara valor a los programas de educación para la ciudadanía. Más bien sucede lo contrario, un programa de educación para la ciudadanía sin fuentes es un programa filosóficamente desarticulado, es decir, un programa que deja sin plantear la pregunta por los bienes constitutivos que interpelan en el ejercicio de las virtudes cívicas, que motivan para la participación democrática y, sobre todo, que facultan para luchar contra la desmoralización, el escepticismo y la desconfianza en la razón humana.

Con las fuentes recuperan valor dimensiones de la ciudadanía que no son estrictamente cognitivas. Una ética de la ciudadanía activa no puede reducirse a una *ética de los derechos*, como si las virtudes cívicas fueran prácticas de obligado cumplimiento estatal, como si los ciudadanos de las sociedades liberales lanzaran sus derechos subjetivos como armas los unos contra los otros regulados por un estado aparentemente neutral. Junto a la historia de los derechos hay toda una *historia de las mentalidades* en la que se sitúan las tramas de identidad y la urdimbre cultural de la ciudadanía.

Esto no significa que la ética de la ciudadanía no afronte el *desafío cognitivo*, como si la pregunta por las fuentes fuera emocional, irreflexiva o pre-crítica. La pregunta por las fuentes no sólo incorpora la legitimidad de las religiones y la persistencia de las tradiciones religiosas en los programas de ciudadanía sino que exige una concepción hermenéutica de la racionalidad<sup>9</sup>. Esto significa asumir la complejidad de una racionalidad humana donde el conocimiento humano no se reduce a su dimensión científica, técnica, instrumental o positiva. Una complejidad que no

<sup>8</sup> Cuando se produce una reflexión filosófica sobre esta *narrativa* y nos planteamos su relación con los bienes, fines, valores y virtudes de la vida humana, entonces estamos ante una ética narrativa. En este sentido puede verse nuestro trabajo *Ética. Todo lo que usted estudió y nunca debió olvidar (puesto al día)*. Acento Editorial, Madrid 2001.

<sup>9</sup> Sobre la concepción hermenéutica de la racionalidad y cómo se ha construido a partir del pensamiento de Hans Georg Gadamer, puede verse nuestro trabajo: *El Arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de Gadamer*. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1989.

supone la aceptación de planteamientos deconstructivistas o postmodernos que desemboquen en un escepticismo radical.

Como Habermas ha señalado, esta legitimidad de las religiones no se limita a la simple constatación de un *hecho social*. Cuando se plantea la pregunta por las fuentes de la ciudadanía activa, la filosofía moral no puede acercarse al fenómeno religioso sólo como un hecho social. Debe tomárselo en serio, es decir, plantearse su razonabilidad y afrontarlo como un *desafío cognitivo*: «no quiero decir que el fenómeno de la persistencia de la religión en un entorno ampliamente secularizado haya de tomarse en consideración sólo como un mero hecho social. La filosofía tiene que tratar de entender también este fenómeno desde dentro, de tomarlo en serio como un desafío cognitivo»<sup>10</sup>.

### **3. Posibilidades y límites de la ciudadanía activa como horizonte educativo**

En España, el debate sobre la ciudadanía activa ha coincidido con la derogación de la Ley Orgánica sobre Calidad de Educación (LOCE) que promovió el PP y la propuesta de una nueva Ley Orgánica de Educación (LOE) promovida por el PSOE a partir del año 2004 donde aparece como novedad la creación de un área de conocimiento que se llamará *Educación para la ciudadanía*. El análisis de las posibilidades y los límites de la ciudadanía activa como horizonte educativo están condicionados no sólo por la aparición de esta nueva área, sino por la voluntad política de plantear la formación religiosa fuera de los programas educativos de ciudadanía activa. El área de formación religiosa queda en manos de cada confesión religiosa que, en virtud de los acuerdos correspondientes con el estado, podrá impartirse a los alumnos cuando los padres voluntariamente lo soliciten.

Estas circunstancias políticas están condicionando el horizonte educativo de la ciudadanía activa. En el planteamiento de la formación moral y religiosa, la LOCE establecía la posibilidad de elegir entre el conocimiento histórico, social y cultural de las fuentes religiosas de las civilizaciones o el conocimiento confesional de las mismas a través de una determinada tradición religiosa. De esta forma, quienes deseaban promover una ciudadanía activa desde una determinada tradición religiosa podían hacerlo. Quienes deseaban promover una ciudadanía activa al margen de las confesiones religiosas también podían hacerlo

---

<sup>10</sup> J. Habermas: «Las bases morales pre-políticas del Estado liberal», en *Pasajes*, 18 (2005), 75-84.



porque formaba parte de las tramas sociales, históricas y culturales de la ciudadanía. Que fuera como un simple hecho social o que se intentase abordar el desafío cognitivo de las religiones era un problema que no se planteaba explícitamente fuera de cada confesión religiosa. La pregunta por un horizonte educativo interconfesional, intercultural o ecuménico era una pregunta legítima y propia de quienes conceden legitimidad a las fuentes religiosas en el debate sobre la ciudadanía.

El nuevo planteamiento supone la creación específica de un área que lleva por nombre *Educación para la ciudadanía* y no ha surgido del consenso entre las fuerzas políticas. En lugar de plantearse como un *área de consenso cívico-moral* con voluntad de integrar y recuperar las fuentes de la ciudadanía activa, se ha planteado como un *área de beligerancia laicista* para evitar plantear en el programa educativo cualquier tipo de fuente cívica de naturaleza religiosa. En este nuevo programa, las fuentes religiosas de la ciudadanía son relevantes únicamente para los creyentes y no para el resto de alumnos. Aunque no se cuestiona directamente el papel de las fuentes religiosas en la convivencia democrática, se las consiente como hecho social, se las acepta resignadamente como huellas arqueológicas o expresión cultural y se las sitúa en el ámbito de la moral privada.

Esta aparición beligerante y reactiva de la *Educación para la ciudadanía* está condicionando el espacio público educativo donde se debaten los programas de educación formal e informal sobre ciudadanía activa. No se ha presentado únicamente como un *área instrumental* más dentro del currículo, se la ha presentado como un *área sustancial* para afrontar la desmotivación de los jóvenes hacia la democracia, los escasos índices de participación, la falta de sentido de la justicia entre los jóvenes y, en general, a la carencia de unas *virtudes cívicas* explícitamente organizadas en el sistema educativo. Se pretende afrontar las necesidades de civismo democrático, de sentido de la civilidad y de urbanidad. Se pretende despertar en el alumno —como si no tuviera padres o como si no viviera en una familia— la fuerte conciencia de que como ciudadano no sólo tiene *derechos humanos* sino también *obligaciones cívicas*. Para ello se reclama un conocimiento más detallado del funcionamiento de las instituciones democráticas y de la legislación constitucional.

Si este *republicanismo filosófico y educativo* hubiera sido fruto del consenso parlamentario y no estuviera acompañado por un *republicanismo social* explícitamente beligerante con tradiciones religiosas o con las fuentes religiosas de la ciudadanía, la *Educación para la ciudadanía* hubiera sido mejor recibida por la comunidad educativa. El carácter reactivo con el que se ha impuesto y la *beligerancia laicista* con la que se ha empujado este republicanismo social hacen difícil un debate sereno con el que

puedan aparecer las posibilidades de la ciudadanía activa como sereno horizonte educativo. Más aún cuando se plantea al margen de la responsabilidad de los padres y de las familias. Atreverse a plantear una ética ciudadanía activa al margen de una ética de la vida familiar no sólo es simplificar el horizonte educativo sino desconocer el valor de la familia en la transmisión y ejercitación de las virtudes cívicas<sup>11</sup>.

La *Educación para la ciudadanía* podría desempeñar un papel importante en los programas de ciudadanía activa si reconociera la necesidad de plantear la pluralidad de fuentes morales. Ante el olvido de la heterogeneidad y pluralidad de las fuentes se corre el peligro de restringir y simplificar la ciudadanía, como si las diferencias no fueran problema en los espacios públicos educativos. Quizá se considere que son un problema en los espacios públicos educativos y por ello deben restringirse a los espacios privados familiares, o a los espacios privados de las religiones, como si la educación familiar o la educación religiosa fueran irrelevantes para la ciudadanía activa.

Cuando la *Educación para la ciudadanía* se plantea al margen de las familias, al margen de la heterogeneidad de bienes públicos y, además al margen de las fuentes religiosas que permanecen vivas en las tramas de identidades y la urdimbre cívica de los pueblos, se corre el peligro de promover una teoría simple, abstracta y reduccionista de la ciudadanía. Como si las virtudes cívicas fuera un problema de mecánica social, legal o administrativa y no fuera un desafío moral personal. La consecuencia no es únicamente el empobrecimiento del debate sobre la ciudadanía sino la limitación explícita, intencionada y voluntaria de las fuentes de ciudadanía activa. Una limitación cuyas consecuencias más inmediatas son las siguientes:

a) La *deslegitimación de la función cognitiva* de las tradiciones religiosas y las convicciones religiosas de los ciudadanos. Con independencia de los límites que puede tener una interpretación funcional del hecho religioso, éste se reduce a su función expresiva, emocional o psicológica, dejando de lado su pretensión de verdad. Las religiones quedarían fuera de un espacio público educativo donde sí habría lugar para la verdad de la ciencia y la técnica. Las convicciones religiosas tendrían valor psicológico y emocional pero carecerían de valor ontológico y epistemológico. En el caso de que lo tuvieran reclamarían una teoría de la doble verdad.

---

<sup>11</sup> Así lo hemos puesto de manifiesto en nuestro trabajo *Ética de la vida familiar. Claves para una ciudadanía comunitaria*. Desclee de Brower, Bilbao 2006.

b) La identificación de *fundamentación filosófica* con *fundamentalismo religioso*. Cuando la filosofía se pregunta por las fuentes, dialoga con las tradiciones religiosas y reconoce la razonabilidad o fundamentalidad de la fe, entonces emprende el —supuestamente— «peligroso» camino de la fundamentación. Como este camino tiene mucho de aventura racional y no se sabe a dónde nos puede llevar si lo tomamos en serio, es mejor no iniciarlo, no emprender aventuras innecesarias y promover una filosofía sin fundamentos. Si de verdad se quiere evitar el fundamentalismo religioso hay que evitar el camino de la fundamentación filosófica, como si toda voluntad de fundamentar o *dar cuenta y razón* generase dogmatismo e intolerancia<sup>12</sup>.

c) La tendencia a identificar *convicción religiosa* como *dogmatismo religioso* y, por consiguiente, a que se asocie la formación histórica, crítica y reflexiva que pueden proporcionar las religiones con actitudes de intolerancia social. Cuando se realiza esta identificación se presentan las convicciones religiosas de una manera simplificada, como si los creyentes no fueran partidarios de una ética de la responsabilidad sino de una ética de la convicción, simplificando el planteamiento de Max Weber. De esta forma, se presentan las convicciones (tanto morales como religiosas) al margen de cualquier razón moral o tradición consecuencialista, como si las convicciones morales de los creyentes se identificaran totalmente con sus convicciones religiosas y no les fuera permitido practicar la responsabilidad en el desarrollo de su razón práctica (*fiat iustitiam, pereat mundus*)<sup>13</sup>.

Ahora bien, las convicciones no son necesariamente irracionales, gracias a ellas la intención moral no es una luz interior intermitente sino tiende a persistir. Gracias a las convicciones las intenciones pueden persistir y no en el nivel verbal o lógico sino en el nivel de la mediación reflexiva que hay entre persona y sociedad. Por eso podemos decir que las convicciones son disposiciones cognitivas para la realización y la historización de los principios o normas morales. De esta forma, como

<sup>12</sup> A. Cortina y J. Conill han insistido repetidas veces en la necesidad de «fundamentar» como tarea filosófica. De la primera puede verse *Ética sin moral*. Tecnos, Madrid 1992; del segundo *El crepúsculo de la metafísica*. Anthropos, Barcelona 1986.

<sup>13</sup> Sobre el uso que Max Weber hace del término convicción (*Gesinnung*) y su confusión habitual con el término convicciones (*Überzeugung*) puede verse nuestro estudio: «Comunicación global y convicción ética. La ética de la convicción en la sociedad de la información», en AAVV.: *Retos de la sociedad de la información*. Homenaje a la Profesora M<sup>a</sup> T. Aubach. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1997, 211-221. Paul Ricoeur utiliza el término más preciso de *attestation* y que podríamos interpretar como atestiguar, dar testimonio.

hemos señalado, las convicciones morales o religiosas permiten tender un puente entre la *actualidad* de la vida moral presente y la *historicidad* de la vida moral que se realiza en tradiciones. Gracias a la ética de la convicción (*Gesinnungsethik*) una ética de la responsabilidad (*Verantwortungsethik*) es capaz de establecer límites a la acción con la esperanza de que la historicidad no sea devorada por la actualidad<sup>14</sup>.

d) La *instrumentalización de las prácticas religiosas* para fines sociales, políticos y culturales. Es curioso observar cómo quienes se desentienden de la función cognitiva de las religiones luego apelan a las consecuencias prácticas que tienen las convicciones en la vida de los creyentes. Por ejemplo, en el ámbito de las políticas sociales la administración se organiza *a priori* y teóricamente sin contar con los creyentes, pero en la gestión diaria de los problemas de convivencia necesita acudir a ellos. Ningún manual de política social liberal incluye el papel activo de los creyentes en la organización del estado social y todos arbitran acuerdos con comunidades religiosas no sólo para evitar el sufrimiento sino para promover el cuidado.

Los programas de *Educación para la ciudadanía* no pueden atender únicamente a la participación cívica y sus consecuencias, también deben atender a las motivaciones de quienes participan, sean creyentes o no, nos guste más o nos guste menos. En el estudio de las organizaciones de la sociedad civil y el voluntariado este reduccionismo es más habitual de lo que nos pensamos<sup>15</sup>. Nuestra atención a las fuentes de la ciudadanía tiene como finalidad mantener un enfoque integral de las convicciones religiosas, no nos parece justo aceptar su función social y despreciar su potencial cognitivo.

e) El *descrédito de las narrativas complejas y religiosas* en los espacios públicos de deliberación. Si en la *Educación para la ciudadanía* no hay lugar para las fuentes religiosas se produce una desinstitucionalización educativa de las narrativas religiosas, relegándose a otros espacios comunitarios como las familias, las parroquias, los centros de ocio. Si los espacios públicos educativos se construyen intencionadamente de espaldas a las narrativas religiosas, los alumnos acabarán entendiendo la narrativa cívica como una narrativa alternativa o paralela. Incluso como

<sup>14</sup> Véase mi trabajo de la nota anterior, 219.

<sup>15</sup> Un análisis de la motivación de los voluntarios y su importante papel en la vida democrática puede encontrarse en nuestro trabajo *Ética y Voluntariado. Una solidaridad sin fronteras*. PPC, Madrid 1998.

narrativas enfrentadas, irreconciliables o puramente privadas sin legitimidad para ser creíbles en los espacios públicos.

La *Educación para la ciudadanía* puede ser una ocasión privilegiada para plantear la relación entre narrativas diferentes y entre tradiciones diferentes. Puede ser una ocasión privilegiada para que la ciudadanía se entienda en toda su complejidad, no sólo como una ciudadanía simple y culturalmente homogénea. Para ello debe apoyarse en un espacio público educativo verdaderamente plural, sin miedo a la heterogeneidad, que sirva de encuentro a las narrativas, que facilite el diálogo entre las fuentes morales de ciudadanía, aunque provengan narrativas más complejas. Si *a priori* carecen de valor otras narrativas que no sean las jurídicas, entonces se prescinde *a priori* de la pluralidad de fuentes y en lugar de promover una *ciudadanía activa y crítica* se termina promoviendo una *ciudadanía indolente y dogmática*.

Estas consideraciones nos sitúan de lleno ante dos problemas que aparecen cuando nos planteamos las fuentes de la ciudadanía: la *laicidad* del estado en una democracia liberal y la *motivación* de los ciudadanos para promover la justicia social<sup>16</sup>. Para analizar estos problemas contamos con dos aportaciones recientes y valiosas en el debate filosófico contemporáneo: el *Informe de la Comisión Stasi* y el *Diálogo Habermas-Ratzinger*. Ambas pueden entenderse como desarrollos que complementan los trabajos de John Rawls sobre la relación entre liberalismo político y filosofía moral<sup>17</sup>. Son dos aportaciones que plantean de forma diferente las relaciones entre democracia y filosofía rompiendo cualquier tentación de reducir una a otra, es decir, rompiendo cualquier tentación pragmática como la que tuvo R. Rorty en su famoso artículo que llevaba por título «La prioridad de la democracia sobre la filosofía»<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Hemos analizado las relaciones entre la búsqueda de la excelencia moral y la justicia social en nuestro trabajo *Calidad educativa y Justicia social*. PPC, Madrid 2002.

<sup>17</sup> Una síntesis interesante del planteamiento de Rawls ha sido realizada por M. Correa Casanova: *La tolerancia liberal. John Rawls en diálogo con sus críticos*. Tesis doctoral presentada en la Universidad de Valencia, Valencia 2004. En el propio Rawls encontramos elementos filosóficos que nos descubren lo que frente a la intención liberal hemos llamado «intención perfeccionista». Véase nuestro trabajo: «La intención perfeccionista de Rawls: ¿un puente ético entre la hermenéutica y el liberalismo?», en *Revista Agustiniiana*, 114 (1996), 1049-1085.

<sup>18</sup> Cfr. R. Rorty: «La prioridad de la democracia sobre la filosofía», en G. Vattimo (Ed.): *La secularización de la filosofía*. Gedisa, Barcelona 1992, 31-61. Una revisión de este planteamiento y la interpretación que en él se realiza de la hermenéutica puede encontrarse en nuestros trabajos «Perfeccionistas y liberales. El horizonte político de la verdad en Gadamer y Rorty», en *Estudios filosóficos*, 129 (1996), 261-296; «Esperanzas de

#### 4. Laicidad de combate y laicidad democrática en el *Informe de la Comisión Stasi*

El *Informe de la Comisión Stasi* es el resultado de un grupo de trabajo de expertos que se creó en Francia en plena polémica sobre el velo islámico en las escuelas. La Comisión tenía como tarea la reflexión sobre la aplicación de la laicidad en la República y fue presidida por Bernard Stasi, que había ocupado el cargo de Defensor del Pueblo desde 1998. Iniciaron sus trabajos el 3 de julio de 2003 y entregaron su informe al Presidente Chirac el 11 de diciembre del mismo año<sup>19</sup>. Como se recordará, el uso del velo islámico en las escuelas públicas francesas planteó el problema del sentido y los límites de los símbolos religiosos en unas escuelas públicas organizadas bajo el principio de la laicidad.

Aunque no podemos presentar el documento con detalle, es importante retener algunas ideas en el análisis de las fuentes morales cuando nos preocupa el horizonte educativo de una ciudadanía activa. Nos interesa detenernos en él porque en el contexto europeo representa una particular mentalidad republicana que ha querido actualizarse ante el desafío del multiculturalismo, el comunitarismo político y las políticas de la diferencia. Esta particular mentalidad republicana e ilustrada representa una tendencia habitual no sólo porque presenta un modelo de separación entre las Iglesias y el Estado presidido por el principio de laicidad, sino porque afronta el desafío de la inmigración, la secularización y la universalización de los servicios públicos.

Una primera pregunta que necesitamos hacernos es la siguiente: ¿cómo entender la laicidad?, ¿se trata de un principio formal que tendría el estatuto de regla constitucional básica o se trata de un principio material cuyas pretensiones de universalidad, neutralidad e igualdad lo convierten en sustancial? No es una pregunta baladí y el Informe hace de la laicidad algo más que un principio formal republicano o una regla constitucional, lo convierte en valor y una posible *fuentes de esperanza* cuando se quiere *vivir juntos* y construir un *destino común*.

Esta consideración de la laicidad no es nueva en la cultura republicana francesa y en este sentido, el Informe consolida la mentalidad ilustrada, republicana y jacobina. Ahora bien, para la consolidación de esta mentalidad no era preciso este Informe, se ha

---

libertad: ética y política en la hermenéutica de Gadamer y Rorty», en *Contrastes* 4 (1999), 193-212.

<sup>19</sup> El Informe es público y puede accederse a él desde Internet. Nosotros utilizamos la edición del mismo que realizó la revista *Pasajes*, de la Universidad de Valencia, en el último número de Otoño, 18 (2005), con la traducción de R. Tomás.

hecho necesario ante las dificultades de su aplicación en el nuevo contexto político. El informe no es sobre la laicidad como tal sino sobre una *aplicación* de la laicidad que ahora se considera realizar «con empirismo». Esto significa que la Ley de 1905 que consagraba el principio de laicidad y establecía una tajante separación entre el Estado y la Iglesia (fundamentalmente la católica) se ha convertido en una ley difícil de aplicar en el marco de una sociedad abierta donde la aplicación de la neutralidad no se puede hacer de una manera simple en detrimento de los derechos humanos. Por eso, con independencia del carácter simbólico que pueda tener esta ley, cada vez hay más analistas que plantean la necesidad de cambiarla. No sólo porque ha tenido que ser modificada sucesivamente sino porque no responde a las necesidades de la sociedad actual<sup>20</sup>.

Los redactores del informe quizá tendrían que haberse referido a la necesidad de una *aplicación prudencial* del principio de laicidad en lugar de exigir una *aplicación «con empirismo»*. Reconocen que se encuentran ante un cuerpo jurídico disperso y, lo que es más importante, la dificultad de articular libertad de conciencia y «neutralidad del estado laico». También reconocen que la laicidad es un principio más complejo de lo que muchos creen porque es producto de «una alquimia entre una historia, una filosofía política y una ética personal [...] supone una actitud intelectual dinámica, opuesta a la postura perezosa de la simple neutralidad» (2.3).

Esta preocupación por una aplicación prudencial de la laicidad hace que en el Informe convivan dos tipos de laicidad, por un lado una *laicidad de combate* como la que ha marcado la tradición republicana francesa y cuya formulación más evidente estuvo en la ley de 1905 sobre la separación Iglesia (católica) y Estado. Por otro, una *laicidad democrática*, pacificada o prudencial que ya no tiene un carácter defensivo contra los creyentes y sus derechos: «La laicidad también es una manera de estructurar el vivir juntos [...] no debe ponerse a la defensiva; no puede conducirse a la manera de una fortaleza asediada. Para afirmar en este contexto la existencia de valores comunes, es necesaria una laicidad abierta y dinámica, capaz de constituir un modelo abierto y aglutinador. Debe permitir dibujar armoniosamente el sitio del ciudadano y de un espacio público compartido. La laicidad no es solamente una regla del juego institucional, es el valor fundador del pacto republicano, la posibilidad de conciliar el vivir juntos y el pluralismo, la diversidad» (2.3).

Por muy genérica y ambigua que sea, esta consideración sobre la laicidad supone una evolución importante en la forma de entender la

<sup>20</sup> Cfr. E. Poulat: «Faut-il changer la loi de 1905?», en *Esprit* 6 (2005), 92-99.

neutralidad del estado y las administraciones públicas, incluida la educativa. Ya no puede entenderse de una manera estrecha y limitar desde ahí las fuentes de la ciudadanía. La aplicación del principio de laicidad exige una neutralidad amplia y prudencial donde el estado no sólo está obligado a intervenir para proteger determinados derechos, sino que está comprometido para el mantenimiento de una sociedad abierta porque está apoyado en una determinada visión de la ciudadanía que el documento califica como «fuerte». El carácter positivo de la laicidad no significa el compromiso con un determinado modelo de ciudadanía (liberal, republicana o comunitaria) sino el compromiso con un modelo de administración que garantiza la pluralidad y atiende «los valores comunes de la sociedad».

Frente a una concepción estrecha de la neutralidad que excluye las convicciones religiosas del espacio público educativo, una concepción positiva de la neutralidad crea una responsabilidad a cargo del estado: «Favorecer el enriquecimiento del conocimiento crítico de las religiones en la escuela puede permitir dotar a los futuros ciudadanos de una formación intelectual y crítica [...] la laicidad no sustituye a otras exigencias espirituales o religiosas. Reitera solamente que el estado defiende los valores comunes de la sociedad, de la que ha surgido. Apoyada en una visión fuerte de la ciudadanía, que supera (*dépasse*) las pertenencias comunitarias, confesionales o étnicas» (1.2.2).

Ante las tendencias comunitaristas y disgregadoras del cuerpo social, el Informe pretende salvar «el hecho comunitario» frente a las «tendencias comunitaristas», pretende garantizar el derecho de libertad religiosa y culto. El documento es un ejercicio de razón prudencial y de cierto equilibrio reflexivo a la manera de Rawls dando pasos importantes hacia una laicidad democrática. En este sentido, podríamos decir que supone una inflexión o giro en el planteamiento de la laicidad republicana e ilustrada francesa. La laicidad se desplaza de cierto «liberalismo comprensivo» beligerante y laicista hacia un «liberalismo político» más prudente y respetuoso con la complejidad de las sociedades y las diferentes narrativas que conforman las tramas de ciudadanía.

Esta laicidad democrática no deja el hecho religioso fuera de los programas escolares de ciudadanía activa, reconoce la necesidad de que las religiones estén presentes en los espacios públicos educativos. Si el sistema educativo aplica una concepción estrecha de la neutralidad en relación con la cultura religiosa o espiritual, «la escuela contribuye al desconocimiento de los alumnos en este dominio y los deja desarmados, sin herramienta intelectual ante las presiones y las manipulaciones de los activistas político-religiosos, que prosperan en el terreno de esta ignorancia. Remediar estas carencias es una urgencia social. En eso, la



escuela debe permitir a los alumnos ejercer su juicio sobre las religiones y la espiritualidad en general en la multiplicidad de sus manifestaciones» (1.2.2).

Estas distancias frente a un laicismo de combate también forman parte de una nueva cultura política dispuesta a reconocer las fuentes religiosas y no sólo seculares de una ciudadanía democrática. Frente a un republicanismo más laicista que laico, preocupado únicamente por una teórica neutralidad del estado ante el individuo, emerge ahora un republicanismo menos indiferente a la sociedad que presta mayor atención a las fuentes religiosas de la ciudadanía. Un ejemplo del cambio que se hace presente en este documento lo tenemos en la consideración positiva del hecho religioso que hace Nicolas Sarkozy cuando llega a hablar de «una laicidad al servicio de las religiones», e incluso plantea una laicidad que hace posible «el reconocimiento de un derecho universal a la esperanza». Para este político francés, «la religión no es enemiga de la república. La vida espiritual no es el enemigo de la república»<sup>21</sup>.

Frente a planteamientos laicistas que consideran las fuentes religiosas como límites para el ejercicio de la ciudadanía, Sarkozy reconoce el papel social positivo que ha jugado la religión católica en materia de instrucción cívica, incluso llega a afirmar: «el catecismo ha dotado a generaciones enteras de ciudadanos de un sentido moral». A su juicio, cuando las familias proporcionaban una formación religiosa —incluso las familias en las que no se creía—, esto «permitía la adquisición de valores que contaban para el equilibrio de la sociedad. Sin lugar a dudas, la Iglesia católica [...] ha jugado un papel de educadora e incluso de integradora en la sociedad francesa [...] incluso en las familias donde la tradición judía o protestante donde los valores individuales y sociales son comunes con los de la iglesia católica y que han aportado, cada vez más, sus especificidades a la construcción nacional: entre otros un apego profundo a la república y una voluntad ejemplar de integración para los judíos, la preocupación permanente de una libertad de conciencia para los protestantes. Por el contrario, ahora que los lugares de culto oficiales y públicos están tan ausentes de nuestros barrios, se percibe cómo esta relación espiritual ha podido ser un factor de sosiego y qué vacío genera cuando desaparece»<sup>22</sup>.

En esta línea de vincular la apertura a las fuentes religiosas con la esperanza, el propio Sarkozy afirma que esta esperanza religiosa es capaz de ofrecer, «en la dinámica colectiva de una sociedad, una perspectiva de movilización para el bien común y un sentido profundo de la vida. Estoy

<sup>21</sup> Cfr. N. Sarkozy: *La République, les religions, l'espérance*. Du Cerf, Paris 2004, 17.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 18.

convencido de que el espíritu religioso y la práctica religiosa pueden contribuir a generar apego (*apaïser*) y regular una sociedad de libertad»<sup>23</sup>. Más adelante deja claro que las prácticas de religión civil no pueden ser comparadas con las prácticas religiosas. A su juicio, la esperanza no puede ser satisfecha por el ideal republicano: «La república es una forma de organizar el universo temporal. Es el mejor medio de vivir juntos. Pero ella no proporciona la finalidad del hombre. Hay una aspiración espiritual que la república no debe negar, pero que debe admitir que no es de su incumbencia»<sup>24</sup>.

## **5. Las bases pre-políticas del estado liberal: las convicciones religiosas en el *Debate Habermas-Ratzinger***

Pocos días después de que la Comisión Stasi entregara al presidente de la República francesa su informe sobre la laicidad, la Academia Católica de Baviera organizaba en Munich un interesante coloquio el 19 de Enero de 2004. El coloquio estuvo protagonizado por Jürgen Habermas y el Cardenal Joseph Ratzinger, posteriormente erigido Papa con el nombre de Benedicto XVI. Aunque el sentido completo de sus respectivas intervenciones debería evaluarse en la trayectoria de cada interlocutor, nuestro interés se centra ahora en mostrar la coincidencia de ambos en atender a lo que el propio Habermas llama «fuentes» de las que se alimenta la solidaridad de los ciudadanos en una sociedad secular.

Queremos fijar nuestra atención en el hecho de que Habermas no sitúa el problema de una apertura de las fuentes religiosas como una exigencia propia de quienes buscan de manera integrista una legitimación del derecho o una estructuración del poder político de base religiosa. Tampoco sitúa el problema en el tipo de consenso que necesitan las sociedades pluralistas. Lo sitúa en la pregunta por las fuentes morales de una sociedad que corren el peligro de secarse a causa de una descarrilada secularización de la sociedad en su conjunto. Con ello no está aceptando acríticamente este diagnóstico y avalando las tesis de los defensores de la religión que defienden una especie de plusvalía de las religiones en los procesos de cohesión social, ordenación política y legitimación jurídica.

Tanto a los defensores como a los detractores de las fuentes morales o pre-políticas que intervienen en las prácticas de ciudadanía Habermas está exigiendo una lectura crítica de la secularización social y cultural. A su juicio, esta secularización plantea un doble proceso de

<sup>23</sup> Ibid., 19.

<sup>24</sup> Ibid., 23.

adaptación: en primer lugar, porque obliga a que las tradiciones religiosas se adapten a una organización inmanente de la vida social y política; en segundo lugar, porque obliga a que las tradiciones «de la Ilustración» también se adapten a los cambios socio-políticos de la globalización y los riesgos de la mercantilización. Esta lectura crítica plantea el reconocimiento de los respectivos límites y el consiguiente acercamiento a una modernidad más compleja de la que muchas veces se piensa, como si las tradiciones religiosas tuvieran que adaptarse a una razón moderna dejando de lado el hecho de que la propia modernidad también es un concepto histórico que no puede ser hipostasiado o convertido en una referencia abstracta<sup>25</sup>.

El estado democrático no puede obligar a la solidaridad o imponerla por decreto, menos aún una sociedad atomizada y mercantilizada que fomenta la tendencia a la despolitización de los ciudadanos. En la vida comunitaria de las religiones y las comunidades religiosas hay un potencial de sentido que puede enriquecer el debate sobre la formación para la ciudadanía. En la medida en que estas comunidades religiosas «evitan el dogmatismo y la coerción sobre las conciencias, permanece intacto algo que en otros lugares se ha perdido y que tampoco puede construirse con sólo el saber profesional de los expertos, me refiero a posibilidades de expresión suficientemente diferenciadas y a sensibilidades suficientemente diferenciadas en lo que respecta a experiencias concernientes a vida malograda y fracasada, a patologías sociales, al malogro de proyectos de vida individual y a deformaciones de contextos de vida distorsionados»<sup>26</sup>.

El propio estado constitucional y las instituciones de una democracia liberal deben estar vivamente interesados en tratar con respeto y cuidado a todas aquellas fuentes culturales de las que se alimenta la conciencia normativa de solidaridad de los ciudadanos. Una conciencia normativa que se ha vuelto conservadora y que acaba reflejándose en la expresión «sociedad postsecular». Un término que no sólo indica la persistencia de las religiones después de la secularización o la legitimidad de la participación de las comunidades religiosas en los espacios públicos de una sociedad secular. El término indica que tanto los creyentes como los no creyentes deben tomarse en serio sus relaciones porque el trato político que entre ellos se deparen tiene importantes consecuencias sociales. Según Habermas, «en la sociedad

---

<sup>25</sup> Sobre esta complejidad de la modernidad e importancia en el catolicismo, es ilustrativo el trabajo de Ch. Taylor: *A Catholic Modernity?* Oxford University Press, Oxford 1999, 14ss.

<sup>26</sup> J. Habermas: «Las bases morales pre-políticas del Estado liberal», op. cit., 82.

postsecular acaba imponiéndose la convicción de que la modernización de la conciencia pública acaba abrazando por igual a las mentalidades religiosas y a las mentalidades mundanas (pese a las diferencias que pueden ofrecer entre sí) y cambia a ambas reflexivamente. Pues ambas partes, con tal de que entiendan en común la secularización de la sociedad como un *proceso de aprendizaje*, ambas partes, digo, pueden hacer su contribución a temas controvertidos en el espacio público, y entonces también tomarse mutuamente en serio *por razones cognitivas*<sup>27</sup>.

He querido destacar dos expresiones del texto de Habermas que me parecen reveladoras, primero el término *procesos de aprendizaje* para señalar que las diferentes fuentes morales están abiertas y pueden enriquecerse mutuamente, segundo el término *razones cognitivas* para señalar que no estamos ante un acercamiento pragmático o utilitario a las tradiciones religiosas sino que nos debe preocupar su potencial de verdad y de sentido. Como se puede ver, la construcción de una ciudadanía activa no puede realizarse cuando una tradición incorpora de la otra lo que le conviene sino cuando la acepta en su integridad, es decir, cuando valora tanto el potencial expresivo como el potencial cognitivo, cuando valora tanto su propuesta de solidaridad como su pretensión de verdad.

Al final de sus reflexiones Habermas plantea una reflexión interesante sobre la neutralidad cosmovisional del estado liberal de la que tendrían que tomar buena nota quienes plantean programas de ciudadanía laicistas, cerrados y beligerantes con las tradiciones religiosas. El texto de Habermas reza como sigue: «La comprensión de la tolerancia por parte de las sociedades pluralistas articuladas por una constitución liberal, no sólo exige de los creyentes que en el trato con los no creyentes y con los que creen de otra manera se hagan a la evidencia de que en lo que respecta a muchas de sus convicciones razonablemente habrán de contar con la persistencia indefinida de un disenso, de un no-acuerdo: sino que por otro lado, en el marco de una cultura política liberal también se exige de los no creyentes que se hagan así mismo esa evidencia en el trato con los no creyentes. Y para un ciudadano religiosamente amusical esto significa la exigencia nada trivial de determinar también autocráticamente la relación entre fe y saber desde la perspectiva del propio saber mundano. Pues la expectativa de una persistencia de la no concordancia entre fe y saber sólo merece el predicado de “racional” [...] si, también desde el punto de vista secular, se admite para las convicciones religiosas un estatus epistémico que no quede calificado simplemente de irracional [...]. La neutralidad cosmovisional del poder del estado que garantiza iguales libertades éticas

<sup>27</sup> Ibid., 83 (la cursiva es mía).

para cada ciudadano es incompatible con cualquier intento de generalizar políticamente una visión secularista del mundo. Y los ciudadanos secularizados, cuando se presentan y actúan en su papel de ciudadanos, ni pueden negar en principio a las convicciones religiosas un potencial de verdad, ni tampoco pueden discutir a sus conciudadanos creyentes el derecho a hacer contribuciones en su lenguaje religioso a las discusiones públicas. Una cultura política liberal puede esperar incluso de los ciudadanos secularizados que arrimen el hombro a los esfuerzos de traducir del lenguaje religioso a un lenguaje públicamente accesible aquellas aportaciones que puedan resultar relevantes»<sup>28</sup>.

Como se puede observar, la persistencia del disenso exige una permanente y prudente colaboración entre cosmovisiones, el estatus epistémico de las fuentes religiosas no es necesariamente irracional, la neutralidad no exige la generalización de una visión secularista del mundo, los creyentes no son «menores de edad» en su contribución a una ciudadanía activa y, lo que es también importante, tanto creyentes como no creyentes deben realizar un *esfuerzo de traducción* de un lenguaje a otro para hacer públicamente accesibles las aportaciones respectivas.

La aportación de Joseph Ratzinger es más breve y apunta en una dirección complementaria de la que vamos a destacar tres ideas. En primer lugar la necesidad de situarnos a la altura de un tiempo donde el poder humano sobre la naturaleza y el conjunto de la realidad es cada vez mayor y exige de todos y para todos un *ethos de responsabilidad*. Aquí está la tarea de una filosofía que no se limita al necesario acompañamiento de las ciencias, a la fundamentación crítica de una determinada antropología, sino que está dispuesta a mantener la mirada abierta al todo, es decir, «mantener abierta la mirada a ulteriores dimensiones de la realidad del hombre, realidad de la que en las ciencias sólo pueden mostrarse aspectos parciales»<sup>29</sup>.

Nuestro poder no sólo ha aumentado sino que sus formas son más complejas y su control cada vez más difícil: «la tentación de experimentar con el hombre, la tentación de considerar quizá al hombre o a hombres como basura y de dejarlos de lado como basura, ya no es ninguna quiebra de moralistas hostiles al progreso. Si antes no podíamos eludir la cuestión de si propiamente las religiones eran una fuerza moral positiva, ahora no tiene más remedio que surgirnos la duda acerca de la fiabilidad de la razón»<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Ibid., 85.

<sup>29</sup> J. Ratzinger: en *Pasajes*, op. cit., 85ss.

<sup>30</sup> Ibid., 88.

En segundo lugar se trata de un *ethos* que no sólo afronta los desafíos morales del derecho y de los derechos humanos, sino que afronta el *desafío de la interculturalidad*. Lo que lleva a reconocer límites al modelo occidental de racionalidad y las dificultades de conseguir fórmulas en las que todos los individuos y todas las culturas puedan llegar a un acuerdo. Ahora bien, esto no significa la resignación o la impotencia en la promoción de una ciudadanía activa con pretensiones de universalidad. Antes que nada, y en continuidad con la disponibilidad para la auto-limitación y el aprendizaje de la que habla Habermas, el reconocimiento de los límites de la razón. No sólo las religiones presentan patologías, también los usos de la razón, por ello hay que aprender a prestar oídos a las grandes tradiciones religiosas de la humanidad: «si la razón se emancipa por completo y se desprende de tal disponibilidad a aprender y se sacude de tal correlacionalidad o se desdice tal correlacionalidad, la razón se vuelve destructiva»<sup>31</sup>.

Este desafío de la responsabilidad y la interculturalidad tiene que ser asumido con energía por la cultura secular occidental y la fe cristiana. Con ello no se está proponiendo ningún euro-centrismo sino asumiendo una cuota de corresponsabilidad real en el mundo. Lo que no significa dejar de lado a otras culturas con las que debe mantenerse un diálogo y correlacionalidad permanente. Significa «implicarlas en la tentativa de una correlación polifónica, en la que ellas se abran a sí mismas a la esencial complementariedad de razón y fe, de suerte que pueda ponerse en marcha un universal proceso de purificaciones en el que finalmente los valores y normas conocidos de alguna manera o barruntados por todos los hombres lleguen a recobrar una nueva capacidad de iluminación, de modo que se conviertan en fuerza eficaz para la humanidad y de esta forma puedan contribuir a integrar el mundo»<sup>32</sup>.

## 6. Conclusiones

Estas reflexiones de Habermas y Ratzinger no terminan aquí, dejan abierto el debate sobre las fuentes morales de la ciudadanía. Un debate que también nos lleva a reconocer los límites de una razón humana obligada a ser más humilde en sus pretensiones y asumir con energía su responsabilidad en tiempos donde el escepticismo no siempre confía todo lo que debiera en la razón humana. Esta voluntad de autocrítica debe ser propia tanto de creyentes como de no creyentes en

---

<sup>31</sup> Ibid., 91.

<sup>32</sup> Ibid.

orden a construir la urdimbre de una ciudadanía que potencie las virtudes cívicas y no excluya ninguna fuente que alimente la motivación cultural, social y política que necesita una sociedad democrática.

Frente a los planteamientos laicistas que restringen las fuentes y evitan la autocrítica a la racionalidad ilustrada, los planteamientos más abiertos a las tradiciones religiosas que reivindican una laicidad democrática se hacen paso en la ética política contemporánea. La ciudadanía activa no se puede construir apelando a una mentalidad laicista que entienda la neutralidad del estado como una restricción y limitación de las tradiciones religiosas. Sin fuentes religiosas el pluralismo democrático se resiente y la urdimbre que entreteje las virtudes cívicas acaba perdiendo parte de su savia. Ante los planteamientos laicistas que emergen cuando se propone en los sistemas educativos una *Educación para la ciudadanía* que da la espalda al hecho religioso y las tradiciones religiosas, hemos mostrado cómo el debate europeo sobre la ciudadanía activa no sólo está abierto a las convicciones religiosas sino que las reclama y las necesita para promover estrategias de cohesión, integración y, lo que es más importante, estrategias de movilización y capacitación para la participación socio-política. Una participación que no puede ser entendida como obligación legal sino como invitación moral, una implicación en el ejercicio de la ciudadanía donde también haya espacio para el entusiasmo, la ilusión y la esperanza.

**Sumario:** 1. Introducción: la hora de la ciudadanía activa. 2. Las fuentes morales de la ciudadanía activa. 3. Posibilidades y límites de la ciudadanía activa como horizonte educativo. 4. Laicidad de combate y laicidad democrática en el *Informe de la Comisión Stasi*. 5. Las bases pre-políticas del estado liberal: las convicciones religiosas en el *Debate Habermas-Ratzinger*. 6. Conclusiones.