

‘una pretensión cognitivamente inadmisibles’ (174). Y concluye: “Sobre quien quiera sustituir la conceptualidad griega por otra conceptualidad [...], recaerá la carga probatoria de que esa nueva conceptualidad conserve el mismo carácter ‘engorroso’ y provocador del mensaje bíblico que la conceptualidad de la metafísica griega” (175).

En su intervención, Josef Schmidt recalca cómo, en el diálogo entre fe y razón, ambos participantes deben tomarse en serio, respetando el núcleo de sus convicciones al suponer la inteligibilidad de las mismas. Y examina tres asuntos de particular significación para el creyente: la unidad de Dios, la creación del ser humano a su imagen y semejanza, y “la certeza del último recogimiento en Dios”. Se trata de verdaderos retos para el pensamiento ilustrado y no cientificista. Schmidt busca desentrañar en cada una de esas doctrinas lo que pueda significar para la razón, pero sin pretender despojarlas de su carácter de verdades reveladas, es decir, en sí mismas inalcanzables con el mero ejercicio de la razón. Ejemplifica con ello una forma de diálogo en la que no se trata de hablar unos *acerca de* los otros, sino los unos *con* los otros.

El libro termina con la réplica de Habermas a las diversas intervenciones, en la cual recalca cómo las cuestiones acerca del desarrollo futuro de nuestras sociedades deben quedar abiertas, y cómo en ellas es muy probable que la religión desempeñe un papel decisivo.

JORGE A. DÍAZ
Universidad Nacional de Colombia
jadiaz9@cable.net.co

Domingo Moratalla, Agustín. *Ciudadanía activa y religión. Fuentes prepolíticas de la ética democrática.* Madrid: Editorial Encuentro, 2011. 263 pp.

Todas las obras que el filósofo y profesor español Agustín Domingo Moratalla ha publicado hasta la actualidad llevan el sello del compromiso de hacer de la persona el centro de la reflexión filosófica, en su dimensión íntima, cívica o existencial. Ello se conserva en esta última obra, *Ciudadanía activa y religión*, en la que busca ofrecer un análisis detallado de los desvaríos a los que conduce el olvido de las fuentes morales y religiosas de lo político. Examina los aportes de la hermenéutica de Ch. Taylor, J. Habermas, P. Ricoeur o H-G. Gadamer –entre otros muchos–, para mostrar de forma crítica las relaciones que existen entre ciudadanía y religión (10).

Puesto que el germen que ha motivado la redacción de la obra ha sido la necesidad de no perder el sentido en el ámbito educativo y cívico, señala que la ciudadanía no puede conformarse únicamente con que el Estado reconozca sus derechos y deberes, sino que debe además responsabilizarse de la participación democrática (106). En ello precisamente consiste la “ciudadanía activa” (30).

El punto de partida es, pues, que las *pretensiones de verdad* (12) de los ciudadanos no pueden quedar al margen de la vida política. A diferencia de lo que la política socialista española ha pretendido evadir, la promoción de un régimen democrático basado en el pluralismo moral y religioso lleva consigo una libertad de elección de modelos

de ciudadanía. En contraste con un *laicismo de combate* (101), una *sana laicidad* (como fuente de esperanza para la construcción de un *destino común*), en la educación de la ciudadanía, no sólo incidiría de manera positiva en la instrucción en “valores constitucionales y virtudes cívicas” (15), sino que motivaría lo que A. Cortina ha llamado “máximos morales”.

De facto –dice–, la convivencia de distintas morales que pretenden universalidad ha sido y es posible sobre la base de una *ética cívica* que se compone de unos mínimos compartidos entre las distintas ofertas de “máximos”, entre las distintas propuestas de felicidad. A la felicidad se *invita*, mientras que los mínimos de justicia de la ética cívica se *exigen*. Nadie puede exigir a otro que viva según un modelo de felicidad: puede invitarle a seguirlo. Pero una sociedad sí puede exigir a los ciudadanos que vivan según unas orientaciones de justicia. Por eso es posible *de facto* el pluralismo moral: porque ya hay unos mínimos de justicia (libertad, igualdad, diálogo, respeto) compartidos por las morales de máximos.¹

No es el Estado el único encargado de *educar* a los ciudadanos; la apelación a las *bases pre-políticas* (20) pone de manifiesto las consecuencias de la limitación de las fuentes de ciudadanía activa, limitación que a su vez es consecuencia de haber excluido de la educación cívica el papel de las familias, las fuentes religiosas y la “heterogeneidad de los bienes públicos” (111).

1 Cortina, A. *Ética mínima*. Madrid: Tecnos, 2009, 198.

El *intraculturalismo* como *ética de la persona* complementa la *política de la ciudadanía* (cf. 26). Los *derechos individuales* y la vinculación a una comunidad hacen fraguar en el individuo lo que A. Touraine ha llamado la “búsqueda de la subjetividad”: cada persona trata de dar sentido a su existencia mediante la diferenciación. Una democracia cuyos ciudadanos no gozan del florecimiento de esa dimensión moral y religiosa, “se vuelve difícil de gobernar e incluso inestable” (29). Esto conduce a plantear no sólo modelos de Estado, sino *modelos de sociedad* que nutran al Estado (31), lo cual haría subir un peldaño en la participación y organización social, “con la que se desarrolla la *ciudadanía corporativa*” (33).

Los modelos de *ciudadanía diferenciada* son expresión de la voluntad de integración y búsqueda de identidad común que, a través de medidas de discriminación inversa, pretenden evitar la *distinción fragmentadora* (35) como criterio de vida democrática. Los derechos de *representación*, *autogobierno* y *multiculturalismo* (36) sirven de indicadores a partir de los cuales realizar evaluaciones de las diferencias que deban corregirse. En el caso de los derechos multiculturales, en ocasiones llevan al rechazo de políticas de reconocimiento debido a la conformación de lo que se ha denominado *cultura nacional* (38), por contraposición al cosmopolitismo *intercultural*. Con ello se expresa que las prácticas culturales no son igualmente legítimas a la luz de una ética democrática. Se trata de que la ciudadanía multicultural no rechace la idea de que la *convivencia democrática* implica *reconocimiento recíproco*,

el cual sólo es posible en el nivel de las *prácticas narrativas* “personales, sociales y culturales, esto es, allí donde hunden sus raíces y se proyectan los valores” (41).

La convicción de que una ética intercultural se inserta dentro del marco del diálogo y la convivencia tiene en sus fundamentos una *ética de la ciudadanía intra-cultural* (43). Partiendo de esta premisa, A. Domingo pretende articular las prácticas religiosas con la ciudadanía activa. A la situación que expone F. Sebastián, en la que subraya la devaluación de la transmisión de la fe debido a la desfiguración del mensaje evangélico realizada por los *agentes ambientales*², puede encontrarse una solución por medio de estrategias políticas como el *dar razón de esperanza* o *dar testimonio vital*, lo cual no constituye ningún tipo de teología política, sino más bien un intento de fundamentar la *ética cívica* en una “vertebración cultural” (49) que articule los máximos o ideales de vida buena y religiosos con los mínimos cívicos exigibles.

Una *ética narrativa*, que bebe del personalismo comunitario de E. Mounier, promulga esa articulación de justicia y felicidad en nuestra situación cultural (50). La narratividad puede modular la *educación para la ciudadanía*, ya que permite que esta última entre en diálogo con las confesiones religiosas a través del compromiso, junto a la regulación proporcionada por una *ética perfeccionista* que, en las

2 Sebastián, F. “Los fieles laicos, Iglesia presente y actuante en el mundo”. *Congreso de Apostolado Seglar*. Madrid, 12 de noviembre de 2004.

sociedades liberales, permita una *autonomía teónoma* (52) o una civilización abierta a la trascendencia. La ética narrativa es, pues, una *ética humanista*, que libra a los ciudadanos de ser únicamente *socios-en-la-ciudad* (55). Lo más significativo de todo ello, en vistas a la aportación que pretende realizar A. Domingo, es que existe una conexión entre los ideales de vida buena y la *activación* de la ciudadanía, como anticipamos al principio. La raíz de la necesidad de ver en la ciudadanía activa y en la religión una conexión que da fundamentos a los máximos morales, se expresa en la construcción de una *sociedad personal*.

El sentido dramático de la existencia, subrayado por el *hombre de carne y hueso* unamuniano, resulta significativo en el caso de *ser político* y estar adscrito a una religión confesional. Un tal personaje puede, sin embargo, hacer frente a ese drama por medio de la *generación de ejemplos* de vida buena, única vía para conseguir una reciprocidad y complicidad con los ciudadanos mediante la mostración de la asunción de responsabilidad (57). Este ideal pretende cubrir la situación actual en los espacios públicos, donde el *secularismo* tiene presencia como “ideología que interpreta todos los rasgos de la sociedad moderna desde una sola de sus notas o dimensiones” (60). La *secularidad* en cambio, según A. Domingo, es *conditio sine qua non* de una sociedad plural (64). El momento actual puede entenderse, desde el optimismo de los *máximos* de vida buena, como una oportunidad para la ciudadanía activa, si partimos de la perplejidad que ocasiona el que sea posible una sociedad

como la actual, es decir, una sociedad que pretende borrar los *horizontes de sentido* que en el contexto medieval había proporcionado la religión.

En realidad, interpretar la situación actual como un momento de incertidumbre no es sino llamar a la puerta de los valores en un contexto secular (66). La secularidad puede ser entendida como la clave de la *teo-responsabilidad* antropológica, económica, política y cultural (67-73). El cristianismo está hoy en condiciones de asumir tales responsabilidades. Un *liberalismo comprensivo* frente al *liberalismo político* –según la distinción rawlsiana– es el único que asume que las teorías de bien pueden tener origen en “las tradiciones religiosas” (69). Es el momento de una *ética de la interpretación*, que constituye una nueva lectura pragmática del lenguaje y de la hermenéutica (72), y que, junto a la ética de la comunicación, forma parte de una racionalidad dialógica donde las fuentes de sentido y expresión son entendidas no únicamente como reglas sociales, sino sobre todo como “posibilidades de crecimiento que nos descubre la presencia del otro como encuentro y los caminos de la interioridad” (73). Con todo ello, A. Domingo reclama el compromiso institucional en el contexto social-político actual de las prácticas religiosas, que si no ha sido suficientemente fundamentado con lo ya expuesto, puede ser complementado por medio del cambio del paradigma en el análisis sociológico, la presencia eclesial de forma responsable en los debates culturales, la oferta de nuevos espacios e iniciativas que las beneficien, o la optimización de la experiencia educativa eclesial (cf. 76-78).

Una vez asentados los fundamentos, es el momento de llevarlos a la práctica, con tal de que entren en debate con posiciones contrarias. Así lo hace A. Domingo al confrontar la concepción que se ha tenido en España de la *educación para la ciudadanía* (109), que dista mucho de las que tienen otras potencias europeas como Alemania, Francia o Inglaterra. El problema reside, pues, en el valor que se dé a la ciudadanía y la forma de plantearla (85). La *condición moral* de la persona, en la cual insiste el filósofo español, está a la base de su reivindicación, expresada a través de diez lúcidas críticas que analizan los errores en la posición y argumentación dogmática del planteamiento socialista en torno a la laicidad de la *educación para la ciudadanía*, tal como se expresa en algunos de sus manifiestos. Señala que la diferencia entre moral pública y moral política no se realiza correctamente (92), lo que lleva a un círculo vicioso entre lo legal y “lo moralmente legítimo” (93). Además de actuar *como si* la religión fuese un muro que no dejara ver la luz de la democracia (95), los socialistas *sacralizan* el laicismo –quizás de manera inconsciente–, lo que deriva en una nueva *religión civil* (97).

La restricción que realizan los socialistas de las *fuentes pre-políticas* impugna la necesidad de que el ciudadano tenga un carácter “activo, motivado, [...], personal, crítico y reflexivo” (100). Una *disponibilidad para la participación* no es algo prometeico; surge de lo que Valadier –siguiendo a Nietzsche– ha llamado *el sangriento nacimiento de la conciencia*. La educación, pues, tiene un valor propio dentro de la vida democrática, como ya

hicimos notar. La *co-responsabilidad* (102) es el final del camino que comienza con la identificación –mediante las virtudes cívicas– de la vida democrática con las *tramas de la ciudadanía* (103). En las tradiciones morales que han forjado los espacios públicos (políticos) de la democracia, reside la explicación de los motivos de la participación: constituyen la “dimensión reflexiva, crítica y filosófica en el ejercicio de las virtudes cívicas” (104).

La pregunta por las fuentes de la *ciudadanía activa* siempre es susceptible de crítica, cuando sabe que debe acudir en primer lugar al papel que juegan las tradiciones en la composición de una comunidad. De ahí que *esta* ciudadanía sea, según la propuesta de A. Domingo, una rearticulación de las relaciones sociales que se mantienen en tales comunidades (105). Las preconcepciones, fuentes, horizontes y prejuicios forman parte de una concepción concreta de la ciudadanía, y es la filosofía –si se quiere dar un carácter crítico al ejercicio de las virtudes cívicas– la encargada de articular y vincular esas instancias con las exigencias de *activación* del ciudadano. La reflexión sobre las fuentes –y de ahí su significación– es lo que legitima “la persistencia de las tradiciones religiosas en los programas de ciudadanía” (107) y, a su vez, exige una concepción hermenéutica de la racionalidad (108), como la que ha sido examinada por Taylor, en el caso del *yo*, y por Habermas, en el caso de los hechos sociales. Si se asume, con I. Kant, que también la verdad tiene una dimensión práctica, cabe debatir, en el contexto de una democracia liberal, sobre la tolerancia y lo cultural. A. Domingo ha

mostrado que hay, pues, a través de la dimensión filosófica, una legitimación de las fuentes (plurales) morales y religiosas en el debate sobre la ciudadanía.

VÍCTOR PÁRAMO VALERO
 Universidad de Valencia - España
 vicpava@gmail.com

Gracia Ortiz, Diego A. *Guillermo de Ockham, O.F.M. El nominalismo y su irrupción en la Universidad de París*. Bogotá: Siglo del Hombre / Universidad San Buenaventura, 2011. 247 pp.

Han pasado casi diez años desde la última publicación académica en Colombia dedicada enteramente al pensamiento filosófico de Guillermo de Ockham (c.1288-c.1344), con la edición en 2002 de la tesis doctoral de Alfonso Flórez Flórez,¹ y unos dos desde la publicación de la traducción, acompañada de estudios especializados (uno de ellos sobre Ockham), del *Tratado menor de la Pureza del arte de la lógica*, de Walter Burley (o Burleigh), el realista inglés y rival intelectual de Ockham.² En este sentido, la aparición en Colombia de un libro especializado

1 Flórez Flórez, A. *La filosofía del lenguaje de Ockham: Exposición crítica e interpretación cognitiva*. Granada/Bogotá: Comares/Universidad Javeriana, 2002.

2 Burleigh, W. *Sobre la pureza del arte de la lógica: Tratado menor*, Castañeda, F., et ál. (eds. y trads.). Bogotá: Uniandes, 2009.