

Unas reflexiones sobre la jurisprudencia del Tribunal Supremo en relación con ‘educación para la ciudadanía’, en diálogo con Adela Cortina

Ana Llano Torres

Prof. Contratado Doctor, Facultad de Derecho, UCM.

RESUMEN: Este artículo parte de la distinción entre lo susceptible de controversia y lo incontrovertible presente en las sentencias del Tribunal Supremo sobre educación para la ciudadanía, para discutir, en diálogo con Adela Cortina, las categorías de ética pública y privada a la hora de articular las concepciones omnicomprendivas del bien y la ética cívica de mínimos. En relación con el papel de los procedimientos para sacar a la luz los bienes compartidos, resulta interesante su reclamo a sumar, en vez de restar, a estrechar los lazos entre las lógicas de la Alianza y la del Contrato y los derechos. Por último, tras aludir a la importancia de la categoría böckenfördiana de lo *pre-político* en nuestros Estados constitucionales desafiados a la par por el deber del respeto a la pluralidad y la exigencia de integración, se hace alusión a la importancia de la tradición, la experiencia y la razón en el diálogo, no sólo jurídico, sino también, en el que demandan nuestras sociedades multiculturales

PALABRAS CLAVE: ética pública, ética privada, ética cívica, procedimientos, lo pre-político, diálogo (Área de Filosofía del Derecho)

ABSTRACT: This article starts underlining the difference —made in the sentences of the Supreme Court about Education for citizenship— between what can be politically discussed and what cannot, in order to question the concepts of Public and Private Ethics. Inspired by some interesting essays of Adela Cortina, it focuses on the challenge of combining the various comprehensive moral theories and the common civic Ethics. Regarding to the procedures which bring the common goods to light, it is relevant Cortina’s calling to strengthen bonds between the logic of Alli-

ance and that of the Contract and the rights. Finally, after referring to the category of Böckenförde, the *pre-political* in our constitutional States defied both by the obligation to respect the plurality and the need of integration, it stresses the importance of tradition, experience and reason in the dialogue, juridical and beyond, that our multicultural societies demand

KEY WORDS: Public Ethics, Private Ethics, Civic Ethics, procedures, the pre-political, dialogue (Philosophy of Law)

ZUSAMMENFASSUNG: Ausgehend von der Unterscheidung zwischen strittigen und unstrittigen Fragen in den Urteilen des spanischen Obersten Gerichtshofs zu dem Schulfach Erziehung in Bürgerschaft und Menschenrechten untersucht dieser Beitrag im Dialog mit Adela Cortina die Kategorien der öffentlichen und der privaten Ethik bei der Artikulation der allumfassenden Konzeptionen des Guten und der zivilen Minimaethik. Bemerkenswert für die Rolle der Verfahren zur Bestimmung der gemeinsamen Güter ist sein Aufruf, zu summieren statt zu reduzieren, die Verbindungen zwischen den Logiken des Bündnisses und der Logik des Vertrages und der Straffen. Nach einer Anspielung auf die wesentliche Bedeutung der Böckenfördeschen Kategorie des *Vorpolitischen* in unseren konstitutionellen Staaten, die gleichzeitig mit der Pflicht zum Respekt der Pluralität und der Notwendigkeit der Integration konfrontiert sind, verweist die Autorin auf die Bedeutung der Tradition, der Erfahrung und der Vernunft im Dialog —nicht nur im juristischen—, die unsere multikulturellen Gesellschaften benötigen.

SCHLÜSSELWÖRTER: Öffentliche Ethik, private Ethik, zivile Ethik, Verfahren, das Vorpolitische, Dialog (Bereich Rechtsphilosophie).

1. LO CONTROVERTIBLE Y LO INCONTROVERTIBLE EN LAS STS DE 11 DE FEBRERO DE 2009¹

1.1. En los recursos de casación relativos a la polémica EpC, se planteó una cuestión de límites, que exigía la ponderación de los derechos en tensión, no ver si estaba “jus-

¹ El presente artículo se enmarca en el Proyecto de Investigación del Ministerio de Innovación y Ciencia, “Derecho fundamental a la educación: derecho, ciudadanía y libertad”, dirigido por el profesor Jose Antonio Souto Paz. Referencia: DER2009-10009.

tificada la vulneración de los derechos fundamentales”, como se lee en la STS, rec. 948, al comienzo del FJ 6º. En su día, la mayoría optó por hacer prevalecer la defensa de las competencias educativas del Estado en la imposición de la pretendida ética común, basándose en el art. 27.2 CE, frente a los derechos fundamentales garantizados por los art. 16.1 y 27.3 CE.

A partir de una interpretación combinada de los apartados 5º y 2º del art. 27 de la Constitución española, referidos respectivamente a la obligación de los poderes públicos de “garantizar el derecho de todos a la educación mediante una programación general de la enseñanza... y la creación de centros docentes” y al objeto de la educación, “el pleno desarrollo de la personalidad en el respeto a los principios democráticos de convivencia y a los derechos y libertades fundamentales”, la sentencia mayoritaria extrajo tres consecuencias: 1) la actividad del Estado en materia de educación es obligada; 2) esa intervención no sólo tiene como fin asegurar la transmisión del conocimiento del entramado institucional del Estado, sino también instruir sobre los valores necesarios para el buen funcionamiento del sistema democrático; 3) tal cometido estatal afecta tanto a la enseñanza pública como a la privada.

Aunque no es lo mismo reconocer al Estado competencias en la programación general de la enseñanza, encaminadas a asegurar que llegue a todos y contribuya al libre y pleno desarrollo de la personalidad, que erigir al Estado en educador, tal confusión se detecta en el razonamiento que lleva a la mayoría de la Sala a considerar que *la actividad educativa del Estado* no podrá desentenderse de transmitir los valores morales que subyacen en los derechos fundamentales.

Es patente la presencia de valores morales en nuestra Constitución, no sólo en lo que se refiere a los valores superiores del ordenamiento jurídico del art. 1.1 CE, sino también en el campo de los derechos fundamentales². Y la

² PALOMBELLA, Gianluigi: *La autoridad de los derechos. Los derechos entre instituciones y normas*, Madrid, Trotta, 2006, trad. José Calvo González y Cristi-

enseñanza no puede desentenderse de tales valores: si se quiere educar, no basta transmitir conocimientos, es preciso formar el carácter y contribuir al pleno desarrollo de la personalidad del alumno³. Pero ello no exige la enseñanza oficial y obligatoria de una ética pública contrapuesta a la ética privada a partir de una determinada interpretación de los derechos humanos reconocidos por la ley positiva y de las prácticas democráticas⁴.

1.2. El decisivo FJ 6º de las sentencias que comentamos hace una distinción clave entre los valores éticos comunes que componen la moral subyacente a los derechos fundamentales y los que son objeto de controversia en nuestras

na Monereo Atienza, p. 21-22, insiste en que los derechos fundamentales incorporan convicciones éticas, donde se reproducen las prioridades sustanciales de las que una sociedad es capaz.

³ HÄBERLE, Peter: “El Estado Constitucional Europeo”. *On line*, disponible en www.enj.org (consultado el 21 de julio de 2009), p. 2, destaca el carácter cultural de la Constitución, que “comienza con los fines educativos como la tolerancia, la responsabilidad y, como algo nuevo, la conciencia ambiental” y “termina o comienza asimismo con la educación en materia de derechos humanos, como exigen ya las nuevas Constituciones”, p. 3. CORTINA, Adela: *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Madrid, Taurus, 1998, p. 86, recuerda que no cabe proteger los derechos “si las personas, amén de presentar exigencias, no están también dispuestas a asumir sus responsabilidades. Cosa que no se consigue con las prédicas liberales, sino educando día a día... Sin la forja del carácter —de las personas y las organizaciones— no quedan sino la anomia y la desarticulación de la sociedad. Aparte de que el discurso de los derechos es sumamente limitado”.

⁴ Si en el FJ 8º de la STS, rec. 948, se da por descontado que la religión es “algo ajeno a la ciudadanía”, que “ha de quedar necesariamente fuera de la referida materia”, CORTINA, Adela: *Alianza y contrato*, cit., p. 176, advierte la importancia “de que la pertenencia a una comunidad creyente se considere con toda normalidad como una de las que forman parte de... la ciudadanía compleja... que no arrumba las diferencias, sino que las acoge en su seno”, en un occidente en el que “el tema religioso es tan vital como ... ‘socialmente incorrecto’”, p. 174. ELOSEGUI, María: “Políticas públicas y educación intercultural”, en ESTEBAN AGUILAR, Mercedes (dir): *El diálogo intercultural en España: un requisito de la educación y de la cultura de la paz*. INFORME en el marco del Proyecto subvencionado por el MEC/ORDEN ECI/807/2008, editado en julio de 2009 por la Fundación Europea Derecho y Libertad, p. 157, advierte que “la mayor parte de los defensores de la conveniencia de establecer la asignatura de Educación para la Democracia y Derechos Humanos en España lo han hecho desde unos determinados presupuestos”. Por eso, “la clave está en la perspectiva que se adopte al enseñarlos... Quien asuma una de ambas posiciones, debería explicar que existen distintas posturas a la hora de fundamentar los derechos y también por supuesto posicionarse, pero sin ignorar que existen distintas corrientes de pensamiento”, p. 175. Cfr. la reciente novela de O'BRIEN, M. D.: *La última escapada*, Madrid, Libros Libres, 2009.

sociedades plurales. Frente a aquélla —la ética cívica o pública—, está el conjunto de valores ideológicos, religiosos y morales individuales que forman parte de la pluralidad de la sociedad -el campo de lo exclusivamente privado—.

1.3. Hay cierta tensión entre el FJ 6º y el FJ 14º (el 10º, en el rec. 905): si el FJ 6º señala que “la actividad educativa del Estado, cuando está referida a los valores éticos comunes, no sólo comprende su difusión y transmisión, también hace lícito fomentar sentimientos y actitudes que favorezcan su vivencia práctica”, el FJ 14º niega que se deba exigir al alumno la adhesión a principios o valores, sino sólo el “conocimiento y comprensión de los elementos que distinguen la condición de ciudadano en nuestro Estado social y democrático de Derecho y de la consiguiente capacidad o aptitud para ejercerla respetando ese marco de convivencia”. Trata de dejar claro que “los reglamentos no erigen en factor de calificación del alumno que profese o no profese una fe determinada, ni que acepte internamente como éticamente superiores a cualesquiera otros los valores constitucionales, tampoco consideran a efectos de evaluación sus convicciones personales ni, por tanto, le obligan a desvelarlas. Ni lo hacen ni lo podrían hacer de haberlo pretendido, que no es el caso, porque la Constitución no lo permite, esencialmente, en sus artículos 16.1 y 27.2 y 3. Esas pretensiones repugnan a la libertad religiosa y de conciencia y se salen del cometido que ha de cumplir la educación”. El contraste entre el discurso de uno y otro fundamentos de Derecho es patente: si en un principio se considera legítimo exigir al alumno, no sólo el conocimiento y comprensión de los valores constitucionales, sino su adhesión a los mismos y fomentar su vivencia práctica, al final de la sentencia se considera tal pretensión contraria a la libertad religiosa y de conciencia y ajena a la tarea educativa.

Parece claro el carácter interpretativo de las STS, desde el momento en que se considera la EpC ajustada a Derecho siempre y cuando las normas que la regulan se interpreten dentro de los límites que la propia Constitución

establece y que las sentencias aclaran⁵. Desde esta perspectiva, el alcance del penúltimo Fundamento Jurídico de las cuatro sentencias, según el cual el que EpC sea ajustada a Derecho “no autoriza a la Administración educativa —ni tampoco a los centros docentes, ni a los concretos profesores— a imponer o inculcar, ni siquiera de manera indirecta, puntos de vista determinados sobre cuestiones morales que en la sociedad española son controvertidas”, pues “en una sociedad democrática, no debe ser la Administración educativa —ni tampoco los centros docentes, ni los concretos profesores— quien se erija en árbitro de las cuestiones morales controvertidas”, que “pertenecen al ámbito del libre debate en la sociedad civil... y, por supuesto, al de las conciencias individuales”, queda significativamente mermado por lo establecido previamente en el FJ 6º.

En efecto, de acuerdo con la sentencia, los derechos de los padres no estarán garantizados cuando nos hallemos ante valores que el TS estima pertenecientes a la ética pública o cívica común. En su FJ 6º, la STS, rec. 905, distingue entre “el ámbito correspondiente a los principios y a la moral común subyacente en los derechos fundamentales” y “el espacio propio de lo que sean planteamientos ideológicos, religiosos y morales individuales”, prohibiendo el adoctrinamiento en este campo y sentando en aquél “la potestad y el deber de impartirlos... incluso en términos de su promoción”. Se trata de la distinción clave entre “los valores que constituyen el sustrato moral del sistema constitucional... recogidos en normas jurídicas vinculantes” y “el pluralismo de la sociedad”. Si en este campo, el deber de neutralidad comporta “informar, que no adoctrinar, sobre las principales concepciones culturales, morales o ideológicas que, más allá de ese espacio ético común,

⁵ Si el FJ 15º reconoce que “el RD y el Decreto asturiano se sirven de una terminología específica, en ocasiones recargada en exceso” y que “la consideración aislada de algunas de sus frases o palabras podría inducir a dudas en torno a su alcance”, también sostiene que “su interpretación dentro del contexto de los reglamentos y desde los presupuestos constitucionales señalados disipa toda incertidumbre”.

pueden existir... y, en aras a la paz social, transmitir a los alumnos la necesidad de respetar las concepciones distintas a las suyas pese a no compartirlas”, en lo relativo a “esos valores morales subyacentes en las normas antes mencionadas” se entiende “constitucionalmente lícita su exposición en términos de promover la adhesión a los mismos”.

La sentencia no explicita cuáles son las cuestiones sobre las que no cabe adoctrinar y a quién compete su determinación⁶, si bien cabe vislumbrar en qué dirección parecen moverse los poderes públicos en España⁷, por más que se insista en que nuestra democracia no es militante⁸. No

⁶ ¿No habría sido más sensato que las sentencias se hubieran limitado a denegar la objeción de conciencia en esos casos y a reclamar la denuncia de los posibles adoctrinamientos concretos, sin meterse en la peliaguda cuestión de qué es discutible y qué no en nuestra democracia?

⁷ No en vano Lucas Murillo de la Cueva, ponente de la STS del 11-5-2009, rec. 69/2007, FJ 6º, usa las STS del 11-2-2009, para justificar la denegación del ejercicio del derecho a la objeción de conciencia a un juez en relación con los expedientes matrimoniales entre personas del mismo sexo cuya tramitación haya de seguirse en el Registro Civil a su cargo. Igualmente significativo resulta el Anteproyecto de Ley de salud sexual y reproductiva e Interrupción Voluntaria del embarazo, cuyo pretendido objetivo, “*adecuar nuestro marco normativo al consenso de la comunidad internacional en esta materia*” —según la Exposición de motivos— desmiente NAVARRO-VALLS, Rafael: *Análisis jurídico del Proyecto de Ley del aborto*, Madrid, Foro de la Sociedad Civil, 2009, pp. 11-18, a la par que denuncia en p. 46 la inseguridad que provoca el uso impreciso de términos jurídicos como “derechos fundamentales en el ámbito de la salud sexual y reproductiva” (art. 1) y, en pp. 39 y ss., la inadecuación jurídica absoluta de considerar el aborto en cualquier caso como una “prestación sanitaria”. Clarificador al máximo de la mentalidad que subyace a este Proyecto de Ley —lo cual se agradece en un debate tan enmarañado—, LAURENZO COPELLO, Patricia: “Aborto y derecho a la sexualidad: un nuevo marco para un viejo debate”, en *El cronista del Estado social y democrático de Derecho*, 2009, pp. 26 y ss. Cabría aludir también a la polémica sobre los crucifijos, inducida por casos como el del Colegio Macías Picabea (Sentencia nº 288/2008 del Juzgado de lo Contencioso Administrativo, nº 2 de Valladolid, del 14-11-08) o al eco que ha tenido la reciente STEDH 3-11-2009, caso Lautsi contra Italia, en relación con la reforma de la Ley de libertad religiosa anunciada por el Gobierno.

⁸ El Tribunal Constitucional ha reconocido expresa y reiteradamente que no puede imponerse una adhesión positiva al sistema constitucional, en las Sentencias TC 48/2003, de 12 de marzo (FJ 7º), 235/2007, de 7 de noviembre (FJ 4) y 12/2008, de 29 de enero (FJ 6º), en los siguientes términos: “En nuestro ordenamiento constitucional no tiene cabida un modelo de *democracia militante*..., un modelo en el que se imponga, no ya el respeto, sino la adhesión positiva al ordenamiento y, en primer lugar, a la Constitución”. Cfr. SOLOZÁBAL ECHEVARRÍA, Juan José: “La enseñanza de valores entre la libertad ideológica y el derecho a la educación”, en LÓPEZ CASTILLO, A.: *Educación en valores. Ideología y religión en la escuela pública*, CEPC, Madrid, 2007, pp. 144-146.

es tarea fácil delimitar los contornos de tal espacio, pero en todo caso no parece adecuado hacerlo coincidir con la Constitución e inculcarlo en la enseñanza. Podría ser útil distinguir entre los conceptos constitucionales y las variadas concepciones que existen de los mismos⁹: si se dejase explicar el programa de EpC desde cualquier concepción, no habría problema. Pero no parece esa la postura del TS¹⁰, que llama a impartir la asignatura en homenaje al *pluralismo* como valor superior de nuestro ordenamiento¹¹, olvidando que la Constitución española responde más al modelo kelseniano de *legislación negativa* que al de una democracia militante y que no hay una única concepción del pluralismo¹², como ocurre con la igualdad¹³, etc.

⁹ DWORKIN, Ronald: *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1989, p. 214, considera esta distinción “crucial” y se detiene a examinarla en pp. 214 y ss. Un resumen de su posición en pp. 230 y ss.

¹⁰ Según COMANDUCCI, Paolo: “Formas de (neo)constitucionalismo: un análisis metateórico”. *ISONOMIA*, n. 16, Abril 2002, trad. por Miguel Carbonell, p. 112, cuando cierto neo-constitucionalismo atribuye al juez un papel democrático que le permita suplir las carencias de los mecanismos democráticos tradicionales y transformar la moral positiva en derecho, sobre todo si los mecanismos democráticos de formación de la ley funcionan más o menos bien, se favorece una particular versión de la tesis según la cual el derecho debe convertir en vinculante la moral positiva. Desde su punto de vista ‘liberal’, contra tal tesis valen las objeciones de Hart en su famosa discusión con Lord Devlin. Remite a MALEM, J.: “La imposición de la moral por el derecho. La disputa Devlin-Hart”, en VÁZQUEZ, R. (ed): *Derecho y moral. Ensayos sobre un debate contemporáneo*. Barcelona, Gedisa, 1998, pp. 59-79.

¹¹ OLLERO, Andrés: “Derecho y Moral entre lo público y lo privado. Un diálogo con el liberalismo político de John Rawls”, *Estudios Públicos*, 69 (1998), p. 31, denunció lo problemático que resulta dejar de considerar el pluralismo “como un hecho sociológico más, para elevarlo a categoría ética. Puede colaborar a ello el convencimiento de que la homogeneidad de pensamiento habría de ser siempre el resultado vicioso de un uso opresivo del poder a favor de determinada concepción ética”. Cfr. en tal sentido RAWLS, John: *Liberalismo Político*, Barcelona, Crítica, 1996, pp. 33, 67, 178, 251, 340-341.

¹² Sobre las diferencias entre el pluralismo organicista —compatible con el principio de subsidiariedad— y el liberal multiculturalista —nominalista e individualista—, cfr. MILBANK, John: “Multiculturalismo en Gran Bretaña: el caso del reciente debate sobre la sharia”, en PRADES, Javier, ORIOL, Manuel (eds): *Los retos del multiculturalismo. En el origen de la diversidad*, Madrid, Encuentro, 2009, pp. 247 y ss. pp. 254 y ss.

¹³ En ello insiste MARTÍNEZ MUÑOZ, Juan Antonio: “Igualdad jurídica y género”, en *Anuario de Derechos Humanos*, vol. 10, 2009, pp. 389-434. Es un tema clave, si se tiene en cuenta que, según el influyente ideólogo de nuestro presidente del Gobierno, PETTIT, Philip: *Republicanism, una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Paidós, Barcelona 1999, el Derecho tiene una función emancipadora, debe abolir las inercias de dominación que hay en nuestra sociedad y que, en este paraíso (o infierno) de sujetos que no se influyen entre sí a la hora de deci-

2. DE LA DISTINCIÓN ENTRE ÉTICA PÚBLICA Y PRIVADA A LA ARTICULACIÓN DE LAS CONCEPCIONES OMNICOMPENSIVAS DEL BIEN Y LA ÉTICA CÍVICA DE MÍNIMOS

Adela Cortina se muestra crítica con la distinción de moda entre moral pública y moral privada¹⁴, términos que considera igual de incorrectos que la conclusión que se sigue de ellos: que en una sociedad pluralista resulta indispensable una ética público-estatal exigible a todos los ciudadanos, mientras ha de permitirse la supervivencia de un conjunto de morales privadas que no deben presentarse en público. Considera que la ética cívica es pública, claro, y el Estado debe respetarla y encarnarla, pero es una ética de los ciudadanos, no estatal, mientras que no puede decirse que haya morales privadas, pues toda moral es pública. A su juicio, resulta más ajustada a la realidad la distinción “entre una ética pública cívica común de mínimos y éticas públicas de máximos. Públicas, por tanto, una y otras, ninguna de ellas estatal y comprometidas ambas en la tarea de construir una sociedad mejor”¹⁵.

No se trata de negar la dualidad vida privada/vida pública que es constitutiva de lo político¹⁶, mundos entre los

dir, el Estado debe interferir siempre que persiga hacer efectiva la igualdad y proteger los intereses comunes de los ciudadanos, de acuerdo con las opiniones de los ciudadanos.

¹⁴ Uno de cuyos máximos defensores en España es, como se sabe, PECES-BARBA, Gregorio: *Ética, poder y Derecho*, Madrid, CEC, 1995; *Id.*, “Ética pública-ética privada”, en *Anuario de Filosofía del Derecho*, 1997, pp. 531-544.

¹⁵ CORTINA, Adela: *Hasta un pueblo de demonios*, *cit.*, p. 118-119; *Id.*, *Ciudadanos del mundo*, Madrid, Alianza, 1997, p. 34-35. Cfr. también LLANO, Alejandro: *Humanismo cívico*, Barcelona, Ariel, 1999, pp. 10, 24 y ss., 116 y ss., 151, 187.

¹⁶ “Desde un punto de vista formal y jurídico, no sólo conviene sino que es necesario distinguir el ámbito privado de la esfera pública, como Hannah Arendt y todo el humanismo cívico contemporáneo defienden enérgicamente”, escribe LLANO, Alejandro: *Humanismo cívico*, *cit.*, p. 94, “sentido operativo y formal que tiene la distinción entre la esfera pública y el ámbito privado” en el que insiste en p. 102, al referirse a las diversas esferas de justicia sobre las que ha hablado Michael Walzer. “Pero tal distinción no equivale, en modo alguno, a una separación (en el sentido de abstracción)”, porque “algo parece indicar que tal fractura entre la moral privada y la ética pública es selectiva y responde más a parcialidades ideológicas que a convicciones políticas. Desde un punto de vista antropológico, la presunta separación entre lo público y lo privado difícilmente se sostiene”.

cuales ha de mediar la escuela¹⁷, sino de cuestionar la dicotomía ilustrada público/privado, anclada en la identificación de la racionalidad con la ciencia y la contraposición saber/crear, razón/afecto, que desliga la corrección pública de la virtud personal y opone lo individual-privado a lo público-estatal¹⁸.

Resulta decisivo articular la ética civil y las éticas de máximos de forma adecuada, de modo que potencie el tono moral de las sociedades en vez de debilitarlo¹⁹. Además de evitar la mutua absorción y la separación entre ellas, es crucial advertir, por un lado, que “los mínimos se alimentan de los máximos, es decir, que quien plantea unas exigencias de justicia lo hace desde un proyecto de felicidad, por eso sus fundamentos, sus premisas pertenecen al ámbito de los máximos. Fortalecer esos grandes proyectos, que no se defienden de forma dogmática, sino que están

ne”, p. 94. Además, “el humanismo cívico nos ofrece la clave para superar la dicotomía entre el perfeccionamiento privado y el provecho público. No es otra que la noción de vida buena orientada hacia un bien común”, p. 96. En todo caso “el eje público/privado... columna vertebral de la primera modernidad, es totalmente ajeno a la complejidad y globalización de la sociedad postindustrial... La razón pública no funciona hoy, en modo alguno, como suponen quienes aún albergan tan extraña contraposición dialéctica entre la moralidad privada y la ética pública”, p. 97.

¹⁷ ARENDT, H.: “La crisis de la educación”, en *Id.*, *Entre pasado y futuro*, Barcelona, Península, 1996, p. 185-208, atribuye precisamente el fracaso de la escuela a la eliminación de los límites entre lo público y lo privado, en la medida en que se ha aplicado el principio de igualdad política a las instituciones escolares, a costa de la autoridad del profesor y de los estudiantes más dotados, pero sobre todo del crecimiento vital de los niños, que necesitan un espacio recogido, protegido, oculto para su maduración.

¹⁸ SCOLA, Angelo: “La gratuidad, esa revolución que vence al estatismo I y II”, *Páginas Digital* 05/10/09 y 06/10/09 llama a romper con la identificación total entre políticas sociales y políticas públicas y ensayar formas de *partenariado* entre lo público y lo privado, a pasar de una concepción individualista de la ciudadanía a una visión personal y comunitaria capaz de reconocer un pluralismo social articulado en el ámbito público por el principio de subsidiariedad.

¹⁹ LLANO, Alejandro: *Humanismo cívico*, *cit.*, pp. 122 y ss., llama a pasar “del nivel estructural al plano de la vitalidad ciudadana”, a una sociedad de bienestar que valore las ‘virtudes de la dependencia reconocida’ de que habla Macintyre, p. 130. No es humana una sociedad que “sistemáticamente recluye a los niños en guarderías y a los ancianos en asilos”, sobre todo porque priva a la existencia de su esencial “dimensión narrativa”, p. 131. Por su parte SUÑÉ, Emilio: *Manifiesto para una nueva Ilustración*, hace una crítica mordaz al actual Estado de bienestar “de una sociedad civil drogada y presa de una radical infelicidad”, dominada por una casta política-académica-mediática que atufa, a la par que vindica “virtud democrática frente a corrupción demagógica”.

dispuestos a dejarse revisar críticamente, es una de las tareas urgentes en las sociedades pluralistas... Los poderes políticos deberían aprovechar... el potencial dinamizador de los máximos, porque la política no es sólo el arte de eliminar problemas, sino sobre todo el de intentar resolverlos de modo que la solución favorezca el bien de los ciudadanos”; por otro, que “los máximos han de purificarse desde los mínimos”²⁰.

Por lo demás, “la ética pública cívica tiene en cuenta no sólo los valores y normas compartidos, sino también el modo de encarnarlos en las comunidades políticas concretas... Se va construyendo a través de la moral de las organizaciones y las instituciones, de las actividades profesionales, de las vivencias de felicidad de los distintos grupos sociales, de la opinión pública y las asociaciones cívicas... Es la ética que nace de un pluralismo moral tomado en serio”²¹. No obstante, advierte el riesgo que corren los países que pasan del monismo a la pluralidad de recalcar en lo

²⁰ CORTINA, Adela: *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Madrid, Trotta, 2001, p. 120-121.

²¹ *Id.*, *Hasta un pueblo...*, cit., p. 120; *Id.*, *Ciudadanos del mundo*, cit., p. 134, subraya que el ser humano “es ante todo miembro... de un conjunto de asociaciones no políticas ni económicas, esenciales para su socialización y para el cotidiano desarrollo de su vida”. Según ella, “es el impulso ético, más que la civilidad nacional o estatal, el que exige universalismo, el que incita a traspasar los límites individuales y grupales hacia una ciudadanía cosmopolita. Este impulso, que urge obedecer en la familia, las asociaciones vecinales, las Organizaciones Cívicas, tiene hoy su expresión como exigencia en tres lugares privilegiados: el tercer sector..., las profesiones y la opinión pública. Tomarlos en serio supone ‘universalizar la aristocracia’”, p. 140. “Son tiempos, pues, de no repudiar la aristocracia, sino de universalizarla; no de despreciar la vida corriente, sino de introducir en ella la aspiración a la excelencia. Aspiración que es personal sin duda, que nadie puede forzar, pero que precisa el curso de voces críticas para no errar la dirección y quedar, en el caso de las profesiones, en el puro corporativismo”, pp. 159-161. De ahí que concluya reclamando a “una re-moralización desde dentro de las profesiones”, a “un uso público crítico de su razón” por parte de los profesionales, sin lo cual “no hay ética profesional posible, porque la moral, a diferencia del derecho, no puede imponerse, sino que debe ser asumida desde dentro”, p. 175. En este sentido, SPAEMANN, Robert: *LÍMITES. Acerca de la dimensión ética del actuar*, Madrid, EIUNSA, 2003, pp. 325-338, aborda “El desafío planteado por la ciencia médica al *ethos* profesional del médico”. Un ejemplo de sujeto social activo que parte de una estima a la pluralidad como “condición de la sociedad actual que exige un replanteamiento de las políticas de la convivencia civil y de los fundamentos del Derecho en las democracias modernas” es la *Alta Scuola Società Economia Teologia*. Cfr. DE HARO, Fernando: “Nace ASSET en Venecia”, *Páginas Digital* 21/09/09.

que Weber llamó el politeísmo axiológico, que impide la construcción de algo común por parte de los distintos grupos. “En efecto, la transición a la democracia liberal desde los distintos tipos de confesionalismo suele producir un profundo descontento en el ámbito de los valores morales. Acostumbrada buena parte de la ciudadanía al monismo, puede interpretar el hecho de la diversidad de perspectivas al menos de tres formas: como expresión de un vacío moral, como un politeísmo de los valores éticos o como expresión de un pluralismo moral. A mi juicio, la primera salida es impracticable por inexistente; la segunda practicable pero indeseable; la tercera muestra un proyecto en el que merece la pena trabajar”²².

En contraste con el politeísmo, el pluralismo moral exige un mínimo de coincidencia, que no debe lograrse por medio de negociaciones o pactos, sino que debe surgir desde dentro de la sociedad civil. Se opone al subjetivismo moral y al relativismo, en la medida en que reconoce unos mínimos comunes válidos para todos. Los valores que componen ese mínimo común conforman esa ética cívica que es la piedra angular para construir las diversas éticas profesionales, como también la ética de las instituciones y las organizaciones. No implica “en modo alguno que las religiones se disuelvan en la moral cívica y todavía menos las religiones reveladas”, sino que estamos ante “una ética de las personas en cuanto ciudadanas, es decir, en cuanto miembros de una *polis*, de una *civitas*, de un grupo social que no es exclusivamente religioso, ni exclusivamente familiar, ni tampoco estatal, sino que engloba las diversas dimensiones de las personas..., las aglutina y crea un lazo entre todos... pero no puede pretender en

²² *Id.*, *Hasta un pueblo de demonios*, *cit.*, pp. 111-112. Sobre monismo moral, politeísmo moral y pluralismo moral, *cfr. Id.*, *Alianza...*, *cit.*, pp. 135 y ss. En p. 141, recoge “la cariñosa y lúcida puntualización de Javier Gafo” para caracterizar “la fórmula mágica del pluralismo”, que consiste en “compartir unos mínimos de justicia, progresivamente ampliables, en respetar activamente los máximos de felicidad y de sentido de la vida que no se comparten y en *promover aquellos máximos de felicidad y sentido que sí se comparten*”. *Cfr. GAFO*, Javier: “¿Concebir un hijo para salvar a su hermano?”, en *ABC*, 6-10-2000, p. 52, p. 141.

modo alguno absorber todas esas dimensiones de la vida social. Conviene siempre recordar que la reducción de las dimensiones sociales, la reducción de la pluralidad, mata la vida”²³.

Pues bien, esta ética cívica se caracteriza por ser una realidad social y no un *constructo* filosófico, en cuanto forma parte de la vida cotidiana propia de una sociedad pluralista, así como por vincular a ciudadanos, nunca a súbditos o vasallos. Por su carácter dinámico, los valores compartidos en que consiste van descubriéndose progresivamente en el tiempo y precisándose. En relación con las distintas ofertas de vida buena, que son éticas de máximos, la ética cívica constituye una ética de mínimos, porque se refiere a esos principios y valores compartidos por las éticas de máximos y por la cultura política propia de Estados de derecho, principios y valores que no pueden transgredirse sin caer bajo mínimos de justicia. La diferencia entre ética cívica de mínimos y éticas de máximos no está en el carácter privado de aquélla y público de ésta, sino que consiste en que el cumplimiento de la primera puede *exigirse moralmente* a la sociedad, aunque no imponerse mediante sanción externa, mientras que las segundas sólo invitan a ser seguidas. Ahora bien, *el ámbito de la ética cívica*, que es el de la justicia, *tampoco es un ámbito de imposición o coacción externa (Derecho)*²⁴. En efecto, a su juicio no basta el derecho, hace falta una ética cívica y discursiva, que tenga “en cuenta la dimensión axiológica de la presunta racionalidad procedimental” y proponga “si no una ‘teoría de la virtud’, sí una antroponomía” capaz de reconocer “que en el momento de la fundamentación no sólo está presente la tradición lógica del re-

²³ Cfr. *Id.*, *Alianza...*, *cit.*, pp. 126-137.

²⁴ En cambio OLLERO, Andres: “Derecho y Moral...”, *cit.*, p. 22, al abordar “la relación que mantienen derecho y moral, situándonos en la no menos polémica frontera entre lo público y lo privado”, distingue entre éticas ‘privadas’ —las concepciones omnicomprendivas del bien, no exentas de dimensiones sociales, que cada ciudadano puede privadamente suscribir—, y la ética pública —a configurar por y para todos los ciudadanos— que sería aquel núcleo de contenidos que —por erigirse en condición de una convivencia plural pacífica— se considerará *jurídicamente exigible*”, p. 22.

conocimiento (socrática), sino también la experiencial de la Alianza”²⁵.

Esta ética de los ciudadanos, de ningún modo estatal, es una ética laica, ni confesional ni laicista²⁶. De hecho, “cuando una religión no es impositiva ni fundamentalista, tiene una capacidad liberadora y revitalizadora que es un auténtico crimen tratar de extirpar”²⁷. Se ha denunciado, al respecto, la falta de simetría que supone el dar por supuesto que la dimensión religiosa de la existencia es algo advenedizo y secundario, en relación con lo único natural que sería el no creer. Cuando se rechaza las propuestas cristianas por ser religiosas, como si no tuvieran espacio en un Estado aconfesional, se está partiendo de tres presupuestos falsos: ver en la religión un resto arcaico, cuando auténticamente vivida educa ciudadanos responsables y solidarios; entender que en democracia la religión es un asunto exclusivamente privado, cuando, como todo lo personal, es vivida por ciudadanos en el ejercicio de su libertad, en privado y en público; y partir de que la religión es fundamentalista y fuente histórica de males, frente a la cual la razón ilustrada aparece como gran liberadora, cuando G. Steiner, por ejemplo, lanza la pregunta a la

²⁵ CORTINA, Adela: *Alianza...*, cit., p. 135. Como advierte en *Hasta un pueblo de demonios*, cit., p. 110, “la ética pública [no] puede confundirse con el derecho y es descabellado creer que puede convertirse en derecho. Moral y derecho son dos dimensiones de las sociedades que se complementan, pero no se identifican”. En *Alianza...*, cit., pp. 168-170, subraya la diferencia que existe entre una suerte de necesidades que pueden convertirse en derechos y cuya satisfacción puede, por tanto, exigirse en justicia, y otras necesidades que jamás podrán exigirse en justicia, porque sólo pueden satisfacerse desde la abundancia del corazón. De ahí la dialéctica entre justicia y gratuidad sin la que no cabe una convivencia verdaderamente humana. “La vida plena, la que corre por las venas de los seres humanos, es una inmensa objeción de conciencia frente a la cuantificación... una apuesta en último término por aquello que tiene valor y es insensato fijarle un precio. Por eso hay una ob-ligación más profunda que la del deber, aunque por desgracia se nos haya educado en la cultura del deber. Hay una ‘ob-ligación’ que nace cuando descubrimos que estamos ligados unos a otros y por eso estamos mutuamente ob-ligados, que los otros son para nosotros ‘carne de nuestra carne y sangre de nuestra sangre’ y por eso nuestra vida no puede ser buena sin compartir con ellos la ternura y el consuelo, la esperanza y el sentido. Es el descubrimiento de ese vínculo misterioso el que lleva a compartir lo que no puede exigirse como un derecho ni darse como un deber, porque entra en el ancho camino de la gratuidad”, p. 171.

²⁶ CORTINA, Adela: *Alianza...*, cit., pp. 137-139.

²⁷ CORTINA, Adela: *Ética civil y religión*, Madrid, PPC, 1995, p. 122.

Ilustración de cómo responde a los millones de muertos caídos a la sombra de las luces. No es buen camino hacia la paz buscar siempre un culpable, convirtiendo al otro en verdugo y para hacernos nosotros las víctimas. De ahí el valor del ministerio de Benedicto XVI, cuyo lema consiste en instaurar públicamente la alianza entre Ilustración y Evangelio²⁸. De ahí la oportunidad del reclamo que hace Cortina a recuperar el sentido del misterio, al que estamos ligados vitalmente²⁹. Y es que el modelo ilustrado de separación estricta entre el mundo de la fe y el de la ética pública ha quedado obsoleto y hay que ensayar nuevos modos de gestionar la pluralidad religiosa y cultural.

3. NEUTRALIDAD, PROCEDIMIENTOS Y CONTENIDOS ÉTICOS BÁSICOS EN LAS DEMOCRACIAS CONSTITUCIONALES ACTUALES

Resulta enormemente sugerente la lectura que hace Cortina del relato del Leviatán y del Génesis, a partir del bello trabajo de Jonathan Sacks³⁰, con quien se muestra acorde en que el discurso político liberal de los derechos, el contrato y los grupos de interés ha ‘colonizado’ los demás

²⁸ Así argumenta GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario: *Ciudadanía y Cristianía*, ABC 27 de Febrero 2009. MARTÍNEZ, F. Javier: “Iglesia, Modernidad, Multiculturalismo (reflexiones extemporáneas)”. En J. PRADES, M. ORIOL (eds): *Los retos del multiculturalismo*, cit., pp. 198-199, propone cuatro razones para rechazar el tópico moderno “religión fuente de división y violencia” y advierte en p. 200 la conexión estrecha entre el islamismo fundamentalista del s. XX y las ideas políticas del secularismo ilustrado.

²⁹ CORTINA, Adela: *Alianza...*, cit., pp. 179-180: “Sin conversión profunda del corazón, personal e intransferible, no hay tampoco transformación del mundo que sea durable... Urge crear formas de vida en las que haya espacio para la conversión profunda del corazón, para recibir un corazón de carne en vez del corazón de piedra que está haciendo posible y real un mundo inhumano, para acceder a ese misterio que precisa tiempo y silencio”. “Recuperar la interioridad, sin la que no hay un ‘yo’ desde el que entrar en alianza con otros, y no renunciar al misterio, al que estamos ya vitalmente ligados. Interioridad y misterio son dos dimensiones ineliminables de la vida humana... sólo rechazadas con desprecio por los prepotentes, los intrigantes y por los que viven una existencia vertida a la exterioridad”, p. 181.

³⁰ *Ibid.*, pp. 13 y ss.; Jonathan Sacks, “Rebuilding Civil Society: a Biblical Perspective”, en *The Responsive Community* 7/1 (1996/1997), pp. 11-20.

discursos de la vida social, de modo que familia, escuelas, hospitales, instituciones religiosas y universidades tienden a interpretarse desde tales categorías. Se consigue, así, “secar las fuentes de la vida compartida... borrar poco a poco el gozo de la mutua relación... extirpar las raíces” y, consiguientemente, “privar de sentido hasta el discurso de los derechos”. Este, lejos de ser autosuficiente³¹, “necesita presuponer para tener sentido el relato de la alianza y de la obligación nacida del reconocimiento recíproco”³². Tanto en el nivel de los derechos de primera generación, como en el de los derechos de segunda generación o económicos, sociales y culturales, los derechos humanos no son objeto del pacto, sino lo que da sentido a la acción de pactar, es decir, el contrato por el que se forja el Leviatán necesita contar con presupuestos ligados a una forma de vínculo no contractual³³.

Como sabiamente se ha advertido, “si las instituciones de la democracia y del capitalismo quieren funcionar adecuadamente, deben coexistir con ciertos hábitos culturales premodernos, que aseguren su correcto funcionamiento. Las leyes, los contratos y la racionalidad económica proporcionan unas bases necesarias, pero no suficientes para mantener la estabilidad y prosperidad de las sociedades post industriales; también es preciso que cuenten con reciprocidad, obligaciones morales, responsabilidad hacia la comunidad y confianza, la cual se basa más en un hábito que en un cálculo racional. Esto último no significa un anacronismo para la sociedad moderna, sino más bien el *sine qua non* de su éxito”³⁴.

³¹ Sobre las grietas del contrato social, que muestran hasta qué punto el contrato no es autosuficiente, sino que necesita apoyarse en el reconocimiento recíproco que funda la alianza”, cfr. *Ibid.*, pp. 47 y ss.

³² *Ibid.*, pp. 26-27, 155-156.

³³ *Ibid.*, pp. 49 y 54. “Por eso importa no secar las fuentes del reconocimiento, sino hacerlas fluir en las comunidades históricamente existentes”, concluye en p. 65.

³⁴ FUKUYAMA, Francis: *Trust*, New York, The Free Press, 1995, p. 11. Si LLANO, Alejandro: *Humanismo cívico*, cit., p. 183, insiste en que “el prerrequisito de la confianza mutua no se puede construir culturalmente. Tiene que estar dado de antemano”, FUENTES, Juan Bautista, en la entrevista que le hacen en *Huellas*, enero 2010, pp. 17-19, considera la desconfianza típica de la sociedad

Si Cortina cifra el problema ético de las democracias actuales en “descubrir cuáles son los mínimos compartidos de justicia, cómo esa ética cívica se articula con el derecho, cómo se articula asimismo con las éticas de máximos y cómo se plasma en las distintas esferas de la vida social”³⁵, Ollero pone de relieve que cuando se delimita los campos de la ética pública y de las suscritas privadamente por los ciudadanos “con fórmulas apriorísticas, se está en realidad estableciendo inconfesadamente tal frontera sin debate alguno, desde una ética privada... Sólo desde las éticas ‘privadas’ cabe formular propuestas sobre el efectivo alcance de lo público y su adecuada frontera con lo privado. Precisamente por ello habrá que abordar el modo de hacerlas confluír a través de peculiares procedimientos”³⁶. En ese sentido, “el carácter meramente instrumental del procedimiento... y su consiguiente insuficiencia para aportar la respuesta última a la hora de configurar la ética pública, obliga a volver la vista hacia las omnicomprensivas éticas privadas y a plantearse el modo de articular su proyección pública de un modo transparente y no sesgado, hasta conseguir una sociedad que no por pluralista renuncie a ser razonable”³⁷.

moderna la razón de la proliferación de los derechos, critica la pretensión abstracta y totalitaria del Estado moderno de organizar la vida comunitaria como si no hubiera vida pre-política anterior y apuesta por crear ámbitos de vida comunitaria, a partir de la experiencia de la gratuidad, única esperanza para la vida política.

³⁵ CORTINA, Adela: *Hasta un pueblo de demonios*, cit., pp. 113-114.

³⁶ OLLERO, Andrés: “Derecho y moral...”, cit., p. 28. En este sentido, SIMONCINI, Andrea: “Cos’è il diritto? Una domanda ‘persistente’”, en VENTORINO, F., BARCELLONA, P., SIMONCINI, A.: *La lotta tra Diritto e Giustizia*, Marietti, Genova-Milano, 2008, pp. 212-213, señala que “la opción por una razón procedimental es, en el fondo, una opción *ética*; Rawls, Habermas y los otros filósofos que sostienen estas hipótesis nunca han pretendido ser ‘éticamente’ neutrales, sino que parten de una cierta visión de lo que es el ‘bien’ y el ‘mal’. Y en la nota 18 observa que, a su juicio, ésta es una de las diferencias más relevantes entre el debate estadounidense y el europeo: si allí resulta claro que “el liberalismo de Rawls representa una visión *ética* rival respecto a otras visiones morales como el pensamiento católico, el iusnaturalismo liberal o el racionalismo kantiano; en Europa con mucha frecuencia los que sostienen posiciones procedimentales tienden a acreditar sus propias visiones como visiones ‘*wertfrei*’... neutrales... El influjo de Weber es mucho más acentuado en Europa que en el debate americano”.

³⁷ OLLERO, A.: “Derecho y moral...”, cit., p. 44.

La obvia proximidad e interacción entre lo jurídico y lo ético ha suscitado muchos intentos en la historia de delimitar la frontera, por ejemplo, relegando de forma simplista las certezas morales al ámbito privado y vaciando el público de toda huella de las mismas. Hoy este modelo ya no sirve, entre otros motivos porque no se puede arrinconar a las identidades culturales en el mundo privado y hacer del público un espacio neutral. Hay que discriminar qué contenidos tienen una relevancia pública que pueda incluso justificar el uso de la fuerza jurídica, lo cual exige preguntarse por los contenidos indeclinables del derecho. Pues bien, no es posible “trazar la frontera entre derecho y moral, sin emitir, con paradójica prioridad, un juicio radicalmente moral. Sólo partiendo de una determinada concepción del hombre y de su relación con la sociedad, podremos ofrecer la respuesta”³⁸. Aunque se hable ahora de justicia política, su función no puede diferir demasiado de la que ejercieron conceptos como el de derecho natural o bien común, por distinto que sea el modo de fundamentarla. Hace falta, pues, “lograr un consenso, basado en la mutua argumentación sobre unos contenidos éticos materiales, más allá de lo meramente procedimental. El judicialmente omnipresente concepto jurídico de ‘lo razonable’ se verá acompañado de una indisimulable carga ética, hasta convertirse en la principal vía de explicitación de la teoría de la justicia que acabe viéndose efectivamente positivada. Será mediante este consenso como deberán irse entretejiendo las diversas concepciones del bien privadamente suscritas por los ciudadanos en su legítimo intento de configurar el núcleo de contenidos jurídicos indispensables en el ámbito público. Núcleo que —la reiteración es obligada— desbordará y condicionará lo procedimental para incluir derechos con un contenido esencial a respetar”³⁹.

³⁸ *Id.*, “Eutanasia y multiculturalismo: Derecho, Moral y Religión en una sociedad pluralista”, en BANUS, Enrique y LLANO, Alejandro (eds): *Razón práctica y multiculturalismo*, Pamplona, Newbook ediciones, 1999, p. 311. Así, “una privatización de la vida, que la convirtiera en disponible, sin trabas jurídicas a la mera autodeterminación individual, implicaría una pública opción moral no menos discutible que cualquier otra”.

³⁹ *Id.*, “Derecho y moral”, *cit.*, pp. 37-38.

En todo caso, el respeto y estima por lo que implican esas garantías procedimentales y por la razón (que la categoría cada vez más presente en el constitucionalismo actual de “lo razonable” o la exigencia de sustraer a la agenda política determinados derechos básicos implican) exceden por completo la capacidad del Derecho, que se alimenta y hunde sus raíces, siempre, en un *ethos* pre-político⁴⁰. Aquí, el problema deja de ser jurídico, para tornarse eminentemente cultural y educativo⁴¹ y los atajos no son aconsejables: la confianza en el ser humano y su libre responsabilidad, creatividad y búsqueda de la felicidad (típicamente liberal), la exigencia de solidaridad y compromiso con los más débiles (herencia en parte del socialismo) y la conciencia de la propia finitud y sed de infinito (característica de las cosmovisiones religiosas), nos hablan de una historia fatigosa, con sus luces y sus sombras, cuya sustancia es esta búsqueda individual y comunitaria de respuestas a la altura del ser humano⁴².

El pluralismo plantea la necesidad de discernir en qué valores es preciso educar como sociedad, cuáles se deben transmitir en la educación pública y en los centros con ideario específico y en el conjunto de la vida pública, lo

⁴⁰ Cfr. GROSSI, Paolo: *La primera lección de Derecho*, Madrid, Marcial Pons, pp. 28 y ss.

⁴¹ Cfr. CORTINA, Adela: *Alianza...*, cit., p. 82-83, y el diálogo apasionante que mantienen un teólogo, un filósofo del Derecho y un constitucionalista sobre la tendencia a responsabilizar al derecho positivo de la renovación ética de la sociedad, el patriotismo constitucional, la misión y los límites del Derecho y la necesidad de una batalla de orden cultural y educativo, etc, en VENTORINO, F., BARCELONA, P., SIMONCINI, A.: *La lotta tra Diritto e Giustizia*, cit., pp. 251 y ss.

⁴² Una vez que se cuestiona el monopolio de la compasión por parte de los defensores del Estado de Bienestar, aduce CONTRERAS PELAEZ, Francisco J.: “La crítica liberal del Estado del Bienestar: David Schmitz y David Marsland”, en *Cuadernos de Pensamiento*, n. 22, 2009, pp. 111-165, se abre el auténtico debate sobre los medios para satisfacer las necesidades básicas de los más desfavorecidos. Desde una visión dinámica de la vida económica, que promueve la internalización de la responsabilidad, Schmitz sigue considerando imprescindible la función asistencial, que lejos de corresponder al Estado, será tarea de la sociedad civil (en su sentido tocquevilliano de *friendly societies*, no hegeliano). Al criticar las contradicciones del Estado de bienestar, Marsland desmiente el carácter esencialmente público de bienes como la sanidad o la educación así como el argumento de que los servicios asistenciales públicos refuerzan la cohesión, la solidaridad y la igualdad psicológica (más bien sustituyen a las células sociales que realmente expresaban una solidaridad social espontánea).

cual exige a una sociedad tomar conciencia de cuáles son los que realmente aprecia⁴³. El procedimentalismo, que hunde sus raíces en el formalismo kantiano, la ética del discurso y la teoría de la justicia de Rawls, sostiene, frente al sustancialismo, que la moral ya impregna la vida cotidiana en forma de normas de conducta y lo que importa es descubrir los procedimientos necesarios para aclarar cuáles de entre las normas vigentes son válidas, justas, cuando una norma se pone en cuestión.

Ahora bien, los procedimientos, por muy racionales que sean, no mueven a los sujetos, que se ponen en movimiento por el deseo de alcanzar un bien y encarnar un valor, sino que sirven sólo para descubrir dónde radica lo justo y la justicia es el bien o el valor que atrae y mueve⁴⁴. Conviene abrirse a la posibilidad o incluso necesidad de llegar a justificar el recurso a los procedimientos desde las éticas omnicomprendivas que suscriben los ciudadanos⁴⁵. Ni hay una equivalencia entre ética pública y ética formal procedimental, ética privada y ética material y de contenidos, ni tiene sentido “defender un espacio de lo público que —por procedimental— fuera ‘neutral’ respecto a las concepciones omnicomprendivas postuladoras de contenidos materiales. Cuando tal neutralidad pretende imponerse, se da paso a una nada pacífica actividad neutralizadora dudosamente compatible con una efectiva democracia”⁴⁶. En efecto, la opción por la razón procedimental es una opción ética más,

⁴³ En tal sentido, GARAY, Jesús de: “Aproximación a los conceptos de interculturalidad y de educación intercultural”, en ESTEBAN, Mercedes de: *INFORME*, cit., p. 48, considera que “desde el punto de vista político, decidir su sistema educativo es la principal tarea de gobierno a la que aspira una comunidad cultural... No es posible ni deseable (porque sería falsear y violentar la realidad) elaborar unos criterios universales y abstractos acerca de cómo debe llevarse a cabo una educación intercultural en cualquier país y en cualquier tiempo. Si se admite que la educación es una disciplina ética e integrada en un proyecto político, entonces se aceptará fácilmente que pensar la educación requiere ante todo racionalidad práctica”. Sobre la educación intercultural en la España actual, pp. 51 y ss.

⁴⁴ Cfr. CORTINA, Adela: *Alianza...*, cit., p. 117; LLANO, Alejandro: *Humanismo cívico*, p. 11.

⁴⁵ Cfr. OLLERO, Andres: “Derecho y moral...”, cit., pp. 23-24.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 26.

como reconocen sus defensores, especialmente al otro lado del océano, no tanto en Europa⁴⁷.

No hay que perder de vista “el riesgo de que, inconscientemente, el juego procedimental acabe enmascarando la opción neta por determinados contenidos materiales, identificándola a priori con el sentir común⁴⁸”.

En este contexto, cobra de nuevo actualidad la noción de ciudadanía⁴⁹. Si, de un lado, “no hay un modelo de ciudadanía que el Estado o el gobierno tengan el derecho a imponer y a partir del cual juzgar y valorar a los miembros de la sociedad”, pretensión que González de Cardedal atribuye al absolutismo⁵⁰, también es importante advertir que el relativismo o el subjetivismo que suele provocar la pluralidad moral son “aves de vuelo corto y vista miope que se ven forzadas al aterrizaje en

⁴⁷ Cfr., por ejemplo, WALZER, Michael: *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Madrid, Alianza, 1996, p. 46, que niega “un punto de partida neutral desde el cual muchas culturas diferentes posiblemente pudieran desarrollarse, sin el cual no es posible construir un mínimo procedimental” o RAWLS, John: *Liberalismo Político*, cit., quien admite que “la justicia como equidad no es neutral procedimentalmente. Sus principios de justicia, obvio es decirlo, son substantivos... y lo mismo vale para sus concepciones políticas de la sociedad y de la persona que están representadas en la posición original”, p. 226, la cual no es “moralmente neutra”, p. 343, nota 21. Asimismo, admite sin vacilar que “una concepción de la justicia para una sociedad democrática supone una teoría de la naturaleza humana”, p. 384.

⁴⁸ OLLERO, Andrés: “Derecho y moral...”, cit., p. 29, para quien resulta “sintomático, por ejemplo, que la pulcra fundamentación procedimental rawlsiana se venga estrepitosamente abajo al abordar —en una nota al pie de página, perdida entre los centenares de páginas de su obra— lo que él mismo califica como el ‘espinoso asunto del aborto’”. Cfr. RAWLS, John: *Liberalismo Político*, pp. 278-279, nota 72.

⁴⁹ CORTINA, Adela: *Ciudadanos del mundo*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 23-26, liga la actualidad del concepto de ciudadanía a la urgencia de responder al déficit de adhesión a la comunidad de que adolecen las sociedades post-industriales, cuya clave moral es el individualismo hedonista, con el fomento de una cohesión social sobre todo a través de la libre adhesión y participación de los ciudadanos: a través del ejercicio de la virtud moral de la civilidad; LLANO, Alejandro: *Humanismo cívico*, cit., pp. 109 y ss, opone al individualismo abstracto heredado de la democracia ilustrada, ligada a una primacía excluyente de lo político y económico y a la consiguiente concepción simplista de las relaciones entre lo público y lo privado, la índole reticular de la sociedad actual, que exige la introducción, al menos, de un tercer término: el de la iniciativa social, de modo que el concepto de ciudadanía, para no ser tautológico, “se ha de referir al libre protagonismo cívico en la configuración de la sociedad... médula de lo que hoy queremos entender por ‘democracia’”, p. 117-118.

⁵⁰ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Olegario*: op. cit.

cuanto se enfrentan a las exigencias de la realidad”, es decir, a los retos de la biotecnología, de la economía y de la empresa, de los medios de comunicación, de la política y de las profesiones, que exigen “respuestas con altura humana”⁵¹. Con frecuencia, el relativismo reinante no es sino el disfraz de un utilitarismo cada vez más difundido⁵².

A la hora de juzgar qué humaniza y qué deshumaniza la vida social, se suele distinguir entre las cuestiones de justicia —un mínimo deontológico de acuerdo, exigible— y las cuestiones de vida buena —opinables y objeto de discrepancia en sociedades pluralistas—⁵³. Las más prestigiosas plumas de la actual filosofía moral y política tratan de aclarar de dónde surgen entonces tales mínimos y cómo se articulan en una sociedad pluralista mínimos y máximos. Según Cortina, “no surgen tales mínimos de una tradición política determinada, como la liberal, sino de una racionalidad impura, entrañada en el mundo de la vida de las distintas culturas a fines de este siglo XX. De ahí que, para ir determinándolos, sea necesario entablar diálogos reales entre las distintas culturas y no imponerlos desde una cultura política determinada. Al Estado corresponde entonces asegurar... un espacio público autónomo en el que entablen un diálogo abierto los diferentes grupos culturales y las diversas asociaciones de distinto cuño. A través del diálogo deberían, no sólo luchar por el reconocimiento de sus derechos, sino sobre todo estar dispuestos a aclarar responsablemente qué aportaciones realiza su propuesta para un crecimiento de la riqueza humana, porque las culturas, en el sentido amplio en que las hemos descrito, son tradiciones de sentido”⁵⁴.

El protagonismo de los sujetos individuales y sociales, no al margen de sus identidades, sino a partir y en virtud

⁵¹ Cfr. CORTINA, Adela: *Alianza...*, cit., p. 135.

⁵² LLANO, Alejandro: *Humanismo cívico*, cit., p. 202, denuncia la deriva cruel del relativismo consumista, al permitir el dominio de los fuertes, sanos, ricos e integrados sobre los débiles, enfermos, pobres y marginales.

⁵³ CORTINA, Adela: *Ciudadanos del mundo*, cit., p. 210.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 215-216.

de ellas⁵⁵, en el espacio público (no estatal), dentro del marco institucional, legal y procedimental que los poderes públicos configuren, se revela insustituible y fuente primera del *ethos* que, en el tiempo, con paciencia y no sin sacrificio, podría revitalizar y fortalecer nuestras democracias⁵⁶.

En todo caso, en el esfuerzo por aclarar el procedimiento para sacar a la luz los mínimos compartidos, del que depende en gran medida el futuro de la sociedad en general, debemos “enriquecer el mundo de las narraciones revitalizadoras, sumar, y no restar... estrechar los lazos entre la Alianza y el Contrato en esa ética cívica que no se entiende si prescindimos de alguno de ellos”⁵⁷.

⁵⁵ “El Estado tiene aquí una función subsidiaria, debe hacer lo que no puedan hacer las asociaciones del ámbito local (familia, escuela, municipio) y lo que se está haciendo a fin de cuentas es tratar de crear y potenciar el capital social, la trama de asociaciones que crean lazos entre las personas”, observa CORTINA, Adela: *Alianza...*, cit., p. 83; sobre el capital social como riqueza de las naciones, pp. 87 y ss.

⁵⁶ En su formidable introducción a su libro, MACINTYRE, Alasdair: *Marxismo y Cristianismo*, Granada, Editorial Nuevo Inicio, 2007, “1953, 1968, 1995: Tres perspectivas”, pp. 20-21, 25, subraya la urgencia de “una política de autodefensa para todas aquellas sociedades locales que aspiran a alcanzar una forma de comunidad participativa, basada en la praxis, y relativamente autosuficiente e independiente, y que, por lo tanto, necesitan protegerse de los efectos corrosivos del capitalismo y de las depredaciones del poder del estado” y cifra la relevancia de la teoría para la praxis en su “capacidad... de contribuir, directa o indirectamente, a semejante política”. En *Ética y Política*, cit., pp. 15-16, sostiene que “la construcción de [una] alternativa” al ordenamiento social contemporáneo que critica con dureza, lejos de “comenzar desde ningún tipo de afirmación filosófica o teórica”, empieza “en las luchas, conflictos y trabajos prácticos y en el intento de encontrar en el diálogo con quienes están comprometidos en esas luchas, conflictos y trabajos, y a través de dicho diálogo, una expresión local adecuada y particularmente institucional de nuestra tendencia a dirigirnos hacia nuestros bienes comunes... la producción filosófica teórica no puede dedicarse a construir borradores para diseñar el futuro... no puede hacerlo sin producir efectos muy diferentes de los esperados”.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 144. En este sentido, HABERMAS, Jürgen: *Tra scienza e fede*, Roma-Bari, Laterza, 2006, pp. 15-16, anima a valorar todas las fuentes culturales de las que se alimentan la conciencia normativa y la solidaridad de los ciudadanos. Por ello, “los ciudadanos laicos, en la medida en que se presentan como ciudadanos del Estado, no tienen la facultad de negar en principio un potencial de verdad a las imágenes religiosas del mundo, ni de discutir a los ciudadanos creyentes el derecho de contribuir a las discusiones públicas en lenguaje religioso”, p. 18, sabio consejo del que deberían tomar nota los laicistas.

4. PLURALIDAD E INTEGRACIÓN EN LOS ACTUALES ESTADOS CONSTITUCIONALES: LO PRE-POLÍTICO

Sólo se puede reconocer, acoger e integrar al otro desde una identidad y no desde una mera libertad abstracta y vacía: “por el mero hecho de que todos los hombres son hombres, no pueden vivir según les plazca y sin más en comunidades sociales y políticas, sino que forma parte del derecho del hombre el vivir en una comunidad social y política que lo acoge y sostiene en su personal impronta y peculiaridad y puede darle una patria”, observa Böckenförde⁵⁸. De hecho, cuando falta o es muy débil tal elemento unificador, apela a una formación activa de las conciencias iniciada por la política y sostenida por el Estado, de modo que la integración en el Estado pluralista se convierte en una tarea de gobierno que deberá tener en cuenta lo existente hasta ahora, pero también descubrir nuevos factores de vida en común y transmitirlos a todos⁵⁹.

Tal comprensión de la integración como objetivo político no implica abolir toda huella de la tradición, ni sustituir la religión o cosmovisión dominante hasta el momento por una nueva religión civil, como parece intentarse a veces, de acuerdo con esa idea rawlsiana de que una sociedad poco plural es una sociedad que ha sido oprimida. Poco se avanza si a la intolerancia y abusos de un catolicismo ideológico se opone la hegemonía de otra ideología, sea del signo que sea⁶⁰.

⁵⁸ BÖCKENFÖRDE, E-W.: “Il futuro dell'autonomia politica. Democrazia e statilità nel segno della globalizzazione, dell'europeizzazione e dell'individualizzazione”, en *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, a cura di G. Preterossi. Roma-Bari, Laterza-Figli Spa, 2007, p. 220.

⁵⁹ “Para integrar social y políticamente a los ‘Hijos de la Libertad’ hace falta fantasía creadora”, BÖCKENFÖRDE, E-W.: “Il futuro...”, *cit.*, p. 221.

⁶⁰ Ejemplo de tal actitud es el laicismo que pretende excluir toda propuesta sospechosa de parentescos confesionales del ámbito público, sin tener en cuenta su mayor o menor racionalidad. El recurso ideológico al valor del pluralismo lleva al laicismo a justificar la actuación de los poderes públicos para reequilibrar la relevancia social de las diversas éticas omnicomprendivas de los ciudadanos y contrarrestar posibles excesos del pasado, manipulando así el consenso. Esta comprensión del pluralismo desde un igualitarismo abstracto que aborrece las diferencias e identifica la igualdad con la no discriminación, rechazado, por

El proceso de modernización a través de la individualización y la globalización conlleva cada vez más amplias posibilidades y oportunidades, pero también la exigencia de una nueva estabilidad, que sustituya la seguridad de otro tiempo⁶¹. Sobre la pura “liquidez” baumaniana no se puede vivir humanamente. De ahí la urgencia de trabajar sobre el sentido común que advierte Barcellona⁶².

El actual desafío de una unidad política de la pluralidad, de la legitimidad constitucional como principio de orden y reconocimiento recíproco, de una comprensión de la política como ámbito y proceso de reconocimiento consciente de un sujeto colectivo capaz de dar forma jurídica liberal democrática a sus contenidos dinámicos de agregación, confiere actualidad a Hegel, frente a Schmitt⁶³. La unidad política ha de ser reproducida continuamente a través de un proceso de integración pacificadora, que implica decisiones de carácter político que delimiten lo que es legítimo perseguir y lo que no. Böckenförde viene así a constitucionalizar lo político de un modo compatible con el pluralismo. Si no todo es disponible en una democracia constitucional, tal indisponibilidad es ante todo “política” en su sentido más alto, universalista y determinada a la vez; eso sí, tal núcleo indisponible capaz de integrar o unificar es remitido a un trasfondo cultural, pre-político, en el que se coagulan visiones del mundo y del hombre⁶⁴.

ejemplo, en la STC 24/1982 de 13 de mayo, está cada vez más difundida hoy en España.

⁶¹ BÖCKENFÖRDE, E-W.: “El futuro...”, *cit.*, p. 223: “Sólo en base a determinadas certezas, con cuya ayuda se puede individuar el propio puesto, la percepción de las posibilidades y la elección entre ellas se convierten en un acto de libertad y de realización de la libertad. Esto puede también desarrollar la propia identidad, pero no abolirla”. Sobre la falta de certeza como corazón de la crisis del Derecho y, más en general, de la crisis de nuestra época, cfr. el libro publicado hace poco en español de LÓPEZ DE OÑATE, Flavio: *La certeza del Derecho*, Granada, Comares, 2007.

⁶² BARCELLONA, P.: *Intervista*, en *La lotta tra Diritto e Giustizia*, *cit.*, p. 265. Categoría sobre la que insiste, como historiador, Paolo Grossi, y clave en el pensamiento iusfilosófico de Capograssi. Cfr. ultimamente, DELOGU, A., MORACE, A. M. (ed): *Esperienza e verita. Giuseppe Capograssi: un Maestro oltre il suo tempo*. Bologna, Il Mulino, 2009.

⁶³ Cfr. PRETEROSI, G.: *Prefazione...*, *cit.*, pp. XII-XIII y XVI.

⁶⁴ BÖCKENFÖRDE, E-W.: *Estudios sobre el Estado de Derecho y la democracia*. Madrid, Trotta, 2000, p. 105, advierte que “el acuerdo sobre lo que no es suscep-

Ahora bien, resulta innegable que “la existencia de un ‘núcleo’ de valores e ideales, sustraídos a la disponibilidad de las mayorías, en cuanto factor ‘constitutivo’ de los ordenamientos jurídicos, de ‘presupuesto’ de nuestra discusión está pasando cada vez más a ser ‘objeto’ de la discusión misma”⁶⁵.

“La dificultad de los Estados constitucionales, en cuanto liberales y pluralistas, para producir jurídicamente adhesión y vínculo social termina implicando en la reconstrucción de Böckenförde un suplemento de legitimación ético política que debe extraerse del espacio cultural político en el que viven concepciones morales, antropológicas y religiosas, que hace de sustrato de la constitución. Para Böckenförde, una homogeneidad relativa políticamente útil no puede ser producida por la mera observancia de la constitución”⁶⁶.

En todo caso, la indigencia de nuestros Estados contemporáneos, como efecto de la secularización, no implica ni debe implicar retorno a confesionalismo alguno. “Todos los intentos de restaurar... contra el carácter secular o la neutralidad estructuralmente condicionada del Estado, un presunto carácter cristiano-institucional, han fracasado”⁶⁷.

tible de decisión”, al que se refiere Arndt, es “un presupuesto de la democracia, no algo que pueda establecerse democráticamente”. Según OLLERO, Andrés: “Derecho y moral...”, *cit.*, pp. 39-40, para posibilitar en la práctica el ejercicio de la libertad hay que sustraer del debate político determinados contenidos éticos fundamentales, obediendo al grado de razonabilidad atribuible a sus contenidos éticos y no a la dimensión polémica que coyunturalmente puedan llegar a cobrar en una sociedad. Si, en efecto, RAWLS, John: *Liberalismo político*, *cit.*, p. 189, llama a eliminar “de la agenda política los asuntos... más capaces de generar conflictos pugnaces que podrían socavar las bases de la cooperación social”, OLLERO, Andrés: “Eutanasia y multiculturalismo”, *cit.*, p. 318 considera “la intensidad polémica alcanzada por un debate social... síntoma de la necesidad de una intervención estatal... Cuando, en tales circunstancias, se opta por la inhibición jurídica es fácil que haya entrado en juego algún larvado prejuicio moral. Detrás de más de una proclama de ‘neutralidad’ de lo público se detecta la fe en la armonía preestablecida propia de la moral individualista”.

⁶⁵ SIMONCINI, Andrea: “Cos’è il diritto”, *cit.*, pp. 209-210.

⁶⁶ PRETEROSI, G.: *Prefazione...*, *cit.*, p. XII.

⁶⁷ *Id.*, “La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione, en *Diritto...*, *cit.*, p. 50. CORTINA, A.: *Alleanza y contrato*, *cit.*, p. 126, deja claro que “cuando el cristianismo ha sido utilizado como religión civil ha sido en realidad instrumentalizado, porque su naturaleza no es la de servir de fermento para la comunidad política”. Sobre el cristianismo como religión del hombre y las religiones civiles como vínculo de cohesión política, ya se pronunció ROUSSEAU, Jean Jacques: *Del*

Si “la tesis böckenfördiana de hecho puede considerarse desde dos puntos de vista: como denuncia de una aporía insuperable del Estado liberal secularizado, o como sugerencia de deshacer tal aporía re-activando los valores cristianos”, no se puede negar que “Böckenförde desconfía de todo uso del cristianismo como “religión civil”. Mucho menos recomienda una restauración del Estado cristiano. El proceso de secularización es irreversible. La relación institucional entre Iglesia y Estado sigue siendo una “separación equilibrada”, una relación “dialéctica” orientada a la *partnership* en la rigurosa separación de las competencias, que prevé atención recíproca entre todos los ciudadanos de cualquier orientación, apertura al compromiso y a la lealtad hacia las decisiones de la mayoría. En pocas palabras, para Böckenförde, por un lado está la Iglesia que concibe su rol como anuncio religioso que está antes de toda eventual contribución legitimante suya en relación con el orden político existente, por importante que sea su influencia de hecho. Por otro, está el Estado secularizado y racional, que se atiene estrictamente al principio de la libertad de los ciudadanos como requisito para el mantenimiento de la paz y de la seguridad. Simplemente debe ser consciente de que no está en condiciones de crear una plena integración, porque sus “presupuestos normativos fundadores” son externos a él. Recogen de hecho valores pre-políticos, religiosos ante todo. Como se ve, el *diktum* böckenfördiano sintetiza con eficacia una situación aporética abierta, en continua tensión, que tiene sus raíces en los fundamentos constitucionales mismos de la democracia y que debe así confiarse a la razonabilidad/ racionalidad de una política que sea consciente de sus propios *deficit* normativos”⁶⁸.

Es precisamente la misma comprensión de la democracia y de su relación con la educación lo que late en el fondo de toda esta polémica sobre la ética cívica que necesita-

contrato social, Madrid, Alianza, 1980, pp. 131-141, a favor de una religión civil deísta.

⁶⁸ RUSCONI, E. G.: “Confronto a tre (tedeschi) sul post-secolare”, en *Reset*, n. 101, 2007, p. 9.

mos⁶⁹. Es significativa, en este sentido, la voz de Amy Gutmann que, tras dejar claro el carácter ineludiblemente político de las decisiones que afectan a la enseñanza obligatoria⁷⁰, insiste en que educación democrática y política democrática se implican mutuamente⁷¹: para mantener su fuerza moral, la democracia exige una educación democrática. Ésta promueve el debate público sobre los asuntos controvertidos en materia educativa⁷² y, a su juicio, no constituye ningún ideal moral a imponer, ni equivale a socialización política —aunque valore la importancia de la escuela—⁷³.

La autora estima que “en una sociedad democrática la ‘educación política’ —el cultivo de las virtudes, el conocimiento y las habilidades necesarias para la participación política— tiene primacía moral sobre otros objetivos de la educación pública”⁷⁴, tanto que, si bien debe respetar la intimidad familiar —autoridad privada que la limita—, no por ello deberá abstenerse de promover políticas que faci-

⁶⁹ Si, como es sabido, ARISTOTELES: *Politica* 1337 a) y 1310 a), enseñó que los ciudadanos de un Estado deben ser educados siempre en consonancia con la Constitución de su Estado, no hizo consistir tal educación en que el ciudadano llevase a cabo las acciones que complacieran a los partidarios de la oligarquía o la democracia, sino las acciones que permitieran sobrevivir a la oligarquía o la democracia mismas. Pero, advierte WALZER, Michael: *Spheres of Justice*, New York, Basic Books, 1983, p. 197, “es poco probable que los miembros de una sociedad se pongan de acuerdo acerca de cuál es la Constitución, en el sentido aristotélico amplio, actual o por venir o la que debería ser. No hay acuerdo con respecto a qué tipo de carácter la mantendría mejor o cómo debería producirse este tipo”.

⁷⁰ Cfr. GUTMANN, Amy: *La educación democrática. Una teoría política de la educación*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 13-14, 20 y ss. De ahí su certera crítica al carácter profundamente apolítico de las teorías convencionales, que “nunca responden a como deben resolver los ciudadanos sus desacuerdos sobre la política educativa”, p. 26 y, en especial, al minimalismo cívico, pp. 358 y ss.

⁷¹ *Ibid.*, p. 354.

⁷² *Ibid.*, p. 39: “para aceptar o no el principio básico del relativismo educativo (según el cual los ciudadanos deben ser educados de acuerdo con los principios políticos de su sociedad), deberíamos utilizar alguna forma de análisis filosófico que permitiera defender un conjunto de principios o determinar qué conjunto de principios y qué interpretaciones deben gobernar”, cosa que hace a continuación, pp. 41 y ss., donde expone las tres teorías más difundidas y claras —la platónica o “del Estado familia”, la lockeana o “del Estado de las familias” y la milliana o “del Estado de los individuos”—, para proponer como su superación dialéctica un “Estado democrático de la educación”, pp. 62 y ss.

⁷³ Cfr. *Ibid.*, pp. 26-27, 31-32.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 351.

liten los cambios en la estructura familiar e incentiven relaciones más igualitarias, “lejos de tratar a la familia como un paraíso dentro de un mundo sin corazón” y sometiendo a “escrutinio moral” a esos padres que “predisponen a sus hijos a la violencia, la intolerancia religiosa, el racismo, el sexismo y otros valores antidemocráticos”⁷⁵. Es misión del Estado, a su juicio, “asegurar a los niños una educación que posibilite que esas libertades sean posibles y significativas en el futuro”, enseñando “a los futuros ciudadanos a oponer puntos de vista y formas de vida” y dotando “a los niños de las habilidades intelectuales necesarias para evaluar formas de vida diferentes a las de sus padres”⁷⁶.

Tras las huellas de John Dewey, la democracia de Gutmann no se limita a un simple modo de gobierno, un método que hace posible la participación libre e igual de todos en las cuestiones relativas al bien común. Consiste más bien en una serie de actitudes y normas de comportamiento⁷⁷. De hecho, su teoría autoriza “a los Estados democráticos y a las familias a predisponer a los niños hacia formas de vida concretas”, a la vez que deben “ayudar a que los niños desarrollen su capacidad de entender y evaluar concepciones competitivas de buena vida y buena sociedad”.

⁷⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 355.

⁷⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 50. Después de desechar la solución platónica de la autoridad exclusiva del Estado en materia de educación, la autora muestra también gran desconfianza en las familias a la hora de educar ciudadanos críticos y respetuosos, tanto que teme “que el retorno a un Estado de las familias dilapide el capital moral creado por la educación pública”, p. 51. No menos crítica se muestra con la pretendida neutralidad de la solución liberal: “aun los Estados más liberales... intentarán, quizás con razón, enseñar a los niños a apreciar los valores básicos (pero disputados) y los prejuicios culturales dominantes (pero controvertidos) que mantienen unida a la sociedad”, p. 54. “La decisión de no enseñar valores (o mejor dicho, de enseñar solamente los valores de la libre elección) se opone a los ciudadanos que sostienen, bastante razonablemente, que la libertad de elección no es el único o el primordial propósito de la educación... Quienes proponen el Estado de los individuos... intentan, como Ackerman y yo misma en algún momento, justificar la ‘poda’ de los deseos de los niños en términos liberales: restringiendo su libertad cuando son jóvenes para incrementarla en el resto de sus vidas”, p. 57.

⁷⁷ Si bien “la educación democrática sostiene que una condición necesaria para una educación cívica adecuada es promover las aptitudes y los valores propios de la ciudadanía deliberativa”, precisa que tal logro ha de ser “el producto no planificado de esfuerzos educativos realizados con otros objetivos”, como “una buena educación en humanidades, por ejemplo”. *Ibid.*, p. 16.

Dada la relevancia que confiere a la escuela pública como agente socializador, bien social y formador de futuros ciudadanos y su confianza en los profesionales de la educación, considera que los padres y el Estado deben ceder “parte de la autoridad educativa a los docentes” de acuerdo con los principios de no represión y de no discriminación, para que todos los niños “tengan oportunidad de formar parte de la definición autoconsciente de la estructura de su sociedad”⁷⁸.

5. LAS CATEGORÍAS DE TRADICIÓN, EXPERIENCIA Y RAZÓN EN LA EXIGENCIA DE DIÁLOGO QUE ACUCIA A NUESTRAS SOCIEDADES MULTICULTURALES

En la polémica sobre EpC hemos asistido con frecuencia a un uso ideológico del Derecho, de manera que contradecirse, saltarse la ley y los procedimientos parece valer con tal de reconducir la polémica según interesa a unos u otros, incluso con las más loables intenciones. Resulta, pues, decisivo recuperar las condiciones de una comunicación leal que nos permita a todos, en nuestra diversidad, afrontar los desafíos del mundo contemporáneo de un modo humano, acorde con nuestra dignidad.

Las categorías de tradición, experiencia y crítica⁷⁹ se revelan imprescindibles en el trabajo jurídico y en la vida

⁷⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 65-66 y 68. “La educación democrática no es neutral entre concepciones de buena vida, ni su defensa depende de su pretensión de neutralidad”, así como “aprecia el valor de la educación como manera de crear (o recrear) comunidades cohesionadas y promueve la elección deliberativa sin elevar ninguno de estos objetivos parciales a la categoría de fin absoluto”, p. 68. En relación con el cosmopolitismo y el patriotismo, por ejemplo, prioriza las libertades del individuo: “Una educación democrática debería enseñar a los estudiantes la historia y filosofía del patriotismo, junto con la historia y la filosofía del cosmopolitismo”, pero no “inculcar el patriotismo republicano, ya que esto estaría en conflicto con una premisa de la educación democrática: la prioridad de las libertades básicas”, p. 382.

⁷⁹ Centrales en el magisterio de GIUSSANI, Luigi: *El sentido religioso*, Madrid, Encuentro, 2005. Sobre el concepto de experiencia común, clave del pensamiento capograssiano, cfr. DELOGU, Antonio: “L’esperienza comune in Giuseppe Capograssi”, en *Giuseppe Capograssi. La vita etica*, Bompiani, Milano, 2008, a cura di MERCADANTE, Francesco; pp. 219-243. También CARPINTERO, F.: “Dos nociones históricas de la libertad”, en *La Ilustración liberal. Revista española y*

pública en general, si se quiere evitar el nihilismo y la tentación totalitaria que hoy nos amenazan. Por más que se hable de la persona y todos sus derechos, si se le niega al individuo el criterio con el que juzgar y discriminar lo humano de lo inhumano, se le despoja de su dignidad, de lo que le hace irreductible⁸⁰.

La polémica sobre EpC, conjunto de asignaturas que se proponen promover una cultura del diálogo y el respeto mutuo, ha puesto de relieve cuánto nos cuesta dialogar sincera y lealmente en España. Con frecuencia, prevalece la etiqueta, el interés particular, la ideología, la inmadurez democrática, el poco uso que hacemos de la razón, el apego al propio punto de vista y la incapacidad de escuchar de verdad al otro. El diálogo, tanto en el campo político social, como en el ámbito educativo, es, en efecto, una exigencia de primer orden, como la corriente difundida en el mundo occidental que apuesta por una educación cívica en los principios democráticos, la tolerancia y el respeto de los derechos humanos, afirma⁸¹.

americana, nº 21-22, 2004, llama a recuperar el contacto del hombre concreto con su cotidianeidad, frente a la noción abstracta y meramente formal de la libertad que hemos heredado del nominalismo, que predominó en Europa, dejando atrás la noción de libertad propia de la tradición aristotélica tomista. Respeto a la tradición, siguen siendo perfectamente actuales las palabras de HORKHEIMER, M.: *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires, 1973, p. 103: "la transformación total de todo dominio ontológico en un dominio de medios, llevada a cabo realmente, conduce a la liquidación del sujeto que ha de servirse de ellos. He aquí lo que confiere a la sociedad industrial moderna su aspecto nihilista... Junto a la cosificación, la urgencia pragmática del instante, del presente, impide enfrentar ese quehacer moral, esa tarea de moralización individual y colectiva que supone arraigo en el pasado, en la tradición, y proyecto de futuro". "El pragmatismo refleja una sociedad que no tiene tiempo de recordar ni de reflexionar"; en ella "lo calculable sustituye a la verdad", p. 55.

⁸⁰ Para CAPOGRASSI, Giuseppe: "Riflessioni sull'autorità e la sua crisi". *Opere I*, Giuffrè, 1959, pp. 289, 291, p. 315, en el fondo de todos los problemas está el hombre. Cuando el individuo pierde la profunda objetividad de su experiencia y no advierte las exigencias más elevadas de su naturaleza y su espíritu se queda sin fuerzas, todo se hace hostil y opresor, la vida pierde unidad y belleza, y a la vileza del hombre le corresponde la barbarie de la vida social y el mundo social se convierte en prisión y tormento. El problema de la sociedad contemporánea, en la que el individuo es cada vez menos un sujeto libre y más un sujetado y, cuanto más se concentra en su individualidad, menos objetiva se le muestra la realidad, es, para Capograssi, el de reformar la objetividad y, por tanto, devolver fuerza al individuo.

⁸¹ Cfr. ELOSEGUIL, María: "Políticas públicas y educación intercultural", en *INFORME*, cit., pp. 153 y ss.

El diálogo sólo es posible entre identidades claras y sólidas, con convicciones firmes y seriamente sostenidas, no desde un vaciamiento progresivo y una neutralización del espacio público que dé paso a un constructivismo estatal de la ética pública, ni desde el modelo del mínimo común denominador neutro como factor de cohesión social. En el actual contexto multicultural, todos tienen algo que aprender y algo que enseñar, para lo cual es necesaria una relación de narración y reconocimiento recíproco⁸².

El diálogo intercultural, más que una moda, es una exigencia a priori de la razón impura. En efecto, la hermenéutica muestra que la razón humana no es pura, sino “inserta en la historia y en las tradiciones”⁸³, “se va forjando a lo largo de la historia, a través del diálogo —sea intencionado, sea involuntario— entre culturas y tradiciones, entre argumentos y experiencias”⁸⁴. Ahora bien, la disponibilidad a entablar un diálogo implica aceptar las condiciones que le dan sentido. Ha de tratarse de “un diálogo emprendido con seriedad, que ha de sujetarse, por tanto, a unas condiciones, sin las que puede quedar en simple parloteo”, esa clase de diálogo comprometido al que rara vez asistimos en los ‘shows’ televisivos de moda⁸⁵.

Si Gutmann recuerda que “una contribución importante de la Ilustración, que es en sí una tradición cultural concreta, es el compromiso de someter creencias morales heredadas a la investigación crítica”⁸⁶, Macintyre insiste,

⁸² Cfr. SCOLA, Angelo: *Una nueva laicidad*, Madrid, Encuentro, 2006, pp. 15-55.

⁸³ CORTINA, Adela: *Alianza...*, cit., p. 63.

⁸⁴ *Id.*, *Ciudadanos del mundo*, cit., p. 215.

⁸⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 247 y 249; *Id.*, “El aborto y los mínimos éticos”. *El País*, 29-11-2009 También MACINTYRE, Alasdair: *Ética y Política. Ensayos escogidos II*, Granada, Nuevo Inicio, 2008, p. 352, alerta sobre la incompatibilidad entre “los modos retóricos de la discusión y la búsqueda racionales” y “los modos retóricos de la cultura comercial y política dominante”, que exige “repensar mas intensamente aun algunas de las nociones normalmente aceptadas relativas a la libertad de expresión y a la tolerancia”.

⁸⁶ GUTMANN, Amy: *La educación democrática*, cit., pp. 382-383, sigue a Putnam, quien defiende un tipo de ‘inteligencia situada’ que es compatible con esta doblemente crítica contribución de la Ilustración. “Sin formas de vida heredadas, la crítica no tiene nada sobre lo que actuar y, sin una razón crítica, no hay manera de distinguir entre lo que se debe salvar (quizás después de ser reinterpretado) y lo que se debe desechar de nuestras tradiciones”, advierte PUTNAM,

en su diálogo con Kant, en la naturaleza social del pensamiento⁸⁷, de forma que la cuestión clave en cualquier época y lugar determinados es “¿dentro de qué tipos de público dotados de qué estructuras institucionalizadas seremos capaces de identificar las limitaciones que se imponen a nuestras propias investigaciones como preludeo que nos permita trascender esas limitaciones en busca de los bienes de la razón? Los teóricos de la Ilustración europea consiguieron identificar con brillantez para su época y lugar ciertos tipos de instituciones sociales que no podían sino frustrar esa búsqueda... En la medida en que el proyecto de la Ilustración consistía en poner de manifiesto la falta de fundamento de tales pretensiones de las clases gobernantes y propietarias de los siglos XVII y XVIII, sus teóricos tuvieron éxito tanto argumentativa como imaginativamente y gracias a ello todos nosotros estamos mejor. Sin embargo, si bien las instituciones del *ancient regime* y de la oligarquía británica posterior a 1688 no aprueban los exámenes de la Ilustración... ¿qué ocurre con las instituciones propias de la modernidad posterior a la Ilustración?”⁸⁸.

Pues que han fracasado, según los mismos criterios de la propia Ilustración —afirma el escocés—: no sólo no proporcionan, sino que imposibilitan “los tipos de lectura, conversación y discusión públicas institucionalizadas necesarios para la práctica eficaz del pensamiento racional precisamente acerca de los principios y decisiones referentes a las respuestas a cuestiones tales como ‘¿cómo ha de valorarse la vida humana?’... cuestiones para las que se necesitan respuestas compartidas. En nuestra sociedad no existe ningún tipo de ámbito institucional en el que las personas corrientes... puedan implicarse juntos en un debate razonado sistemático diseñado para llegar a un espíritu común racionalmente bien fundado acerca de estas materias, un espíritu común al que después se le podría

Hilary: “Must We Choose?”, en COHEN, Joshua (ed): *For Love of Country: debating the Limits of Patriotism*, Boston, Beacon Press, 1996, p. 96.

⁸⁷ Cfr. MACINTYRE, Alasdair: *Ética y Política*, cit., pp. 282 y ss.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 287.

dar expresión política... No tenemos la clase de público lector necesaria para sostener un pensamiento social efectivo en la práctica". "En su lugar, lo que tenemos en la sociedad contemporánea son un conjunto de públicos académicos", en cuyo contexto "los mismos conceptos morales y políticos que eran centrales para la Ilustración se sienten como en casa, pero el divorcio entre ellos es tal que los proyectos originales de la Ilustración han sido frustrados"⁸⁹.

Pues bien, en este mundo atomizado en que vivimos, marcado por la crisis de integración política y el decaimiento de la conciencia de pertenencia, autores como Macintyre, Taylor y Sandel apelan a los inagotables recursos que constituyen la riqueza de un pueblo. Desde luego, no cabe superar la crisis desde el individualismo dominante, con diversos matices, tanto en el liberalismo social como en el socialismo liberal⁹⁰. Es preciso "liberar las energías civiles separadas de las comunidades tradicionales, potenciándolas con su inserción en autonomías libremente elegidas", redescubrir "esa fuente de sentido olvidada y sumergida que es el mundo vital; el tejido de las relaciones cooperativas; el mundo del *ethos* o cultura como fundamento y fuente energética de todos los *constructos* económico-políticos", reconocer que "entre los extremos de la

⁸⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 294-295. "La paradoja más hiriente del humanismo moderno —escribe LLANO, Alejandro: *Humanismo cívico, cit.*, p. 190— estriba en que su ansia de autonomía radical, de exención de toda dependencia trascendente, le ha llevado a atentar contra el corazón de la dignidad humana. Y esto es precisamente lo que resulta escandaloso e insoportable para el radicalismo liberal: que los hombres reales y concretos sólo puedan promover el humanismo cívico apelando a una dependencia ontológica, a una solidaridad constitutiva y natural que nos impide desentendernos de los demás".

⁹⁰ "Predicar valores débiles, despreciar las comunidades existentes, es suicida, cuando justamente las personas precisamos comunidades de sentido en las que aprender a vivir desde valores fuertes", afirma CORTINA, Adela: *Alianza..., cit.*, pp. 129-130. Paradójicamente, escribe BARCELLONA, Pietro: *Entrevista..., cit.*, pp. 241-242, "es el liberalismo el que produce el totalitarismo: la ruptura lleva inevitablemente a la guerra de todos contra todos y a la necesidad de que esta guerra se resuelva a través de la intervención milagrosa de una especie de super-hombre... investido por un pueblo de individuos que ya no son capaces de mirarse recíprocamente a la cara, porque están tan atrofiados que sólo conciben el miedo hacia el otro. El totalitarismo nace siempre en condiciones de extrema ruptura social. Lo que puede ponerle freno son los cuerpos intermedios... Debemos restituir a Europa una praxis de comportamientos colectivos... retejer la tela de una cultura común".

pura *privacy* y de las entidades ‘oficiales’ se inserta el amplio y multiforme ámbito de las iniciativas sociales autónomas, en el que lo privado y lo público se entrelazan sin confundirse”⁹¹.

La batalla contra el nihilismo creciente sólo se puede librar desde el encuentro, confrontación, conversación y diálogo entre los sujetos individuales y sobre todo sociales que se comprometan en la búsqueda de lo humano universal dentro de su particular cultura⁹², posibilitando así el descubrimiento de puntos comunes con quienes no son tan distintos de ellos que ni puedan comunicarse⁹³: en la relación entre personas seriamente comprometidas con su humanidad, emergen evidencias y exigencias comunes, que lejos de constituir valores o principios abstractos establecidos a priori, son extraídos de la experiencia. Tenemos más en común de lo que un prejuicio extendido pretende hacernos creer⁹⁴. Hace ya tiempo Lewis describió esta con-

⁹¹ LLANO, Alejandro: *Humanismo cívico*, cit., pp. 10, 35 y 103.

⁹² Es deseable vivir con el horizonte del *nihil humanum alienum puto* de Terencio, pero quien no aprende las lealtades concretas difícilmente aprenderá las cosmopolitas. El cosmopolitismo no se construye prescindiendo de las comunidades de pertenencia, sino desde ellas; no eludiendo las diferencias, sino asumiéndolas. Cfr. CORTINA, Adela: *Alianza...*, cit., pp. 128-129; sobre la educación en un cosmopolitismo arraigado, cfr. pp. 115 y ss. “Frente al universalismo ilustrado —escribe LLANO, Alejandro: *Humanismo cívico*, cit., p. 206— es preciso reconocer que no hay ética sin cultura. Frente al relativismo, en cambio, hay que mantener que no todo es cultura... La cultura es un entramado de mediaciones, mas para que las haya, es preciso que no todo esté mediado, sino que pueda comparecer de algún modo... la realidad misma”.

⁹³ Sobre la fecundidad del conflicto en los debates prácticos locales y la medida justa de intolerancia que su resolución siempre requiere, cfr. MACINTYRE, Alasdair: “Tolerancia y bienes en conflicto”, en *Ética y Política*, cit., pp. 325 y ss. “Para que un grupo de este tipo pueda vivir de forma floreciente, tiene que ser capaz de gestionar sus conflictos de forma que no le sucedan... el mal de la supresión, de pensar que uno ha evitado el conflicto privando a una de las partes que participan en él de los medios para expresar sus actitudes... [y] el de la ruptura... que destruyen la posibilidad de llegar a la clase de consenso necesaria para una toma de decisión compartida”, p. 326. En confrontación con Locke y Mill, concluye que “la tolerancia es una virtud sólo en la medida en que sirva a los fines de cierta clase de discusión e indagación racionales, en las cuales la expresión de los puntos de vista en litigio nos capacita a través de un conflicto constructivo para alcanzar ciertos bienes individuales y comunitarios. Y la intolerancia es también un ejercicio de virtud cuando nos capacita, y en la medida en que lo haga así, para alcanzar esos mismos bienes”, pp. 351-352.

⁹⁴ Después de criticar a los medios de comunicación que creen “que venden más el conflicto insuperable y el insulto palmario que el diálogo sereno, encaminado a descubrir qué es lo que ya une y dónde empiezan las discrepancias sobre

vergencia preciosa de muy diversas tradiciones en lo que denominó, con término chino, el “tao”⁹⁵ y, poco después, Capograssi subrayó la importancia de haber proclamado por escrito verdades decisivas en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de 1948, aunque ello no eximiera de la fatiga de encarnarlas⁹⁶.

Más recientemente, Cortina se preguntaba “¿Qué tipo de moral va a engendrar el hombre desde su soledad? ¿Todo está permitido o es posible delinear los rasgos de una actitud más humana que otras?” y tras responder positivamente, denunciaba “una palmaria contradicción entre ese contenido moral, al que nadie parece dispuesto a renunciar y que sólo puede ser legitimado desde estructuras universalistas y comunicativas y la actitud verdaderamente triunfante en la praxis y en la teoría, que es la mo-

las que es recomendable continuar dialogando”, y al fundamentalista, que “se alimenta de la discrepancia y muere cuando descubre que es mucho más lo que le une a otros, aunque también existan desacuerdos”, CORTINA A.: *Hasta un pueblo de demonios*, cit., p. 113, reclama a “reforzar un pluralismo moral consciente de que hay ya valores compartidos por los distintos grupos que permiten construir la sociedad juntos. Componen esos valores un mínimo ético irrenunciable, una ‘ética mínima’, unas exigencias innegociables de justicia desde las que tenemos que ir respondiendo conjuntamente a retos comunes”.

⁹⁵ Cfr. LEWIS, C. S.: *La abolición del hombre*, Madrid, Encuentro, 1990 (original de 1943), pp. 81 y ss.

⁹⁶ Cfr. CAPOGRASSI, Giuseppe: “La Dichiarazione Universale dei diritti dell’uomo e il suo significato”, en *Opere V*, Milano, Giuffrè, 1959, pp. 47-49: “la gran conquista y el significado profundo de la Declaración está precisamente en esta condena [de todas las prácticas negadoras del individuo, de su libertad y de su dignidad]. Que esta condena y los principios en los que se funda, no descendan aún a la praxis de toda la historia contemporánea es gravísimo, porque significa sangre y lágrimas de individuos y grupos; pero es algo grande que la verdad sea declarada... Toda la humanidad de la vida está en este reconocer la verdad, es decir, en el discernir lo positivo de la vida de lo negativo, el bien del mal”. No es poco, desde luego, que “en una época que, por la incertidumbre sobre los principios elementales de la vida, casi pierde la razón para vivir”, se haya tenido la intuición de que “la mayor necesidad es la necesidad de la verdad, que la verdad debe ser confesada, debe ser repetida... Conocer la verdad es ya el principio de su pleno cumplimiento. Nosotros hemos creído demasiado que repetir palabras y verdades es inútil. Hemos visto a qué lleva el abandonarse ciegamente a la acción. Verdad y justicia son lo mismo. No traicionarlas con las palabras es un ponerse en el camino de no traicionarlas en los hechos. Es ya, en lo que a nosotros respecta, un comenzar a transformar la historia. No son los Estados, somos nosotros mismos los que tenemos la responsabilidad de la historia”. También CORTINA, Adela: *Ciudadanos del mundo*, cit., p. 133, insiste en que “el solo recitado de las declaraciones de derechos morales o de los valores superiores de las constituciones democráticas” no basta a las personas para “convertirlos en carne y sangre suya; mucho menos aún el peso de la ley”.

ral del pragmatismo... Se prolonga y crece el reino del super-experto y del estratega. Pero el super-experto y el estratega no pueden —ni en la teoría ni en la praxis— tomar en serio los derechos humanos: sólo pueden operar con ellos. Junto a otros elementos, esta contradicción entre la irreversible defensa de los derechos humanos y su imposible traducción en la teoría y en la praxis, en virtud de la actitud moral triunfante, parece alumbrar las propuestas de una presunta ‘nueva izquierda’, que se asemejan asombrosamente a las de la ‘vieja derecha’⁹⁷.

La izquierda progresista europea y el liberalismo radical estadounidense oscilan curiosamente entre un universalismo abstracto del que Occidente se considera dueño orgulloso y un multiculturalismo relativista que exacerba las identidades culturales particulares sin discriminación. En el fondo, comparten en su afán por no discriminar la indiferencia total hacia las diferencias reales, hacia el individuo, los pueblos y sus culturas concretas. La abstracción de la Ilustración, puramente económica y técnica, que trató de transformar la civilización europea de raíces cristianas a través de la Revolución Francesa y del régimen soviético, llevó al terror⁹⁸ y, dado el fracaso, ha generado un resentimiento y una necesidad de venganza contra esa cultura de inspiración cristiana que no ha sabido/podido reformar. Ahora reina una razón vacía y abstracta y un uso ideológico de la multiculturalidad que ataca a la tradición cristiana⁹⁹.

⁹⁷ CORTINA, Adela: *Ética mínima, cit.*, pp. 165-166. También en *Alianza...*, *cit.*, pp. 181-182, denuncia el triunfo “de un pragmatismo desvaído, con lo cual parece que lo tienen difícil las religiones, pero tampoco lo tiene mucho más sencillo una ética cívica como la que hemos comentado, ni tampoco una política democrática que quiera tomarse la justicia en serio, como es su tarea. Porque, como decía Nietzsche, esa ética democrática que con tanta convicción defendemos florece a la sombra del Dios judío y cristiano”. Sugerentes, en tal sentido, la entrevista a VIDAL, Fernando: “Hay que desideologizar el debate sobre el aborto”, en *Páginas Digital*, 16/10/2009, así como BORGHESI, Massimo: “La genética liberal alumbró la nueva especie”, en *Páginas Digital*, 23/12/2008.

⁹⁸ Cfr. BURLEIGH, Michael: *Poder terrenal. Religión y política en Europa. De la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial*, Madrid, Taurus, 2005.

⁹⁹ Cfr. la conferencia de FUENTES, Juan Bautista: “Chesterton: nihilismo y revolución”, del 24-4-2007, disponible en <http://video.google.es/videoplay?docid=6170261363836010206#>. Sobre el dominio del *logos* abstracto sobre la vida, la naturaleza y

Contra el miedo a que la afirmación de principios y valores universales provoque intolerancia, hay que proclamar que “una sociedad no puede ser pluralista y tolerante si no cuenta con algunos principios y valores universales que los distintos grupos sociales tienen por irrenunciables, entre ellos el valor de tolerar a quien piensa de forma diferente o, todavía más, el valor de respetarlo activamente”¹⁰⁰. Parece sensato suponer que “las personas razonables pensarán que es irrazonable usar el poder político que puedan llegar a poseer para reprimir concepciones comprehensivas que no son irrazonables, por mucho que difieran de la propia”¹⁰¹. Ahora bien, el asunto radica, una vez más, en el concepto y uso de la razón, en la exigencia de racionalidad.

Ni decretar la arbitrariedad y la fuerza como última palabra, al modo nihilista, ni confiar de forma desmedida en el derecho como depósito de racionalidad inmune a la erosión de las certezas comunes o como conjunto de formas y procedimientos que aseguren, por sí mismos, la convivencia pacífica entre personas de diferentes culturas, corresponden verdaderamente a la naturaleza de nuestra razón: el nihilismo no puede satisfacerla, porque nuestra razón es exigencia estructural de significado; y la excesiva

el hombre y sobre la crisis de la civilización europea como crisis del estatuto antropológico, cfr. BARCELONA, Pietro: “La giustizia fra physis e nomos”, *cit.*, pp. 122 y ss., y de la *Intervista*, *cit.*, pp. 244-245 y p. 267. Y, sin embargo, afirma MILBANK, John, “Multiculturalismo...”, *cit.*, p. 264 “hay razones reales para considerar que el pluralismo genuino en última instancia está salvaguardado por esta tradición específicamente cristiana”.

¹⁰⁰ CORTINA, Adela: *Alianza...*, *cit.*, p. 135. Para saber qué queremos ser, debemos saber quiénes somos, de modo que nuestras elecciones tengan sentido y no se prolonguen hasta el infinito, p. 55. En este sentido, AZURMENDI, Mikel: “El multiculturalismo, un pésimo proyecto para hacer afincar a los inmigrantes en el territorio de nuestros valores”, en PRADES, Javier, ORIOL, Manuel: *Los retos del multiculturalismo*, *cit.*, 186, llama a “elegir por qué territorio queremos que transiten y afinquen los inmigrantes”, se pregunta si “asimilarán el núcleo duro de nuestros valores” y concluye con esperanza: “hay todavía tiempo de subsanar errores”.

¹⁰¹ RAWLS, John: *Liberalismo político*, *cit.*, p. 91. “No hay pues razón alguna por la que cualquier ciudadano o asociación de ciudadanos, debiera tener derecho a usar el poder político estatal para decidir cuestiones constitucionales esenciales o cuestiones de justicia básica según las directrices de la doctrina comprehensiva propia”, pp. 92-93.

confianza en el derecho se revela claramente ingenua, además de insatisfactoria¹⁰².

Es decisivo advertir que el Derecho, como factor mediador entre la política y la ética efectivamente presente en una sociedad, no puede concebirse de forma ajena a lo político, ni como separado o neutralizado respecto de la esfera ética, como tampoco puede reducirse o dejarse absorber por uno de los dos campos entre los que media, degenerando en totalitario¹⁰³. Sólo así se convierte en el “lugar de la libertad posible” y, si puede “sostener y proteger normativamente reglas de vida y actitudes éticas pre-existentes y puede incluso, gracias a sus normas, mantener hasta cierto punto despierta la conciencia ética en la sociedad”, lo que el Derecho, en su inevitable historicidad, nunca podrá es “crear desde la nada, con una disposición normativa, una conciencia ética (todavía) ausente o salvaguardar reglas éticas de vida en vía de disgregación”¹⁰⁴.

De hecho, “todo el trabajo necesario e imprescindible de la integración y de la delimitación de los derechos inalienables y de las diferencias transnacionales se mantendrá en pie o caerá sólo gracias a una nueva comprensión de lo que es ‘racional’, es decir, de lo que permite a toda

¹⁰² CORTINA, Adela: *Ciudadanos del mundo*, *cit.*, propone afrontar “la cuestión de la supervivencia o no de las culturas desde una perspectiva no primariamente jurídica, sino hermenéutica y ética, enraizada en el mundo de la vida”, p. 207, y “mantener y fomentar el diálogo intercultural, de modo que no se pierda riqueza humana”, puesto que conviene “preguntarse por el valor de las culturas, porque no andamos tan sobrados de riqueza humana como para aceptarlas o rechazarlas sólo en virtud de la fuerza que tengan sus defensores. Atender a la fuerza es justo lo contrario de atender a la razón”, pp. 209-210.

¹⁰³ BÖCKENFÖRDE, E-W: “La scuola storica e il problema della storicità del diritto”, en *Id.*, *Diritto...*, *cit.*, p. 27 se reconoce deudor de la tesis de Freund sobre la dialéctica o mediación entre política y ética.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 29. Las ideas habermasianas de una ética pública constitucional y del patriotismo constitucional, afirma SIMONCINI, Andrea: “Cos’è il diritto”, *cit.*, pp. 182-183, “indican una línea de pensamiento emergente que juega, sin embargo, con una ambigüedad teórica de fondo. Es indudable que las constituciones tienen, en el sentido de que expresan, un núcleo de valores ético-morales que las precede y que pone en común a quienes han escrito tales constituciones (piénsese en el personalismo católico y en el solidarismo socialista en la Constitución italiana); pensar, en cambio, que las constituciones, en virtud de sus mecanismos procedimentales, producen valores ético-morales, creando *ex nihilo* nuevas disposiciones éticas, es tergiversar el sentido de lo que es el Derecho y la Constitución respecto a la sociedad”.

cultura —y en toda cultura, a través de las diferentes culturas— juzgar la forma propia de lo humano. Paradójicamente, el desafío no es pensar y teorizar las diversidades, sino captar y experimentar la unidad de la experiencia humana, no como unificación ideológica y sociopolítica —y, por tanto, siempre artificial en cierto modo— de las diversas culturas, sino como identificación de la dinámica propia de la razón”¹⁰⁵.

¹⁰⁵ ESPOSITO, Constantino: “El nexó entre ‘fundamentalismo’ y ‘relativismo’”, en J. PRADES, M. ORIOL (eds): *Los retos del multiculturalismo*, cit., pp. 158-159.