

Reflexión y crítica

Educación, secularización y hecho religioso: la exigencia tras el mito.

**Education, secularization and religion:
the challenge after de myth**

Joseba Louzao Villar

Resumen

Este texto pretende reflexionar desde la filosofía de la educación sobre el papel de la secularización en los procesos educativos de la actualidad. Para ello, se introduce en el debate sobre el papel que debe desempeñar el hecho religioso en la educación. Se trata de dar un paso hacia atrás para encontrar una nueva forma de pensar la realidad y buscar nuevas preguntas que iluminen el camino: ¿qué significa educar en tiempos de post-secularización?

Palabras clave: Educación, secularización, religión, filosofía, pluralismo.

Key words: Education, Secularization, Religion, Philosophy, Pluralism.

Abstract

This article tries to reflect from the philosophy of education on the role of secularization in current educational processes. This text is introduced into the debate on the role that religion should play in education. We need step backwards to find a new way of thinking about reality and to look for new questions that illuminate the way: what does it mean to educate in post-secularization time?

1. Introducción

El papel que desempeña la educación en la constitución de las comunidades, sean estas cuales sean, es esencial más allá de la escolaridad básica. La educación implica, entre otras cuestiones, dotar a las personas de todas las herramientas conceptuales que les puedan ayudar a situarse ante la realidad, pero también a analizarla en

profundidad y, si fuera necesario, transformarla. La acción educativa pretende atisbar el horizonte y responder a los retos futuros a los que cualquier colectividad tiene que hacer frente. Es más, algunos de los filósofos contemporáneos más importantes, como Hannah Arendt, Emmanuel Levinas o Paul Ricoeur, han pensado ésta como un «acontecimiento ético» de primera magnitud¹. De esta forma, la educación favorece la toma de decisiones, la autonomía y la responsabilidad. Y es que no podemos olvidar que educación y ciudadanía están entremezcladas. Para entendernos: la educación puede ser entendida como el proceso por el que un individuo, a través de la instrucción y enseñanza, entra a formar parte de una sociedad y se le permite desplegar sus potencialidades como miembro de la misma. El proceso educativo no es en ninguna medida aleatorio y tiene una relación directa con la práctica y experiencia social de la comunidad en la que los alumnos crecen y maduran.

Por todo ello, la interrelación entre política, cultura y educación debe ser tenida en cuenta. Como ha destacado el sabio Emilio Lledó en varias ocasiones, estos tres elementos son primordiales para el desarrollo de la vida humana². La educación continúa siendo un rompecabezas de difícil solución ya que hace referencia a cuestiones decisivas a nivel internacional, como la construcción de la identidad, el acceso al conocimiento, las desigualdades económicas o las diferentes transformaciones socio-políticas, entre las que habría que destacar el fortalecimiento de las reivindicaciones feministas, el avance de la urbanización y el intenso flujo migratorio. No es extraño, por tanto, que la educación sea una de las cuestiones prioritarias de la agenda política global desde hace décadas o, más bien, su reforma en un entorno de transformación digital, social, cultural y demográfica³. Las recetas son múltiples a la hora de buscar una educación universal de calidad como condición de posibilidad del progreso de un país y de su desarrollo político.

En España, el conflicto reaparece en la agenda política con cada intento de reforma de la ley educativa, especialmente en referencia a las asignaturas y contenidos de la educación secundaria. El campo educativo, donde los consensos son tan frágiles como complicados,

¹ Cf. BÁRCENA, Fernando / MÈLICH, Joan-Carles: *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. Paidós, Barcelona, 2000.

² Cf. LLEDÓ, Emilio: *Sobre la educación. La necesidad de la literatura y la vigencia de la filosofía*. Taurus, Madrid, 2017.

³ Cf. COBO, Cristóbal: *La innovación pendiente. Reflexiones (y provocaciones) sobre la educación, tecnología y conocimiento*. Debate, Montevideo, 2016.

es uno de los clivajes más recurrentes de la política española. Es una razón más que suficiente para que sea agitada crónicamente por su conflictividad. Además, esto se suma al debate sobre el lugar que debe ocupar la religión en el pacto educativo. En ocasiones, por paradójico que resulte, la disputa pública se enroca en propuestas y disquisiciones más relacionadas con los combates decimonónicos entre clericales y anticlericales que por las preocupaciones actuales⁴. Tampoco podemos olvidar que estos dos ámbitos de tensión pública son dos de los elementos normativos que más favorecen el impulso de las diversas guerras culturales que se están desatando en Occidente sobre los principales valores en disputa⁵.

Por tanto, ambos temas están interrelacionados, pero no interconectados. O, lo que es lo mismo, no me interesa entrar en este tipo de debates presentistas. En realidad, considero que una reflexión desde la filosofía de la educación nos puede ayudar a comprender dónde nos encontramos y plantearnos hacia dónde encaminarnos en el proceloso universo de la educación en relación a la secularización. Y es que nos hallamos ante una disciplina que se encuentra en la intersección de otros ámbitos como la política educativa, la ética de la educación o la antropología pedagógica, pretende tener una carácter normativo⁶. La filosofía de la educación es, especialmente, un saber práctico que debe ayudar en la reflexión sobre la acción educativa en el siglo XXI. Como toda preocupación filosófica se trata de dar un paso hacia atrás, más allá del terreno familiar, para encontrar una nueva forma de pensar la realidad y buscar nuevas preguntas que iluminen nuestro camino. En este caso, estoy convencido de que, en muchas ocasiones, no logramos escapar de los lugares comunes. Y es que la relación entre educación y religión no se ha tomado demasiado

⁴ Un amplio y polifónico estado de la cuestión en MONTERO, Feliciano / CUEVA, Julio de la / LOUZA, Joseba (eds.): *La historia religiosa de la España contemporánea, balance y perspectivas*. Publicaciones de la Universidad Alcalá de Henares, Alcalá de Henares, 2018.

⁵ Aún no tenemos análisis desde esta perspectiva para el continente europeo, pero pueden servir un clásico como HUNTER, James D.: *Culture Wars: The Struggle to Define America*. Basic Books, Nueva York, 1991 o el más reciente HARTMAN, Andrew: *A War for the Soul of America: A History of the Culture Wars*. University of Chicago Press, Chicago, 2015.

⁶ Cf. GARCÍA AMILBURU, María / GARCÍA-GUTIÉRREZ, Juan (eds.): *Filosofía de la educación: cuestiones de hoy y de siempre*. Universidad Nacional de Educación a Distancia / Narcea, Madrid, 2012, p. 25.

en cuenta, pese a su capital importancia⁷. Comencemos, por tanto, a desbrozar este camino con una pregunta sencilla en apariencia: ¿qué queda hoy de la secularización?

2. El mito de la secularización: un pequeño recorrido histórico

La Ilustración debe ser definida como un movimiento global y transnacional que buscaba la felicidad de la humanidad y el progreso de la misma a través de la Razón. En el fondo, era una nueva actitud vital que creía tener la misión de destruir las supersticiones y tradiciones antiguas que frenaban este cambio. Sin embargo, sus planteamientos divergían tanto en los acentos como en los pasos que se debían dar. Tendríamos que huir, por tanto, de tantos que pretenden vendernos un *pack* cerrado y unívoco de lo que significa «ser ilustrado»⁸. Entre 1650 y 1800, se desarrolló un proyecto de Ilustración que podríamos denominar radical. Este movimiento, que estuvo encabezado por personajes como Dennis Diderot o el barón de Holbach, consideró que la religión, entre otras cuestiones, no podía llegar a tener un espacio en el naciente mundo soñado⁹. Era uno de los ideales radicales que se despertaron en aquella época, que el historiador Reinhart Koselleck caracterizó como el *Sattelzeit* o período bisagra que estableció la conceptualidad moderna desde las transformaciones sobre la interpretación temporal que se desató entonces¹⁰.

El concepto de secularización, y todo lo que se ha ido adhiriendo al mismo con el paso de las décadas, forma parte de este universo secularista, que incluso ha sido «sacralizado»¹¹. Y muchas de aquellas nociones político-sociales aún forman parte de nuestro bagaje. De hecho, seguimos discutiendo en el espacio público sobre ellas y no se podrían entender las actuales guerras culturales sin su presencia.

⁷ Cf. HOTAMA, Yotam / WEXLERB: «Education in Post-Secular Society», en *Critical Studies in Education* 55/17 (2014), p. 1.

⁸ Como ha hecho recientemente, por ejemplo, PINKER, Steven: *En defensa de la Ilustración: Por la razón, la ciencia, el humanismo y el progreso*. Paidós, Barcelona, 2018.

⁹ ISRAEL, Jonathan: *Una revolución de la mente. La Ilustración radical y los orígenes intelectuales de la democracia moderna*. Laetoli, Pamplona, 2015.

¹⁰ Cf. KOSELLECK, Reinhart: *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Trotta, Madrid, 2012.

¹¹ HADDEN, Jeffrey K.: «Toward Desacralizing Secularization Theory», en *Social Forces* 65/3 (1987), pp. 587-611.

Aunque también hubo ilustrados moderados, siguiendo la clasificación de Jonathan Israel, que no atacaron frontalmente a la religión. Es más, para algunos autores se puede hablar de una *Theological Enlightenment* (Ilustración teológica), que pretendía fusionar los ideales ilustrados con la religiosidad¹². En cualquier caso, el planteamiento radical estableció los principios del marco interpretativo que dominó en gran parte de la elite intelectual continental. En los conflictos normativos que se desencadenaron durante el siglo XIX, el avance del liberalismo, la industrialización o el surgimiento de las naciones, el hecho religioso continuó siendo crucial¹³. Y la narrativa secularizadora se pretendió científica a partir de la creación de la sociología como disciplina científica de la mano del positivismo ingenuo de Auguste Comte. Para este discípulo *saint-simoniano*, la historia de la humanidad se dividía en tres fases y, en la última de ellas, las ideas religiosas desaparecerían ante la concepción científica de la realidad¹⁴. De hecho, fue George Jacob Holyoake, uno de los seguidores de Comte, quien utilizó por vez primera la voz secularismo para hacer referencia a su ideario antirreligioso en 1854¹⁵.

En otros lugares he intentado resumir este relato en tres conclusiones y un corolario que nos pueden servir para comprender los pilares básicos de la *doxa* secularizadora¹⁶. En primer lugar, la secularización implicaba la pérdida de influencia, en lo que para algunos debía ser definido como un declive de la religión en la sociedad moderna científico-técnica. Por lo tanto, y desde esta perspectiva, fue aparentemente normal que se produjese un retroceso en las prácticas y creencias religiosas. En segundo lugar, la secularización también estableció la diferenciación y autonomía entre las esferas, es decir, se produjo un complejo proceso de privatización de la religión. En tercer lugar, el

¹² Un sugerente análisis de una Ilustración católica en LEHNER, Ulrich L.: *The Catholic Enlightenment. The Forgotten History of a Global Movement*. Oxford University Press, Oxford, 2016.

¹³ Cf. BAYLY, Christopher A.: *El nacimiento del mundo moderno, 1780-1914*. Siglo XXI, Madrid, 2010 y OSTERHAMMEL, Jürgen: *La transformación del mundo*. Crítica, Barcelona, 2015.

¹⁴ Cf. GRAY, John: *Misa Negra. La religión apocalíptica y la muerte de la utopía*. Paidós, Barcelona, 2008, pp. 84-86.

¹⁵ Cf. RECTENWALD, Michael: *Nineteenth-Century British Secularism*. Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2016, pp. 71-106.

¹⁶ Parfraseo aquí el concepto de CASANOVA, José: «Ortodoxias seculares y heterodoxias religiosas en la modernidad», en CASTILLO, Santiago / OLIVER, Pedro (coords.): *Las figuras del desorden. Heterodoxos, proscritos y marginados*. Siglo XXI / Asociación Historia Social, Madrid, 2006, pp. 1-26.

desencantamiento del mundo, tal y como lo caracterizó Max Weber, posibilitó la desacralización y mundanización de la realidad. En conclusión, para estos autores la modernidad y la religión habían entrado en una inevitable contradicción durante la modernidad, facilitando la fragmentación y marginalización de la fe, cuando no su completa desaparición, y la pérdida de la influencia social de las instituciones religiosas¹⁷.

Pero este canon discursivo comenzó a hacer aguas en la década de los ochenta del siglo pasado. La religión no había abandonado el espacio público, ni estaba en vías de desaparición. Las experiencias de la revolución iraní, la fuerza del sindicato *Solidarnosc* en Polonia o la revolución sandinista estaban mostrando que, con toda probabilidad, no se podía asumir como hechos probados los prejuicios de la secularización¹⁸. Poco a poco, los especialistas comenzaron a replantearse el lugar de la religión en la modernidad. El impacto de los atentados del 11-S decretó el regreso de la religión al primer plano de los debates políticos. Otra cuestión sería valorar la calidad de muchas de las aportaciones que hubo en aquellos momentos. En cualquier caso, las obras que anunciaban la vuelta de lo sagrado se multiplicaron porque el anunciado ocaso de lo religioso parecía no ser tal¹⁹.

En la actualidad, la mayoría de los científicos sociales está negando, o revisando en algunos casos, el antiguo paradigma de interpretación. Quizá el más destacado de todos ellos sea el sociólogo norteamericano Peter L. Berger (1929), quien había ayudado con múltiples trabajos al establecimiento de la teoría de la secularización. Berger se comenzó a retractar de sus planteamientos a finales del siglo pasado e, incluso, llegó a editar un libro con un título bastante significativo: *The Desecularization of the World* (1999)²⁰. Este intento de revisión no se ha detenido con el paso de los años. En palabras de este profesor emérito de la Universidad de Boston, la tesis de que vivimos en un mundo cada vez más secularizado era falsa. El cambio de rumbo fue un terremoto. Y no podía ser para menos porque, junto a Thomas

¹⁷ Cf. LOUZAO, Joseba: *Soldados de la fe o amantes del progreso. Catolicismo y modernidad en Vizcaya (1890-1923)*. Genuève Ediciones, Logroño, 2011, pp. 40-41.

¹⁸ Cf. CASANOVA, José: *Religiones públicas en el mundo moderno*. PPC, Madrid, 2000.

¹⁹ Cf. MICKLETHWAIT, John / WOOLDRIDGE, Adrian: *God is Back: How the Global Revival of Faith is Changing the World*. Allen Lane, Bristol, 2009.

²⁰ Cf. BERGER, Peter L.: *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1999.

Luckmann, Berger era el autor de *La construcción social de la realidad*, un trabajo reconocido como uno de los diez libros más importantes de la historia de la sociología²¹.

Su última obra, que se tradujo a nuestro idioma como *Los numerosos altares de la modernidad*, ofrece una irónica respuesta a Nietzsche, el filósofo que había vaticinado un horizonte de altares vacíos²². Berger, por tanto, defiende en este trabajo que la teoría de la secularización debe ser sustituida por el paradigma pluralista: la convivencia pacífica y amistosa entre personas de diversas procedencias culturales y religiosas. Y es que considera que el pluralismo es beneficioso para la religión, aunque aún queden por disipar muchas dudas sobre qué sucede con la fe en la modernidad. Berger apunta a una creciente desinstitucionalización y subjetivación de la creencia. La religiosidad se recompone constantemente aunque, en ocasiones, les cueste aceptarlo tanto a creyentes como a no creyentes²³. El pasado nos lo ha enseñado: sólo quienes no se adaptan a los tiempos terminan perdiéndose por las cañerías de la Historia. Y aquí no estamos hablando simplemente de religión o de lo que habitualmente entendemos por «modernizarse». Quizá no haya fenómeno más moderno que el fundamentalismo²⁴.

Para Berger, el desarrollo del pluralismo no sólo cambia el carácter de las instituciones religiosas, sino también sus relaciones con otras instituciones sociales. Como otros especialistas opina que más que ante un regreso de la religión, nos encontramos ante una metamorfosis continua²⁵. Además nos recuerda que no existe una modernidad unívoca y legítima. Al contrario, como han defendido otros especialistas como Shmuel Eisenstadt, existen múltiples modernidades porque los principios modernos permiten plasmaciones diversas²⁶. En cual-

²¹ Cf. BERGER, Peter L. / LUCKMANN, Thomas: *La construcción social de la realidad*. Amorrortu, Buenos Aires, 1995.

²² Cf. BERGER, Peter L.: *Los numerosos altares de la modernidad*. Sígueme, Salamanca, 2016.

²³ WUTHNOW, Robert J.: «Sociology of Religion», en SMELSER, Neil J. (ed.): *Handbook of Sociology*. Sage, Newbury Park, 1988, p. 475.

²⁴ Cf. GRAY, John: *Al Qaeda y lo que significa ser moderno*. Paidós, Barcelona, 2004; ARMSTRONG, Karen: *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*. Tusquets, Barcelona, 2017 o PACE, ENZO / GUOLO, Renzo: *Los fundamentalismos*. Siglo XXI, México D.F., 2006.

²⁵ Cf. LENOIR, Frédéric: *Las metamorfosis de Dios: la nueva espiritualidad occidental*. Alianza, Madrid, 2005.

²⁶ Cf. EISENSTADT, Shmuel N. (ed.): *Multiple modernities*. Transaction Publishers, New Brunswick, 2005.

quier caso –la conclusión es importante, aunque conocida– la libertad religiosa es un imperativo necesario para la buena salud democrática. Pero, concluye el propio Berger, no existe un modelo universal para conjugar armoniosamente lo religioso y lo secular en la esfera pública. Y esta no es tarea menor, me permito añadir, porque mientras la pluralidad es un hecho, el pluralismo es una opción. Tenemos que convenir, por tanto, que pluralismo es un concepto que invade categorías morales propias del ordenamiento liberal-democrático, ya que implica una lectura positiva de la pluralidad inherente a toda sociedad y a cómo esta se ordena políticamente. Por lo tanto, cuando nos referimos al pluralismo estamos haciendo referencia al reconocimiento de la diversidad de concepciones morales, políticas o religiosas de los individuos y de los colectivos que estos conforman, así como a su reconocimiento en el espacio público.

El pluralismo es una categoría política relacionada con la «sociedad abierta» definida por el filósofo Karl Popper²⁷. De esta forma, la ciudadanía que se construye fuera del pluralismo generará dinámicas de las «sociedades cerradas», en las que la pertenencia a un determinado grupo étnico, religioso, social, político-ideológico o nacional es prefigurada como la identidad más relevante no sólo en el reparto del poder político sino en otros ámbitos sensibles de la vida, como la participación en la esfera pública, la práctica movilizadora y simbólica o el ejercicio de la libertad de expresión. No cabe duda de que el pluralismo constituye un elemento *sine qua non* en la estructura de las democracias liberales actuales. Por esta razón ha sido un valor sustancial en los nuevos estados democráticos y liberales surgidos en Europa después de la trágica experiencia de las dos guerras mundiales. La primera constitución democrática en establecerlo, lo que no es ninguna casualidad, fue la de la República Federal Alemana en 1949.

Llegados a este punto habría que remarcar dos aspectos más. Puede darse el caso de que una sociedad sea plural sin ser pluralista. La diversidad no conlleva necesariamente la actitud de reconocimiento y respeto hacia lo diferente. Ni tan siquiera la promoción de lo múltiple como un valor. Es más fácil detectar el pluralismo en el discurso político que en la práctica. Las palabras no tienen por qué tener una repercusión directa en los hechos. Una constatación que nos permite regresar a nuestro punto de partida: el paradigma de la secularización. Si bien puede ser un mito, como nos ha recordado recientemente el

²⁷ Cf. POPPER, Karl: *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós, Barcelona, 2010.

historiador Julio de la Cueva, es un mito que tiene un intenso potencial movilizador²⁸. Porque, en este caso, debemos tener en cuenta tanto las transformaciones sociales como el ámbito discursivo. Y éstas no siempre coinciden, aunque sus repercusiones en los campos educativo y pedagógico sean directas y fundamentales. Como ha recordado constantemente Charles Taylor, la idea del secularismo de que la religión necesita un tratamiento especial no es más que una consecuencia del mito ilustrado²⁹. Y no es precisamente el más adecuado para afianzar el pluralismo en el siglo XXI.

3. La educación en tiempos de post-secularización

Pese a todas estas transformaciones teóricas aún nos encontramos en el campo educativo con muchos postulados que se asientan en el planteamiento secularista. O, lo que es lo mismo, es bastante habitual leer argumentaciones más o menos radicales sobre la necesidad de alejar a la religión de las aulas. Hay quien desde planteamientos bastante unidimensionales pretenden que éste sea un campo impermeable al hecho religioso. Pero sólo se puede defender estos planteamientos desde lecturas extremadamente débiles de la religión. La religiosidad aún forma parte de las identidades individuales y colectivas. Sacar a la religión de las aulas, como algunos defienden, sería como sacar al género, la clase social o la identidad cultural. No nos interesa aquí debatir sobre el lugar de la asignatura Enseñanza Religiosa Escolar (recordemos que en el caso español puede ser la católica, la protestante o la islámica) en la legislación educativa española. Resulta mucho más fructífero reflexionar sobre la relación entre religión y educación en tiempos post-seculares, si queremos utilizar la terminología habermasiana³⁰. Para Habermas es importante defender una postura post-secular que tenga presente la vitalidad religiosa y la búsqueda de traducción de sus contenidos éticos para enriquecer la deliberación pública.

El panorama religioso en el siglo XXI no se puede comprender sin

²⁸ Cf. CUEVA MERINO, Julio de la: «Conflictiva secularización: sobre sociología, religión e historia», en *Historia contemporánea* 51 (2015), pp. 365-395.

²⁹ Su monumental reflexión se ha publicado en nuestro idioma en dos volúmenes: TAYLOR, Charles: *La era secular*. Tomo I. Gedisa, Barcelona, 2014 e ÍD.: *La era secular*. Tomo II. Gedisa, Barcelona, 2015.

³⁰ Cf. HABERMAS, Jürgen: «Secularisms Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society», en *New Perspectives Quarterly* 25 (2008), pp. 17-29.

entender los efectos de la globalización y de la revolución digital. En la actualidad, según algunos estudios demoscópicos, ocho de cada diez habitantes del planeta se identifica con un credo religioso. En 2010, el *Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life* hizo público un análisis que estimaba que el 84% de la población mundial, en millones serían 6.900, era religioso³¹. El trabajo se había realizado en la mayoría de los países del mundo. De esta forma, se podían sacar otras conclusiones que nos ayudan a comprender el mapa socio-religioso mundial. La región de Asia-Pacífico, que tiene la mayor población del planeta, también era la más religiosa. Por otro lado, tres cuartas partes de las personas viven en países donde forman parte de la mayoría religiosa del mismo. Y, además, la religiosidad estaba creciendo en todos los lugares menos en Europa y América del Norte, donde tampoco se podía afirmar que estuviera descendiendo abruptamente.

Pero el estudio no se quedaba ahí. También se destacaba que una de cada seis personas no tenía ninguna afiliación, aunque muchos de estos últimos sí sostenían algún tipo de creencia que podríamos denominar religiosa o espiritual, por lo que no podemos derivar directamente que se trate de ateos³². Y esto debe ser tenido en cuenta cuando analizamos los datos de lo que habitualmente conocemos como Occidente. El relato secularizador tampoco se sostiene desde las pruebas empíricas que tenemos. No se trata, por tanto, de evaluar esta realidad. Las proyecciones tampoco presentan un panorama diferente, aunque no podamos validar su exactitud. Lo importante es destacar que en un mundo globalizado no podemos mirar desde la pequeña ventana que nos ofrecen los datos en nuestro país. Tampoco ayudan las preguntas utilizadas en la demoscopia habitual porque lo religioso es un fenómeno elusivo y caleidoscópico.

Entonces, ¿cómo podemos educar en tiempos de post-secularización? Para responder a esta pregunta crucial deberíamos detenernos para hacer referencia a lo que entiendo que debería ser la finalidad primordial de la educación. Un atípico pensador conservador, como Michael Oakeshott, entendía que el proceso educativo iba mucho más allá de la exposición de una serie de conocimientos. Para Oakeshott la educación tendría que ayudar a los alumnos a responder a preguntas centrales de la existencia como: ¿quién soy? ¿y qué puedo ofrecer a los

³¹ Puede consultarse este y otros estudios relacionados con la religiosidad en el mundo en su página web: <http://www.pewforum.org>

³² Cf. MARTIN, Michael (ed.): *Introducción al ateísmo*. Akal, Madrid, 2010.

demás y de qué manera?³³. En palabras del propio filósofo británico, la educación tiene que ver tanto con la información como con el discernimiento. O, lo que es lo mismo, el conocimiento debe ir unido a su manejo y comprensión. Por esta razón, Oakeshott consideraba que el proceso de enseñanza-aprendizaje se tendría que concebir como una conversación en la que aprendemos a reconocer otras voces y a distinguir las expresiones sociales e intelectuales que nos permitirán convivir³⁴.

La educación tiene efectos directos tanto en el ámbito privado como en el público. El desarrollo de la democracia liberal ha estado atravesado por un debate intenso sobre la separación de las esferas, entre lo público y lo privado, especialmente en relación al lugar del hecho religioso en el mismo. El paradigma ilustrado-secularizador lo tenía claro: la religión debía quedar reducida a lo privado. Y este proceso hizo que se desarrollara la defensa de una laicización estatal y social para defender la neutralidad del espacio público. La religiosidad debía recluirse en lo más íntimo de la vida doméstica o en los diversos lugares de culto. Fue uno de los principales conflictos normativos en Europa durante gran parte del siglo XIX y la primera del XX entre lo que popularmente se conocía como el enfrentamiento entre clericales y anticlericales³⁵. Pero esto también tuvo un corolario nada neutral. Lo público se relacionaba así directamente con la razón, la ciencia y lo masculino, mientras lo privado lo hacía con la emoción, la fe y lo femenino. Aunque a veces no caemos en este importante detalle de distinción de género, tuvo una repercusión nada desdeñable en términos socio-históricos³⁶. El discurso secularista pretendía privatizar la dimensión religiosa, y con ella todos los condicionantes emocionales. Hoy hemos redescubierto la importancia las emociones en la vida

³³ Cf. OAKESHOTT, Michael: *La voz del aprendizaje liberal*. Katz, Madrid, 2009.

³⁴ Cf. OAKESHOTT, Michael: *El racionalismo en la política y otros ensayos*. Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2000.

³⁵ Cf. CLARK, Christopher / KAISER, Wolfram (eds.): *Culture Wars. Secular-Catholic conflict in Nineteenth-Century Europe*. Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

³⁶ Un estado de la cuestión de estos debates desde la perspectiva española en BLASCO HERRANZ, Inmaculada: «Religión, género y mujeres en la historia contemporánea de España: un balance historiográfico», en MONTERO, Feliciano / CUEVA, Julio de la / LOUZAO, Joseba (eds.): *La historia religiosa de la España contemporánea: balance y perspectivas*. Publicaciones de la Universidad Alcalá de Henares, Alcalá de Henares, 2018, pp. 257-277.

pública, como lo demuestran los avances en las ciencias sociales³⁷.

Aunque la tesis secularista sigue estando muy presente en los debates actuales, la segunda mitad del siglo XX nos ha demostrado que el proceso no se puede entender solamente desde esta clave³⁸. De esta forma, en las décadas finales del siglo se produjo una desprivatización de la religión, ya que algunos movimientos con bases religiosas rehusaron aceptar el papel privado que les tenía reservado el secularismo para salir a la plaza pública sin perder una parte importante de su identidad religiosa. Y es que la deliberación cívica no puede escapar de esta tensión entre lo público y lo privado. De hecho, escamotear la dimensión identitaria que ofrece la religión sería como intentar expulsar de la discusión política otros elementos centrales a la hora de definirnos individual y colectivamente. En la nueva era de las políticas de identidad, donde, como insinuaba el popular lema feminista en los setenta, lo personal también es político, todo esto no puede ser eclipsado³⁹. Como tampoco podemos hacerlo a la hora de reflexionar sobre la educación del futuro. Y es que este resurgir de la política de la identidad puede tener un doble rostro: por un lado, el del reconocimiento y, por otro, el del resentimiento.

Hasta la fecha la defensa de un espacio secular y laico también ha podido encubrir posturas poco pluralistas. Repitémoslo porque es necesario: la religión es un factor tan importante como otro cualquiera de las posibles auto-identificaciones individuales y/o colectivas. Pero esto no significa que defendamos una vuelta neo-confesional, porque no tiene ningún sentido en las sociedades pluralistas en las que queremos convivir. Así que deberíamos introducir otro matiz importante. En un mundo globalizado y con constantes movimientos migratorios, vivimos en un contexto de gran diversidad cultural⁴⁰. Éste ha sido un escenario constante en la historia de la humanidad desde antiguo, sí, pero las últimas décadas esto se ha multiplicado exponencialmente, especialmente en países con un sistema demo-liberal asentado. Estamos construyendo sociedades diferenciadas que permiten que sus ciudada-

³⁷ Cf. ARIAS MALDONADO, Manuel: *La democracia sentimental. Política y emociones en el siglo XXI*. Página Indómita, Madrid, 2016.

³⁸ Cf. CASANOVA, José: *Religiones públicas en...*, op. cit.

³⁹ Por ejemplo, en Estados Unidos la polémica ha crecido en torno a las reflexiones del comentarista político demócrata LILLA, Mark: *El regreso liberal: más allá de la política de la identidad*. Debate, Barcelona, 2018.

⁴⁰ Cf. VELASCO, Honorio M. / PRIETO DE PEDRO, Jesús: *La diversidad cultural. Análisis sistemático e interdisciplinar de la Convención de la Unesco*. Trotta, Madrid, 2016.

nos tengan diferentes fuentes a la hora de comprender la realidad. La cohesión social no descansa en un agente monopolizador de sentido, sólo la ley marca un mínimo ético obligatorio. No es una cuestión baladí. La persona es, entonces, quien genera su propio sentido de existir desde las múltiples fuentes de sentido que encuentra a su alrededor. El peso de la tradición es una fuente más de sentido, pero no la única. Sin embargo, tampoco podemos caer en una visión idealizada del proceso. En la propia Unión Europea nos encontramos con propuestas nativistas que se asientan en la defensa de una sociedad iliberal y cerrada (encabezada por países como Hungría o Polonia), que pretenden negar la pluralidad constitutiva de cualquier sociedad moderna⁴¹.

Educación y ciudadanía se vuelven a dar la mano para responder a este desafío cívico. Los problemas son complejos y tensionan a nuestras sociedades, eso está fuera de toda duda, pero no podemos dejarlos de lado. Y no podemos mantener antiguas recetas que, como hemos descubierto, ya no sirven para la conversación pública. En este punto, deberíamos plantearnos algunas cuestiones que están directamente relacionadas con la labor educativa en un contexto de diversidad cultural. Durante mucho tiempo la filosofía de la educación ha dejado de lado las relaciones entre sociedad y religión, entre lo sagrado y lo secular. Por esta razón, me gustaría destacar que los responsables educativos, desde las instituciones públicas a los claustros colegiales, deberían prestar más atención a esta interrelación⁴². La religión sigue desempeñando un papel en la auto-identificación de niños y jóvenes. En algunas ocasiones más, en otras menos, que otras identidades sociales. Sin embargo, hay análisis educativos que pretenden centrarse en los retos de la diversidad cultural en las aulas en los que apenas hay referencias veladas a la misma.

La educación también nos puede ayudar a responder a una pregunta crucial: ¿cómo queremos gestionar nuestro pluralismo? En la actualidad, esta problemática, siendo conscientes de la simplificación en la que caemos, se piensa desde tres perspectivas contradictorias⁴³:

⁴¹ Cf. FERGUSON, Niall / ZAKARIA, Fareed: *The End of the Liberal Order?* Oneworld Publications, Londres, 2017.

⁴² PÉREZ-SOBA, José María: «Educar en el diálogo interreligioso es una urgencia», en *Pulso: revista de educación* 26 (2003), pp. 23-38 o ÁLVAREZ CASTILLO, José Luis / ESSOMBA GELABERT, Miquel Àngel (coords.): *Dioses en las aulas. Educación y diálogo interreligioso*. Graó, Barcelona, 2012.

⁴³ Cf. PAREKH, Bhikhu: *Repensando el multiculturalismo: diversidad cultural y teoría política*. Istmo, Madrid, 2005, o CROWDER, George: *Theories of Multiculturalism: an Introduction*. Polity Press, Cambridge, 2013.

a) nos encontramos con quienes sostienen las bondades de la «uniformidad cultural», es decir, que se debe buscar una sociedad lo más uniforme posible; b) los que defienden una «coexistencia multicultural», donde cada grupo humano conserve sus propias pautas culturales, haciendo y deshaciendo en su espacio como considere oportuno; y c) quienes patrocinan la interculturalidad, aquellos que creen que se debe buscar la comunicación entre las diversas culturas, aceptando la diversidad y buscando unos límites comunes. No tenemos el espacio para evaluar estas tres opciones en profundidad, que también estarían atravesadas por el debate entre comunitaristas y liberales, pero considero que las dos primeras no son válidas para construir sociedades pluralistas en un marco demo-liberal⁴⁴. Miremos hacia donde miremos en el mapa global descubrimos que todos los intentos estatales están en un proceso de reformulación y replanteamiento, ya sea en Francia, Canadá, Suecia o Gran Bretaña. Y es que este tipo de políticas institucionales han chocado con múltiples crisis sociales, políticas y culturales. Los modelos son divergentes, pero las problemáticas siguen siendo comunes.

Apostar por la interculturalidad, como consecuencia de todas sus implicaciones socio-políticas, no significa necesariamente que su desarrollo sea sencillo. En primer lugar, habría que señalar que educar en la interculturalidad es un compromiso pedagógico de primer orden e ineludible para participar cívicamente en el mundo y en la conversación que se desarrolla. Nuestra sociedad vive en una constante tensión entre una tríada que constituye su marco sociopolítico: libertad, igualdad y justicia. Como es comprensible, la forma de articular estos tres elementos es diversa y conflictiva. Como supo ver Isaiah Berlin, incluso pueden llegarse a contraponer⁴⁵. El pluralismo no es una panacea que remedia todos los problemas. Es más, la pluralidad social favorece la existencia de conflictos, lo que no debe ser valorado ni como algo positivo o negativo *per se*. En palabras de Michael Walzer, la democracia necesariamente es sinónimo de tensión⁴⁶. En este contexto estamos obligados a ofrecer las herramientas para que nuestros alumnos participen de la conversación pública. La educación tendría

⁴⁴ Cf. VILLAVICENCIO, Luis: *Las críticas comunitaristas al liberalismo igualitario un balance. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá*, Alcalá de Henares, 2014.

⁴⁵ Cf. IGNATIEFF, Michel: *Isaiab Berlin. Su vida*. Taurus, Madrid, 2018.

⁴⁶ Cf. WALZER, Michael Walzer: «Education, Democratic Citizenship and Multiculturalism», en TAMIR, Yael (ed.): *Democratic Education in a Multicultural State*. Blackwell, Oxford, 1995, p. 30.

que fomentar una conciencia ciudadana que considera un compromiso ético el desarrollo de un proyecto social pluralista.

Como ya hemos insinuado, interculturalidad e interreligiosidad son las dos caras de una misma moneda. Cultura y religión no pueden separarse aunque, en ocasiones, se pretenda. Lo que nos distingue como seres humanos es lo que nos posibilita ser generadores de cultura. No es que tengamos cultura, somos cultura. Esto nos permite preguntarnos por la realidad, buscar cómo convivir con nuestros semejantes y buscar las maneras de cubrir nuestras necesidades. La cultura es ese sistema coherente que nos permite ser en relación. Todos tenemos una visión de qué es la realidad, de qué significa, qué sentido tiene vivir, morir, trabajar o amar. Preguntarnos por quiénes somos, qué queremos, qué está bien o qué está mal, quién soy yo, qué quiero hacer o no quiero hacer, qué está bien y qué mal. Todo ello es aprendido socialmente, asimilado y, por qué no, modificado en sociedad. Como señalaba el ensayista norteamericano Louis Menand, en el fondo la cultura no es más que un gran cubo de Rubik de posibilidades y combinaciones múltiples⁴⁷. Y nuestra auto-identificación personal también. La politóloga Amy Gutmann escribió que «cada uno de nosotros lleva en sí multitudes, porque nuestra identidad incluye nuestras diversas pertenencias sociales, que se extienden a todo el mundo con el cual nuestra sociedad es interdependiente»⁴⁸.

Por lo tanto, debemos hacernos conscientes de que vivimos en un mundo marcado por la diversidad cultural, y de que dentro de esa pluralidad la religión también interviene con fuerza. Eso sí, no siempre, ni a todas horas, ni del mismo modo. Por consiguiente, habrá que evitar el temor a que los intercambios culturales terminen por anular «lo nuestro». Como si nuestra identidad no fuera ya mestiza de por sí. La educación debería fomentar una actitud dialogal. Esta actitud no puede ser entendida jamás como una estrategia más para desenvolverse por el mundo, al contrario, ha de ser una forma de ser y de estar. Podremos debatir sobre si el hecho religioso necesita una asignatura particular o si está bien diseminar estos conocimientos por las diversas asignaturas existentes. Pero no sobre su importancia. En cualquier caso, otro de los problemas es la escasa formación de los agentes, como señalaba para el caso francés la especialista Mireille

⁴⁷ MENAND, Louis: *El club de los metafísicos. Historia de las ideas en América*. Ariel, Madrid, 2016.

⁴⁸ Cf. GUTMANN, Amy: *La identidad en democracia*. Katz, Buenos Aires, 2008, p. 286.

Estivalèzes, al final el problema se encuentra en la voluntad del docente en formarse⁴⁹. Tampoco en la enseñanza universitaria española hay desarrollo definido y consciente de este ámbito de investigación en general, y en la formación del profesorado en particular⁵⁰. De esta forma se prestan más atención a elementos circunstanciales que terminan por banalizar el hecho religioso en el pasado, como algo alejado a la vida cotidiana, enfocándolo en los elementos exteriores o desdeñando lo espiritual.

Es en la práctica donde vamos aprendiendo la importancia del hecho religioso. No pocas veces hemos cometido errores semejantes a aquellos en los que incurrieron los británicos al llegar a la India. Ellos vieron que los hindúes adoraban estatuas de dioses con muchos brazos y, ni cortos ni perezosos, los comenzaron a llamar «terióltras», algo que podríamos traducir como adoradores de monstruos. No es un caso único en la historia de la humanidad. Tampoco en nuestras instituciones educativas. Como defiende Robert Kunzman, en sociedades con conflictos abiertos sobre diversas cuestiones éticas tenemos que preparar a los ciudadanos para que comprendan lo mejor posible los marcos éticos de los demás⁵¹. Solamente así conseguiremos que las tensiones que debemos soportar como sociedades puedan ser resueltas de forma adecuada. Esto no pasa por expulsar a la religión de las aulas, al contrario, se trata de conseguir que nuestros alumnos, sean creyentes o no, descubran a los demás en su otredad y puedan discernir sus propias opciones vitales. En ocasiones, incluso, los marcadores identitarios se desdibujarán en la práctica interreligiosa dentro del aula⁵².

La influyente pensadora Martha Nussbaum señalaba que todo buen ciudadano debía tener tres habilidades esenciales para moverse en la esfera pública: el estar capacitado para elaborar un examen crítico

⁴⁹ ESTIVALÈZES, Mireille: *El hecho religioso y la enseñanza laica. La experiencia francesa*. Comunicación Social, Sevilla / Zamora, 2008, p. 267.

⁵⁰ Cf. FREIZA NIELLA, Monserrat / VILÀ BAÑOS, Ruth / RUBIO HURTADO, María José / BELGHIRANE EL MOUSSAOUI, *Fatima*: «Los futuros pedagogos ante el hecho religioso. Estudio exploratorio en la Universidad de Barcelona», en *Revista Electrónica Interuniversitaria de Formación del Profesorado* 20/3 (2017), pp. 195-207.

⁵¹ Cf. KUNZMAN, Robert: *Grappling with the Good Talking about Religion and Morality in Public Schools*. State University of New York Press, Nueva York, 2006, p. 139.

⁵² Cf. STREIB, Heinz: «Strangeness in inter-religious classroom communication. Research on the Gift-to-the-Child material», en DURKA, Gloria / BATES, Dennis / SCHWEITZER Friedrich (eds.): *Education, Religion and Society. Essays in honour of John M. Hull*. Routledge, Oxon, 2006, p. 202.

de uno mismo y de las propias tradiciones; el conseguir vincularse con los demás desde el reconocimiento y la mutua preocupación; y la posibilidad de ponerse en el lugar de los otros ciudadanos para entender los diferentes puntos de vista⁵³. El diálogo es central para la deliberación cívica. Nuestras aulas deberían ser ese espacio de aprendizaje común, haciendo realidad aquello que señalaba Paul Ricoeur: «el saber no es lo que pienso, sino aquello mediante lo cual pienso»⁵⁴. Haciéndonos también conscientes de las dificultades de la diversidad. Porque potenciar el diálogo intercultural, y por extensión el interreligioso, no puede tener como objetivo convencerse a uno mismo o convencer al otro, sino estar en un descubrimiento de lo diferente desde lo que somos y lo que queremos llegar a ser. En definitiva, nos enfrentamos ante una de las mayores exigencias de nuestra realidad socio-política. Y es que, como nos anunciaba hace ya unos años el pensador John Gray al defender una política que denominaba de *modus vivendi* (lo que también debería ser aplicable para la educación), no se trata de «apaciguar el conflicto de valores, sino conciliar en una vida en común a individuos y modos de vida con valores en conflicto. No necesitamos valores comunes para vivir juntos en paz. Necesitamos instituciones comunes en las que muchas formas de vida puedan coexistir»⁵⁵.

Recibido el 20 de septiembre de 2018
Aprobado el 10 de octubre de 2018

Joseba Louzao Villar
Centro Universitario Cardenal Cisneros
(Universidad de Alcalá de Henares)
joseba.louzao@cardenalcisneros.es

⁵³ Cf. NUSSBAUM, Martha C.: *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Andrés Bello, Barcelona, 2001.

⁵⁴ RICOEUR, Paul: *Lo voluntario y lo involuntario II. Poder, necesidad y consentimiento*. Docencia, Buenos Aires, 1988, p. 321.

⁵⁵ GRAY, John: *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*. Paidós, Barcelona, 2001, p. 15.