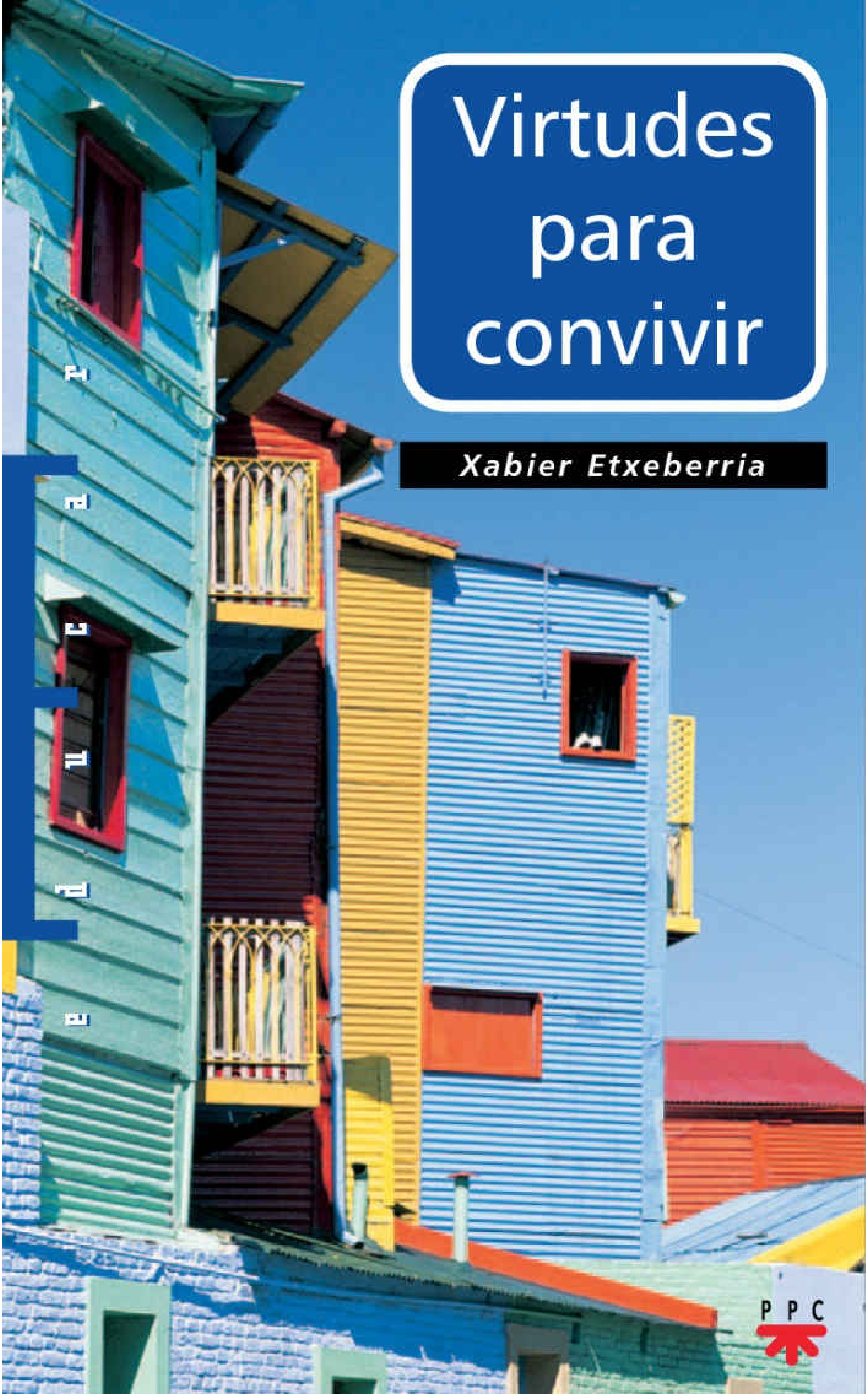
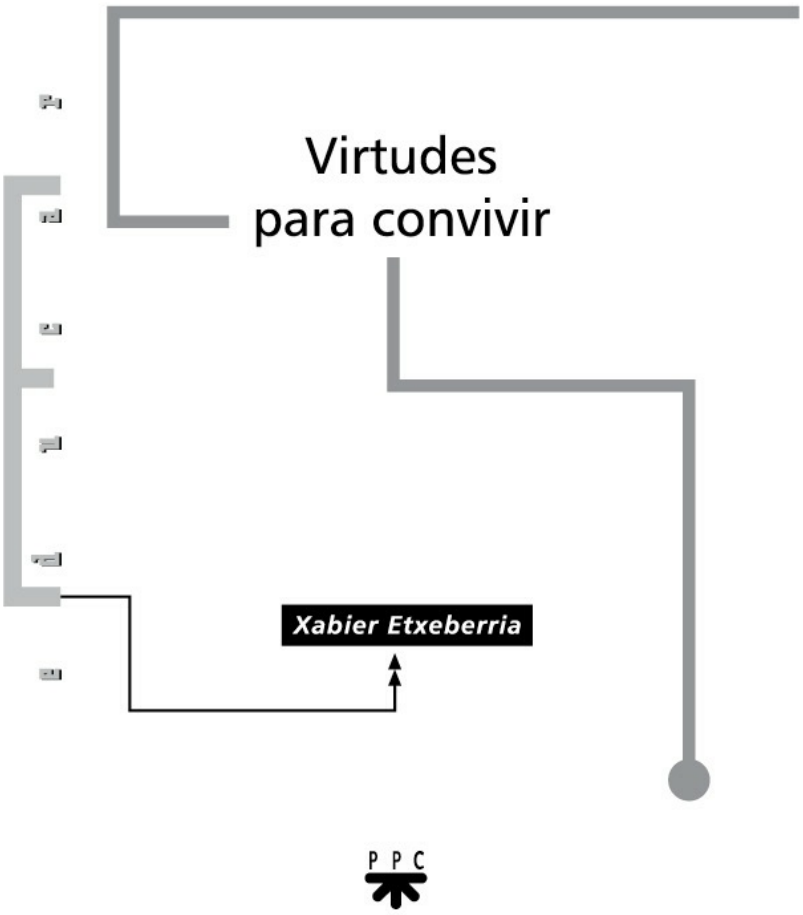
Virtudes para convivir

Xabier Etxeberria



PPC



P P C

INTRODUCCIÓN

Kant nos definió a los seres humanos por nuestra «insociable sociabilidad». Expresó con ello muy bien la paradójica realidad de que solo nos realizamos como humanos si vivimos con otros; pero, a su vez, que somos de tal condición que ese vivir con otros sin destructividad nos resulta enormemente difícil.

Lo que pretenden en buena medida las propuestas éticas es afrontar esta paradoja, ofrecer referencias para que se canalice positivamente. En unos casos, poniendo el énfasis en principios razonables, imparciales y universales, a los que obligadamente deben ajustarse nuestras acciones (enfoque deontológico, del deber). En otros, incitándonos a que hagamos cálculos inteligentes de lo que acarrean nuestras iniciativas, para que ajustemos nuestra conducta a las que aporten los mayores beneficios (enfoque consecuencialista, del bienestar). En otros más, invitándonos a que configuremos nuestro modo personal de ser de formas tales que realicen lo mejor de nosotros y nos dispongan a las mejores relaciones (enfoque aretológico, de la virtud). No se trata de propuestas necesariamente excluyentes unas de otras, pues cabe establecer entre ellas diversos nexos, e incluso, en cierta medida, es imperativo hacerlo. Pero es muy relevante decidir cuál de ellas se privilegia o destaca, porque modulará con su sello lo que se acoja de las otras.

A la ética que se ocupa del vivir juntos hoy la llamamos ética cívica. En general, el abordaje que se hace de ella es de tipo deontológico, subrayando los derechos y deberes que se arraigan en nuestra dignidad intangible. Aquí voy a proponer otro acercamiento menos común[1], e incluso discutido, integrador a su modo del deontológico: el de las virtudes. Porque considero que, más allá de los malentendidos que se ciernen en torno a estas, y que habrá que aclarar, es muy fecundo explorar sus potencialidades, que son muchas, a fin de que alienten y orienten los comportamientos de los ciudadanos.

Este tratamiento de las virtudes desde el punto de vista cívico implica que en mi aproximación a ellas tendré especialmente presente la perspectiva pública. Aunque, como indicaré en su momento, si bien sí conviene elaborar, en el terreno en que nos moveremos, una distinción entre lo público y lo personal, no debe plantearse como separación tajante, pues las virtudes que nos hacen mejores ciudadanos nos hacen a la vez mejores personas, y las que desarrollan nuestros modos personales de ser inciden positivamente en nuestra vivencia de la ciudadanía. Precisamente esta imbricación compleja, que no confusión, entre lo público y lo privado en las virtudes es otra de las riquezas que aporta el acercamiento aretológico al vivir juntos.

Junto al subrayado de la perspectiva aretológica a la ética del vivir juntos, una segunda característica de este escrito es la conexión que voy a establecer entre el concepto de convivencia y el de paz, con la finalidad de que cada uno de ellos se enriquezca con la tradición reflexiva y la práctica social que ha generado el otro, y de ese modo se potencien mutuamente[2]. Mantengo a este respecto, frente a ciertos planteamientos reductores y empobrecedores que habrá que desmontar, la tesis de que la paz, en su sentido pleno, es convivencia plena; y viceversa. Pero, ciertamente, cada categoría sugiere sus propias perspectivas y procesos de cara al horizonte compartido por ellas, que será bueno tener presentes para que la riqueza de matices en el acercamiento al vivir juntos sea mayor. De momento, solo adelanto aquí que la categoría de paz, por su definición en confrontación con la de violencia, nos empuja a acercarnos a la convivencia sin angelismos ni abstracciones, desde la durísima realidad de esta violencia y, por tanto y sobre todo, de las víctimas que genera.

La tercera y última característica que quiero señalar para dar cuenta de la orientación de este escrito es la del encauzamiento de sus diversas consideraciones hacia la práctica educativa. Comparto la tesis aristotélica de que «investigamos no para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que de otro modo ningún beneficio sacaríamos de ella» (Aristóteles, 1988, p. 160). Lo que supone que la intención última de estas líneas apunta hacia esta dirección de realización personal y social de lo reflexionado. Pues bien, en la práctica, esto implica –no únicamente, pero sí de manera relevante– apostar decididamente por la educación en virtudes, por la estimulación de procesos de interiorización de estas, para que modulen el carácter moral de las personas y se expresen en sus correspondientes acciones.

Esta última característica del escrito implica que tiene unos destinatarios especiales en los educadores, pero tomados en su sentido amplio, esto es, incluyendo, por supuesto, a los profesores de la educación reglada, pero también a los padres, con su relevante función en la educación moral de los hijos, a todos los monitores y facilitadores de grupos formativos impulsados por organizaciones sociales diversas, y, por qué no, a quienes hacen lo que suele llamarse educación informal, esto es, a los que educan sin pretenderlo expresamente, como los profesionales de los medios de comunicación o quienes tienen alguna relevancia pública.

Voy a materializar las tres características así planteadas en un proceso reflexivo que contempla cinco pasos o capítulos. En el primero afrontaré cuestiones de *clarificación*: en torno al vivir juntos, para dejar constancia de lo que significa, a la hora de abordarlo, la conexión de paz y convivencia; y en torno a la opción por las virtudes, para justificar una apuesta por ellas que hoy no es raro que se ponga bajo sospecha. En el segundo capítulo pasaré a analizar la *noción* de virtud, pues entiendo que es clave asentarla bien,

tanto para evitar malentendidos diversos como para diseñar el horizonte de sus posibilidades. En el tercero analizaré las *cuestiones discutidas* en torno a la categoría de virtud, atendiendo al momento crítico y justificador de esta. Estas aclaraciones nos permitirán entrar adecuadamente en el horizonte último de este trabajo, el educativo, con un cuarto capítulo dedicado al *aprendizaje* de la virtud. Por último, en el quinto, aplicaré todo lo precedente al objetivo más propio de estas líneas, el de fomentar *virtudes para la convivencia*, presentando las que considero más pertinentes.

1
SOBRE EL VIVIR JUNTOS Y LA OPCIÓN POR LAS VIRTUDES

Si «convivencia» y «virtud» van a ser las dos categorías clave de este estudio, conviene comenzar por clarificarlas del siguiente modo: definiendo la perspectiva, el sentido y alcance con el que se asume la primera; y mostrando cómo la segunda, a pesar de las suspicacias actuales respecto a ella, es una muy buena referencia para que el convivir se realice de modo adecuado.

1. El mal vivir juntos: la violencia y las víctimas

Adelanté en la introducción que propongo un acercamiento al convivir a partir de su confrontación con lo que la tradición del movimiento por la paz pone en primer plano: su negación en la realidad de violencia y en las víctimas que genera. Lo que significa que son estas las que se convierten en el acicate decisivo para todo el proceso sobre el convivir, tanto reflexivo como, especialmente, práctico.

Comencemos, pues, precisando qué entender por violencia. Asumo esta categoría en su sentido moral, esto es, como coacción y destructividad causadas por la iniciativa injusta, directa o estructuralmente mediada, de unos seres humanos sobre otros. Una definición como esta se acerca a las víctimas también en el modo moral de comprenderlas: la víctima no es sin más la persona que sufre, sino aquella que sufre por la acción u omisión, directa o estructural, de otros seres humanos, que éticamente se muestra opresora o marginadora. La victimación es así un fenómeno ligado al no reconocimiento de la dignidad de la persona.

Esta definición supone, entre otras cosas, que no hay violencia en este sentido, ni por tanto víctimas, en que se esté en la cárcel de acuerdo a parámetros de derechos humanos en la aplicación de la justicia penal, pero que sí la hay cuando estos parámetros no se han cumplido. Que no hay violencia ni víctimas morales en quien sufre un accidente fortuito, pero sí cuando el accidentado no es atendido debidamente, o incluso antes, si el accidente se ha producido porque las autoridades públicas no tomaron medidas estructurales que se imponían en justicia. Terrorismos como el de ETA nos han hecho comprender la importancia ética y social de la distinción primera, para que la orientación

hacia la convivencia se asiente en la justicia y el reconocimiento debidos a las víctimas. Sufrimientos derivados de las catástrofes nos han mostrado la relevancia de la distinción segunda, para que puntuales y arbitrarias asistencias ante los desastres no sustituyan a las exigencias de la justicia asentada en la solidaridad, abierta a su alcance global.

Así podríamos seguir para clarificar otros espacios de posibles violencias. Pero esta tarea puede hacerse muy bien recurriendo a la ya clásica distinción de modalidades de violencia que Galtung ha ido formulando con precisión[1]: a) la violencia más visible es la directa o personal, en la que median acciones coactivas de unos sujetos concretos sobre otros; b) pero ello no debe hacernos olvidar la existencia de una enorme violencia indirecta o estructural, en la que la destructividad está causada por estructuras injustas evitables, en especial las económicas y las políticas; c) y habrá que tener muy presente también la violencia cultural, la que anida en los sistemas de sentido, axiológicos y de normatividad de las culturas cuando justifican y estimulan la violencia contra determinados colectivos de seres humanos por las identificaciones valorativas que se les asignan.

Como puede verse, el espacio de la victimación queda agrandado decisivamente. Por tanto, también los retos para la convivencia. Hay un gran porcentaje de la humanidad que es víctima, y muchas de esas víctimas sufren además victimación desde múltiples perspectivas. En la violencia doméstica contra las mujeres confluye la expresión directa del maltrato con la cultural (ideología patriarcal), y con la estructural (no igualdad de oportunidades sociales). En la violencia terrorista, además de su manifestación directa, hay un gran trasfondo de violencia cultural. En la violencia contra el inmigrante, la violencia cultural (desprecio del diferente) es evidente, y con no poca frecuencia deriva en violencia directa; pero a ellas se suman violencias estructurales de alcance nacional e internacional generadoras de la pobreza, que está en la base de la emigración forzada por esta. Piénsese también en cuánta violencia, con sus correspondientes victimaciones, hay en el actual funcionamiento estructural, políticamente aceptado de forma dominante, de «los mercados», en especial del sistema financiero. Etcétera.

No pretendo aquí dar cuenta detallada de todos los tipos de violencia. Me he limitado a ofrecer estos breves apuntes para que mi postulación de que la búsqueda de convivencia –en nuestro caso, a través de las virtudes– asuma el reto de construirse desde y para la acogida de las víctimas de estas violencias, y se asiente en la materialidad de la realidad.

El diseño básico de este panorama de victimación se completa con una nueva distinción que se combina con la anterior. A la hora de hacer víctima a alguien hay tres grandes mecanismos: a) el de su eliminación física, a través del asesinato –individual o masivamente programado, como genocidio–, que evidentemente es el más contundente,

el más radical por su irrecuperabilidad, y al que se le acercan los malos tratos, torturas, etc.; b) el de la exclusión y marginación de quienes se menosprecia, empujándolos a lugares y ámbitos en los que no estorbe su presencia, a veces a través de la violencia directa –como en las deportaciones–, en muchas otras ocasiones con menos visibles mecanismos estructurales; c) el de la opresión y explotación, estructural y/o directa, según los casos, de todos aquellos de los que puede sacarse ventaja. En este último caso se quebranta la dignidad de la víctima considerándola como puro medio, no como fin en sí, como valor en sí. En los anteriores, ni siquiera se la considera como valor medio, sino más bien como no valor para nada, o incluso como «disvalor» peligroso. Cuando se propongan las virtudes como referencia para la convivencia, deberá tratarse de virtudes que se asientan en el reconocimiento de esta dignidad vulnerada y, además, con las características y énfasis necesarios como para confrontarse con estas tres modalidades de vulneración.

2. Las variaciones del buen vivir juntos

El doloroso panorama del mal vivir juntos nos reta a desmontarlo avanzando hacia el buen vivir. A la hora de intentarlo, pueden proponerse al menos cuatro horizontes: de co-existencia, de con-vivencia, de com-pasión, de con-cordia (reconciliada). Algunos de ellos pueden plantearse socialmente sin hacer referencia a la violencia y las víctimas; mientras que otros tienen conexión intrínseca con estas. Entre ellos cabe establecer diversas relaciones, tanto de confrontación como de articulación. Los presento aquí como «tipos ideales», esto es, consciente de que ninguna persona los realiza en su literalidad, pero sabiendo que todos tendemos a privilegiar vitalmente algunos de ellos.

a) La *co-existencia*, que etimológicamente sugiere existencia simultánea y nada más, es el horizonte más elemental del vivir juntos. Globalmente hablando, es a lo que aspiramos cuando pretendemos tener, respecto a los otros a los que les exigimos lo mismo, un «respeto distanciado», consistente en un no hacer –no coaccionarle su libertad– más que en un hacer. En este sentido, supone un firme rechazo de la violencia directa en sus diversas expresiones, pero solo de ella. Esto es, no da la relevancia debida a la violencia estructural, y la atención que pueda prestarse al necesitado es asignada a la libertad individual, a las convicciones de la persona. Se aproxima así a lo que se entiende por paz negativa, la definida como ausencia de violencia directa.

Puede aspirarse a este horizonte de coexistencia como versión ideal de un vivir juntos marcado por la relevancia de la independencia del individuo. Es lo que se expresa en sí en la frase, hoy común, «vive y deja vivir». Presupone un marcado centramiento en los

propios intereses, en la autorrealización. Desde ellos se está dispuesto a establecer relaciones con otros, afectivas, mercantiles o de otro tipo, pero únicamente las que convienen a los objetivos individuales y mientras convienen. Esto es, funcionan si hay intereses individuales convergentes con aquellos con los que nos relacionamos.

Desde el punto de vista cívico, la opción por la coexistencia implica que se privilegia la vida privada y sus posibilidades de felicidad (en la familia, en los amigos, en el trabajo, en el ocio, en asociaciones privadas) respecto a la vida pública, de la que se aprecia la garantía que ofrece para la autonomía en la vida privada. Esto supone que la participación pública se ciñe a los momentos en los que se considera necesaria para la protección de esa vida privada. Se ve adecuada, en este sentido, la llamada «democracia agregativa», en la que cuenta no tanto la deliberación pública cuanto la búsqueda de agregación de votos en torno a los partidos, de modo tal que salga elegido el que más votos ha logrado, como expresión de los intereses individuales convergentes de los ciudadanos.

Un coexistir de este tipo tiene un momento positivo, que no hay que perder en las otras propuestas: el del respeto a la libertad del otro. Se trata de un respeto que incluye este principio de tolerancia: se puede tolerar toda iniciativa libre de los individuos menos la intolerable, esto es, la que violenta las libertades.

Vista esta postura desde la ética de las virtudes, se nos impondrá, por un lado, desarrollar como virtud, afinadamente, este principio de respeto. Pero, por otro, en ella se señalará que este horizonte del coexistir se muestra empobrecedor para las posibilidades *de ser* de la persona *en sociedad*, y por tanto no recomendable. La ética aretológica, al menos tal como será propuesta aquí, pide que lo que se haga con la libertad no se relegue a la arbitrariedad de esta, respetuosa hacia los otros, sino que se oriente hacia una plenificación de la autorrealización, que pasa por la asunción de una red compleja de virtudes. Una red que, además, tendrá implicaciones sociales densas, comenzando por las incluidas en la justicia vista como virtud, que eviten las derivas inmorales que anidan, en esta opción por la coexistencia, hacia la tolerancia de algo que tampoco debe tolerarse, la violencia estructural.

Hay otra forma de plantearse el coexistir que se muestra como reacción a la violencia sufrida. Con ella se pretende definir la relación entre las víctimas y sus victimarios, especialmente cuando estos han cumplido con el castigo penal de la cárcel y vuelven a la vida cívica común, pero puede ampliarse a la relación entre la sociedad en general y los violentos. No es, pues, una propuesta general de coexistencia, sino parcial, en relación con estos últimos. Implica, por un lado, negarse a tener relaciones intersubjetivas con quien victimó; y, por otro, en cuanto a las relaciones cívicas, mantener únicamente las de la estricta coexistencia, esto es, desterrando todas las que impliquen colaboración en

objetivos compartidos. Aquí, al antedicho respeto, ahora psíquicamente tensionado, se le añade la referencia a la justicia en su versión penal respecto al victimario y la referencia a la compasión respecto a la víctima, de las que se extrae esta llamada a la mera coexistencia por ser considerada la más adecuada desde la perspectiva de la víctima y de quien es solidario con ella.

El enorme impacto personal y social de la violencia sufrida hace comprensible y respetable esta propuesta. De todos modos, no es la única que puede sostenerse ante el hecho de la victimación. Y creo que la ética de las virtudes, al ir contemplando una red amplia de ellas, puede alentar el desbordarla, siempre con la guía de la prudencia. Esto sucede cuando se toma en firme consideración la variable de transformación de conducta del victimario: si no se da en él, se dirá, estamos obligados a la coexistencia; pero, si se da, si hay procesos como los del arrepentimiento en su sentido más denso y auténtico, si estos reconfiguran su forma de ser, pasa a ser deseable el ideal de convivencia, redefinido tras la violencia como concordia de reconciliación (y reconociendo siempre de modo empático las dificultades psicológicas del proceso para la víctima).

b) La consideración de la victimación ha hecho aparecer dos modalidades del vivir juntos, más allá de la coexistencia: la com-pasión y la re-conciliación. Pero antes de abordarlas conviene presentar ese vivir juntos desbordador genérico de la coexistencia que puede llamarse *con-vivencia.*

Si coexistir implica en sí existir simultáneamente, sin que se presuponga la relación, convivir sugiere vivir conjuntamente, en común, en compañía. Esto es, forjando compartidamente vivencias, proyectos, realizaciones.

En este horizonte del vivir juntos como convivir hay que comenzar incluyendo el respeto antes visto, que evite derivas forzadoras de la libertad personal en nombre de la comunidad: allá donde hay coacción no hay convivencia. Ahora bien, se trata de un respeto que ahora se muestra marcadamente empático, esto es, implicando predisposición a la relación, a la interacción mutua de libertades que desborda el autocentramiento. Lo que se pretende trabar con los demás no son ya intereses individuales convergentes, sino intereses o bienes que puedan llamarse de verdad comunes, del nosotros. Y, para que se trate de un nosotros sin dominio, se contempla al cada uno diferente que establece la comunicación compartida desde esa diferencia, abierta a la vez a la diferencia del otro.

El convivir supone, para empezar, un diálogo en el sentido más pleno de esta palabra, en condiciones equitativas, en el que el intercambio de opiniones, propuestas o afectos busca el enriquecimiento mutuo cuando no se está en situación de discrepancia, o el acuerdo –no el ganar al adversario– cuando esta se da. Acuerdo, precisamente, sobre el bien del nosotros. Un diálogo así está abierto a la interpelación mutua, en lo que esta

tiene de disposición no solo a cuestionar al otro, sino a aprender del otro. Lo que se traba con estos diálogos no son solo relaciones, son también objetivos comunes que se persiguen conjuntamente, haciendo que el convivir sea colaborar, trabajar entre todos en las metas compartidas.

El horizonte del convivir pleno se hace cargo no solo de las diferencias, sino de la condición humana de vulnerabilidad. No siempre se trata de un convivir en circunstancias de equidad, como pueden sugerirlo las consideraciones precedentes, y como tiende a tener presente el modelo de coexistencia. Cuando se dan discapacidades y dependencias (en todos en la infancia, en la mayoría en las enfermedades y en la vejez, en un sector significativo permanentemente), el ideal del convivir alienta decisivamente relaciones e iniciativas para superarlas en lo posible, conjuntamente con los afectados o siendo afectado (conviviendo), potenciando entre todos la autonomía existente y compensando los límites insuperables en las habilitaciones. Y cuando se dan fenómenos de marginación y dominación estructural (con frecuencia añadidos a los de dependencia), ese mismo ideal estimula no meramente contactos de ayuda, sino iniciativas de transformación de la estructura, pues solo así se hace posible la convivencia de todos y establemente. En este sentido, el horizonte de convivencia se aproxima a lo que se entiende por paz positiva, la resultante de suprimir todo lo posible el conjunto de modalidades de la violencia que antes se indicaron.

El convivir tiene ámbitos intersubjetivos, en los que se dan las relaciones personales en sentido propio (como en la familia, en el trabajo compartido, en pequeñas comunidades de sentido o de aprendizaje, etc.), y tiene también ámbitos públicos, cívicos, que desbordan esta intersubjetividad. Por los objetivos de este volumen, nos interesan en especial los segundos. En ellos convivimos los ciudadanos, trabajando conjuntamente por el bien común. Ambos ámbitos son importantes. En los primeros se experimentan las solidaridades más fuertes y los afectos más intensos y personalizados. Pero los segundos, por su orientación al interés general, marcan pautas para los primeros: la convivencia en estos no solo no debe contradecir lo que persigue la convivencia común, sino que debe potenciarla.

La convivencia pública encuentra su aplicación adecuada en lo que llamamos democracia deliberativa. En ella, frente al modelo agregativo, en el que se suman opiniones o intereses particulares dados, se enfatiza el diálogo público, que busca, institucionalizando procesos comunicativos fuertes, generar colectivamente y en lo posible horizontes compartidos. Y frente al acento en la decisión regulada por la ley de las mayorías, la relevancia decisiva se pone en lo que debe preceder a esa decisión, en las deliberaciones, que deben ser de calidad, desterrando tanto las agregaciones de intereses sin debate como la mera negociación entre ellos, como la pura fusión de

emociones, aunque estas no deban ser ignoradas, como se nos dirá desde el enfoque de la virtud. Como puede constatarse, aquí la participación de los ciudadanos no centrada en el autointerés es decisiva, pudiendo hacerse tanto a través de las vías clásicas (los partidos políticos) como a través de organizaciones sociales que persiguen el bien público (movimientos sociales, organizaciones de derechos humanos y de solidaridad, etc.).

La ética de la virtud, tal como será presentada, apuesta decisivamente por la convivencia frente a la mera coexistencia, reconociendo que se trata de un ideal difícil, pero empujando hacia él lo más posible, en revisiones constantes. Virtudes como la justicia, la solidaridad, la «dialogalidad», el reconocimiento y otras ligadas a estas, como por ejemplo la generosidad, todas trabadas entre sí, van a resultar clave.

c) Estas dos opciones básicas a favor de la coexistencia o la convivencia se completan con otras, ya apuntadas, que surgen de la consideración específica de las víctimas, así como de la conflictividad ineludible de la condición humana. Comienzo considerando la que se centra en las víctimas. Aquí el convivir adquiere la modalidad de *com-padecer(se)*.

Voy a ser muy escueto a la hora de presentarla, pues la desarrollaré cuando describa la virtud que la define, la compasión. En el vivir juntos que estimula y realiza, la focalización está en las víctimas. Toma, por tanto, en consideración la vulnerabilidad de los seres humanos, pero en su expresión de potenciales objetivos de la violencia destructora de unos sobre otros. Lo que la define es la vivencia de un sufrimiento a causa del sufrimiento del otro –padecer conjuntamente, padecer con la víctima–, acompañada del impulso solidario de aliviarlo o evitarlo.

Esta compasión puede estar viciada de diversos modos, no ser en este sentido un auténtico convivir. Se aclarará luego esto. De momento, baste decir que para que eso no suceda es fundamental que la compasión y la correspondiente solidaridad se vivan desde el respeto y la humildad (cuatro virtudes clave). Desde el respeto: no ofreciendo nunca modos de compasión que dañen la dignidad del otro. Desde la humildad: estando dispuestos no únicamente a ofrecer compasión, sino a acoger la compasión que se nos ofrece, porque nos reconocemos necesitados de los otros.

El compadecer que se quiere abrir al convivir cívico, que, por tanto, no es un mero compadecer con los miembros del propio grupo, debe tener una pretensión de alcanzar a todas las víctimas, reconociéndolas en su diferencia y en su singularidad, pero sin discriminaciones. La particularización en «los nuestros» del compadecer, que puede estar agravada por el menosprecio del padecer de «los otros», es lo que lo pervierte como expresión del convivir. Su apertura universal, en cambio, asentada en la común dignidad, hace que se viva como estímulo e incluso complemento de la justicia (la quinta virtud

que no se debe olvidar), pero no como sustituto de esta.

¿Cómo situar al victimario en el compadecer, cuando se trata de víctimas morales? Victimar es la máxima negación del «sufrir con», puesto que es «hacer sufrir a». ¿Cómo pasar de esta negación radical a la asunción? Por el reconocimiento de la propia culpabilidad en el daño injusto causado al otro, que nos hace sentir dolor por lo que causamos, con un sentimiento centrado en la víctima, y nos empuja a reparar en lo posible lo que en ella destruimos. Es algo enormemente difícil, pero a la vez liberador. Precisa una fuerte transformación interior, que no se consigue con el mero seguimiento de un precepto, sino, precisamente, con la interiorización de las virtudes ligadas a los procesos de culpabilidad y arrepentimiento. Experimentar el sentimiento de vergüenza, de modo éticamente afinado, resulta clave, como se verá.

d) Si el vivir juntos del compadecer tiene presente a la víctima, el *con-cordar*, al que cabe añadir con-ciliar, re-con-ciliar, mira también, en unos casos, a la victimación, pero en otros a la conflictividad en sí.

La etimología de la palabra («con», unión; «cor», corazón; ajuste de corazones entre varias personas) nos sugiere ya la perspectiva de este modo de convivir. Parece que, antiguamente, en el corazón se situaba la sede de la mente, de donde derivan palabras que lo implican y que tienen significados cognitivos. Pero es ya una fuerte tradición situar en él el mundo de los sentimientos: concordar, en el sentido que quiero darle aquí, como conjunción en las personas de sentimientos relevantes, esos que desvelan lo que son de verdad para nosotros las realidades que los motivan. Y, yendo más lejos en la asignación de simbolismo al corazón, concordar como armonización del ser, del desear y del obrar de los implicados.

En sí cabe concordar en sentimientos moralmente adecuados por su contenido y proyección, pero también en sentimientos negativos (como el odio o el menosprecio). Esto nos revela las potencialidades y ambigüedades del mundo afectivo, que tan bien se afronta desde las virtudes, como se verá. En lo que sigue, siendo consciente de esta ambigüedad, me referiré al concordar en su sentido positivo.

La concordia puede ser la situación primera. Pero, con mucha frecuencia, es el estado al que se accede tras experimentar la discordia. En este sentido, remite a la posibilidad de conflicto, a antogonismos tensionados que problematizan el vivir juntos. Lo primero que hay que asumir de cara al horizonte de la convivencia es que la conflictividad forma parte de la condición humana. Por tanto, el objetivo no puede ser suprimirla, sino regularla y vivirla adecuadamente. Comenzando por reconocer que en todo conflicto, junto al riesgo de derivación hacia la violencia, hay una oportunidad para el crecimiento y la novedad. No es este el lugar para ofrecer una teoría de los conflictos y de su gestión o resolución positiva. Por lo que, tras mostrar esta conexión que tienen con el vivir

juntos, me ceñiré a apuntes básicos que pongan de manifiesto que ante ellos, al perseguir el camino de la discordia a la concordia, la ética de las virtudes se muestra especialmente fecunda.

Galtung nos recuerda que en todo conflicto interactúan una dimensión objetiva o materia en torno a la que gira (por ejemplo, los recursos que se disputan, las identidades culturales que no se armonizan, la diferente concepción de una norma) y una dimensión subjetiva que se expresa de dos modos: como actitudes y presunciones que anidan en quienes protagonizan el conflicto y como comportamientos que acaban teniendo. Entre las primeras están: 1) la percepción del conflicto, no necesariamente acorde con su dimensión objetiva (puede haber distorsiones de esta); 2) las relaciones conflictivas, supuestamente dependientes de lo objetivo, pero que pueden llegar a autonomizarse, a que el conflicto siga subjetivamente cuando lo objetivo que lo motivaba ha desaparecido o se muestra ya irrelevante; 3) las estructuras culturales de interacción, que, desbordando al individuo, están en él: lo que se aprende por socialización sobre qué debe disputarse, cómo y contra quiénes.

Si el proceso conflictivo fuera lógico, podría decirse que su origen debe estar situado en las contradicciones o incompatibilidades objetivas existentes, que hacen emerger determinadas actitudes que a su vez desencadenan determinados comportamientos. Pero la conflictividad puede originarse desde cualquiera de estos tres ángulos. Por ejemplo, a causa de actitudes negativas o presunciones infundadas del sujeto, sobre el otro y sobre la realidad disputada, que incentivan actitudes similares en el contendiente; o por comportamientos del otro percibidos como amenazadores. Piénsese, para ejemplificar todo esto, en los problemas de convivencia entre nativos y población inmigrante.

En las teorías sobre el conflicto se insiste en proponer estrategias encaminadas a su gestión, resolución o transformación positiva, desde la comprensión por las partes de que eso es lo mejor para todos. Son útiles y deben ser tenidas en cuenta. Pero, vista la enorme relevancia del momento subjetivo *ligado a modos de ser*, emocionalmente cargados, personales y culturales, la sola norma y estrategia positiva se muestran insuficientes. Se precisa afrontarlos no meramente en la puntualidad de cada conflicto, sino en el cultivo de las disposiciones interiorizadas que motivan el que habitualmente se afronten bien. Y eso son las virtudes, desde las que se puede alentar que el momento objetivo sea percibido imparcialmente, en formas justas para todos, y que se garantice la no violencia en los procesos. Piénsese en virtudes como el respeto, la dialogalidad, el reconocimiento, la mansedumbre, la serenidad, la fortaleza o la prudencia. Todas ellas muy adecuadas para hacer evolucionar la discordia hacia la concordia.

Desgraciadamente, muchos conflictos no tienen esta evolución, sino que derivan en violencias. Tratar de pasar en estos de la discordia que ha victimado a la concordia entre

víctima y victimario es un reto ético y práctico mucho mayor. Ante esta circunstancia, al señalar ese horizonte, solemos hablar más bien de re-conciliación, de concordia de reconciliación, si se quiere. Pero las preguntas ante esta se acumulan: ¿qué lugar ético dar a la indignación que clama ante el victimario por lo que ha hecho, para que la reconciliación no se transmute en impunidad? ¿Cómo compaginar la compasión por la víctima con la oportunidad de regeneración ofrecida al victimario? ¿Cómo garantizar que la restauración del victimario no dañe la restauración de la víctima, en la que la reparación debe tener un lugar clave? ¿Cómo estimular en los ciudadanos el deseo real de que los victimarios se regeneren? ¿Cómo conservar la memoria de lo sucedido y el reconocimiento ligado a ella, de modo que no solo no bloquee, sino que sea un estímulo para un futuro abierto a la convivencia? ¿Cómo respetar las opciones de las víctimas por la estricta coexistencia y a la vez promover las adecuadas políticas restaurativas? Entre nosotros, las víctimas del terrorismo han sido la referencia paradigmática para todas estas cuestiones. Pero, evidentemente, otros tipos de víctimas también se confrontan con ellas, aunque con su perspectiva propia.

No es este el lugar para responder a fondo a ellas, por desbordar el objetivo de este volumen, de desarrollar una propuesta de reconciliación: que tiene que ser necesariamente asimétrica, en la relación entre víctima y victimario; que, para abrirse a la modalidad restaurativa de la justicia, tiene que incluir en este auténticos procesos de asunción de culpabilidad ante la víctima, reconocimiento de ella y disposición a la reparación; que tiene que distinguir entre su versión como reconstrucción de las relaciones cívicas, en la que la sociedad políticamente organizada tiene un claro lugar, y reconciliación de las relaciones personales, en la que el protagonismo corresponde únicamente a los implicados[2]. En todo esto, el cultivo de las virtudes como las que estoy citando, el cultivo de sentimientos imbricados como los de indignación, compasión y respeto, es muy oportuno, siempre integrando los principios de justicia.

3. Justificación de la opción por las virtudes

En las consideraciones precedentes ha quedado ya apuntado que, para afrontar positivamente la problemática de la convivencia, las virtudes son una referencia clave. Sin embargo, no puede ignorarse que esta categoría moral es vista con notable sospecha por un amplio sector. Esto hace necesario, antes de pasar a definirla con detalle y a aplicarla sistemáticamente al vivir juntos, un esfuerzo por desmontar la suspicacia o incluso el ataque directo a la categoría como tal.

Mi tesis al respecto es que el grueso de esas suspicacias se desvanece cuando

afinamos tanto la definición general de lo que debe entenderse por virtud como la descripción de cada una de ellas, su jerarquización e interrelación, etc. Es lo que intentaré en los apartados siguientes, que, en este sentido, los concibo también como defensa de la virtud. Espero que, si lo consigo razonablemente, sea esta la mejor vía para que las sospechas den paso a una apertura empática a ella. Hay que reconocer, de todos modos, que la categoría «virtud», precisamente por su flexibilidad y su contextualización, junto a la ventaja que esto supone, tiene también su riesgo. Es, por ejemplo, fácil definir desde el poder y a su servicio una virtud (piénsese en la humildad o la obediencia) según uno de sus extremos viciosos, pervirtiéndola; o privilegiar un racimo de virtudes (así las virtudes burguesas como el orden, la puntualidad, la laboriosidad), que, al no tener su contrapunto en otras, alienten el sostenimiento del orden dominante, con sus injusticias. De esta forma se convierten en referencias para un no buen vivir juntos. Con esto quiero señalar que el acercamiento empático a la virtud debe ir acompañado siempre de la alerta crítica respecto a cómo la definen y emplean los otros, y también –y especialmente– respecto a cómo lo hacemos nosotros mismos. El diálogo honesto, abierto a las posturas de los demás –la dialogalidad como virtud– será aquí una ayuda inestimable.

Con estas consideraciones estoy remitiendo la justificación de la opción por la virtud ante el tema de la convivencia a la consistencia y fecundidad que pueda verse en las reflexiones que vienen a continuación. De todos modos, antes de pasar a ellas, me parece oportuno hacer algunas breves consideraciones a objeciones concretas.

Suele decirse con cierta frecuencia que las virtudes, tomadas en su sentido relevante y sobre todo público, son la referencia ética dominante del pasado antiguo y medieval, superada por la modernidad. En esta, la categoría fundamental sería el *principio* (imperativo, regla, norma o criterio), llamado a guiar las decisiones y acciones, que es remitido a *valores* clave (dignidad, libertad-autonomía, bienestar...), quedando la virtud, en el mejor de los casos, subordinada a servir de apoyo al cumplimiento de los principios o relegada a la realización privada de la felicidad, autónomamente definida. La objeción se acentúa cuando se constata (basta entrar en Internet para comprobarlo) que quienes siguen hablando hoy de virtudes son, predominantemente, personas y colectivos ligados al tradicionalismo, que las insertan además con mucha frecuencia, intrínseca y esencialistamente, en propuestas religiosas y filosóficas en las que los valores de la modernidad son claramente cuestionados.

Considero que esta visión genéricamente menospreciadora de las virtudes, como algo del pasado y atenazadoras de la libertad, es injusta. Porque pueden alentar tanto planteamientos personales de vida lograda (con o sin referencia a vivencias religiosas) como planteamientos cívicos que buscan una sólida convivencia asentada en una ética

secular. Cabe enmarcarlas, ciertamente, en proyectos encorsetadores de las libertades, pero también en proyectos emancipadores. La categoría de virtud tiene una gran ductilidad, frente a la mayor rigidez del principio. Hasta el punto de que es atacada por su potencial relativismo e historicismo, algo que analizaré en su momento. Por eso, no se trata de rechazarla en sí, sino de cuidar la perspectiva y la concreción en la que es asumida. En su haber tiene, además, que es una categoría profundamente impregnante de la persona, frente a una claramente mayor exterioridad del principio: propiamente solo existe encarnada en nosotros, pero de forma integral, implicando articuladamente todas las dimensiones de lo humano, haciéndose cargo de lo que somos y lo que podemos ser. Sobre todo esto habrá que volver. De momento me limito a reivindicar estas potencialidades de las virtudes, que se nos revelan en acercamientos ajustados a ellas y que aquí las aplicaré a la construcción de la convivencia a través de la educación. Adelanto, en cualquier caso, que no defiendo la opción por las virtudes enfrentándola al principialismo, sino insertando en ella las referencias principiales arraigadas en la dignidad humana.

Otra objeción que suele hacerse a las virtudes, en concreto cuando se presentan como referencia para la vida cívica, tiene que ver con el hecho de que ellas remiten a la excelencia de lo humano. Los antiguos y medievales proponían una noción única, metafísicamente asentada y llamada a ser compartida por todos, de bien o fin que definía esta excelencia, pudiendo así darle un alcance no solo individual, sino político –sobre todo político– al entramado de virtudes que la concretaban, el que debía asumir el buen ciudadano o el buen súbdito. Pero con la modernidad, por un lado, aparece el valor decisivo de la libertad, que rechaza una doctrina unitaria de las virtudes al derivar el bien de la persona a sus procesos autónomos de búsqueda de él; y, por otro, se va tomando conciencia progresiva de todo lo que de producto cultural relativo tienen. A partir de ello se irá proponiendo una ética cívica que se sustente decisivamente en el procedimentalismo democrático y en los principios de justicia.

Una de las autoras que tiene muy presente esta objeción, pero para superarla, es Victoria Camps (1990, y colaboración en Cerezo, 2005). Debe reconocerse, viene a decirnos, que la ética procedimental y de principios de justicia reguladora de la libertad se ha mostrado insuficiente para alentar la ética cívica buscada. Por lo que, sin negarla, habrá que abrirse a una ética que estimule aquellas disposiciones morales modeladoras del carácter que sí nos dan esa consistencia personal que precisamos para ser buenos ciudadanos. Lo que significa que introducimos las virtudes en lo público. Aunque como virtudes cívicas, esto es, como aquellas que cabe remitir a ese procedimentalismo y a esos principios de justicia, de modo tal que faciliten nuestra vida en común, nuestra persecución de los intereses generales. En torno a ellas, dado que apelan a la unidad de

los humanos en la concepción y práctica de la convivencia, sí podría construirse un horizonte compartido. Por mi parte, participo de esta visión, de la que haré mis propios desarrollos en su momento.

Para cerrar este apartado de objeciones, quiero remitirme a las que vienen expresamente de algunos filósofos. Aquí es Nietzsche la figura más representativa. En sus escritos encontramos ataques agudamente virulentos contra muchas virtudes, en especial las exaltadas en la tradición cristiana, pero también en el mundo de la burguesía o en el relacionado con la práctica de la democracia[3]. El filósofo no renuncia propiamente a la categoría de virtud, pero le da un sentido y unos desarrollos contrapuestos a las que considera virtudes propias del espíritu de rebaño o forjadas por el resentimiento. Son las socialmente dominantes y están entre ellas bastantes de las que aquí se van a proponer como virtudes para convivir. MacIntyre (2001) sintetiza este planteamiento nietzscheano como apuesta por el animal humano predador frente al animal humano domesticado, lo que llevaría a su autor a enfatizar, con radicalidad, las virtudes de la independencia, excluyendo la posibilidad de que haya auténticas virtudes en el reconocimiento de la dependencia. Esta interpretación puede ser simplificadora, pero creo que la conclusión a la que aboca, que formulo y desarrollo a mi modo, es interesante: el enfoque de Nietzsche, como tal, no es referencia en positivo para las virtudes del vivir juntos; pero sí es referencia en negativo, esto es, referencia crítica lúcida que nos fuerza a la purificación constante de virtudes que, viéndolas nosotros necesarias, contra lo que él propone, únicamente afrontando reproches como los suyos pueden adquirir las configuraciones que las hacen ajustadas. Lo que supone, contra sus intenciones, que su crítica no tumba las virtudes criticadas, sino cierto modo de concebirlas. Personalmente veo incluso más en su compleja y a veces contradictoria aportación: elementos que afinan concepciones de virtudes que rechaza.

Tomemos su libro *El gay saber* para extractar algunos ejemplos de lo que indico. Como crítica (de la compasión): «Si vemos a alguien que sufre, aprovechamos gustosos esta ocasión que se nos brinda para posesionarnos de él. Esto es lo que hace, por ejemplo, el bienhechor y el compasivo» (1986, p. 78). Como crítica (de la hipocresía): «Uno puede ser indigno con una virtud y al mismo tiempo lisonjero con ella» (p. 169). Como afinamiento (de una para él virtud típica[4] del resentimiento que alienta la moral del esclavo, la humildad): «No te infles, de lo contrario una pequeña punzada te pondrá ya en tierra» (p. 53). Como afinamiento (del agradecimiento y la admiración): «Cuando el agradecimiento de muchos hacia uno pierde toda su vergüenza, surge entonces la fama» (p. 172). O también: «En el aplauso hay siempre una especie de ruido. Incluso el aplauso que nos tributamos a nosotros mismos» (p. 177).

2
SOBRE LA NOCIÓN DE VIRTUD

Presentada la problemática general en torno al vivir juntos y argumentada la relevancia que, para hacernos cargo de ella, pueden tener las virtudes, corresponde pasar ahora a definir lo que estas son, a fin de poder proyectarlas luego ajustadamente al convivir.

Para esta tarea voy a asumir la guía básica de Aristóteles. Algunos consideran que nuestra sensibilidad cultural está demasiado alejada de la suya, por lo que no resultaría ya pertinente asentar en él el acercamiento a la virtud. Por mi parte, pienso que este autor elaboró una doctrina de la virtud tan lograda que, con todo merecimiento, se ha hecho clásica. Pueden discutírsele y corregírsele cuestiones concretas –alguna, relevante, aparecerá aquí–; puede y debe completársele y actualizársele de formas varias –por ejemplo, en la concreción e importancia de determinadas virtudes–; pero lo sustancial de su propuesta en lo que se refiere a la concepción de la virtud, e incluso a la educabilidad en ella, se sigue mostrando no sólo válido, sino fecundo. Aunque debamos ser conscientes de que, cuando retomamos lo que él dice, lo hacemos modulándolo inevitablemente con nuestra actual comprensión de los términos que maneja, con sus correspondientes distancias respecto a su significado preciso en el momento en que se formularon, y más allá de que a veces haya que remitirse expresamente a lo que pensamos que fue el significado original de sus categorías.

Pues bien, Aristóteles define así la virtud: «Es un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón» (Aristóteles, 1988, p. 169). Aclaro que es una definición que se aplica sobre todo a las virtudes que llama «éticas» frente a las «dianoéticas», es decir, a las virtudes que se expresan en la acción o práctica frente a las que pueden considerarse asentadas en el intelecto. Pero son las que aquí más nos van a interesar (aunque no olvidaremos la virtud intelectual de la prudencia). La definición como tal resulta algo abstrusa, pero Aristóteles la va gestando y explicando con detalle. Voy a reasumir sus comentarios con alguna libertad y con ciertos desarrollos.

En principio se trata de una definición en la que se integran tres tesis: 1) la virtud es un modo de ser que se autentifica en el actuar; 2) ese modo de ser se precisa en un término medio que en cuanto al bien es la suprema excelencia; 3) e implica una selección que se muestra como elección deliberada.

1. La virtud como modo de ser

Comencemos clarificando el que la virtud sea un *modo de ser*. En los humanos, nos dice Aristóteles, se dan facultades, pasiones (sentimientos en general) y modos de ser. Pues bien, señala –tras una argumentación que no transcribo–, la virtud muestra no ser ni lo primero ni lo segundo, luego es lo tercero. He aquí la primera conclusión importante: la virtud es un modo de ser de la persona (María *es* generosa; Luis *es* paciente), no es algo accidental a ella, transitorio; ni algo exterior que puede ser apreciado, pero que no forma parte de lo que se es.

a) Esto supone, en primer lugar, que las virtudes son precisamente la realización positiva de lo que podemos ser, de nuestras potencialidades: la virtud es ese modo de ser que nos realiza bien en lo que somos. O viceversa: los humanos nos realizamos bien como tales, en cuanto humanos, gracias a las virtudes[1]. Por eso precisamente puede relacionarse virtud con vida humanamente lograda, con la felicidad, que, según unos textos aristotélicos, es identificada con la vida virtuosa y, según otros, es propuesta como el premio y el fin de esta. Encuentra aquí todo su sentido la etimología de la palabra con la que los griegos denominan la virtud: *areté*, excelencia. Las virtudes son excelencias y plenitudes de lo que somos, debido a que, gracias a ellas, o en ellas, hemos llegado a serlo. Para hacernos cargo de todo lo que esto supone conviene hacer algunas consideraciones complementarias.

¿Qué significa que las virtudes nos aportan la felicidad o la expresan? Entre los griegos, y en Aristóteles en concreto, la *eudaimonía* o felicidad acabó teniendo un significado mucho más denso que el que tiene en nuestro lenguaje corriente. Thiebaut (en su colaboración en Cerezo, 2005, p. 85) lo precisa señalando que en ella se sintetiza el bien-ser, el bien-hacer y el bien-estar. Es algo predicable propiamente, como lo indica el mismo Aristóteles, de la totalidad de la vida y solo realizable en su sentido más pleno enmarcado en la vida política del ciudadano, lo que supone que bien-ser personal y bien-vivir juntos se imbrican fuertemente.

Hoy en día lo dominante es que tengamos una concepción de la felicidad diferente. Se la suele situar decisivamente en el ámbito de la vida privada (familiar, de amistades, profesional, de ocio...), y se la suele ligar a las satisfacciones que encontramos en ella, de acuerdo con los proyectos de autorrealización que nos hemos dado. La participación política es percibida por muchos como un coste que hay que pagar para garantizar esta felicidad privada, por lo que se la reduce al mínimo[2]. Pues bien, frente a un comunitarismo de tipo aristotélico, que desde nuestra sensibilidad moral a favor de las libertades personales resulta excesivo, definir horizontes de felicidad modulados

nítidamente por el ejercicio de la autonomía es no solo positivo, sino moralmente reivindicable. Pero, desde enfoques como el de Aristóteles, será conveniente que nos cuestionemos un ideal de felicidad: 1) que no incluya expresamente el bien-ser aportado por las virtudes; 2) que no incluya un bien-actuar del vivir juntos cívico estimulado por unas virtudes que le dan su densidad y lo alejan de la pura instrumentalidad cuando es relacionado con la vida realizada.

Hay otra cuestión que suele plantearse en torno a esta tensión entre libertad liberal y vida realizada a través de las virtudes. Se indica: esta última se podía presentar como ideal para todos solo cuando socialmente se tenía una propuesta compartida; pero hoy, precisamente por el impacto de la autonomía personal, ni tenemos las mismas visiones de las virtudes, ni tenemos las mismas selecciones de ellas, ni las relacionamos de forma igual con la vida lograda. De nuevo habrá que asumir con positividad que el actual pluralismo, moralmente legítimo y potencialmente fecundo, impacte en las virtudes. Ahora bien, esto no tiene por qué relegar a estas al puro relativismo subjetivista. Que, primero, las virtudes configuran de la forma más plena nuestro carácter moral sigue siendo cierto también cuando tenemos como referencia un horizonte plural de vida virtuosa ante el que vamos haciendo nuestras elecciones no caprichosas, sino dialogadas, discernidas y responsables. Que, segundo, un sector de esas virtudes alienta decisivamente un *ethos* cívico universalizable (las virtudes del convivir a las que todos estamos convocados) sigue siendo verdad incluso cuando hacemos una separación entre vida privada y vida pública con el objetivo de expresar y potenciar las libertades. Que, tercero, entre virtudes de construcción personal y virtudes del vivir juntos intersubjetivo y cívico hay interconexiones relevantes –que no borran la distinción– que conviene sacar a luz para la mutua potenciación, pasa a ser una tesis que permite contemplar en su «unidad flexible» el complejo panorama de las virtudes, introduciendo en él la libertad personal.

Esta flexibilidad de la referencia a las virtudes a la hora de configurar nuestro modo de ser se agranda desde otros puntos de vista. No solo hay que contemplar en ella la variable de virtud ligada al *ethos* personal o cívico; también hay que considerar la variable de virtudes ligadas a la condición y el contexto de las personas. Ser un buen padre o madre, aun contemplando el horizonte unitario de las virtudes, pide énfasis en algunas de ellas, como lo pide ser un buen profesional de una determinada profesión[3], etc. Se trata de una flexibilidad que da una enorme riqueza a las posibilidades de construcción personal en el convivir.

Aristóteles tuvo presente esto, pero con derivaciones que hoy deben rechazarse con contundencia, porque apuntan a modalidades de condición humana que instauran intrínsecamente la desigualdad. En su obra *Política* lo expresa del siguiente modo:

esclavo, mujer y niño existen de manera diferente, «porque el esclavo carece completamente de facultad deliberativa; la mujer la tiene, pero falta de seguridad; y el niño la tiene, pero imperfecta». De lo cual saca una conclusión: hay que postular «que todos han de participar de las virtudes morales, pero no del mismo modo, sino solo en la medida en que conviene a la función de cada uno» (Aristóteles, 1994, pp. 64 y 65). Aplicado esto al niño –condición transitoria– resulta en principio positivo, porque su dependencia respecto al maduro es dependencia para la maduración a través de la educación, incluyendo en esta las virtudes. Pero aplicado a la mujer y al esclavo –condición permanente de desigualdad, que es asignada a la naturaleza– resulta perverso visto desde la categoría de la dignidad de todo ser humano. «Hemos advertido –señala– que el esclavo era útil para los servicios necesarios, de modo que está claro que necesita de una virtud escasa, tan solo la justa para no dejar de cumplir sus trabajos por intemperancia o cobardía» (*ibid.,* p. 65). En cuanto a la mujer, le asigna, como mujer, un modo distinto al del hombre de ser moderada, valiente, discreta, prudente o justa, que en la práctica funciona también como asiento de la desigualdad de partida. Piénsese cuánto de esto puede seguir postulándose: en las relaciones entre sexos, en las relaciones laborales, en las relaciones entre «gobernantes y subordinados», de las que también hablaba Aristóteles, etc.

En estas derivas, la flexibilidad de las virtudes como constitutivas del modo de ser de las personas adquiere una modalidad perversa que daña en su corazón la referencia decisiva para el vivir juntos: la dignidad. Esto es algo que debe combatirse con la postulación irrenunciable de una comunidad igualitaria del conjunto de los humanos en las virtudes, de modo tal: que todo colectivo cultive las virtudes cívicas clave; que ningún colectivo particular –cultural o de otro tipo–, con su llamada a virtudes específicas, lo haga en formas tales que nieguen la comunidad general; que todo colectivo particular, en esa misma llamada a virtudes específicas, por el modo en que las asume, encuentre un estímulo para insertarse en la comunidad general[4].

b) Avanzando a un segundo bloque de consideraciones, hay que resaltar que el que la virtud sea un modo de ser de la persona implica:

- Que la adquisición de la virtud es de tal consistencia que impregna realmente todo lo que somos (corporalidad y psique; intelecto, memoria, afectos, motivaciones...), *transformándonos* al incorporarse a lo que somos. Habrá que desarrollar esto al hablar de educación en virtudes.
- Que la virtud se da en nosotros con una firme permanencia en el tiempo. «En ninguna obra humana –nos dice Aristóteles– hay tanta estabilidad como en las actividades virtuosas» (1988, p. 149). Comenta esta afirmación señalando que la persona con virtud no claudica ante las adversidades, pero pone un ejemplo en el que nos dice implícitamente algo muy importante. El

humano virtuoso –el buen humano–, dice, se comporta como el buen zapatero, que hace el mejor calzado con el cuero de que dispone. Esto es, la virtud permanece porque, haciéndose cargo de los contextos, es capaz de sacar las mejores posibilidades en cada momento. Excelente modo de ser, que encuentra su durabilidad en la flexibilidad creativamente fiel.

c) El que las virtudes sean modos de ser significa que no son primariamente propiedades de las acciones particulares. Ante todo son *disposiciones permanentes* hacia el bien que desbordan las acciones particulares, aunque conducen necesariamente a estas y solo se acreditan cuando se dan. La ética de las virtudes no se centra, por eso, primariamente en las acciones, sino en el sujeto que las hace, al que le pide que haga constitutivas de su ser determinadas disposiciones. Siguiendo más literalmente a Aristóteles podría decirse que las virtudes son excelencias del carácter de la persona, que lo configuran así como carácter moral.

Aclarado esto, hay que resaltar como se merece el que las virtudes se autentifican en las acciones. Advirtiendo que lo hacen de una cierta manera, que precisa muy bien Bollnow (1960, p. 39): al estar relacionadas profundamente con esas disposiciones permanentes, no son pura reiteración de decisiones libres. Lo que significa que la persona se juega su responsabilidad moral más propiamente en la construcción de tales disposiciones que en la realización de cada acción concreta.

Como las acciones emanan de esas disposiciones permanentes, tienden a ser similares en circunstancias similares. Esto es precisamente lo que empuja a definir la virtud, vista ya desde la acción, como *hábito* o costumbre[5]. Pero esta es una palabra peligrosa, porque sugiere rutina, incluso exterioridad a la persona: hacer lo que se hace por puro conformismo con el medio social. Si se la usa, debe ser nítidamente separada de esta interpretación.

Si la conexión entre disposición y acción puede presentarse desde el punto de vista lógico, como se acaba de hacer, en la realidad de la persona que posee una virtud ambas se imbrican de formas tales que las fronteras entre ellas parecen diluirse en una especie de circularidad creativa. Para empezar, debe quedar claro que es virtuoso el que hace. Aristóteles indica a este respecto que el que se queda en la teoría es como el enfermo que escucha las prescripciones del médico, pero no las cumple. Pero, a su vez, nos recuerda que «las acciones se llaman justas y moderadas cuando son tales que un hombre justo y moderado podría realizarlas» (1988, p. 165). Esto es, es virtuoso el que realiza obras virtuosas; pero, a su vez, las obras virtuosas son las que realiza la persona virtuosa. O, si se quiere: porque somos virtuosos hacemos acciones virtuosas; y porque realizamos acciones virtuosas nos vamos haciendo virtuosos. Esta circularidad práctica entre disposición y acción es algo que deberá ser tenido muy en cuenta al abordar la educación

en virtudes.

d) Otra cuestión relevante a la hora de aclarar el modo de ser que es la virtud es su conexión con los sentimientos. Vimos que, inicialmente, Aristóteles separaba estos de lo que es la virtud, debido precisamente a que los considera «pasiones» sin elección deliberada –como cuando nos encolerizamos espontáneamente por una ofensa–, algo que ciertamente nos «mueve» por las reacciones a las que empujan, pero no a la manera de la virtud, que lo que hace es «disponernos». Pues bien, aclarada así la distinción, viene luego la conexión: lo que logra la virtud es que tengamos las pasiones (temor, apetencia, ira, compasión, etc.) «cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe» (1988, p. 168). En ello radica la virtud, sentencia Aristóteles. Algo que corrobora Tomás de Aquino resaltando el momento racional: «Las virtudes son pasiones ordenadas por la razón [moral]» (*Suma Teológica* I-II, 59).

Esto supone que las virtudes pueden ser vistas como disposiciones que, integrando los sentimientos, los modulan establemente de acuerdo con el bien. Esta es una nueva pista clave tanto para la definición de las virtudes como para la educación en ellas; como tal será tenida muy en cuenta en los dos últimos capítulos. Muestra además, de manera contundente, que la virtud es algo arraigado en la persona, pues, como dice Camps, para practicar el bien hay que quererlo, y «si el sentimiento falta, la norma o el deber se muestran como algo externo a la persona, vinculado a una obligación, pero no como algo interiorizado e íntimamente aceptado como bueno o justo» (2011, p. 16). Los sentimientos, por supuesto, no tienen únicamente esta dimensión positiva de interiorización y motivación positiva. Tienen también sus notables riesgos, por sus dinámicas ensimismadoras, particularizadoras, distorsionadoras, cegadoras, que amenazan el buen vivir juntos. A todas ellas se enfrenta el reto de hacer que el mundo emocional evolucione en virtudes, imbricando en él oportunamente la razonabilidad. Pero este es un tema que habrá que afrontar al abordar la «pedagogía sentimental».

e) Si de este modo se retoman los sentimientos en las virtudes, también, en una cierta manera, se retoma la facultad, de la que previamente han sido separadas. No es que la virtud sea una facultad a la manera de la memoria. Pero sí a la manera en que en ella anida la capacidad. Las virtudes son excelencias que se constituyen en fuerzas para la acción buena; esto es, nos capacitan para esta, son capacidades para el bien. Lo que significa que la persona virtuosa hace con razonable facilidad lo bueno. Puede relacionarse esta consideración con la etimología latina de virtud, en el sentido de que remite a fuerza-fortaleza[6]. Las virtudes son, desde este punto de vista, fuerzas para la acción. Por mi parte, considero que esta perspectiva debe ser segunda respecto a la de la excelencia: las virtudes son excelencias que nos dan fuerza para la acción.

Sintetizando, son consideraciones similares a estas las que empujan a López Aranguren, en el prólogo al libro de Bollnow, a ver la ética de las virtudes como una *antropología moral*, como una presentación «realista del hombre en su psicobiológica realidad unitaria de ser moral», una descripción de su estructura radical de existencia, sujeta además a variabilidad histórica, según se analizará luego. Es esto lo que dota a la categoría de virtud de toda su complejidad, toda su incardinación, toda su riqueza, incluso todos sus riesgos.

Si la virtud es, pues, modo de ser de la persona, tal como ha quedado expresado, cuando nos planteemos la cuestión de las virtudes para convivir tendremos que discernir qué modos virtuosos de ser nos constituyen como personas capaces de vivir juntas de forma positiva y, mirando al horizonte de la acción, además como personas que se sienten empujadas a construir la convivencia, no solo en las relaciones intersubjetivas próximas, sino también en las relaciones cívicas.

2. La virtud como término medio

Tras clarificar que la virtud es un modo de ser, nos toca indagar cómo se precisa. Por un lado, cada virtud lo concreta a su manera propia. Pero, por otro, Aristóteles señala que todas ellas, o al menos las «éticas», las orientadas a la acción, lo concretan expresándose como término medio (*mesotés*) entre dos extremos, que fallan uno por exceso y otro por defecto, ya que es esa justa mesura de cada virtud la que «lleva a término la buena disposición de aquello de lo cual es virtud y hace que realice bien su función» (1988, p. 166). Por ejemplo, señala, la virtud de la valentía es la *mesotés* entre dos extremos: el de la temeridad, por exceso, y el de la cobardía, por defecto. Esta cuestión del término medio es más compleja de lo que a primera vista parece, e implica lo siguiente:

- El término medio no debe confundirse con medianía, ni menos aún con mediocridad, porque con respecto al bien es el extremo mejor.
- En torno a cada virtud hay, pues, tres disposiciones, siendo dos de ellas vicios, y siendo virtud la centrada.
- La virtud se define como término medio tanto en relación con las pasiones como con las acciones. Hace que la mesura se imponga en el sentir y en el obrar, pues en ambas cuestiones cabe caer en exceso y en defecto.
- El término medio no se concreta aritméticamente. Es relativo a nosotros y, por tanto, a las condiciones y circunstancias en que nos encontramos. Varía así entre personas e incluso dentro de una misma persona en función de su situación. Piénsese, por ejemplo, en lo que es comer

moderadamente: se delimita de formas varias para personas varias y para circunstancias varias de las personas. Esto significa que se trata de una mesura que hay que precisar contextualizadamente, de acuerdo con lo que señala la prudencia.

- No debe pensarse, nos dice Aristóteles, que los extremos se distancian por igual del término medio, porque con frecuencia uno de ellos tiende a mostrársenos más próximo a la virtud que el otro. Esto es, tiende a darse una «asimetría» en la relación de los extremos con el medio. Por ejemplo, dice, para el caso de la valentía, la temeridad –el extremo por exceso– es vista como más próxima a ella que la cobardía; mientras que para el caso de la moderación es la austeridad –el extremo por defecto– la que se percibe más cercana a ella que la intemperancia. Aristóteles argumenta esto acudiendo a la naturaleza de las cosas y a nuestras inclinaciones naturales. Hoy somos más conscientes de que en esta valoración juega decisivamente la sensibilidad histórico–cultural de cada sociedad; tema este que abordaré luego.

Como puede constatarse, la cuestión del término medio no es fácil. A veces no lo es teóricamente, al tratar de clarificar lo que es una virtud: por ejemplo, el propio Aristóteles tiene problemas para definirlo en el caso de la justicia. Pero, sobre todo, no lo es prácticamente. En ocasiones porque tendemos a autoengañarnos, como ya señalaba el filósofo, porque tendemos a considerar lo que es medio virtuoso como un extremo, autojustificándonos por no adoptarlo; así, la valentía puede ser interpretada por el cobarde como temeridad, mientras que el temerario la definirá como cobardía. En otras ocasiones, porque los contextos hacen difícil la tarea.

La educación en virtudes deberá tener presente esta dificultad y, a la vez, la importancia del término medio. En concreto, para educar en virtudes para la convivencia, esta es una cuestión central. El mal vivir juntos, esto es, la violencia y todo lo que la rodea, es siempre un extremo vicioso –en los sentimientos, en las convicciones, en las acciones–, por más que pretenda autojustificarse de modos varios. La convivencia y la paz positiva, en cambio, se experimentan y persiguen con el horizonte de la *mesotés*. Por supuesto, de la *mesotés* bien entendida e integradora de la justicia, que no rehúye la confrontación cuando se precisa, pero que lo hace con los modos e intensidades que le son propios y que habrá que describir en su momento. No siempre será fácil distinguir esta *mesotés* del extremo vicioso por defecto o por exceso, pero será una cuestión clave.

3. La virtud como elección deliberada

Aclarada la virtud como modo de ser que se expresa como término medio, nos falta desarrollar la tercera característica que la define: la de su *elección* por parte del sujeto para que se integre en la manera de ser de este. Especifiquemos lo implicado en ella.

- Como subraya Bollnow (1960, p. 39) y en parte se apuntó antes, la elección que contemplamos aquí no se expresa primariamente como reiteración de elecciones para cada acción virtuosa, sino como elección por ser permanentemente de una cierta manera, elección por la virtud. Hay que querer cultivar determinadas virtudes, y quererlo no porque nos lo impone alguna autoridad externa, sino porque percibimos vitalmente que nos plenifican en lo que somos y construyen el bien común. Si esta voluntad y elección personalizada no se da, no existe virtud en sentido moral, aunque exista la conducta que remite a ella (por imitación conformista, por obediencia acrítica o forzada, etc.). «No es bueno el que no se complace en las acciones buenas», sentencia Aristóteles (1988, p. 145).
- Precisamente porque la virtud es algo elegido, es también algo asignable a la responsabilidad, al mérito, cuando se opta por la virtud, o al demérito, cuando nos inclinamos por el vicio. Lo que supone, evidentemente, que se asume que ser virtuoso está en nuestras manos, en nuestras decisiones libres, aunque sean muy convenientes ayudas y acompañamientos diversos.
- La elección de la virtud no debe ser ni arbitraria ni meramente sentimental, aunque es clave que integre los afectos, como se señaló antes (es lo que hace que nos complazcamos en el bien). En la definición que estamos comentando, Aristóteles señalaba que implica una selección entre las tres disposiciones posibles –virtud, vicio por exceso o por defecto–, «determinada por la razón». Para que se aclare bien esto hay que indicar que él continúa la frase diciendo: «Y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente». Esto último se refiere sobre todo no meramente a la elección genérica de la virtud y, por tanto, a la disposición a concretarla en su término medio, sino a la delimitación precisa de este término medio en cada circunstancia del sujeto. La virtud de la prudencia, encarnada en el hombre prudente, es la que nos guía en este discernimiento. Con lo que se trata de una virtud clave, porque se nos muestra presente en el ejercicio de todas las virtudes. La recta razón de cada virtud ética es la que está de acuerdo con la prudencia.
- Aristóteles, tras insistir en que la virtud es un modo de ser relativo a la elección, aclara la dinámica de esta elección, sobre todo para las virtudes «éticas», indicando que se trata de un «deseo deliberado». Hay deliberación razonada, a fin de que la elección sea buena; y lo que en ella se concluye tiene que ser asumido por el deseo –con su fondo emocional–, que se hace así deseo recto. Pero, a su vez, hay conciencia de que el principio de la elección es el deseo, que, de todos modos, debe ser confrontado con la reflexión. «Por eso, la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente, y tal principio es el hombre» (1988, p. 270). Preciosa definición del ser humano, en la que se sintetiza intelecto, sentimientos, deseos, elecciones, y que se concreta, precisamente, en la decisión a favor de la virtud.

Esta cuestión de la elección queda muy bien aclarada con una distinción que hace Aristóteles. Recordemos que las virtudes, en cuanto modos de ser, marcan nuestro carácter moral. Ahora bien, este carácter moral se arraiga en nuestro carácter psicológico, y este a su vez, en buena medida, viene marcado por nuestro nacimiento.

Aristóteles retoma este dato señalando que, desde que nacemos, unos se muestran propensos a la valentía, otros a la moderación, etc. Llama a estas propensiones, en las que no ha mediado la elección, «virtudes naturales». Pero aclara que la virtud en sentido moral –«virtud por excelencia»– es otra cosa: «Buscamos la bondad suprema como algo distinto y queremos poseer esas cualidades de otra manera» (1988, p. 286). La buscamos precisamente con los procesos electivos que se acaban de indicar, apuntando al fin último, que propiamente no elegimos, de vida plena, lograda, feliz, que es siempre vida interhumana.

En la educación en virtudes para el buen vivir juntos habrá que reasumir, con vistas a este objetivo, los elementos nucleares de lo que significa decidirse por la virtud: elección sustentada en el atractivo vitalmente sentido; sin que, con todo, sea ajena a ello la responsabilidad; guiada por la razón y la prudencia, que se sustentan en el sentimiento y el deseo; asumiendo personalizadamente los elementos psico-caracteriales de cada sujeto, con las ventajas que aporten para unas virtudes y las dificultades que supongan para otras.

3
EL DEBATE EN TORNO A LA VIRTUD

La virtud, incluso tras ser definida con cuidado –como he tratado de hacer–, es una categoría ética polémica. Por eso, antes de pasar a confrontarla con la tarea de educar en ella y continuando las clarificaciones, que son a su vez, ya, orientaciones para esta labor, conviene abordar esta polemicidad.

Al acercarnos a las virtudes, un primer problema que aparece es que son muchísimas, no fácilmente armonizables, más aún si tenemos presente todo lo que las diversas sociedades y culturas, a lo largo de su historia, han considerado que son virtudes. Hay aquí tres retos, que abordaré por separado: el de la propia multiplicidad, el de la historicidad y la correspondiente variablilidad, y el del interrogante de si, a pesar de todo, cabe una unidad en la diversidad. A ellos se añade un cuarto: el de la elucidación de las relaciones y diferencias entre la virtud y las categorías de deber, valor y actitud.

1. La problemática multiplicidad de las virtudes

El mundo griego es consciente del primer reto y en parte del tercero. Ciñéndonos de momento al primero, Aristóteles lo agudiza señalando que debe tenerse presente que, además de las virtudes nominalmente reconocidas, «muchas virtudes y vicios no tienen nombre» (1988, p. 170). ¿No es esta multiplicidad algo en lo que nos perdemos, algo que, por tanto, invalida o ensombrece la efectividad del recurso a la virtud?

Para orientarnos en este intrincado bosque, lo que el pensamiento griego clásico propuso fue clasificar las virtudes. Dos clasificaciones hicieron especialmente fortuna, hasta el punto de que continúan proponiéndose en nuestros días.

a) La primera la inaugura Platón, destacando las que se llamarán «virtudes cardinales», principales, fundamentales, por su importancia en sí y porque todas las demás –que podríamos llamar «comunes»– deben tenerlas presentes. Virtudes, por tanto, a las que habría que estar prioritariamente atentos. Clásicamente se las concreta en estas cuatro: prudencia, justicia, fortaleza y moderación o templanza. Hay aquí un aspecto que merece ser asumido: el que unas virtudes se nos muestran con rango superior a otras (por ejemplo, la virtud de la justicia es superior a la de la puntualidad). De todos modos, pretender hacer a priori una clasificación jerarquizada del conjunto de virtudes es inviable. En parte porque la valoración está mediada por la historia, como se verá

enseguida. En parte porque la importancia de las virtudes se define no únicamente por lo que son, sino por los contextos en los que actúan. Esto es, el discernimiento se impone.

b) La segunda clasificación la encontramos en Aristóteles. Ya ha sido señalada antes. Distingue entre virtudes dianoéticas y éticas; si queremos, virtudes intelectuales y práxicas. Las intelectuales, conexionadas con la verdad –y dependientes de la concepción del conocimiento, discutible, del autor–, se le muestran mucho más delimitadas: cinco en total, de las que la más relevante para nuestros propósitos es la prudencia. Las práxicas, las referidas a pasiones y acciones, son innumerables. La distinción aclara ciertas cuestiones, pero no se muestra especialmente útil para otras. Además, es una distinción nada nítida. Ya Aristóteles señala que una virtud intelectual, la prudencia, tiene que estar imbricada en las virtudes práxicas. A ello debemos añadir que cogniciones y sentimientos, en general, están muy relacionados. Esto hace que en muchas virtudes, cuando las definimos y más aún cuando las aplicamos en determinados contextos, observemos que contienen ensambladamente dimensiones cognitivas y activas.

La distinción podría resultarnos provechosa, para nuestros propósitos de educación para la convivencia, si fuera cierta una consideración añadida que hace Aristóteles, el que el logro de cada tipo de virtud pide caminos diferentes: las dianoéticas crecerían por la enseñanza, mientras que las éticas lo harían por la «costumbre», la reiteración de acciones. Pero todo apunta a que necesitamos, coimplicadamente, enseñanza y práctica para todas las virtudes. También, por tanto, para todas las virtudes relevantes para el vivir juntos.

c) Hay una tercera clasificación que es ya moderna[1]. Presupone la diferenciación que la modernidad ilustrada va haciendo entre lo privado del individuo y lo público del ciudadano, que, en su sentido denso, no es concebible en Aristóteles. En un primer momento moderno de arrinconamiento de la virtud se pudo pretender que las virtudes eran, sobre todo, referencias para la ética privada, para el perfeccionamiento personal e intersubjetivo más inmediato. Mientras que para la convivencia cívica lo que contaban eran los derechos y los principios de justicia inherentes a ellos. Es una valoración que todavía persiste en quienes consideran poco relevante la categoría de virtud. Pero frente a ello se ha ido consolidando la distinción a la que quiero hacer ahora mención, que propone clasificar las virtudes en públicas, relativas a la convivencia cívica, y privadas, abiertas a la elección personal en función de los horizontes de autorrealización[2]. Las virtudes cívicas pueden ser definidas como aquellas disposiciones estables que es relevante que tengan los ciudadanos para que se afiancen los referentes morales fundamentales que sostienen la ciudadanía democrática –la igualdad y la libertad– y los

principios de justicia procedimental y social inspirados en ella.

Esta última distinción sí se nos muestra, en principio, importante para nuestros propósitos. El mal vivir juntos, esto es, la violencia, incluso cuando se realiza en espacios de intimidad como el familiar, tiene siempre alcance público. Por tanto, la educación para convivir debe suponer la selección de las virtudes públicas que alientan esta convivencia, que predisponen a la búsqueda compartida del interés general.

Esto se sustentaría en una consideración complementaria. Podría decirse que las virtudes públicas son las que tienen más conexión con el polo normativo de lo moral, y en este sentido tendrían más implicación con la exigibilidad (aunque propiamente lo que podemos exigirnos son actos, no virtudes). Mientras que las virtudes que podemos considerar privadas –pongamos por caso la humildad– tendrían más que ver con el polo felicitante o plenificante de lo moral, sujeto a opciones y diseños libres (hasta el punto de que a algunos la humildad puede no parecerles una virtud)[3]. De esta consideración se desprende que lo que la educación, en especial la orientada al convivir, tendría que procurar obligadamente a todos es una iniciación en virtudes públicas, y solo en ellas. Se aplicaría así con este enfoque, y con el criterio de máxima potenciación de las autonomías personales en convivencia, lo que Aristóteles, sin esta distinción ni criterio, proponía con énfasis: «Los legisladores hacen buenos a los ciudadanos haciéndoles adquirir ciertos hábitos, y esta es la voluntad de todo legislador, pero los legisladores que no lo hacen bien yerran, y con esto se distingue el buen régimen del malo» (1988, p. 159).

Por mi parte, considero que la distinción entre virtudes públicas y privadas, también para el tema que nos ocupa, sí conviene que sea tenida en cuenta, con las correspondientes consecuencias. Pero sin rigideces y con precaución. Para empezar, cuáles son las virtudes públicas relevantes es algo sujeto a discusión y necesitado de discernimiento. Y, en segundo lugar, virtudes que han sido consideradas muy marcadamente como privadas, cuando se aplican a ciertos ámbitos, y en las condiciones actuales, pasan a mostrársenos públicas. Es lo que ha sucedido con la moderación o sobriedad: aparentemente privada, cuando es situada en el contexto de la crisis ecológica es una de las virtudes públicas clave.

En el caso de la educación para la convivencia, estas difuminaciones entre virtudes públicas y privadas aumentan. En la tradición de la educación contra la violencia se ha tratado de luchar, con razón, contra la perspectiva intimista de la convivencia y la paz, la que pretende únicamente la armonía interior de la persona (virtudes privadas), para reivindicar como decisivo el horizonte de la paz y convivencia social (virtudes públicas). Ahora bien, esta opción hay que tomarla con matices: primero, porque lograr el equilibrio y armonía personales ante los diversos avatares de la vida es en sí positivo; y,

segundo, porque una persona internamente pacificada puede trabajar más eficaz y coherentemente por la vida en común en su sentido social, si es que contempla lo primero abierto a lo segundo. Esto es, de lo que se trata es de potenciar una paz interior que no se retraiga en sí misma y en el círculo de los próximos, sino que se expanda hacia la búsqueda de convivencia global. Esto acentúa el desdibujamiento entre el momento privado y el público de las virtudes que están aquí en juego. Y hace que virtudes que podrían aparecer a primera vista como propias de la vida privada (serenidad, mansedumbre, paciencia, humildad, etc.) sean también relevantes para la vida cívica, sean virtudes con potencial impacto público. Vividas adecuadamente, y sin encerrarse en sí mismo, mejoran decididamente el compromiso a favor de esta última. Esto es algo que aquí se tendrá en cuenta a la hora de seleccionar las virtudes relevantes para la convivencia[4].

2. La problemática historicidad de las virtudes

Las virtudes no solo son muchas y variadas. Son además histórico-culturalmente cambiantes. En su estudio de finales de los años cincuenta del siglo pasado, ya citado, Bollnow analiza este fenómeno con notable agudeza, ejemplificándolo de modo muy expresivo. Muestra, con análisis histórico-fenomenológicos de virtudes concretas:

- «que la comprensión de ciertas virtudes se pierde en la medida en que declina el mundo espiritual que las sustenta» (1960, p. 20);
- que, dado que cada virtud se configura dentro del marco de una determinada concepción del ser humano, «su semblante cambia al ser recogida y enmarcada en otra concepción» (1960, p. 24);
- que, a veces, lo que cambia es la jerarquización entre virtudes;
- que el palidecer histórico de ciertas virtudes es compensado con frecuencia con el emerger de otras, que hay que saber detectar, porque en sus inicios se presentan confusamente. En esta cuestión no hay que tener posturas valorativas a priori: ni la del tradicionalista, que ve negro todo cambio en el ámbito de las virtudes, ni la del progresista, que lo ve blanco. Se imponen análisis concretos de la realidad.

Son especialmente expresivos para probar estas tesis sus análisis de virtudes como la humildad, de origen cristiano, o la fortaleza, muy relevante en el mundo griego. Pero, en el nivel global, destaca su estudio de las «virtudes burguesas», que se van a contraponer a virtudes antiguas fuertemente asentadas en el espíritu aristocrático y guerrero. Con el ascenso de la burguesía y su ligazón a una vida económica ordenada por el propio

esfuerzo y obligada al ahorro, van a mostrarse decisivas virtudes que antes ni se consideraban tales, como las del orden, aseo, ahorro, puntualidad, laboriosidad, diligencia. No entro aquí a exponer estas transformaciones, porque no vienen al caso para nuestro objetivo. Solo las apunto para ejemplificar las tesis[5].

¿Nos llevan estas constataciones a la relativización de la virtudes y, por tanto, a su invalidación como referente moral? El mismo Bollnow se responde a esta pregunta afirmando que no hay que identificar cambio con relativización en sentido fuerte, y aclara su postura de este modo: «Tal vez sea lo mejor decir que hay un núcleo de actitudes humanas fundamentales que tienen que ser realizadas en las distintas situaciones de la historia y que adoptan, por tanto, figuras distintas correspondientes a las distintas concepciones del hombre: en una figura concreta y determinada no es posible captar totalmente ese núcleo de virtudes fundamentales» (1960, pp. 28-29).

Por mi parte, continuando esta observación, añadiría lo siguiente. En primer lugar, la historia de las virtudes, la comparación intercultural de ellas, nos las muestra cambiantes, pero esto no significa que necesariamente sean contradictorias: hay diferencias, en la concepción de una virtud dada, que suman, que añaden complejidad y amplitud a esa virtud; y, además, yendo a lo nuclear de ellas, pueden encontrarse constantes que definen lo que es más propio de la virtud en cuestión. En segundo lugar, esta variabilidad histórico-cultural nos muestra que ninguna propuesta cultural de virtudes agota lo que las virtudes son, que, por tanto, tiene que ser consciente de sus limitaciones y de la conveniencia de un diálogo intercultural. En tercer lugar, la mirada histórico-comparativa a la variabilidad de las virtudes nos debe llevar a aguzar nuestro sentido crítico: en las concepciones sociales de las virtudes hay riquezas, pero también miserias, manipulaciones, a través de ellas, de poderes políticos, religiosos y económicos, servidumbres a determinadas ideologías e intereses, etc. que distorsionan, por ejemplo, el modo de entender el término medio (identificándolo más bien con un extremo vicioso; así se ha hecho, con frecuencia, con virtudes como la compasión o la humildad o la mansedumbre o la paciencia...). Hacernos conscientes de ello nos servirá para purificar nuestra visión de ellas.

En cualquier caso, los niveles de relatividad manifiestos que hay en las virtudes no deben ser combatidos con estrategias como la platónica, en la que se pretende una deductividad rigurosa de ellas apoyada en la concepción metafísica del ser humano[6]. Esta es una estrategia no solo imposible, sino también inadecuada, porque falsea lo que son las virtudes: algo que pretende la plenificación del ser humano en sociedad, pero pegado a lo que es en concreto. Y ese ser humano se nos revela, inevitablemente, como dice el antropólogo Geertz, como ser en culturas particulares diferentes, marcado por

ellas en todas sus creaciones. Como ser, también, insertado en una historicidad que le modula. En las virtudes se pretende captar algo que tiene potencialidades transculturales y transhistóricas en torno al bien, pero siempre e inevitablemente encarnadas en particularidades histórico-culturales, potenciadas –y lastradas– por ellas.

Volviendo a Bollnow, este nos dice que la percepción de la historicidad de las virtudes y de los cambios que nos revela nos impone una serie de tareas.

- Apoyarse en los análisis históricos –e interculturales, añadiría por mi parte– para comprender de modo más pleno la contribución de cada virtud a la construcción de la vida humana.
- Tratar de detectar qué virtudes relevantes pueden estar en peligro de desaparecer en nuestra sociedad y nuestro momento histórico, y preguntarnos si su pérdida puede suponer un importante empobrecimiento humano y social. Si así fuera, se impone trabajar por reavivarlas, con las actualizaciones que se precisen. En este sentido, «es necesario luchar por las nuevas posibilidades de las palabras desgastadas, porque solo puede conservarse viva la conciencia moral en el esfuerzo continuamente renovado de crear una forma distinta. El cambio de forma no sería, pues, un mero aburrirse de la antigua, sino el único camino por el que se logra el rejuvenecimiento, siempre necesario, de la conciencia moral» (Bollnow, 1960, p. 30).
- Estar muy atentos a percibir las nuevas manifestaciones en torno a las virtudes que se van generando tímida o ya consolidadamente en nuestra sociedad y que pueden concretarse o en forma de virtudes nuevas o en forma de nuevas concepciones de virtudes antiguas. Analizándolas críticamente, habrá que potenciarlas en todo lo que muestren de positivo.

Todas estas consideraciones sobre la variabilidad histórico-cultural de las virtudes tienen una importante aplicación a nuestro tema. Cuando haya que definir las más relevantes virtudes para la vida juntos, tanto al seleccionarlas como al describirlas, habrá que tener muy presentes sus procesos históricos y su contexto cultural. Pensemos, por ejemplo, en un aspecto de nuestro actual contexto cultural, el de la relevancia, en él, del ideal de independencia de la autonomía personal, que tiende a ser concretado como autosuficiencia de los individuos que se relacionan contractualmente entre sí. Este aspecto implica, para empezar, una fuerte revisión de una virtud clásica muy presente en el vivir juntos mediado por las instituciones: la obediencia; y, además, condiciona marcadamente el aprecio y modo de entender –con frecuencia en sentido negativo– virtudes que, por mi parte, considero claves para la educación para la convivencia pensando en las víctimas reales o potenciales de la violencia, como la compasión o la mansedumbre: habrá que ver qué se rescata de las concepciones pasadas de estas y cómo se las actualiza. Por otro lado, hay en nuestro contexto histórico emergencias o consolidaciones de virtudes que son muy importantes para el vivir juntos, como puede

ser la virtud (no meramente el principio) del respeto o la de la dialogalidad, que deberán ser retomadas en todas sus potencialidades. Por último, situados como estamos en una sociedad secular, si queremos potenciar cívicamente virtudes históricamente muy ligadas a contextos religiosos, como la humildad, se nos impone la tarea de releerlas secularizadamente.

3. La problemática unidad de las virtudes

Incluso renunciando, por lo que se acaba de ver, a hacer sistema rígido en el tema de las virtudes, ¿no habría que plantearse ciertos modos de unidad entre ellas que, a la hora de vivirlas, nos dieran nuevas referencias que se añadieran a las ya señaladas, para orientarnos ante la multiplicidad y la variabilidad?

Uno de ellos resulta claro. Las virtudes tienden a conexionarse entre sí. Aunque no hasta el punto de crear sistema global, se generan «redes o racimos de virtudes» que, tomados con flexibilidad, son muy importantes, porque cada una de ellas encuentra en sus relaciones en racimo, en red, una definición más adecuada y una potenciación. Por ejemplo, la virtud de la perseverancia se ensambla por supuesto con su análoga de la constancia, pero también con las de la paciencia, la fidelidad, la resistencia, la coherencia, la fortaleza, la lucidez, la confianza. Y en ese ensamblaje encuentra su afinamiento y su plenitud. Esto significa que potenciar una virtud supone potenciar al menos, y a la vez, las virtudes con las que más claramente hace unidad. Criterio este que habrá que tener en cuenta para el caso de las virtudes para el convivir.

Este primer acercamiento a la unidad de las virtudes tiene que ser completado desde otra perspectiva. Habría virtudes que, por su naturaleza, tienen que hacerse presentes en todas las demás. Esta es la intuición que guía la selección de las «virtudes cardinales» que ya se mencionaron, definidas en cuanto tales precisamente por ese tener que estar implicadas en las otras. Vendrían a ser una especie de «virtudes vertebradoras» de cualquier otra. Ya señalé que concretarlas es algo debatido, y algunos renuncian a ello. Por mi parte, entiendo que hay al menos dos que se nos muestran como tales de modo manifiesto: la prudencia, en cuanto que modula la mesura que debe tener toda virtud, y la justicia, que señala referentes ineludibles de deber a todas ellas. Especialmente esto último –en forma de justicia debida a las víctimas– será algo que habrá que tener muy en cuenta en nuestro diseño y cultivo de virtudes para la convivencia. Hay, además, otras, como la fortaleza y la perseverancia, que deben suponerse igualmente en todas las virtudes para que sean virtudes, esto es, para que sean disposiciones capaces de superar las dificultades y mantenerse en el tiempo –algo que sigue siendo fundamental para el

buen vivir juntos–, pero no configuran tan significativamente el contenido de cada virtud como lo hacen las dos anteriores.

De todos modos, cuando se habla de la tesis de la unidad de las virtudes se está pensando normalmente en otra cosa. El centramiento no está ya tanto en la naturaleza de la virtud cuanto en el sujeto que la vive[7]. Propugna que, para vivir bien una virtud, hay que vivir razonablemente bien todas, en todo tiempo y en todas las circunstancias. Tomada en su rigorismo, se nos muestra excesivamente exigente, e ignorante además de la problemática posibilidad de armonización del conjunto de las virtudes, que antes se señaló. Tomada, en cambio, como criterio orientador, es sugerente. Desde ella se denuncia al «virtuoso a plazos» o «según ámbitos» o «según sectores de personas» o centrado en virtudes que le resultan ventajosas, etc. Y se resalta que el que tiene auténtico aliento *moral* para perseguir una virtud, si es coherente, lo tiene para perseguirlas todas (todas las importantes, con las flexibilidades intrínsecas a las virtudes y tras los análisis críticos antes señalados), en consonancia con la unidad moral personal que todos debemos tener. Esta será también una cuestión importante para la educación en virtudes para la convivencia, pues, asumida, evita toda parcialidad en ella: parcialidad respecto a las virtudes (hay que trabajar todas las virtudes importantes para el vivir juntos) y parcialidad respecto a las víctimas (hay que tener presentes a todas las víctimas).

Aristóteles abordó ya esta cuestión de la unidad de las virtudes desde la perspectiva subjetiva (aunque enlazándola con la objetiva a través de la *frónesis*). Lo hizo afrontando la objeción de que las personas no están dotadas por naturaleza (por carácter psicológico) para asumir por igual todas las virtudes, por lo que podrán cultivar algunas, pero les serán muy difíciles otras. Respondió a ella del siguiente modo: «Esto, con respecto a las virtudes naturales, es posible, pero no en relación con aquellas por las que un hombre es llamado bueno en sentido absoluto, pues, cuando existe la prudencia, todas las otras virtudes están presentes» (1988, p. 288). En esta afirmación, que remite a la distinción ya antes abordada entre virtudes naturales y virtudes de excelencia, veo implícitas varias cuestiones, que resalto con cierta libertad respecto al texto:

- no nos hace buenos nuestra facilidad para las virtudes naturales, sino nuestro propósito por lograr las virtudes de excelencia;
- este propósito debe abrirnos al logro del conjunto de las virtudes;
- sabiendo que, cuando contemplamos virtudes clave como la prudencia, al pretender cultivarlas, nos abrimos a cultivarlas todas, desde la perspectiva de esa virtud, que, en este sentido, las unifica[8];

– ciertamente, a la hora de plantearnos este horizonte de unidad en la excelencia, deberemos tener presentes, con lucidez y comprensión, nuestras predisposiciones de carácter, para apoyarnos en nuestras fortalezas y para enfrentarnos positivamente, con inteligencia moral, a nuestras dificultades.

Desde el punto de vista educativo, esta última consideración es especialmente pertinente, y también en la educación para la convivencia debe ser tenida en cuenta: tenemos que educar moralmente nuestro carácter en las virtudes para conseguir lo máximo de él, pero no tenemos que forzarlo inadecuadamente; hay que crear las mejores circunstancias de educación, pero estas no son iguales para todos. La educación en la virtud tiene mucho de educación personalizada, por la propia naturaleza de la virtud.

4. La categoría «virtud» ante las de deber, valor y actitud

Cuando hoy se posterga la referencia a la virtud en campos diversos, entre ellos el educativo, es porque se considera que otras referencias éticas son más adecuadas. En concreto se señalan la del deber (con sus principios y normas), la de los valores –la que está teniendo más éxito, en la forma de «educar en valores»– y la de las actitudes. Es importante, por eso, que analicemos las afinidades y distancias de estas tres categorías con la de la virtud, para que podamos detectar tanto la consistencia de esta como las relaciones que tiene que mantener con las otras.

a) El enfoque manifiesto de la ética remitida a los deberes morales es ciertamente diferente al de las virtudes. El primero está centrado en la *acción* –con correcta intención– acorde con la ley moral; mientras que el segundo está centrado en el *agente,* en sus modos psicomorales de ser. Esto significa, para el primero, que deben cuidarse decisivamente los procesos de *toma de decisión* con vistas a la acción; mientras que para el segundo se priorizan opciones más globales relativas a disposiciones fundamentales, que se desarrollarán y autentificarán en tipos sostenidos de acciones. Y si bien ambos enfoques destacan el papel de la *racionalidad* argumentativa, el primero tiende a proponer que se arrincone la sentimentalidad, mientras que el segundo la integra expresamente como *sentimentalidad* moral. Como toda síntesis, esta tampoco expresa los matices y variaciones que hay en ambos enfoques, pero creo que es adecuada para destacar las diferencias de orientación.

En la confrontación entre deber y virtud, la problematización que se hace a esta desde el primero se formula del siguiente modo: lo que hay que priorizar es lo que tenemos que exigirnos los unos a los otros (y a nosotros mismos); que está formulado en los

imperativos y normas morales (de justicia); luego lo que tenemos que garantizar es el sentido del deber respecto a estos imperativos. El enfoque de virtud puede estar bien, pero como apoyo al deber o como segundo nivel de la moralidad, el orientado a la perfección personal.

Hay que reconocer que es cierto que en la variabilidad y flexibilidad de las virtudes, expresadas como disposiciones, no se nos ofrecen referentes precisos de normatividad, como los que se dan en los sistemas normativos. Que, además, su perspectiva primaria no es el deber, sino la felicidad. Que, por eso, la responsabilidad a la que nos convocan es más genérica, más complicada a la hora de las exigibilidades concretas. La nitidez de las obligaciones se difumina al hacerse depender de horizontes de perfección con los que nos identificamos[9]. La incondicionalidad apriorística que cabe en el deber, sobre todo cuando es formulado a la manera kantiana, en la virtud no es posible, impregnada como está por lo empírico-psicológico, por supuesto enfocado al bien. Ahora bien, considero que no es menos cierto que:

- Como reconocen los promotores de los enfoques del deber, una buena vivencia de las virtudes nos predispone a cumplir mejor los deberes (piénsese, por ejemplo, en la fortaleza o en la generosidad), del mismo modo que una ajustada conciencia de los deberes de justicia nos previene de derivas corrompidas en las virtudes (piénsese, por ejemplo, en la compasión o en la paciencia).
- El acercamiento a los deberes desde las virtudes les hace perder su rigidez, desencarnación y descontextualización. Piénsese, por ejemplo, en la virtud de la prudencia o, de nuevo, en la de la compasión.
- Así como cabe desarrollar los sentimientos como virtudes, cabe también desarrollar los deberes como virtudes, dándoles mucha más consistencia y riqueza. Piénsese, por ejemplo, en el deber del respeto –que también es sentimiento, por cierto– hecho virtud de respeto, o en la normatividad procedimental relativa al diálogo madurada como virtud de la dialogalidad.

Si se aceptan estas tres consideraciones, lo que se muestra pertinente no es enfrentar enfoques de deber y de virtud, ni subordinar uno al otro, sino ensamblarlos en una dialéctica fina.

Proyectándola a la educación para el vivir juntos supone lo siguiente. En esta educación, la referencia al deber es ineludible y decisiva. La convivencia reclama, en sus formas más básicas, cumplir los imperativos que prohíben la violencia. El famoso «no matarás», al que tantas excusas se le han buscado a fin de hacerlo fuertemente condicionado, se impone decisivamente. Pero también, en genérico, «no coaccionarás las libertades de los otros». Y, enfrentándonos a la violencia estructural, «asumirás los

deberes de justicia distributiva». Hay que educar para el respeto de estos deberes. También para que se sea consciente de que a los poderes públicos les concierne la obligación de imponer, en formas acordes con los derechos humanos, las conductas que exigen cuando no son cumplidos cívicamente. Ahora bien, imbricando esta educación en deberes con la educación en virtudes, no solo se potencian mutuamente, sino que se avanza de forma mucho más plena a lo que podemos llamar convivencia lograda o paz positiva en su sentido más denso. Al deber se le hace no solamente más fácil, sino también atractivo, porque, realizando la convivencia cívica, realiza igualmente nuestra excelencia. A la paz se la hace más lograda al contemplar el horizonte de armonización entre paz interior y paz social. La conflictividad en la convivencia seguirá, pero las posibilidades de que sea abordada positiva y fecundamente serán mucho mayores.

b) En contextos educativos, la categoría que se suele confrontar con la virtud no es tanto la del deber cuanto la del valor: lo que se propone constantemente es la «educación en valores». Veamos cómo puede confrontarse esto con el horizonte de la educación en virtudes.

Los valores, en su concepción y en su vivencia más firmes, sintetizan la perspectiva subjetiva (hay que tratar de que sean valorados, que resulten atractivos, que sean efectivamente valor para el sujeto), con la objetiva (se muestran valorables por ellos mismos, incluso cuando no son valorados, frente al relativismo fuerte).

El campo de los valores es muy amplio. A veces son percibidos como cualidades de las cosas con vistas a un fin; por ejemplo, el agua vale para calmar la sed, el dinero vale para adquirir bienes. En otras ocasiones como cualidades ideales que podemos realizar las personas, ya sea con nuestra conducta, por ejemplo valor de la tolerancia o de la justicia, ya sea a través de procesos cognitivos, valor de verdad, o estéticos, de belleza. Por último, podemos encontrarlos en realidades en cuanto tales, destacando la persona como valor en sí (sujeto de dignidad).

El acercamiento moral a los valores supone: primero, que se elige el valor frente al disvalor con que se confronta; segundo, que, cuando hay valores en conflicto, se hace una adecuada jerarquía moral entre ellos y se obra en consecuencia; tercero, que se distingue claramente entre valores-medio y valores-fin, con la correspondiente coherencia en el actuar, que pide no hacer valor-fin al que es medio, y viceversa; cuarto, que se pivota todo en el valor-fin decisivo, la persona en cuanto sujeto de dignidad de la que emergen los valores de libertad-autonomía, igualdad y solidaridad.

Para comparar el enfoque de los valores con el de las virtudes es importante destacar que el valor es una realidad relacional. Dicho en el lenguaje de la fenomenología axiológica, implica una correlación entre valorar (acto de conciencia) y valor (correlato objetivo). Esto supone que en lo que se valora hay externalidad al sujeto, algo que él

anhela porque al poseerlo le aportará determinados bienes o cualidades; pueden existir como realidades al margen de los comportamientos y procesos subjetivos. Las virtudes, en cambio, en cuanto realidades, son por definición internalidades del sujeto, cualidades morales que le constituyen en lo que es; como virtudes, en sentido propio, no existen fuera de la persona que las cultiva.

La distinción, con todo, es porosa. Porque, aunque la perspectiva de arranque es diferente, se da de hecho una intersección. Hay valores que mantienen siempre la externalidad, pero otros, como las cualidades ideales que podemos realizar, se hacen internalidad cuando las realizamos realmente; cabría decir en este caso que el valor se ha desarrollado como virtud. Y a su vez, aunque las virtudes son internalidades, la virtud que se desea tener se nos muestra inicialmente como una externalidad, como un valor anhelado. Desde estas matizaciones coincido básicamente con la afirmación de Comte-Sponville: «Las virtudes son nuestros valores morales, si se quiere, pero encarnados en la medida de lo posible, vividos, en acto; siempre singulares como cada uno de nosotros, siempre plurales, como las debilidades que las mismas virtudes combaten o corrigen» (1998, p. 16). En este sentido creo que se sigue sosteniendo la tarea de educar en valores para la convivencia y la paz, pero siendo conscientes de que apunta a que esos valores –en concreto los que al ser asumidos realizan cualidades ideales de las personas– sean vividos de hecho por estas como virtudes. Por eso, en última instancia, pienso que se trata de que eduquemos para las virtudes, con todas las modulaciones y contextualizaciones que estas reclaman cuando hay que hacerlas vida.

Como síntesis de estas comparaciones de las tres categorías puede decirse que hay algunos referentes morales que pueden ser asumidos desde la perspectiva de todas ellas, y que, precisamente, se viven plenamente cuando así sucede. Mientras que otros solo se expresan de modo directo a través de algunas de ellas. Para lo primero puede servirnos el ejemplo de la tolerancia. Puede proponerse como principio o norma para el deber: «Debes tolerar toda diferencia, excepto la intolerante»; también como valor, al mostrársenos como algo clave para la convivencia; pero igualmente como virtud, cuando se persigue adquirir la disposición interiorizada hacia la tolerancia. Lo mismo cabría hacer con la justicia, con el respeto, etc. No es fácil, en cambio, reconducir directamente la virtud de la humildad hacia un precepto, aunque pueda ser conexionada indirectamente con algunos y vista directamente como valor. Y tampoco desarrollar directamente como virtud algunos valores, como el de la autonomía o el de la igualdad, aunque sí es fácil conexionarlos con virtudes que potencian su mejor realización, y de ellos emanan con facilidad imperativos morales.

Todo esto puede parecer un juego académico. Mi intención, con todo, no es esa. Pensando en la educación, pretendo resaltar que el educador tiene, en estas tres

categorías que debe imbricar todo lo posible, fuentes importantes de inspiración para su iniciativa, también la orientada a la convivencia. Aunque lo que pretendo más expresamente es que no olvide las potencialidades de esa categoría bajo sospecha que es hoy la virtud, que considero debe ocupar un lugar central en la educación moral, no solo para delimitar sus objetivos, sino también para inspirar sus procesos.

c) La última categoría con la que es oportuna una comparación, aunque sea en apunte, es la de «actitud». Entre nosotros ha sido Marciano Vidal quien de algún modo ha cuestionado la moral de virtudes desde la moral de actitudes, vistas estas como concreción de la opción fundamental y empujando a la acción[10]. Una serie de críticas que hace a la primera –como sus enlaces con el dualismo cuerpo/alma o el iusnaturalismo normativo, o la acentuación del intelectualismo, o su expresión como «hábito», que estaría reñida con el personalismo– las considero en buena medida pertinentes, pero las percibo dirigidas a concepciones «acartonadas» de ella, como decía López Aranguren. Frente a estas versiones, la ética de la virtud se nos muestra muy abierta, y críticas como esas pueden ayudar a purificarla y desarrollarla, más que a arrumbarla.

Por mi parte, sin entrar en debate con Vidal y ciñéndome al significado común de «actitud», considero que esta puede ser el equivalente, el sinónimo de «disposición». Recuérdese que hemos concebido la virtud como un modo de ser de la persona que es excelencia moral; que implica una disposición estable a expresarse en actos; que se guía por el criterio de la *mesotés*; que se autentifica y plenifica en los actos-hábitos. Pues bien, podría sustituirse en esta propuesta disposición por actitud. Con lo que la moral de actitudes sería en realidad moral de virtudes. Sigo prefiriendo, de todos modos, la palabra «virtud» en cuanto «excelencia» para referirnos al conjunto, pues entiendo que la palabra «actitud» o «disposición» subraya solo un momento, aunque sea clave.

4
LA EDUCACIÓN EN LA VIRTUD

Clarificado lo relativo a la concepción de la virtud, nos toca pasar ahora a reflexionar sobre sus posibilidades y modos de ser aprendida a través de los procesos educativos. Cuestión esta clave, pues, si es verdad que la virtud no existe más que en el sujeto que la realiza, no es menos cierto que su adquisición no se da sin estos procesos, tomados en su sentido y en sus versiones más amplias. En los capítulos precedentes he ido señalando ya algunas pistas al respecto. Pero, evidentemente, se precisa desarrollarlas y completarlas.

De cara a la tarea formativa es muy pertinente la siguiente observación: la misma virtud que, por su naturaleza, pide que se adquiera a través del correspondiente aprendizaje moral, nos indica en muy buena medida, también a partir de lo que ella es, las vías propias para ese aprendizaje, las que ofrecen más garantías de llegar a buen puerto. Es lo que voy a tener aquí presente al definir ahora los enfoques pedagógicos de la educación en virtudes, en nuestro caso para la convivencia.

1. Educación como perfeccionamiento de lo que potencialmente se es

En la tarea educativa hay que tener presentes diversos aspectos. Entre ellos, de modo especial, los objetivos (se formulen con las categorías con que se formulen, como por ejemplo la de las capacidades-capacitaciones) y los procesos o caminos, con sus correspondientes metodologías. Por lo que se refiere a los objetivos, es importante hacerse cargo de que, cuando nos proponemos una educación en virtudes, lo que nos estamos planteando es ayudar, ayudarnos, a avanzar en el perfeccionamiento de lo que podemos ser en relación con el bien, a avanzar hacia el logro de lo que significa ser un buen humano, a actualizar nuestras potencialidades, como personas y ciudadanos, en esa dirección. Porque esto suponen las virtudes, como hemos visto.

En este sentido, las virtudes, en quien se educa, son, de partida, por un lado, internalidades potenciales (lo que él *puede ser* en relación con su condición de sujeto moral) y, por otro, externalidades actuales (valores que va apreciando y que *aún no* ha interiorizado en su carácter moral), pero *llamadas a ser*, en el grado máximo posible, internalidades, que no solo no son extrañas a lo que es, sino que tienen que ver con el corazón de eso que es en cuanto persona moral. Esto puede parecer un pequeño galimatías. Pero lo que quiero subrayar con ello es que lo que se persigue con la

educación en virtudes no tiene nada que ver con adiciones a un sujeto constituido, sino con la maduración de ese sujeto en lo que él es. Suele decirse que las virtudes, para quien las adquiere, son como una especie de segunda naturaleza. La expresión tiene de valioso que resalta la conexión entre virtudes y ser de la persona; y que enfatiza muy bien lo que en ellas hay de transformación y reestructuración en bien de lo que la persona era antes de adquirirlas. Pero en la afirmación anida una confusión: parece sugerir que antes se tenía una naturaleza y ahora se tiene otra, cuando lo que sucede es que se actualiza lo bueno de la naturaleza que se tiene, lo que potencialmente se es por condición humana particularizada en cada persona.

Hay que advertir que este paso del poder ser al ser no debe ser concebido en formas contundentes y cerradas. No se trata de que inicialmente no se es nada en acto (no se es virtuoso) y luego se es plenamente en acto (se es plenamente virtuoso). La vida nos pide que estemos en permanente proceso educativo respecto a las virtudes, en primer lugar para no retroceder y, en segundo lugar, para seguir avanzando tanto en su adquisición más intensa como en su vivencia constantemente recontextualizada (los contextos en los que hay vivirla varían sin cesar). Dicho de otro modo, es difícil asignar la pura carencia de virtudes a un ser humano (que habría actualizado solo el puro vicio); y es ciertamente inadecuado asignar la pura virtud a nadie, máxime en la lógica de la unidad de las virtudes antes comentada. Lo primero alienta a la esperanza respecto a cualquier persona, por moralmente enfangada que esté. Lo segundo nos convoca al estimulante trabajo permanente por mejorarnos como seres humanos. Y eso es la educación. Una tarea viable (podemos educarnos en virtudes) y necesaria (las virtudes no vienen espontáneamente). Pues, como bien decía Aristóteles, «tanto la virtud como el vicio están en nuestro poder» (1988, p. 189). Ciertamente, hay fuertes condicionamientos en esta tarea, pero la educación en virtudes no pide que los desbordemos, que los ignoremos, sino que los «trabajemos» con inteligencia práctica.

Todo esto muestra que la educación en virtudes no puede ser impositiva. Funciona *únicamente* cuando quien se educa las aprecia expresamente. Por eso, la tarea formativa comienza por despertar este aprecio allá donde no lo hay. Y por alentar que sea de tal intensidad que ayude a afrontar las fatigas que haya que asumir para que la virtud se vaya interiorizando en nosotros y logremos que las obras a las que nos empuja las realicemos con razonable facilidad y con gusto. A veces puede ser incluso necesario ayudar a reorientar los deseos, esto es, a negar los que se tienen para abrirse a otros, algo que, ciertamente, es costoso. Pero debe hacerse sosteniendo siempre que la reorientación sea libre y desde la consciencia de que se adquirirá con ella más libertad y plenitud. Por ejemplo: tenemos, en general, muy interiorizado el deseo de consumo, incluso situando en él en buena medida la felicidad; la invitación a la virtud de la sobriedad, en su

vertiente privada y pública, pide quebrar ese deseo; pero haciéndonos ver todo lo que de coacción a la libertad hay en el consumismo y de apertura a la autonomía plenificadora hay en la moderación solidaria en el uso de bienes.

En esta consideración está implicado que en la educación en la virtud debe haber educadores que faciliten el proceso, que lo acompañen, pero siempre tiene que estar también presente un elemento de autoeducación del sujeto que se educa, por supuesto acrecentado progresivamente con la edad. Una autoeducación que implica un autoconocimiento: de lo que se es y de lo que se puede ser desde el punto de vista moral. En este sentido, educarse en virtudes tiene una fina conexión circular con la virtud de la humildad: esta se va construyendo en nosotros al ir educándonos y, a la vez, es la que facilita que nos eduquemos, amparando la sinceridad con nosotros mismos, la honestidad, la autenticidad.

Hay un precioso texto de Hume que expresa muy bien todo esto: «Dejad que un hombre se proponga a sí mismo el modelo de un carácter que aprueba; dejadlo conocer bien aquellos aspectos en los que su propio carácter se aparta de ese modelo; dejadle mantener una observación constante de sí mismo e inclinar su mente, con un continuo esfuerzo, desde los vicios hacia las virtudes, y no dudo de que, solo con el tiempo necesario, descubrirá en su temperamento una alteración para mejor»[1].

Insistir con tanto énfasis en que la educación en virtudes busca el perfeccionamiento de lo que se es puede parecer que se propone una educación en el autocentramiento, en el ensimismamiento: que *yo* sea lo mejor que puedo ser. La apertura flexible a la unidad de las virtudes desbloquea este enfoque. Especialmente cuando contemplamos a la vez tanto las virtudes «privadas», las más directamente dirigidas al perfeccionamiento personal y a las relaciones intersubjetivas cercanas, como las virtudes públicas, las encaminadas a garantizar una convivencia fecunda y solidaria; y cuando, distinguiéndolas, no establecemos una separación entre ellas, sino una compleja relación, en los términos que antes se indicaron. En ese momento, los horizontes de plenificación para sí y para el otro a través de las virtudes se imbrican, se potencian, se autentifican, se purifican. Siempre con la guía de la prudencia para distinguir los modos y momentos de las iniciativas. Y sin que se establezca ninguna dicotomía entre el yo y los otros.

He indicado que la progresiva actualización de las virtudes en nosotros a través de la educación debe durar toda la vida. Ahora resalto que tiene que comenzar desde la temprana edad, con dinámicas apropiadas a ella. Aristóteles subraya en especial el momento de la juventud: «Adquirir un modo de ser de tal o cual manera [virtuoso o vicioso] desde la juventud tiene no poca importancia, sino muchísima, o mejor, total» (1988, p. 160). Por supuesto, en la actividad educativa hacia la virtud, a la hora de ejecutar las estrategias pertinentes, habrá que hacerlo con adecuado acomodo a cada

edad, de modo tal que se articule lo que el educador estimula con lo que realiza quien se educa en formas tales que suponen no solo no dominación, sino potenciación progresiva de la autonomía, que se irá aplicando también a la autoeducación aquí reclamada.

Señalado de este modo el objetivo de la educación en virtudes, en lo que sigue voy a abordar la otra cuestión antes apuntada, voy a ir describiendo con cierto esquematismo las que considero sus principales vías o estrategias (orientaciones metodológicas), fundadas en lo que la virtud es. Advierto que no me propongo especificar sus acomodos a las diversas edades ni aplicarlas expresamente a los diversos contextos educativos con sus agentes (familiar, escolar, de organizaciones sociales, de medios de comunicación, etc.). Aunque sí quiero subrayar que se trata de estrategias que deben realizarse articuladamente.

2. Pedagogía de la «imitación» personalizada: el ejemplo

La virtud se aprende/enseña decisivamente, se ha insistido desde siempre, a través del ejemplo. Se sabe lo que es la prudencia, nos dice Aristóteles, percibiendo a personas prudentes. Para el ideal de autosuficiencia de la modernidad, mezclado con el ideal romántico de la originalidad, aprender imitando resulta incómodo, e incluso tiende a ser expresamente rechazado. Sin embargo, primero, hay que ser conscientes de que los seres humanos, sin imitación, no nos constituimos como humanos; y, segundo, que, de todos modos, nos constituimos como humanos maduros cuando nuestra imitación es personalizada, crítico-creativa, cuando la originalidad la ponemos como modulación propia de la imitación. En este sentido, si es cierto que la tradición de la virtud invita a imitar, también puede verse en ella invitación a ser original, en la medida en que insiste en que la virtud concreta es siempre contextual, y el contexto de cada uno –su carácter, sus ideales, sus circunstancias, etc.– tiene siempre dimensiones originales. Al educador le toca ir haciendo consciente de todo esto al que se educa.

El ejemplo del virtuoso educa cuando se nos muestra de tal modo que atrae, cuando surge en nosotros admiración virtuosa hacia él; esto es, cuando no se plasma en el vicio por exceso de la veneración con la que tendemos a idolatrar al otro, a perder todo espíritu crítico, a considerarle tan excelso que nos vemos incapaces de seguir su estela. Cuando imitamos la virtud que vemos en el otro es porque percibimos que en él, particularizadamente, con sus fortalezas y limitaciones, está lo universal; que, por ejemplo, él es constante a la manera de sus circunstancias. Así, imitamos lo universal –la constancia–, tratando de concretarla a la manera de nuestras circunstancias. En el proceso educativo habrá que estar atentos a las admiraciones que surgen, para alentarlas

a tomar esta dirección. Por supuesto, habrá que comenzar combatiendo lo que pervierte moralmente el proceso: la admiración no de quien es virtuoso, sino del vicioso (por ejemplo del violento).

La educación a través del ejemplo nos muestra que la educación en la virtud, debiendo tener siempre una dimensión de autoeducación, supone una decisiva vinculación con los demás. En ella están implicados todos los que pueden ser ese ejemplo. Algunos, porque se mantienen con ellos relaciones relevantes, como los familiares, los profesores, los responsables religiosos si pertenecemos a una comunidad religiosa, etc. Otros, porque son personajes públicos de diverso tipo (políticos, artistas, deportistas, científicos e intelectuales, periodistas, etc.) a los que los medios de comunicación visualizan socialmente con énfasis. Con frecuencia, la imitación se sitúa en esquemas asimétricos, pero puede igualmente situarse en esquemas simétricos, como el implicado en la relación con los amigos, los colegas profesionales, etc. Esta referencia al ejemplo dura toda la vida, aunque se resalten los momentos de la infancia y la juventud.

Los educadores pueden estar de acuerdo en que es importante detectar en quienes se educan qué referencias imitativas reales tienen, dentro de este amplio espectro posible, y cómo inciden en ellos. Pero a bastantes, especialmente a los profesores en la educación reglada, tiende a incomodarles que se les recuerde que ellos son una de esas referencias, que educan a través del ejemplo. Que educan por las virtudes –si prefieren, actitudes– que muestran tener en la práctica educativa, lo quieran o no, sin que, por supuesto, hagan ni tengan que hacer ninguna referencia a ello. Preferirían ser más neutros a este respecto, más distantes, algunos por su modo de entender la educación, otros por no cargar con esta responsabilidad. Evidentemente, saberse un posible ejemplo de referencia tiene algo de reto, pero, por otro lado, es estimulante. Reto que, por supuesto, debe ser situado en su justo límite: hay muchos otros que también educan con el ejemplo, a veces en sentidos contrarios al suyo. Todo esto pide además al educador, ya a cualquier educador, no solo al profesor, que se considere a sí mismo como permanente educando, como quien sigue aprendiendo en sus propios procesos de madurar en la virtud, entre otras cosas a través de la relación con aquellos con quienes mantiene una relación educativa. Por supuesto, si se propone fomentar determinadas virtudes, como las virtudes para la convivencia, tiene que estar especialmente atento a ser en su conducta coherente con ellas.

En conexión con esta cuestión del ejemplo resulta interesante retomar la distinción de MacIntyre (2001) que señalé en nota precedente, que comento a mi modo. Habla de que hay virtudes de la independencia que nos permiten *ofrecer*; y virtudes de la dependencia que nos permiten *recibir-reconocer*. La virtud de la valentía o de la constancia pueden ser situadas entre las primeras, mientras que la de la admiración o la humildad están

entre las segundas. Las segundas nos predisponen más directamente a aprender del ejemplo, por su orientación a la receptividad. Lo ideal sería lograr un justo equilibrio entre las primeras y las segundas. Teniendo presente, con todo, que el momento receptivo es el de arranque: cuestión esta particularmente relevante para las virtudes para la convivencia y la paz, como subrayaré luego, cuando hay víctimas. Y siendo consciente también de que, una vez más, conviene tomar la distinción de modo flexible.

3. Pedagogía narrativa

Debajo de la persona que se nos muestra como ejemplo hay en realidad una historia, la historia de una vida que, puestos a presentarla, se plasmaría en un relato. Normalmente, en la dinámica del ejemplo de personas con las que nos confrontamos, esto está latente. Se hace manifiesto en las narraciones en las que, en soportes formales varios (orales, escritos, sonoros, audiovisuales), aparecen protagonistas, unas veces históricos y otras de ficción, en los que se nos muestran vivencias arraigadas –y, de nuevo, contextualizadas– de virtudes. Pues bien, el acercamiento a estas puede ser considerado como prolongación, ahora en forma de pedagogía narrativa, de la pedagogía del ejemplo.

Quien ha subrayado fuertemente la conexión entre virtud y «orden narrativo» ha sido MacIntyre (1987). Desde este nos dice: se sitúa a la virtud dentro de una vida humana regulada y unificada por un *telos* o finalidad, la vida buena; expresada en una historia narrada en la que cada momento se imbrica con los demás; conexionada con otros seres humanos; y enmarcada en comunidades, con sus tradiciones. Dejo aquí únicamente apuntado el pensamiento de este autor, sugerente en muchos aspectos, pero también discutible en otros.

Quien, de todos modos, en mi opinión, puede aportarnos referencias fecundas para una pedagogía narrativa es Paul Ricoeur. Conjuntamente con Galo Bilbao, las he expuesto en otro estudio al que me remito (2005), pues, aunque no están expresadas desde la perspectiva de la virtud, pueden aplicarse a esta con razonable facilidad; teniendo además la ventaja de que sí están aplicadas a la educación para la convivencia en cuanto educación para la paz centrada en la narración que las víctimas –del terrorismo en este caso– hacen de la victimación sufrida (reveladora de la verdad de la violencia) y de su reacción ante ella (reveladora de la vivencia de virtudes decisivas).

En definitiva, en la pedagogía narrativa de lo que se trata es de aprender de los protagonistas de los relatos, con dinámicas similares a las que se han presentado para el caso del ejemplo. Siendo conscientes de que también se puede aprender del contraejemplo. Una buena novela, con toda su complejidad, con la descripción de

personajes, que pueden ser ejemplares, pero con sus limitaciones y tensiones –«gracias a ellas»–, sin mojigaterías, resulta muy apropiada. Yendo a relatos ya clásicos, piénsese en obras como *La peste,* de Camus, con sus diversos personajes. Cómo pueden leerse, cómo podemos sumergirnos con implicación sentimental en ellos, cómo podemos tener un distanciamiento reflexivo que madure la implicación, cómo podemos establecer diálogos y debates, cómo podemos proyectarlo todo a realidades personales y sociales actuales, etc. Por supuesto, en las buenas obras cinematográficas podemos igualmente encontrar magníficos textos para esta pedagogía narrativa de la virtud[2]. En todas estas dinámicas, la educación en la virtud se da como por ósmosis, sin que sea necesario proponérselo muy expresamente, simplemente sumergiéndonos en los relatos y tratando de tener una actitud receptiva, prolongada con la actitud crítico-creativa.

4. Pedagogía sentimental

Comienzo recordando lo que nos decía Aristóteles y que ya cité: que la virtud radica en experimentar las «pasiones» cuando es debido, por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas y por el motivo y de la manera que se debe. Si la maduración en la virtud es maduración en los sentimientos en esta línea, la tarea de quien (se) educa en virtudes se convierte, decisivamente, en tarea de educación de los sentimientos. Aristóteles sitúa en esto el criterio de la buena educación: «Debemos haber sido educados en cierto modo desde jóvenes, como dice Platón, para podernos alegrar y dolernos como es debido, pues en esto radica la buena educación» (1988, p. 160).

A esta pedagogía sentimental, desarrollada como pedagogía de la virtud y teniendo decisivamente presentes a las víctimas, le he dedicado un capítulo, el III, de una obra previa (2008); apoyado además en un análisis precedente sobre los sentimientos en general y sobre su proyección pública, tan relevante para la cuestión de la convivencia y la paz. Permítaseme que me remita a él y que me limite aquí a unos breves apuntes.

- Los sentimientos tienen grandes capacidades: a) la de orientación ante la realidad –por ejemplo es lo que hace el miedo razonable–; b) la motivacional, empujando a la acción o inhibiéndola, en positivo y en negativo; c) la relacional, estableciendo lazos interpersonales y grupales, tanto de unión como de rechazo, tanto en perspectiva negativa como positiva en uno y otro caso. Aplíquense a todo esto sentimientos como el amor, el odio, la ira, el desprecio, la compasión, etc., para detectar su enorme y ambigua potencialidad. Pues bien, la educación se hace cargo de estas capacidades con derivas inciertas para la convivencia, precisamente para potenciarlas en la dirección moral.

- Aunque el sentimiento se nos muestra inicialmente como lo no voluntario –«pasión» reactiva–, hay muchas variables en él que sí pueden ser trabajadas, esto es, educadas. Por ejemplo, replanteando los intereses y deseos (piénsese en el deseo de triunfar), las creencias y expectativas, los prejuicios, etc., a los que van ligados. Siempre, por supuesto, con dinámicas respetuosas y potenciadoras de la autonomía, no con dinámicas manipuladoras (recuérdese lo fácil que es manipular los sentimientos, en el nivel intersubjetivo y público).
- En la educación de los sentimientos hay un primer momento deontológico que el educador debe tener presente. La educación, remitiendo a él, debe facilitar la inhibición o superación de sentimientos a los que, si se da pábulo, por lo que son en sí (piénsese en el odio o el resentimiento) o por la conducta concreta a la que empujan (por ejemplo lealtades ciegas a líderes violentos, a religiones fanatizadas, etc.) suponen daño a la dignidad de los otros. Con esto se apunta a garantizar los mínimos de convivencia por lo que se refiere al mundo emocional.
- Este momento deontológico se completa decisivamente con el momento aretológico, en el que lo que se cultiva propiamente es el desarrollo del sentimiento como virtud (en nuestro caso, como virtud que expresa y genera convivencia). Recuérdese, de cara a ello, todo lo que supone la virtud: elección, mesura, contextualización prudencial, etc. Como podemos constatar, hay sentimientos que se nombran del mismo modo cuando se desarrollan como virtudes (compasión, admiración, gratitud, confianza, etc.). Y aunque hay virtudes que no nombran sentimientos (por ejemplo la fortaleza) los suponen (sentimiento de consistencia).
- Tanto para el paso por la prueba de la dignidad como para la plenificación en la virtud, la referencia moral decisiva para la dinámica de los sentimientos, sobre todo cuando está orientada a la convivencia, debe situarse en el otro, y especialmente en el otro víctima. En este sentido, educar en los sentimientos es educar la mirada para *ver* de verdad a las víctimas, que harán emerger los sentimientos pertinentes.

Esta última observación es importante. Nos muestra que los sentimientos no son únicamente aquello que puede cegar el conocer razonable. Son aquello que abre a espacios y modos de conocer que están cerrados a la razón que se pretende neutral, «impasible». ¿Qué mejor modo de ver los daños en la convivencia que verlos en las víctimas? ¿Y cómo percibir a estas, cómo acercarnos empáticamente a ellas, si no es por mediación de los sentimientos correspondientes? Comulgo, por eso, con la tesis que, de forma más genérica, nos propone Camps: «Las emociones son formas de conocimiento y de valoración de la realidad. Suscitar las emociones oportunas para conseguir ciertos modos de ver y de apreciar las cosas es educar. Por eso, la educación de las emociones no puede ser una cuestión psicológica; es, sobre todo, una cuestión moral» (2011, p. 266)[3].

Este reconocimiento que merecen los sentimientos como vía cognitiva no debe hacer

olvidar los riesgos ligados a ellos. En concreto, en la tarea educativa hay que tratar de superarlos, a ser posible aprovechando la potencialidad que pueda anidar en ellos. Destaco aquí dos de esos riesgos:

- El primero lo acabo de citar: la intensidad con que nos atrapan las emociones puede cegar nuestra razón, puede hacernos deformar la realidad, puede inducirnos a conductas irracionales que hagan daño a los otros y/o a nosotros mismos. Piénsese, por ejemplo, en la ira. Si no los abrimos a su confrontación con la lucidez son extremadamente peligrosos para la convivencia. Pero esto es algo que puede hacerse. Continuando con el ejemplo: hay que tratar educativamente de que la ira se module con la razonabilidad moral no para inhibirla, sino para transformarla en indignación ante la injusticia, solidaria con la víctima, pero haciendo que no llegue a ser irrespetuosa con la dignidad básica del victimario.
- El segundo riesgo del sentimiento es que tiende a la extremosidad respecto a lo relacional: en unos casos nos ensimisma, nos autocentra narcisistamente (por ejemplo la ansiedad o el orgullo); en otros (por ejemplo el amor) provoca fuertes acercamientos hasta el anhelo de que sean fusionales; en otros, por último, motiva rechazos que en su extremo mayor no se contentan con la marginación (por ejemplo el menosprecio), sino que hacen desear la aniquilación (por ejemplo el odio). Dado que lo relacional es clave para la convivencia, la educación debe estar especialmente atenta a todas estas variaciones para sacar de ellas lo mejor: de la tendencia al ensimismamiento, en ciertos sentimientos, la conciencia de vulnerabilidad que nos abra a los otros quebrando la autosuficiencia; de la tendencia al acercamiento, la potenciación de la comunión y la evitación de la posesión; de la tendencia al rechazo, la distinción entre la conducta rechazable y el rechazo del otro como persona.

Riesgos como estos pueden plantearse tanto en los ámbitos privados de los sentimientos como en sus ámbitos públicos. Porque, aunque los afectos, en cuanto tales, son siempre individuales, por un lado tienen posibilidad de proyección pública y, por otro, cabe el «contagio» sentimental, el que un sentimiento dado (por ejemplo de admiración o menosprecio) sea compartido por un grupo social relevante, convirtiéndose así en factor político clave. Tan manifiesto es esto que puede afirmarse que no hay vida social y política sin sentimientos, en positivo y en negativo.

Este es un dato que no puede ignorarse en la educación en virtudes para la convivencia. Para ello es importante tener presente, entre otras cosas, que la estimulación de los sentimientos compartidos con proyección pública se construye decisivamente en torno a la distinción entre el «nosotros» y el «ellos». En la perspectiva negativa se enfatiza la exaltación del estatus del grupo propio (el yo ideal del narcisismo) y se rebaja el del exogrupo (estereotipos y prejuicios). En la perspectiva positiva, las fronteras que nos distinguen se hacen porosas, se viven como puentes que estimulan la

comunicación enriquecedora, expresando el respeto y la acogida de la diferencia en un marco compartido de igualdad. Por eso, educar en las dinámicas sentimentales de pertenencia (a una nación frente a otras o frente a inmigrantes, a un partido político, a una confesión religiosa, etc.) es un momento clave de la educación sentimental en la convivencia.

La perspectiva sentimental de la pedagogía puede llevarse a cabo con múltiples estrategias, entre otras aprovechando las dinámicas emocionales que generan la pedagogía imitativa, testimonial y narrativa que acabo de presentar. Aristóteles nos propone además otra pista: la que tiene que ver con la emotividad que despiertan en nosotros las expresiones artísticas. Por un lado, la ve muy actuante en la educación que puede ejercer la tragedia, esto es, añadiríamos y completaríamos hoy, la que pueden ejercer todos los géneros narrativos, con diversos soportes, estéticamente logrados, así como la poesía, en general no narrativa, pero enormemente expresiva desde el punto de vista de los sentimientos. Pero, más allá de lo literario, la ve presente también en las otras expresiones artísticas: pintura, escultura y, sobre todo, música. Platón ya había percibido la influencia de todas estas creaciones, en especial las literarias, en el carácter moral, pero, preocupado por el fuerte alcance negativo que podían tener, pide (en *La República*) que los poetas sean expulsados de la ciudad[4]. Desde consideraciones como las de Aristóteles podríamos concluir en que esta influencia es ambigua y que, precisamente, lo que toca a la educación es que se convierta en influencia positiva, siempre enmarcada –maticemos hoy, frente a «dirigismos» excesivos de los clásicos– en los procesos de maduración y respeto de la autonomía.

Pues bien, respecto a la música, Aristóteles, en *Política*, nos ofrece consideraciones como estas: «Como resulta que la música es una de las cosas placenteras, y que la virtud consiste en gozar, amar y odiar de modo correcto, es evidente que nada hay que aprender y practicar tanto como el juzgar con rectitud y el gozarse en las disposiciones morales y en las acciones hermosas. Y en los ritmos y en las melodías se dan muy especialmente imitaciones conforme a su propio natural de la ira y de la mansedumbre, y también del valor y la templanza, así como de sus contrarios y de las demás disposiciones morales» (Aristóteles, 1994, p. 295). Esto es, en las melodías hay mímesis de «los estados de carácter» y hay que tratar de que tengan una influencia positiva en estos. De cara a ello, de cara en concreto a lograr «la excelencia política» –siempre está presente en él la perspectiva pública de la virtud–, ofrece una serie de criterios, tanto respecto al tipo de melodías como a los instrumentos con los que se ejecutan, que hoy son discutibles en buena medida[5]. Pero permanece lo sustancial de su propuesta: que la música, como, añado, la pintura y la escultura –y evidentemente las creaciones literarias–, puede ser una

muy buena referencia para la educación sentimental, sin que esta suponga instrumentación de ellas, sino, precisamente, su goce pleno desde el reconocimiento de su valor.

5. Pedagogía de la praxis

Recordemos que la virtud es un modo de ser que se expresa en una conducta habitual. No es mero sentimiento positivo, ni mera reflexión, ni mera disposición. «Investigamos no para saber qué es la virtud, sino para ser buenos» (Aristóteles, 1988, p. 160). Por eso, la pedagogía que la cultiva es también pedagogía para la *praxis* virtuosa.

Esta cuestión debe ser tomada en la circularidad positiva que se mencionó antes: cultivando disposiciones que abocan a acciones; incentivando acciones que construyen disposiciones. Esto es así si se contempla una perspectiva global. Luego, en cada momento de edad, en cada circunstancia, etc., habrá que ir o de la disposición a la acción o de la acción a la disposición. Respecto a esto último, Aristóteles dice con contundencia: «Los modos de ser surgen de las operaciones semejantes. De ahí la necesidad de efectuar cierta clase de actividades, pues los modos de ser siguen las correspondientes diferencias en estas actividades» (1988, p. 160). La educación, en niños pequeños, puede comenzar estimulando acciones virtuosas que, inevitablemente, serán poco reflexionadas, pero para ir abriéndolas a la reflexión y a la integración sentimental, a fin de que se constituyan auténticas disposiciones personales que han pasado por el filtro de la libertad.

Cuando se educa para la acción virtuosa no solo hay que estar atento a la naturaleza de la acción. También hay que estarlo a la intensidad y contextualidad. Dicho de otro modo, habrá que educar a que las acciones –expresen directamente la virtud que expresen– estén mediadas todas ellas por la prudencia, que discierne circunstancias y consecuencias.

En esta pedagogía de la praxis son muy importantes las actividades cotidianas. Es en lo discreto de ellas, en nuestras relaciones con los demás, en nuestras tareas habituales, en nuestros modos de afrontar los conflictos de la vida corriente, etc., en donde vamos forjando las virtudes, disponiéndonos para afrontar retos extraordinarios, si llegara la ocasión. El educador debe, por eso, incentivar estas conductas virtuosas cotidianas, comenzando por todas las que tienen que ver con las actividades del contexto en que se sitúa (el familiar, el del aula y el del centro escolar, el de una organización social, etc.).

Por último, no habrá que perder de vista que cada ámbito de la praxis pide destacar en virtudes específicas, que, por tanto, reclama procesos educativos atentos a ellas. La

abogacía exige énfasis en virtudes que son diferentes a las que demanda la ingeniería o a los convenientes para un conductor profesional de autobús; la orientación a la maternidad y paternidad precisa sensibilidades virtuosas diferentes a las de la orientación a la gestión de una organización empresarial o a la dedicación al cultivo agrícola, etc. Todas las dedicaciones compartirán virtudes clave, como la prudencia o la justicia –en general, las virtudes del convivir–, pero incluso estas se acabarán ejerciendo moduladas por los contextos de las dedicaciones. Ante este panorama, el reto para la educación en virtudes, una vez más, pasa por la flexibilidad en la fidelidad a lo nuclear de estas. Haciéndose cargo, además, de que hay un ámbito de la praxis en el que coincidimos todos, el ámbito en el que aquí nos estamos centrando, el de la ciudadanía, al que habrá que abrirse siempre, en formas lo más participativas posible, desde los otros ámbitos, integrando a estos en lo cívico en todo lo que se precise. Por ejemplo, el abogado no tiene que olvidar que es, además, ciudadano; pero tampoco tiene que olvidar que su ciudadanía incluye un cierto modo de ejercer la abogacía.

6. Pedagogía de la «segunda navegación»

Aristóteles es consciente de que educarse en la virtud no es fácil. Por eso señala que a veces es preciso acudir a caminos indirectos, que de algún modo son el mal menor, pero que pueden conducirnos al bien claro. Considera que son como la «segunda navegación» (la navegación a remo, cuando, por ausencia de viento, es imposible la navegación a vela). Y menciona dos.

El primero consiste en estar críticamente alerta respecto a los placeres y dolores, respecto a los sentimientos que experimentamos espontáneamente por nuestro modo de ser, y que nos alejan de la mesura de la virtud. «Entonces debemos tirar de nosotros mismos en sentido contrario [...], como hacen los que quieren enderezar las vigas torcidas» (1988, p. 176). La verdad es que esta metáfora, en su versión del árbol torcido que hay que enderezar cuando se es joven, ha hecho fortuna, pero con frecuencia se ha utilizado negativamente, para forzar las libertades indebidamente, para inducir a modos de virtud –a veces mal formulados– que no eran queridos por el interesado. Por eso es muy importante tener presente lo que se dice en la frase: «Debemos tirar *de nosotros mismos*». Educar en la virtud es siempre educar en la autonomía que se va formando y desde la autonomía que se tiene; algo que debemos enfatizar mucho más que Aristóteles, ambiguo respecto a esto con su pensamiento comunitario propio del momento.

El segundo camino indirecto hacia la virtud consiste en plantearse que si nos cuesta mucho alcanzar su punto justo, probemos alcanzar el extremo que más se le acerca a ella,

que en unos casos será el extremo por exceso y en otros por defecto, pues eso supondrá desviarnos menos del ideal: «Está claro que el modo de ser intermedio es en todas las cosas laudable, pero debemos inclinarnos unas veces hacia el exceso y otras hacia el defecto, ya que así alcanzaremos más fácilmente el término medio y el bien» (1988, p. 177).

Hay una tercera vía que puede ser señalada, apoyándonos en la distinción entre virtud natural y virtud de excelencia. Aquí de lo que se trata es de comenzar desarrollando en virtud de excelencia lo que cada uno tiene, por carácter psicológico, de virtud natural. Y apoyarse en ello para ir avanzando hacia virtudes para las que se tiene menos predisposición caracterial. Pensemos, por ejemplo, en alguien temperamentalmente iracundo: se trataría de ayudarle a encauzar la ira hacia objetivos positivos (indignación contra la injusticia) y a ensamblarla con otros sentimientos-virtudes que evitarán sus derivas inadecuadas (respeto-compasión hacia la víctima –lo que puede serle fácil– y respeto al victimario en cuanto sujeto de dignidad –será el momento de la dificultad–).

5
VIRTUDES PARA CONVIVIR

Sintetizando el proceso recorrido hasta ahora, hemos ido clarificando lo que son las virtudes y su conexión con otras categorías morales; y hemos precisado los modelos pedagógicos que se muestran más adecuados para educarnos en ellas. Aplicando, en todo momento, las conclusiones o lineamientos que iban apareciendo al objetivo propio de este trabajo: la educación en virtudes para la convivencia y la paz. Ahora solo nos queda destacar las virtudes más relevantes para este propósito, aquellas que deben ser tenidas especialmente presentes, y definirlas con razonable precisión, marcando así los contenidos de las tareas educativas. A este respecto se imponen estas observaciones iniciales.

- En modo alguno pretendo ofrecer una lista cerrada de virtudes, sino abierta a modificaciones constantes, desde la atención a las variaciones que se produzcan en la concepción de las propias virtudes y en los contextos de convivencia. La selección tiene que mostrar su validez en la praxis.
- Ya señalé que considero clave que, tanto al delimitar las virtudes para la convivencia como al definirlas, así como al pretender educar en ellas, se tenga siempre presente la referencia a las víctimas. A las víctimas tomadas en su universalidad, haciéndonos cargo de los diversos tipos de violencias que las crean (de género, terrorista, de tortura y opresión por parte de los Estados, contra el étnicamente diferente, estructural, de acoso en sus formas varias, de criminalidad «común» –organizada o no–, de guerra...). Las virtudes que propongo las considero adecuadas para enfrentarnos éticamente a todos estos tipos de violencia, para solidarizarnos con las víctimas y construir así con ellas –con las supervivientes– la convivencia y la paz. Aunque las concreciones a cada violencia pidan también concreciones en las virtudes, en las que aquí no entraré.

  Para confeccionar esta lista de virtudes para la convivencia puede resultarnos útil retomar una de las clasificaciones que se comentaron en su momento: la que distinguía entre virtudes públicas y privadas.
- En principio, dada la perspectiva cívica de este trabajo, se impone comenzar destacando las virtudes con potencialidad manifiestamente pública, aunque tengan también su momento privado. Entiendo que deben situarse entre ellas, de forma clara, virtudes como tolerancia–respeto, dialogalidad, justicia, solidaridad, obediencia cívica, responsabilidad, reconocimiento; de forma algo menos nítida: valentía–fortaleza, compasión, etc.

pero que, madurando a la persona, tienen también una clara potencialidad cívica: sobriedad, generosidad, serenidad, mansedumbre, perseverancia, humildad, paciencia, confianza, admiración, honestidad–decencia (en el sentido actual aplicada a lo público), etc.

- Por último, no hay que olvidarse de la virtud de la prudencia, por sí misma y porque tiene que modular el punto justo y aplicado a la realidad del resto de virtudes.

Describir con cierto detalle todas estas virtudes alargaría excesivamente este trabajo. Por ello dejaré algunas en el camino, guiado por el doble criterio de importancia y de necesidad de clarificación (algunas de esas virtudes tienden a rechazarse porque son mal comprendidas). Por lo demás, y como se verá, se trata de virtudes con amplias imbricaciones entre sí, lo que posibilita e incluso exige que, al presentar algunas, se ofrezcan apuntes de otras formalmente no abordadas, haciendo que quede de este modo básicamente completado el panorama de virtudes que acabo de definir[1].

1. El respeto

El respeto puede ser considerado como la virtud más básica para la convivencia. Hoy en día se nos muestra muy unido a la propuesta ética kantiana, remitiendo al *principio* de no tratar a ningún ser humano como puro medio. Lo que planteo aquí es estimularlo como *virtud*, como disposición interiorizada que se expresa habitualmente en un respeto hacia los demás que se desarrolla en la «consideración debida» y en el «trato» correspondiente.

En cuanto virtud, puede ser concebida como la maduración moral del sentimiento correspondiente que no ignora el principio señalado. Porque «respeto» no solo remite a ese imperativo moral y a su valor de fondo de la dignidad. También remite a sentimiento. Esto se manifiesta en expresiones como «X me infunde respeto» o «siento respeto por ti o por lo que has hecho».

El sentimiento de respeto madurado como virtud pide, para empezar, que se sustente de modo generalizado en vivencias de simetría básica: las que implican la asunción reflexivo-emocional de que todos los seres humanos, por diferentes que seamos en miles de aspectos, somos iguales en cuanto sujetos de dignidad, y que desde ahí nos merecemos unos a otros un mismo respeto, que es el respeto básico, y que se expresa como reconocimiento de que todos somos fines en sí y que, por tanto, no debemos instrumentalizarnos. «Siento respeto por ti, en cuanto sujeto de dignidad». Pero el respeto puede tener también otras dinámicas.

En primer lugar, pasando a contemplar nuestras diferencias de condición, unas involuntarias, otras voluntarias (ser mujer u hombre, tener una religión u otra, o ninguna,

político u otro, etc.), el sentimiento de respeto se vivencia como respeto empático a lo que las personas son, haya o no haya identificación del que respeta con lo que son. Como respeto, también, al derecho a ser diferentes, con todo lo que implique esto. «Siento respeto por ti en lo que eres, en cuanto perteneciente a tal grupo, respeto tu derecho a serlo».

En segundo lugar, el respeto puede dirigirse a las opiniones y acciones que, motivadas por sus decisiones libres, llevan a cabo las personas concretas, más o menos conexionadas con esas resituaciones en grupos identitarios. También a logros globales que han conseguido con acciones constantes en una dirección dada. «Siento respeto por lo que has hecho, incluso aunque no esté de acuerdo con ello; te reconozco tu derecho a hacerlo». «Siento respeto por lo que has logrado ser». Si el respeto es empático, puede avanzar hacia el diálogo y la cooperación, desarrollándose así como dialogalidad.

El afinamiento ético del sentimiento de respeto, su constitución como virtud, se da cuando se distingue claramente entre lo que debe ser respeto incondicional, el ligado a la dignidad al margen de lo que seamos y hagamos, y lo que es respeto condicionado (todas las demás variables contempladas en las que media la libertad humana). Condicionado precisamente a la primera forma de respeto. Merece respeto el ser humano en cuanto sujeto de dignidad, pero, precisamente por ello, no lo merecen aquellas concepciones de la realidad, expresiones, acciones, construcción de hábitos, etc. que implican que no se respeta la dignidad de alguien. Incluyendo aquí el irrespeto a la dignidad de uno mismo, por ejemplo en ciertas formas de veneración a las autoridades.

Buena parte de estas consideraciones se pueden asumir desde la categoría de *tolerancia*. Hablaríamos entonces de virtud de la tolerancia. Creo, de todos modos, que es más ajustado asumirlas desde la categoría de respeto, porque la primera tiene siempre un deje de aceptar lo que se soporta, y lo que es de derecho no debe ser ligado a esta actitud. Ahora bien, de la categoría «tolerancia» puede retomarse que queda bien definida moralmente cuando se define bien lo intolerable, aquello que estamos obligados a no tolerar. Este modo de hablar da un énfasis especial a esta cuestión. Pues bien, lo que no se puede tolerar es el quebrantamiento de los derechos humanos, esto es, la violencia en sus diversas expresiones. El tolerante es aquí no el que se inhibe, sino el que lucha denodadamente contra esas conductas, porque es así como se garantizan los espacios legítimos de tolerancia. Solo que, detalle fundamental, lucha contra ellas en el más escrupuloso respeto de los derechos humanos, porque de lo contrario se hace culpable de la intolerancia que pretende combatir.

En definitiva, dicho con el lenguaje de la *mesotés*¸ se trata de respetar y tolerar en su justa medida, que excluye el tolerar lo intolerable (vicio por exceso) y el no respetar lo respetable (vicio por defecto). Si antes la sociedad empujaba hacia el segundo de los

vicios, hoy, en su versión como sociedad liberal, no es raro que nos incline hacia el primero.

En la educación para la convivencia y la paz hay que sacar de esto un corolario para el educador. Es en principio bueno y positivo que respete las diversas opiniones morales de aquellos a quienes acompaña en el proceso de formación, que, incluso en espacios educativos como la escuela, se muestre neutral ante ellas, para no coartar su libertad y en el marco de la educación del respeto que debe fomentar. Pero siempre que las opiniones se enmarquen dentro de la legitimidad contemplada por los derechos humanos, pues, si no es así, se le impone la no neutralidad, el rechazo. Ha calado bien que no se puede ser neutral ante la violencia de género. Pero, igualmente, tampoco se debe ser neutral ante opiniones que legitiman o «comprenden» la violencia terrorista (u otras violencias).

La virtud del respeto debería ser la constante de las personas en la esfera privada y pública. La vida ética no deberá contentarse con ella y pedirá además implicaciones de justicia y solidaridad más en positivo, pero siempre asumiendo este mínimo en negativo que supone dejar ser, dejar hacer. En este sentido, el respeto como principio y como virtud es el freno moral básico frente a la violencia. Esta empieza cuando ese freno desaparece[2].

2. La dialogalidad

Asegurado el respeto en negativo, avanzamos positivamente en el vivir juntos, desbordándolo, al abrirnos al diálogo. A la virtud que puede garantizarnos una disposición positiva permanente hacia este la podemos llamar dialogalidad. Esta, por un lado, nos predispone a establecer relaciones, nos saca de nuestro encerramiento en el yo; por otro, nos aprovisiona de actitudes y recursos para que afrontemos las cuestiones espinosas para el vivir juntos con mayores garantías de no caer en equivocaciones, y para que abordemos los conflictos de forma tal que no solo no evolucionen en violencia, sino que sean ocasión para afianzar la convivencia y la cooperación. Desde la perspectiva más política, la dialogalidad es clave para ese modo de vivir juntos que llamamos vida democrática.

Puede señalarse que, en el pensamiento clásico, la dialogalidad está presente en la deliberación prudencial que se propugna, cuando se da a esta un alcance intersubjetivo y social; también en los ideales de conciliación o solución de los conflictos a través de acuerdos mediando la palabra. De todas maneras, es el espíritu democrático de la modernidad el que da toda la relevancia y toda su amplitud a esta virtud, que como tal no se encuentra en las listas tradicionales. Por eso precisamente, para describirla voy a

inspirarme, con libertad y con algunos complementos y desarrollos, en una propuesta filosófica actual, la de la ética discursiva –dialógica– de Apel y Habermas, que, curiosamente, no se nos presenta como aretológica, sino como deontológica y cognitivista[3]. Creo que no es falsearla el derivarla hacia el mundo de las virtudes que pretenden inspirar la convivencia cívica moralmente sustentada, pues, al fin y al cabo, es el objetivo que estos autores persiguen.

Si la dialogalidad se define inicialmente por la disposición interiorizada y permanente hacia el diálogo, lo que conviene precisar es hacia qué tipo y modo de este tiene que ser, a fin de que quepa catalogarla de virtuosa.

Comencemos aclarando cuál tiene que ser el objetivo del diálogo. No puede concebirse este diálogo como vía para la manipulación del otro, como medio para obtener nuestros fines a costa de él, por ejemplo, engañándolo. Con él tiene que perseguirse la búsqueda del acuerdo, del entendimiento mutuo. En quien tiene la virtud de la dialogalidad, las interacciones lingüísticas que establece, dicho con el lenguaje de estos autores, no deben expresar una acción estratégica, sino una acción comunicativa. Si fruto de ellas se llega al consenso, será lo ideal; si el consenso no es factible, seguirá siendo muy positivo acercarse a él lo más posible, y acoger con respeto mutuo las diferencias que permanezcan. Y, por supuesto, será aún más positivo que los acuerdos alcanzados generen las correspondientes iniciativas, mostrando que la dialogalidad expresa todo su fruto en la actividad compartida entre los que dialogan, orientada a la justicia.

En segundo lugar, hay que definir el marco en el que tiene que desarrollarse el diálogo para que quepa calificarlo de virtuoso. Nuestros autores hablan de que debe remitirse a la «situación ideal de habla», que, por un lado, funge como supuesto (no se empieza a dialogar de verdad si no se la tiene como referencia) y, por otro, como idea reguladora u horizonte (hay que tratar de que la realidad del los marcos de diálogo se acerque lo más posible a esa idealidad). Pues bien, ese marco se define con estas características: a) no se excluye a ninguno de los que están afectados por lo que se va a dialogar; b) ninguno sufre coacciones internas o externas que le impidan participar; c) todos tienen las mismas oportunidades objetivas de participar, tanto para hacer propuestas como para problematizar las propuestas de otros; d) en todos hay disposición activa a la participación. Quien adquiere la virtud de la dialogalidad no solo trata de ejercerla personalmente; se empeña en lograr marcos lo más cercanos posibles a este ideal, a fin de que la virtud tenga de verdad ocasión de ser ejercida en donde puede serlo.

En tercer lugar, deben clarificarse los supuestos que tienen que estar presentes en los que dialogan. En estos debe darse: a) apertura positivamente interesada a lo que se va a dialogar; b) apertura al otro con el que se va a dialogar: reconociéndolo como otro yo,

como agente activo en igualdad en la comunidad de comunicación (lo que implica reconocer su dignidad y renunciar a manipularlo); c) actitudes de sinceridad, honestidad y veracidad respecto a todo lo que diga; d) disposición a defender con buenas razones, y no de otro modo, las propias posiciones y a aceptar de buena gana su exposición a la crítica; e) disposición a asumir que la conclusión del diálogo derive de la ley del mejor argumento, venga de quien venga (el diálogo es una acción colaborativa, no competitiva). Tener la virtud de la dialogalidad significa tener interiorizados todos estos supuestos, que son vivenciados como actitudes del sujeto actuantes en todo diálogo.

El cuarto bloque de precisiones tiene que ver con la dinámica del diálogo. Los interlocutores deben intervenir en formas tales: a) que hagan que sus intervenciones sean inteligibles; b) que sometan los contenidos de ellas a los criterios de validez acordes con la naturaleza de las mismas, distinguiendo, por ejemplo, entre proposiciones sobre la realidad objetiva, que piden verificaciones, y proposiciones sobre normas de convivencia, que piden procesos de deliberación y decisión adecuados; c) que, concretamente, cuando se trate de estas últimas, expongan las máximas o los intereses que perciben con potencial de universalidad al examen dialógico de todos los afectados por ellos, para que sea este examen el que los corrobore o rechace. Quien tiene la virtud de la dialogalidad es quien se ajusta a dinámicas como estas.

Hay un quinto bloque de consideraciones que está relacionado con la temática sobre la que puede dialogarse. Centrándonos en lo que aquí nos interesa, Habermas propone que se distinga entre: a) cuestiones de *justicia*, las que son susceptibles de acuerdos que expresan normativas universalizables de convivencia o intereses generalizados; b) cuestiones *evaluativas*, las que no están llamadas a ese tipo de acuerdos porque remiten a ideales concretos de realización o vida buena, respecto a los que caben solo, dice, deliberaciones racionales en contextos particulares. Se puede matizar lo tajante de esta distinción. Pero sí es cierto que quien dialoga alentado por la correspondiente virtud tiene que saber discernir entre temas morales ante los que hay que buscar consensos –los relacionados con la convivencia–, para los que debe aplicarse estrictamente el procedimentalismo que se ha descrito en las consideraciones anteriores, y temas relacionados directamente con la plenitud de la vida feliz, ante los que la razonabilidad dialógica va más por la vía narrativa, simbólica, testimonial, por la lógica de la plausibilidad, que se sabe siempre abierta a la pluralidad, por el horizonte de invitación. Hay que asumir, además, que las cuestiones de justicia, adecuadamente dialogadas, se constituyen en el referente posibilitador y limitativo de la libre pluralidad axiológica y de sentido de las cuestiones relativas a la vida buena.

En esta presentación de la dialogalidad inspirada en la ética discursiva hay al menos dos lagunas. La primera de ellas tiene que ver con la aplicabilidad de las normas. No

solo se tiene que dialogar para decidir lo universalizable en el ámbito de la normatividad de la convivencia. Hay que hacerlo también para definir cómo realizar, en los contextos sociales variados y cambiantes, lo que se considera ideal normativo; sin que quepa en esto plantear lógicas deductivas precisas, y sabiendo que la propia realidad puede condicionar la definición de lo debido en torno a ella. Sobre esto, nuestros autores han ido avanzando a partir de unas primeras propuestas fuertemente procedimentales y formales, indicando que, cuando se decida la norma válida, se tengan presentes las repercusiones que probablemente tendrá su cumplimiento, para que también estas sean aceptadas por los afectados. De todos modos, en esta temática de la conexión entre normas y su aplicación, ligada al día a día de la realización de esta, hay muy buenas pautas en la deliberación prudencial aristotélica que deberán ser tenidas en cuenta. Esto es, la virtud de la prudencia, que se presentará luego, cuando es virtud que se expresa en la deliberación compartida, es una muy buena expresión de la virtud de la dialogalidad, apegada al aquí y ahora de la moralidad (en nuestro caso, la relativa a la convivencia).

La segunda laguna de la propuesta de la ética discursiva está conexionada con la cuestión de los sentimientos. Desde ella se nos puede convocar a una dialogalidad que, aunque acepta introducir el tema de los intereses buscando los que sean generalizables, insiste casi unilateralmente en la exigencia de una argumentación racional. Pienso, por mi parte, que la dialogalidad tiene que estar abierta a incluir también los afectos, no solo porque hay que aceptar que siempre estarán presentes, sino porque ello puede ser enriquecedor del propio diálogo. En la tradición clásica, esto se asumía al proponer –con las cautelas necesarias– el momento retórico de la argumentación. Como tiene tan mala prensa, aunque se usa muchísimo –y con frecuencia indebidamente–, conviene hacer una aclaración básica en torno a él.

La perspectiva retórica del discurso es la que lo dirige a convencer al otro de las tesis que se le proponen. Incluye, además de la dimensión lógico-racional, lo que es más propio de ella: el *ethos*, esto es, el talante y las disposiciones de quienes intervienen, en nuestro caso, en el diálogo (es de esperar que todos); y el *pathos* o emociones suscitadas en quienes escuchan lo que otros dicen (también aquí no en una situación monológica, sino dialógica). Respecto al primero, precisamente por su impacto en el segundo, Aristóteles se atreve a decir que, por la empatía e identificación que suscita en los oyentes, el *ethos* del que habla constituye casi la más eficaz de las pruebas. Por otro lado, este momento retórico implica igualmente el recurso a las diversas figuras literarias (como la metáfora o el oxímoron, el ejemplo, etc.), que generan procesos cognitivos en los que ponen en movimiento los sentimientos.

Esta perspectiva retórica del diálogo es especialmente delicada. Porque los afectos que estimula pueden polucionarlo, pueden convertirse en factor decisivo de manipulación

por parte de quienes tienen a mano suscitarlos y controlarlos. Pero la solución a este riesgo no está en pretender vaciar de afectos el diálogo, sino en hacer que estén presentes con toda honestidad y transparencia, al servicio de procesos de convencimiento recíproco de lo que se considera verdadero y justo; de un convencimiento que incluya el correspondiente compromiso práctico. Porque, no hay que olvidarlo, no dialogamos solo para ponernos de acuerdo sobre lo que son las virtudes o las normas de convivencia, sino para alentarnos mutuamente a ser virtuosos, a cumplir esas normas. La virtud de la dialogalidad tiene en esta integración moralmente afinada de los sentimientos en los procesos dialógicos, orientada a hacer personalizadamente vivo lo que se alcanza a través de estos, un reto muy especial.

3. La justicia

Si la dialogalidad desbordaba ya ampliamente el respeto en negativo como guía para la convivencia, la virtud que nos introduce de lleno en acciones positivas es la justicia. Es la virtud cívica fundamental, en el sentido de que, como he ido avanzando, el resto de virtudes debe vivenciarse no solo no quebrántandola, sino potenciándola.

De todos modos, hoy en día la justicia tiende a ser contemplada desde la perspectiva deontológico-principial. Se habla así de *principios* de justicia para regular el ejercicio de las libertades y para distribuir los recursos. Derivando, también, en principios de justicia penal, que son los que guían los procesos judiciales, las sanciones a las que deben ser sometidos los juzgados culpables –esto es, los violentadores de un modo u otro– y los reconocimientos y reparaciones que tienen derecho a recibir los violentados, las víctimas. En la conciencia, además, de que se impone la mediación del Estado para que una justicia así se realice. Nada de esto habrá que perder de vista en la educación para la convivencia, pero lo que aquí nos interesa es la perspectiva aretológica de la justicia.

Inicialmente puede definirse la virtud de la justicia como la interiorización en la persona de los principios de justicia adecuados, de modo tal que pasa a formar parte de su carácter moral la *disposición estable y efectiva*: a no ser causa de injusticia; a reclamar justicia allá donde haya injusticia; y a poner de su parte lo que le corresponde para que la justicia se realice.

En esta disposición se integran las dimensiones racional, sentimental y motivacional de la persona. La primera se expresa reflexionando sobre los principios y sus modos de aplicación a los contextos. La tercera, que es el paso entre la disposición y la acción, emerge de la síntesis de las dos primeras. Concretemos un poco más estas.

Para quien cultiva la virtud de la justicia es importante realizar un esfuerzo reflexivo,

compartido dialógicamente, por definir ajustadamente los principios que tienen que guiarla, de modo tal que los haga convicción actuante. Respecto a la dimensión distributiva de la justicia, si quiere que sea acorde con los derechos humanos indivisibles e interdependientes y con los horizontes más plenos de convivencia, sus principios deben contemplar no únicamente la no coacción directa a las libertades de las personas, sino el compromiso equitativo activo para que todos dispongamos de recursos en formas tales que, cubriendo nuestras necesidades, nos garanticen la igualdad de oportunidades para el ejercicio responsable de nuestra autonomía y nos ofrezcan la acogida necesaria ante las fragilidades y carencias insuperables que podamos tener. El ya clásico criterio marxiano de (re)distribución sigue siendo acertado como referencia inspiradora para esta dimensión de la justicia: «De cada cual según sus posibilidades, a cada cual según sus necesidades».

Por lo que respecta a la dimensión correctiva de la justicia, la que debe ejercerse ante el quebrantamiento de su dimensión de respeto a las libertades y de distribución, esto es, ante el delito, a quien cultiva la virtud de la justicia se le impone una reflexión comprometida sobre las dos grandes propuestas que existen en esta cuestión: la que pone el énfasis en lo retributivo (que quien delinquió tenga un sufrimiento equivalente al que causó: centralidad de la pena), y la que lo pone en lo restaurativo (que se realice todo lo posible la restauración de la víctima, y también la del victimario, con la adecuada asimetría moral en los procesos de ambos, para que no haya impunidad: centralidad de estos procesos personales en conexión con la comunidad). Por mi parte considero que, pensando en la justicia más humanamente afinada y en la convivencia más plena, hay que apostar por el segundo modelo, el que aspira a integrar a todos en el vivir juntos[4].

Apuntadas de este modo las pistas del momento reflexivo de la virtud de la justicia, paso a exponer el momento sentimental. Los sentimientos clave que más directamente se relacionan con la justicia son los de solidaridad, indignación, respeto y vergüenza.

El estimulador específico más marcado es el de indignación, fuente de energía psíquico-moral para enfrentarse a la injusticia. Se expresa en el espontáneo «¡no hay derecho!», que surge ante la constatación de una injusticia. Pero para que este «no hay derecho» se expanda hacia injusticias sufridas por otros se precisa que se experimente un lazo de solidaridad con estos. Y para que esta solidaridad, y por tanto justicia, alcance a todos e imparcialmente, es necesario que se dé un sentimiento de respeto sustentado en la dignidad universal. Dejo de momento la cuestión de la solidaridad, que abordaré enseguida como virtud, para continuar con el hilo del sentimiento de indignación.

Para empezar, es decisivo que este sentimiento aflore desde la empatía con la que realmente es víctima de la injusticia. En este sentido se trata de un sentimiento: que es capaz de discernir quién es víctima en sentido moral (sufrimiento injusto) de quien no lo

es (sufrimiento no injusto), y que se contrapone al sentimiento de indiferencia (que podría verse como el vicio por defecto frente a la iracunda justicia destructora, que sería el extremo por exceso).

En segundo lugar, clarificando lo precedente, hay que señalar que la indignación es propiamente moral, virtud, cuando es producida por lo que percibimos como in-dignidad, debido a que daña la *dignidad* de las personas. Esta indignación se distingue así de la motivada exclusivamente por el daño que se hace a nuestros intereses particulares: a veces nos indignamos de lo que no deberíamos indignarnos (así, el partidario de ETA que se indigna por que se enjuicie justamente a los responsables de atentados); y a veces la indignación, aunque relacionada con un acto injusto, no es conexionada con la injusticia, sino con lo que afecta a nuestros objetivos específicos, personales o grupales. Precisamente porque lo que debe contar en última instancia es la dignidad y no los intereses particulares, conviene tener siempre una actitud crítica ante la indignación por lo que percibimos como quebrantamiento de nuestros derechos personales, a fin de discernir si la violencia que sufrimos remite a derecho humano vulnerado. Normalmente, el sentimiento de indignación estará espontáneamente más purificado cuando nos indigna el quebrantamiento de los derechos de los otros, pues se trata ya de una indignación solidaria. Si esos otros no son de nuestros grupos de identidad, la purificación todavía será mayor. Lo que quiero indicar con esto es que la razón última de nuestra indignación debe ser que se ha quebrantado la dignidad de un ser humano, sus derechos en cuanto humano. Con lo que en ese acto de indignación unimos lo más particular, con la fuerza de la concreción que ello da (nos indignamos porque a esta mujer la ha maltratado su marido, porque a este inmigrante le están explotando laboralmente), y lo más universal (en ellos rememoramos a todas las víctimas).

En tercer lugar hay que orientar el sentimiento de indignación y su fuerza motivadora hacia la acción. Para ello conviene precisar adecuadamente el objeto de nuestra indignación, al que propiamente hay que enfrentarse. Si la referencia central es la dignidad, lo que nos indigna es el acto de violencia e injusticia, también la persona que lo comete en cuanto sujeto de iniciativa de ese acto, pero no la persona en cuanto persona, que, incluso siendo criminal, sigue siendo sujeto de dignidad. Este es ciertamente un momento difícil para el sentimiento, que espontáneamente no gusta de estas precisiones, que desea dirigirse contra la totalidad de lo que el otro es. Pero lo conduciremos hacia la acción moralmente correcta cuando consigamos que integre la distinción. Solo entonces la respuesta motivada por la indignación no se convertirá ella misma en indignidad (por ejemplo en violencia vengadora), pues respetará la dignidad básica de todo otro violento en la persecución y coacción a la que haya que someterle. Será la indignación de la virtud de la justicia.

Todo esto muestra que la virtud de la justicia también cumple el criterio general de que es maduración moral de sentimientos determinados; en concreto, el de indignación. Pero considero que hay también otro sentimiento en juego que es muy importante: el de la vergüenza. La maduración en este es la que introduce en la virtud de la justicia no solo a quien es víctima de la injusticia, sino, especialmente, a quien la causa, al injusto.

Experimentamos vergüenza cuando nos impacta una mirada de otro que nos juzga recriminatoriamente, poniendo en crisis nuestra autoestima. Este sentimiento se asienta en el hecho de que la imagen que tenemos de nosotros mismos depende de las imágenes que los que consideramos significativos tienen respecto a nosotros, elaboradas en referencia a ideales que compartimos (o sufrimos)[5].

La dinámica de la vergüenza tiene múltiples derivas. Está, así, la vergüenza de motivación inmoral, por ejemplo la que se experimenta por no ser capaz de ejercer la violencia que se espera de nosotros en el grupo al que pertenecemos (piénsese en una cuadrilla machista de amigos que exige tratar dominadoramente a las mujeres). O la vergüenza que nos victimiza, como la que experimentamos por expectativas de otros que no hemos cumplido y que quiebran los horizontes de autorrealización o pertenencia que legítimamente queremos para nosotros. O la vergüenza que interioriza la marginación, como la que sufrimos por pertenecer a grupos sociales menospreciados. O la no vergüenza de la indiferencia, incluso la autosatisfacción, por lo que tendría que darnos vergüenza, como la injusticia que hemos causado o la que hemos consentido.

La maduración moral del sentimiento de la vergüenza que gesta la virtud de la justicia supone, para empezar, que no se sienta vergüenza por lo que no tiene que sentirse, por aquello que nos victimiza desde el referente de la dignidad, y que sí se sienta por aquello que debe sentirse, por haber causado quebranto a los derechos humanos de las personas. Comento un poco esto último, pues es aquí donde la evolución moral del sentimiento introduce en la justicia al injusto.

El injusto se abre a la justicia, en efecto, cuando siente vergüenza de motivación moral por lo que ha hecho. La mirada exterior que tiene que causarle este sentimiento es la de la víctima de su acción: si de verdad es capaz de verla como víctima, esta afección brotará en él de modo espontáneo. Por eso, lo que precisa antes que nada es quitar todas las barreras de prejuicios y de autointereses que le impiden percibirla así. El primer momento de este impacto moral de la víctima será doloroso: desvelará en él la culpabilidad. De modo tal que a esta mirada exterior recriminatoria se le añadirá la mirada interior de su propia conciencia. Su autoestima se convulsionará, pero se tratará de la autoestima inmoral, la llamada a desmontarse para que otra aparezca. Curiosamente, en esta interpelación de la víctima, en la respuesta a ella desde el arrepentimiento, abriéndose a los procesos de reconocimiento y reparación que le debe,

encontrará que se inserta no solo en las vías de la justicia, sino también de su propia reconstrucción personal y de la reintegración social en la convivencia. Se habrá encaminado, por su parte, hacia la concordia reconciliada, como expresión del convivir[6].

Como puede constatarse, cuando confluyen adecuadamente los sentimientos de indignación y vergüenza, inspirados por una solidaridad abierta a todos y siempre en los contornos del sentimiento de respeto, la justicia como virtud se realiza.

4. La solidaridad

Acabo de indicar que en toda justicia distributiva hay un cierto aliento de solidaridad que la sustenta. Esta, con todo, tomada en sí misma, tiene su consistencia propia respecto a la justicia. Y como tal es también una virtud muy relevante para la convivencia, puesto que, en definitiva, es el «cemento» que la cohesiona.

Etimológicamente, solidaridad viene de *solidus*, palabra que tiene diversos usos, como, en la construcción, para referirse a edificios compactos, firmes, estables. Lo que ya nos pone sobre la pista a propósito de la fuerte consistencia que tiene una sociedad solidaria. De todos modos se apunta a lo que es la solidaridad a través del significado que esta palabra latina tiene en el marco jurídico: las obligaciones contraídas *in solidum* son aquellas en las que, cuando hay varios deudores, cada uno de ellos tiene el deber de asumir íntegramente la deuda, en el caso en que los demás se declaren insolventes. Ser solidario, según esto, significa llevar las cargas de los otros y luchar por sus causas, haciéndolas propias.

Quien tiene la virtud de la solidaridad es la persona que ha interiorizado esta disposición y la traduce en obras. En la base de ella hay un potente sentimiento, el de la *empatía*, hecha compasión cuando se precisa, que une a todos los que participan de él, hasta el punto de hacerles sentirse un *solidus*. Y en su meta está lograr que ese *solidus* no quede en mero afecto, sino que se haga realidad gracias a un *compartir* lo que se tiene sin calcular el provecho personal, sino pensando en el bien del colectivo.

Con todo, para que hablemos de virtud se precisan más condiciones. La primera de ellas tiene que ver con los tipos de solidaridad que pueden darse. Los sociólogos hablan de solidaridades «orgánicas» para referirse a las que tenemos, en algunos casos muy fuertes, con quienes forman parte de nuestros grupos de pertenencia sentida, como son la familia, la nación, la etnoidentidad, el partido político, etc. Parece que pertenencias de este tipo, con sus correspondientes cohesiones, son algo inherente a la condición humana: pueden cambiar sus concreciones, pero no su existencia. Por lo que no se trataría de negarlas, sino de vivirlas positivamente, esto es, como virtud. Concretamente,

esto supone dos exigencias. La primera de ellas mira hacia el interior, y busca prevenir que el bien del grupo sea ocasión de instrumentalización de sus componentes; puede formularse del siguiente modo: las solidaridades de grupo se justifican, se viven como virtud, cuando son también solidaridades para gestar, potenciar y respetar la autonomía de las personas que los componen, de modo tal que se logre la vivencia imbricada de la autonomía del sujeto y de su vinculación comunitaria. La segunda mira al exterior, para reclamar que las solidaridades *ad intra* no solo no se conviertan en ocasión para indiferencias, explotaciones y marginaciones *ad extra*, sino que se vivan de forma que potencien en sus miembros actitudes solidarias hacia quienes no forman parte del grupo de referencia. Piénsese, para ejemplificar esto, en las modalidades que puede adquirir, *ad intra* y *ad extra*, la solidaridad familiar o la nacional, que mostrarán la estrecha conexión que hay entre buena solidaridad y convivencia.

De todos modos, la solidaridad como virtud se expresa plenamente cuando se desbordan estas solidaridades orgánicas, apostando decididamente por una solidaridad *abierta* a quienes no forman parte de ellas. Se define por los siguientes rasgos (Vidal, 1996):

- Es solidaridad dirigida a toda persona (totalidad en profundidad) y a todas las personas (totalidad en amplitud). Es decir, el «grupo de pertenencia» es aquí la humanidad: nada humano, ningún ser humano, me es ajeno; ninguna de mis otras pertenencias particulares puedo vivirlas en contradicción con esta, más aún, debo vivirlas potenciando esta. Incluso, hay que añadir, es solidaridad intergeneracional, la que apunta a una relación con la biosfera de tal naturaleza que persigue que las futuras generaciones la puedan disfrutar en la mayor plenitud posible, para el bien de ellas y de la propia biosfera.
- Es solidaridad que se expresa en el marco de la igualdad, es decir, solidaridad que asume la justicia, con todo lo que esta implica: obligatoriedad, horizonte de equidad, enfoque estructural.
- Es solidaridad que se abre a todos desde la perspectiva de los menos favorecidos, para afirmar el ideal de igualdad de todos los sujetos, teniendo en cuenta la condición de asimetría en que se encuentran individuos y grupos. Esta es en realidad, como dice Vidal, la característica que más especifica a la solidaridad. No se define tanto por su pura universalidad cuanto por el compromiso respecto al vulnerable y amenazado, no se define por su imparcialidad, sino por su «parcialidad» por el débil, marginado u oprimido; o, si se quiere, persigue la imparcialidad (igualdad) a través de esa parcialidad.

¿Puede decirse que la solidaridad, además de revelar el sentido pleno de la justicia y alentar a ella, la desborda? Hay quienes temen responder afirmativamente a esta pregunta, porque ven el riesgo de potenciar solidaridades que *sustituyen* a una justicia que no se realiza (como pasa con la «caridad» en su sentido peyorativo); reclaman, por

eso, que lo decisivo es la justicia. Otros, desde la otra vertiente, temen que se confinen entonces las exigencias propias de la solidaridad al campo de lo supererogatorio, no de lo obligatorio. Ante estos riesgos reales creo: a) que el «ojo solidario» supone la justicia, con todo lo que ella implica; b) que abre decididamente a esta al ámbito de la acción o discriminación positiva; c) que, además, y asegurado lo que antecede con rotundidad, en ella anida un aliento que desborda los esquemas de reciprocidad-obligatoriedad de la justicia para abocar a la ética de la sobreabundancia del don, de la que habla Ricoeur.

La persona solidaria es la que tiene interiorizados estos dinamismos y los vive en la praxis. Sabiendo que hay solidaridades que pasan por las relaciones interpersonales. Pero que adquieren su potencialidad plena cuando se insertan en procesos institucionales, ya sea ligados a las instituciones públicas redistributivas, ya sea a través de organizaciones sociales de solidaridad. En los extremos viciosos respecto a estas actitudes se encuentra el que Macpherson definió como individualista posesivo y el que tiene solidaridades comunitaristas duramente cerradas, *ad intra* y *ad extra*.

La persona alentada por la virtud de la solidaridad, como he adelantado, es fuertemente consciente de las vulnerabilidades, aflicciones, discapacidades y dependencias que forman parte de la condición humana. Todos las vivimos, sujetos a los avatares de la vida, con mayor o menor intensidad; porque nadie es autosuficiente, ni siquiera en su momento de esplendor. Y si las afrontamos positivamente, es solo gracias a las solidaridades que nos ofrecemos: las que damos y las que estamos en disposición de recibir. Porque también en la recepción se practica la solidaridad[7].

5. El reconocimiento

Las virtudes del vivir juntos hasta ahora presentadas nos han abierto decisivamente a la asunción de lo que los seres humanos compartimos en cuanto humanos, a aquello en lo que somos iguales y que reclama que no sea negado en la desigualdad: la dignidad. Pero, además de ser así iguales, las personas somos también diferentes, con diferencias que legítimamente podemos aspirar a mantener y potenciar, precisamente en nuestra convivencia. Una virtud clave, no la única, para hacerse cargo de esta realidad es la del reconocimiento.

Con todo, el reconocimiento implica también la igualdad. Algo que conviene comenzar recordando, para poder pasar luego a su acogida de la diferencia. Pide, en primer lugar, reconocer en todas las personas sujetos de dignidad; y, como tales, esto es, como capaces de iniciativa autónoma, responsable y miembros –ciudadanos– de las comunidades de diálogo según se han definido antes. Y exige, en segundo lugar, que,

reaccionando ante el mal reconocimiento de esto, reconozcamos específicamente, en su condición de dañadas en su dignidad, a las víctimas de las diversas formas de violencia. Este reconocimiento es fundamental para ellas: porque las acoge empáticamente en lo que son en cuanto víctimas; porque solo cuando está garantizado puede ofrecérseles que la verdad, la memoria y la justicia se realicen; porque, por tanto, es él la vía de restauración de la igualdad, la vía de reconstrucción de la experiencia de dignidad y autonomía y de ciudadanía participativa. Hay que ser conscientes a este respecto de que se dan situaciones de victimación en las que tal reconocimiento se muestra particularmente difícil; aún más, en las que se revictimiza a las víctimas a través de un durísimo mal reconocimiento[8]. Es de lo primero de lo que hay que hacerse cargo.

Estos apuntes iniciales nos ponen sobre la pista ya hacia lo nuclear del reconocimiento como virtud. Recordemos que, en cuanto tal, la virtud es una forma de ser que se cultiva libremente y que se sustancia en una disposición interiorizada que se muestra en las obras correspondientes: en este caso, la inclinación moral a reconocer a los otros en lo que son, con coherencia práctica, tanto en lo que nos hace iguales como en lo que somos legítimamente diferentes. Es también, decíamos, una forma de ser que desarrolla moralmente algunos sentimientos: aquí, en especial, los de respeto y empatía, que ya vimos que actuaban también en las virtudes que se han presentado hasta ahora. Solo que ahora se complejizan de forma especial, sobre todo el segundo: porque se va a tratar de una empatía que no implica únicamente a la persona como tal, ni solo en sus circunstancias de desventaja u opresión, sino en su condición de diferente; esto es, acaba siendo empatía por la identidad propia de la persona, por la identidad del colectivo al que pertenece, incluso por el contenido de la diferencia en juego. La virtud, añadíamos por último, adquiere su contenido material distanciándose de dos extremos viciosos: aquí, el extremo por defecto es el mal reconocimiento, en sus múltiples formas y grados; y el extremo por exceso es el reconocimiento acrítico y de aquello que no tiene que ser reconocido.

El reconocimiento, de todos modos, tiene aún más amplitud. Porque en el reconocer caben diversas direcciones: reconocer al otro (dimensión activa); pero también ser reconocido por el otro (dimensión receptiva); reconocerse mutuamente (síntesis); reconocerse a sí mismo (decisivo para la identidad, muy ligado al reconocimiento del otro, el que se recibe y el que se da); y luchar por el buen reconocimiento (propio o de otros, en solidaridad) cuando no se disfruta de él.

De todas estas variedades, en su imbricación, tiene que ocuparse la virtud. Aquí voy a insistir en el reconocimiento del otro diferente. Pero antes no viene mal un apunte sobre el reconocimiento de sí mismo. Después resaltaré lo que tiene que ver con el hétero-reconocimiento que recibimos. Ahora quisiera subrayar el auto-reconocimiento que

trabajamos. Tendría que estar abierto al «diálogo amigo» con los otros, a los que necesitamos para una percepción propia ajustada; pues, como decía Nietzsche expresivamente: «Mi ojo está demasiado cerca para mí» (1986, p. 54). Esto significa que reconocernos a nosotros mismos, que ayudar al otro a reconocerse, no solo no impide la crítica honesta, afectivamente empática, de las disposiciones y actos, sino que la exige. Ello hará manifiesto que «cuando una persona llega a conocerse bien a sí misma, siempre es un logro compartido» (MacIntyre, 2001, p. 114). Hará manifiesto también que la virtud del reconocimiento dirigida a uno mismo tiene que ensamblarse con virtudes como la sinceridad, la honestidad, la humildad o la amistad. Estas consideraciones pueden ser vistas como propias de la vida personal privada, y en buena parte lo son; pero quien tiene un ajustado reconocimiento de sí mismo está a su vez en las mejores condiciones para entrar en las dinámicas públicas del reconocimiento.

Pasemos ya al reconocimiento del otro diferente. Caben aquí dos perspectivas. La primera remite a la diferencia que uno se construye personalmente con sus iniciativas de autorrealización en el ámbito privado; tradicionalmente se ha asumido reconocerla en el marco de la virtud liberal del respeto, abierto al diálogo intersubjetivo. La segunda tiene que ver con la diferencia cultural, especialmente cuando está marcada políticamente con alguna reclamación de protección pública (como la diversidad cultural generada por la inmigración) o incluso de autogobierno (como la diversidad de conciencias de identidad nacional). La complejidad del reconocimiento se hace mucho mayor. No entro aquí en su polemicidad desde el punto de vista del pensamiento político[9]. Pero sí debo resaltar que supone un reto muy superior para la virtud.

Nos confrontamos directamente con este reto cuando analizamos la conexión existente entre reconocimiento e identidad. Teniendo presentes a autores como Taylor o Ricoeur[10], podemos llegar a la conclusión de que esta se forja a través de tres dinamismos: el de los arraigos en las tradiciones histórico-culturales a las que se pertenece; el de los reconocimientos que se reciben de los otros, buenos o malos; y el de la iniciativa personal. La trabazón es compleja. La construcción ideal de identidad se da cuando hay una buena recepción cultural y un buen reconocimiento gestionados creativamente por la propia iniciativa. Pero las dificultades pueden aparecer en cualquiera de los ángulos de este triángulo. En concreto, por lo que se refiere al reconocimiento, pueden darse: malos reconocimientos (opresivos), no reconocimientos (marginadores) y reconocimientos positivos (constructivos). El problema está en que también los malos reconocimientos, interiorizados, construyen identidad, pero en formas negativas, inferiorizadas. Y no siempre las otras variables –de la iniciativa y de la tradición cultural viva– están en condiciones de enfrentarse con éxito a ellos. Pues bien,

a la virtud le corresponde alentar tales disposiciones interiores de respeto y empatía, eliminadoras de todo prejuicio, que, por una parte, garanticen estos buenos reconocimientos del otro; y, por otra, alienten luchas por el reconocimiento, insertadas en la virtud de la justicia y asentadas en lo más creativo y liberador de las referencias culturales y en las propias iniciativas, que sean capaces de enfrentarse con éxito a los malos reconocimientos.

Todo esto puede vivenciarse en niveles intersubjetivos privados, pero también en niveles públicos, los que aquí estamos teniendo más presentes en el marco del vivir juntos. Piénsese, por ejemplo, en los conflictos existentes entre colectivos inmigrantes y nativos, y en lo que en ellos hay de irrespeto por las diferencias de los primeros, de no reconocimiento de los espacios y recursos que necesitan para que sean viables, de la falta de aprecio por lo que pueden aportar a todos. Recuérdese, una vez más, que esto no significa reconocimiento acrítico, pues es un extremo vicioso, sino crítico, crítico-empático.

En todas estas consideraciones van apareciendo los diversos criterios que hacen ético, que hacen virtud, al reconocer: el de la verdad, pues el reconocimiento en la falsedad, tanto por su extremo destructivo como por su extremo acrítico de lo que es, es mal reconocimiento; el del respeto por toda diferencia moralmente legítima, aunque no nos resulte atractiva; el del diálogo de interpelación mutua, para que se afine el reconocimiento también mutuo; el de la colaboración desde las diferencias acogidas, en el que se manifiesta que pueden generar bienes compartidos, con un plus de riqueza.

La orientación política a la interculturalidad es la que mejor expresa todas estas condiciones, en la que mejor se plasma la vivencia pública del reconocimiento mutuo. Recuérdese que presupone: respeto mutuo por las diferencias culturales; empatía hacia ellas, como enriquecedoras, que empuja a la comunicación; equidad de posibilidades materiales, estructurales y simbólicas para la comunicación mutua; mínimo normativo compartido para los procesos de diálogo equitativo. Asentada en esas condiciones, la dinámica de la interculturalidad implica: diálogo orientado al aprendizaje mutuo; abierto también a la crítica equitativa mutua inspirada no por el ánimo de ganar al otro, sino por el de ayudarse; disposición a enriquecer la propia cultura con aportaciones procedentes de la otra, pero enmarcadas en los contextos culturales propios; disposición a compartir proyectos de intervención social transformadora con horizontes vistos como comunes y con estrategias compartidas. Por definición, una interculturalidad así expresa convivencia intensa y paz positiva, a las vez que las construye. Y se realiza de verdad cuando no depende meramente de principios, sino cuando se asienta en virtudes, comenzando por la del reconocimiento aquí destacado.

6. La obediencia cívica

Las virtudes contempladas hasta ahora tienen conexiones con una vida político-social que, en el nivel institucional, se expresa en leyes y políticas públicas que son decisivas para regular el vivir juntos. Pues bien, el puente entre estas y el ciudadano virtuoso lo hacen virtudes como la de la participación democrática y la obediencia cívica, coaligadas entre sí. Dado que la primera puede ser incluida dentro de la dialogalidad, nos queda por ver la segunda.

Hoy en día, la obediencia solo tiene buen predicamento en los ambientes tradicionalistas. Y esto hace que se tienda a percibirla solo como es percibida en ellos. En los otros contextos sociales suele ser espontáneamente rechazada como virtud típica del rebaño, que diría Nietzsche, como vicio disfrazado de virtud, que alentaría la sumisión. Así, Eduardo Galeano, en una entrevista en *La Vanguardia,* afirmaba: «Los desafíos que uno enfrenta cada día son los que te abren una rendija para elegir entre la dignidad y la obediencia». ¿Podría decirse que el problema está en que esta virtud tiende a ser identificada con su desvirtuación por exceso?

Antes de avanzar en la reflexión se impone asumir un hecho paradójico. Por un lado, sin obediencia a leyes, y a personas con autoridad, la convivencia se hace inviable; baste pensar en la imposibilidad de circular sin obedecer las leyes de tráfico, o en lo que significaría que nadie cumpliera las leyes tributarias –en lo que dañan a la justicia los que no las obedecen–, o, para ver su relevancia en lo cotidiano, lo que supondría que no se respetara la ley que prohíbe copiar en los exámenes. Pero, por otro lado, esa misma obediencia a leyes y personas puede acarrear los más graves perjuicios para la convivencia; recuérdese que el nazismo fue un inmenso sistema de obediencia, en buena medida consentida; es un ejemplo extremo, pero podríamos aducir muchísimos más. Esta paradoja nos muestra que no podemos zafarnos de la cuestión de la obediencia, pero que, a su vez, definirla como virtud, y practicarla, no es nada sencillo.

Isaacs, en perspectiva tradicional, la define así: «Acepta, asumiendo como decisiones propias, las de quien tiene y ejerce autoridad, con tal de que no se opongan a la justicia, y realiza con prontitud lo decidido, actuando con empeño para interpretar fielmente la voluntad del que manda» (2000, p. 313). Algo que se remacha con una afirmación posterior: «Mediante la obediencia no podemos equivocarnos. El que manda puede equivocarse. El que obedece, no, con tal de que no cumpla con algo que se opone a la justicia» (p. 316)[11]. En esta definición: a) el énfasis se pone en obedecer a personas con autoridad; b) se pide una firme identificación de la inteligencia y la voluntad con quien manda, salvo en casos límite de injusticia; c) salvado esto, no se postula la obediencia

ciega, pero quedan ecos significativos de ella.

Pues bien, la obediencia cívica, a la que tiene que preparar la obediencia familiar y escolar, tiene que formularse en otros marcos: a) la autoridad más propia, a la que hay que obedecer, tiene que estar objetivada en la razonabilidad de las leyes y políticas públicas; b) la formulación fundamental de estas tiene que ser fruto de procesos democráticos de deliberación, de acuerdo con la virtud de la dialogalidad participativa; c) las autoridades encargadas de la gestión de estas leyes y de la definición de políticas tienen que sostenerse en la voluntad popular, refrendable periódicamente. Todo esto significa que en el dinamismo del obedecer están implicados tanto los que mandan como los que obedecen. En una perspectiva así, la exigencia de obedecer permanece, con considerandos que habrá que añadir, pero en último extremo se obedece, si hay un nivel suficientemente bueno de democracia, a la voluntad organizada de los ciudadanos que cada cual ha colaborado en configurar. De este modo se afronta, no sin conflicto permanente, pero positivamente, la síntesis de lo que parecería opuesto: obediencia y autonomía.

Si este es el enmarque de la obediencia cívica, pasemos a precisarla como virtud. Implica en el ciudadano la disposición a obedecer las leyes democráticas justas de forma consciente y libre, y a causa de la autoridad que emana de ellas, que se proyecta en sus representantes; por tanto, no la disposición a obedecer en función de la propia conveniencia o de las simpatías partidarias o de cualquier otra razón similar. En cuanto a los sentimientos a los que remite, no son ya los clásicos, como los que se dan en torno a la sumisión, tomada como vivencia de sometimiento de la propia voluntad a la de otro, o a la docilidad, si se percibe como maleabilidad sin resistencias ante la autoridad. A veces se habla de sentimiento de confianza en el que manda, que puede darse, pero no como confianza incondicional. El sentimiento de referencia básico tiene que ser otro: de nuevo el del respeto, aquí el del respeto a la ley, pero no primariamente en su materialidad cambiante, sino como encarnación razonable de un procedimentalismo acorde con los derechos humanos, que alcanza a los representantes públicos. Un respeto, además, trabado con el sentimiento de solidaridad. Por último, esta obediencia cívica está delimitada por su extremo vicioso por exceso de la obediencia acrítica, ciega, y el extremo vicioso por defecto de la no obediencia u obediencia arbitraria, guiadas por los intereses personales, que se desentienden del bien común.

Puede verse que en el extremo por defecto no he situado sin más la desobediencia. Porque hay una desobediencia cívica que es exigencia de la obediencia cívica ajustada. El criterio para discernir puede formularse desde las víctimas: hay que obedecer a leyes y autoridades allá donde, si no se hace, se victimiza (recuérdese que hay víctimas de violencia directa, estructural y cultural); no hay que obedecer allá donde, al hacerlo, se

producen víctimas (el sentimiento de indignación vuelve a entrar en juego). Esta desobediencia civil es un sello importante del movimiento por la paz; se impone no renunciar a ella porque es estímulo decisivo de mejora de la convivencia[12]. En ella se reconoce una responsabilidad intransferible en quien es llamado a (no) obedecer, que tiene que discernir, y que remite en última instancia a su conciencia, a la que acaba obedeciendo. En una obediencia a esta que, de nuevo, se sintetiza con la autonomía, expresa autonomía.

Quien practica la obediencia crítica no precisa acudir a la desobediencia cívica siempre que haya conflicto. Puede y debe acudir al debate, a la protesta, a la denuncia de abusos del poder y de corrupciones, al planteamiento de propuestas alternativas a aquellas que considera inadecuadas y que ofrece a la deliberación pública, etc. Aquí es la prudencia política la que debe guiarle. Además, tiene que estar atento a discernirse a sí mismo y sus intenciones: hay autosuficiencias soberbias que bloquean esta obediencia cívica, que precisa también humildad y desapego de sí. A este respecto, no está de sobra recordar que «obediencia» viene de *ob-audire*, y que, como tal, reclama una disposición primaria a escuchar desprejuiciadamente (esto es, sin filtros prejuiciados de partidismos de cualquier tipo) lo que procede de la autoridad legítima.

La interconexión de una obediencia así con todas las virtudes que he descrito hasta aquí es manifiesta. El aporte a la convivencia, a partir de este dato, de esta virtud, también.

7. La compasión

Las virtudes precedentes, tal como han sido descritas, son las de más manifiesto alcance público, el que estamos destacando aquí. Paso ahora a describir otras que, pudiendo ser remitidas en medida significativa al mundo personal e intersubjetivo, tienen una marcada incidencia en el convivir, y desde este punto de vista son también públicas. Comienzo por la de la compasión.

El sentimiento y la virtud de la compasión tienen hoy en día fuertes rechazos[13]. Parece que a nadie nos gusta que nos compadezcan. Sin embargo, lo que implica en sí es muy encomiable. En cuanto sentimiento, se expresa como vivencia de un sufrimiento a causa del sufrimiento o desgracia de otro, acompañada del impulso de aliviarlos o evitarlos. Supone, pues, un «sentir con», es una participación en el sufrir del otro que, así, pasa a ser no solo comprendido, sino en una cierta medida asumido como propio. Contrapuesto a él volvemos a encontrarnos con el sentimiento de indiferencia, desde el

que se constituirá el extremo por defecto de esta virtud (el extremo por exceso, desde la perspectiva sentimental, puede situarse en intensidades compasivas emocionales que bloquean la racionalidad para la interpretación de la realidad y para la acción).

La mala prensa en torno a la compasión se debe a que se ha abusado de esta, a que se la ha postulado desde el sentimiento de superioridad del que compadece (que suele desembocar en paternalismo), lo que es vivido con razón por el compadecido como inferiorización, algo que, en vez de aliviar, añade dolor al dolor. Ciertamente, acoger la compasión del otro supone en quien la acoge la vivencia reconocida de una herida, de una limitación, así como experimentar la empatía de los demás como una sanación y potenciación. Se opone así a un cierto sentimiento muy moderno de autoafirmación propia que no quiere deber nada a nadie. En este sentido, todos estamos llamados a hacer un proceso de moderación de la autosuficiencia. Pero a quien tenemos que pedir que cumpla las condiciones de la compasión como virtud no es al que sufre, sino al que se acerca a él.

Arteta tiene un estudio muy sugerente sobre este tema, que aclara el modo de realizar esto último. Resalta acertadamente que la compasión precisa de la desgracia y la fragilidad humanas –es el resorte inmediato que la desencadena–, pero también de su grandeza, desde la que esa desgracia es vista como compadecible. La piedad se revela en «la tensión entre la desdicha del hombre y su vocación de excelencia» (1996, p. 145). Ahora bien, ¿a qué debe remitir esta última? No a características particularizantes –al menos de modo moralmente prioritario–, sino a la *dignidad*. Es aquí donde surge la primera especificación de la compasión en su camino hacia la virtud: el polo de excelencia que incluye debe ser el de una dignidad humana concebida en línea kantiana. Se trata, por tanto, de una dignidad que, en primer lugar, es atribuida a todo ser humano, desde su condición de ser racional y libre, que implica una autonomía consistente; una dignidad, en segundo lugar, que hace de cada ser humano algo único en el mundo, una persona-fin en sí y no una cosa-medio, que tiene valor intrínseco y no precio, y que, por tanto, no puede instrumentalizarse ni intercambiarse, sino que es merecedora de respeto.

Una compasión que se apoya en este modo de excelencia humana reclama antes que nada el reconocimiento efectivo de la dignidad del sufriente, que, a causa de los ultrajes o desgracias sufridos, no puede ser vivida plenamente. En este sentido, si se es consecuente, desaparece de ella toda superioridad y paternalismo, pues surge de la percepción de lo igual en lo humano. Con plena conciencia, además, de que todos somos sujetos potenciales de recibir compasión, y abriéndonos a esa posibilidad.

Pero, además, dado que todos tenemos esa dignidad, la compasión no puede ser particularista, debe dirigirse a todo ser humano víctima. Hay que entender, con todo, esta universalidad cruzando adecuadamente compasión y justicia. Lo cual pide, por un lado,

que no se compadezca al otro en función de si es o no de los «nuestros» (desgraciadamente puede compatibilizarse la fuerte compasión por los de «mi bando, mi grupo de pertenencia», con la alegría obscena por el sufrimiento de los del bando contrario). Por otro lado, empuja a que se extienda a toda víctima, pero diferenciando –cuando tal es el caso– entre puras víctimas y víctimas que también son victimarios (en estas hay que distinguir entre su condición de humanidad y su maldad), a fin de hacer la justicia debida, a fin de no motivar acciones que supongan nueva injusticia para las primeras ni modos penales que sean irrespetuosos de los derechos humanos para las segundas.

La compasión, por tanto, no puede pretender sustituir a la justicia. Tampoco se identifica con ella, porque, por un lado, puede precederla y, por otro, desbordarla. Pero cuando la precede es para ponernos en camino hacia ella, y, cuando la desborda, porque ha cumplido sus exigencias. En esto se parece a la solidaridad, de la que puede considerarse, en buena medida, una expresión específica.

En cuestiones de convivencia es relevante la distinción entre víctimas en sentido general (todas las personas que sufren) y víctimas en sentido moral (víctimas de un sufrimiento injusto y evitable). Ante esta distinción nos encontramos con un punto delicado cuando nos preguntamos si es no solo legítimo, sino moralmente positivo, compadecerse ante el sufrimiento no injusto (por ejemplo el encarcelamiento) de quien ha causado sufrimiento, del violento. En esta cuestión cabe sostener la pertinencia moral de la compasión ante todo sufrimiento humano si va acompañada del discernimiento adecuado entre sufrimiento de la víctima inocente y sufrimiento del culpable, de modo tal que, además de acompañar al sentimiento compasivo con el reconocimiento de esa diversa condición, se generen, en cada caso, diferentes cursos de acción que puedan ser considerados justos (por ejemplo, desde la perspectiva de la justicia restauradora).

La versión moral del sentimiento de compasión, esto es, su constitución como virtud, es absolutamente fundamental para afrontar algo tan decisivo en el ámbito público como es la acogida empática de las víctimas. Por eso no podemos renunciar a él, aunque tengamos que usar el término con prudencia para no provocar malentendidos. Se tendrá que tratar, evidentemente, de una compasión purificada, esto es: no arbitraria ni excluyente; impregnada de una razonabilidad que la discierne y guía; que supere el estadio de la mera emoción espontánea; que empuje a una acogida que sea sustento para la reivindicación de la justicia; que sepa expresarse con la necesaria discreción para no humillar; que se abra a la comunicación intersubjetiva en palabras y obras; que esté anímicamente dispuesta no solo a dar, sino a recibir compasión; etc. Con características como estas, el sentimiento compasivo se habrá desarrollado plenamente en virtud[14].

8. La sobriedad y templanza

La virtud de la sobriedad, que aquí voy a presentar como modulación de la clásica virtud de la templaza, ha mostrado su fuerte proyección pública con la crisis ecológica, que implica destructividad de la naturaleza, múltiples víctimas humanas actuales y gran riesgo de victimaciones en las futuras generaciones. Dado que dicha crisis está ligada al consumo excesivo de una parte de la población mundial, con el que trata de colmar unos deseos que aumentan constantemente en sus ambiciones, el remedio tendrá que venir –entre otras cosas– de la mano de una firme moderación en la satisfacción de los mismos e incluso en su propia formulación. La crisis económica actual está relegando peligrosamente la atención a esta crisis ecológica, pero también en ella, con la conexión que tiene con el afán de lucro y consumo, se muestra que debemos abrirnos a propuestas que vayan en la línea del decrecimiento solidario, que precisará para su generalización, además de los pertinentes cambios estructurales, que la sobriedad sea una virtud cívica generalizada.

Esta tesis se topa con el hecho cultural de que, entre nosotros, la templanza, por lo que sugiere de represión del deseo, tiende a ser despreciada e incluso denigrada. Lo que hay que tratar de mostrar, frente a esta prevención, es que, concebida de un cierto modo, esta virtud es, a la vez, condición de justicia y de vida feliz.

Tradicionalmente se ha definido la templanza como la moderación de los deseos –el término medio entre los extremos de su negación y de su satisfacción incontinente–, que los regulamos-controlamos desde nuestra razón en función de lo que es bueno para nosotros, lo que implica un autodominio respecto a ellos. Ahora bien, incluso en presentaciones clásicas (así Pieper, 1969) se resalta que no hay que caer en el reduccionismo de referirse solo a los deseos más elementales de comer, beber y tener actividad sexual, ni en la deformación de identificar el autodominio con represión, cuando lo que pide es regulación razonable. Este autor indica, además, que las palabras griega –*sofrosine*– y latina –*temperantia*– remiten originariamente a hacer un todo armónico de una serie de componentes dispares. Esto es, en la templanza hay ciertamente un momento en negativo de «poner freno», pero que solo tiene razón de ser si se equilibra con el momento «en positivo» de acoger, reestructurando a ambos en un conjunto armonioso.

Esto tiene aplicaciones, decía, tanto para el horizonte de la justicia como para el de la felicidad. La conexión entre justicia y templanza se realiza sobre todo a través del hecho de que, para satisfacer nuestras necesidades con las que desarrollar nuestras capacidades, necesitamos recursos: la «templanza a favor de la igualdad» es aquella que modera el

consumo de bienes a fin de que haya suficientes para que todos puedan disfrutar de ellos, con su distribución equitativa, en su grado necesario. Es una templanza al servicio del bien común. Cuando se expresa de este modo, podemos definirla como *sobriedad solidaria*: es sobrio el que consume en función de su necesidad y teniendo presente que haya recursos para los demás. Una virtud así deja de ser privada –dirigida al bien de uno mismo y de sus relaciones de intimidad– para pasar a ser una virtud cívica.

Esta disposición a la sobriedad solidaria se autentificará en acciones en dos direcciones interrelacionadas: como colaboración en las transformaciones estructurales que se precisen, a través de los pertinentes compromisos políticos y sociales en organizaciones que persigan la igualdad equitativa y sostenible; y como ejercicio de hábitos personales de consumo, de reciclaje, etc., para hacer los cambios necesarios en la vida cotidiana sin esperar a que otros los hagan, pero tratando a su vez de convencerles, en la conciencia de su impacto social cuando se generalizan. Hay que advertir, de todos modos, que para practicar la sobriedad solidaria habrá que tener muy presente dónde estamos: no es lo mismo pertenecer a las poblaciones de la abundancia, de la desmesura en el consumo, que a las poblaciones sumergidas en la escasez y la miseria.

Una sobriedad así, en la medida en que es condición de justicia, se nos impone incluso aunque no nos guste la renuncia que pueda exigirnos. Ahora bien, lo que esta virtud nos dice es que estas renuncias son también condición de mejor vida realizada. Entramos así en el momento personal de la virtud, articulable con el social. Para empezar, si la renuncia está motivada por la solidaridad –con su componente emocional de sentirse uno con todas las personas–, será una renuncia relativa, en la medida en que será vivenciada como expresión y acrecentamiento de amor a los seres humanos y de empatía con la naturaleza.

Pero incluso centrándonos en nuestra autorrealización, una gran corriente intercultural de sabiduría ha insistido siempre en que, en realidad, la vivencia prudente de una sobriedad que podemos generalizar como templanza –para incluir también deseos que no se satisfacen con recursos– es un camino decisivo para lograrla. También dentro de cada uno de nosotros esta virtud está llamada a «hacer un todo armónico de una serie de componentes dispares», como dice su significado inicial. Si de algo tenemos experiencia propia es precisamente de las divisiones interiores. Pues bien, una condición necesaria para lograr la unidad es mesurar la expresión y realización de nuestros deseos, guiados por la búsqueda de lo bueno, por la mayor realización de lo que significa ser humano; es estar empapados de la virtud de la templanza.

Para que se entienda bien esto hay que comenzar desmontando algunos malentendidos. Uno de ellos ya ha sido sugerido antes: la templanza no dice que los deseos son malos o que es mala su satisfacción, sino que es mala, por destructiva, la

desmesura. Dicho de otro modo: la templanza no prohíbe gozar de la vida, pide gozar de modo lúcido para así gozar de hecho más y, sobre todo, mejor. Tiene, como vimos, el momento negativo de privación –si se la identifica con él, se la identifica con su extremo vicioso–, pero para hacer más pleno el momento positivo de satisfacción. El segundo de los malentendidos tiene que ver con lo que nos sugiere su significado en el uso corriente del lenguaje: llamamos templado a lo que no es ni frío ni caliente; traducido en peyorativo, a lo mediocre, a lo gris, a una vida sin sobresaltos, pero también sin alicientes. Pues bien, la templanza, que como toda virtud lo es cuando se alía con las otras virtudes –como la prudencia y la fortaleza–, no remite en sí a nada de eso. Para empezar, el dominio de sí que supone no tiene nada de tibio. Pero, además, ella misma está teñida de la consistencia de lo recio, de lo que sabe afrontar las dificultades cuando es preciso. Lo sugiere incluso la misma palabra, cuando, diciendo de alguien que es una persona templada, queremos decir que «tiene temple», valentía con serenidad.

Lo que en positivo nos aporta la templanza puede sintetizarse en tres palabras: serenidad, libertad, alegría. Comenzando por la primera, una persona templada es aquella que es consciente de sus límites: no pretende sobrepasarlos, sino que los respeta, los acoge con ternura incluso, y precisamente por ello puede lograr la satisfacción y la paz, la *quies animi* o quietud del alma, por decirlo con los clásicos. En cambio, el intemperante, el que siempre desea más, es el perpetuamente insatisfecho, intranquilo, ansioso.

Respecto a la libertad aportada por la templaza, Kant es muy expresivo cuando nos dice que si, al darnos a nosotros mismos una máxima de acción, seguimos nuestros deseos, no somos en realidad autónomos, no nos damos nuestra propia ley, sino que somos heterónomos, sometidos a la ley del otro, porque en realidad quien manda es el objeto del deseo. La persona templada, con temple, es aquella que es dueña de sus deseos, a los que enmarca en su libertad y razonabilidad (lo que, ciertamente, pide un aprendizaje no fácil, en el que cierta «ascesis» tiene que hacerse presente); no es la que no goza, sino la que goza desde la experiencia de no ser prisionera del placer y de su objeto. En cambio, «el intemperante es un esclavo, y tanto más desde el momento en que transporta a todas partes a su amo consigo» (Comte-Sponville, 1998, p. 54).

Por último, la templanza es fuente de alegría. Experimentar pacificadamente la mesura en la satisfacción de los deseos no solo permite gozar mejor, sino que es ella misma un gozo. Puede incluso verse en ella, en este fruto, la prueba de que el momento de renuncia que implica no es forzado, sino que se ha integrado ya armoniosamente en la experiencia global de positividad.

En síntesis, la remisión a la solidaridad y la justicia dan a la sobriedad y la templanza la dimensión de descentramiento que precisan para superar su cierre egocéntrico,

mientras que la remisión a la realización personal y la felicidad permite insertar lo riguroso del deber que implican en lo gozoso de la plenitud.

9. La generosidad

Lo que las virtudes de justicia, solidaridad y sobriedad aportan para que todos podamos tener acceso a aquello que necesitamos para desarrollar nuestras potencialidades humanas se completa muy bien con la virtud de la generosidad. Esta nos alienta a obrar a favor de los otros sin entrar en cálculos interesados, sin buscar contraprestaciones, sin plantearse siquiera los mecanismos de reciprocidad propios de la justicia, a la que, en este sentido, desborda, aunque nunca deba sustituir. Se distancia así, decisivamente, de esas relaciones con los demás que se establecen en el modo y medida en que contribuyen al logro de nuestros objetivos.

La generosidad tiene unas condiciones éticas básicas: la ya señalada de la rectitud de los motivos; la orientación a las necesidades de los otros; la atención a las consecuencias de la intervención, para que sean positivas. Y una muy especial: el respeto a la autonomía del otro, en el grado en que la tenga y ayudando a potenciarla si se precisa; algo que se realiza del modo más claro cuando la generosidad es respuesta a la llamada de ese otro, colaboración o cooperación con él. Si es iniciativa previa, tendrá que serlo como invitación en el respeto empático, sentimiento que habrá que compatibilizar con el amor que está alentando de modo general la apertura a la generosidad, y con otros más específicos en circunstancias dadas, como la compasión.

A esta relación de condiciones conviene añadir otra: la generosidad se autentifica como virtud cuando es disposición para expandirse a todas las personas, cuando es disposición a ejercerse con quienes no pertenecen a nuestros grupos de referencia, no nos caen bien, etc. Porque es la necesidad de los seres humanos, en sus modalidades e intensidades diversas, la que la guía, y no las pertenencias particulares. MacIntyre, señalando esto, añade un comentario interesante: «La propia vida comunitaria requiere que esta virtud vaya más allá de los límites de la vida comunitaria» (2001, p. 146)[15]. Es decir –interpreto–, es normal que en las solidaridades intragrupales se practique la generosidad, pero esta alentará una auténtica vida de comunidad únicamente si es vivida como generosidad abierta.

Lo que a través de la generosidad puede ofrecerse es muy variado, no solo bienes materiales y recursos varios, sino dedicación temporal, escucha atenta, etc. Dinámicas interhumanas como la del perdón de quienes han sufrido agravios y violencias se sustentan decisivamente en ella. Hay, además, un dar cosas y hay un darse a sí mismo –

sin dejación de autonomía–; y un dar cosas que supone un darse a sí mismo. Respecto a todo esto, en la lógica interna de la generosidad no está dar lo que nos sobra, pues, recuérdese de nuevo, el centramiento tiene que estar en la necesidad del otro y lo que reclama de nosotros.

Como siempre, en todo esto tendrá que mediar la prudencia, pero sin falsear la naturaleza de la virtud, sino centrándola, haciendo que se distancie del extremo por defecto de la posesividad egoísta, la codicia, la tacañería, y del extremo por exceso de la prodigalidad éticamente desmedida o incumplidora de algunas de las condiciones antes señaladas. En la conciencia de que lo que pide esta prudencia varía en función de las circunstancias.

El punto que suele ser más polémico en esta virtud es el de la incondicionalidad en la intención de quien da. ¿Es posible? ¿No hay siempre refinados egoísmos? O, al hilo de la crítica de Nietzsche: ¿es conveniente? ¿No se mata con ello, a favor de la supuesta grandeza de la sociedad –altruismo utilitario–, el noble egoísmo humano y la fuerza para la alta protección de sí? Pienso ante esto que hay que estar atentos a nuestros trasfondos ambiguos en la práctica de virtudes como esta, pero sin que ello nos borre el horizonte de la colaboración incondicional. Esta se muestra más purificada cuando, junto a la disposición de desprendimiento respecto a lo que tenemos y somos para ayudar a otros, hay también disposición para recibir en la humildad y la empatía compartida la generosidad de los otros, desde la conciencia interiorizada de nuestra común vulnerabilidad, sujeta a los infortunios y a las injusticias. Se muestra más sólida cuando la estima de sí mismo que supone no es la de la autosuficiencia, y está abierta a la estima de los demás. Se muestra más viable cuando no se plantea como renuncia a recibir del otro en el darle, sino como renuncia a entrar en el cálculo, como orientación a hacer lo que se considera que se tiene que hacer sin proponerse proporcionalidades ni contraprestaciones de ningún tipo. Lo que pueda llegar será acogido con agradecimiento, pero sin que haya esperanzas específicas, y con la intención de hacer aunque no llegue nada.

10. La fortaleza y valentía

Son las virtudes que precisamos cuando tenemos que enfrentarnos, en el vivir juntos, a los obstáculos y a la agresión del violento. Aquí voy a sintetizar ambas, aunque cabe hacer la siguiente distinción entre ellas: la fortaleza sería una virtud más genérica (la que conviene tener para afrontar las dificultades de cualquier tipo, internas o externas) y la valentía sería la que específicamente nos capacita para afrontar lo que vemos como un

peligro, amenaza o mal que nos puede dañar.

Esta mera enunciación muestra que nos hallamos ante virtudes que presuponen que practicar el bien puede, en un momento determinado, ser difícil, por lo que se precisa coraje: este, en el sentido de ánimo o brío, no en el de ira, es el sentimiento más afín a estas virtudes; también el miedo, pero más en el sentido de lo que debe ser superado que de lo que debe de ser modulado.

Las virtudes, observé en su momento, no apuntan inicialmente a la cara del deber, sino de la plenitud. También estas, porque todos podemos entender que no sucumbir por miedo ante el otro amenazador es expresión de dignidad. De todos modos, son virtudes que, como subrayó Kant, resultan especialmente importantes para tener fuerza para cumplir nuestros deberes ineludibles y difíciles; en este caso, nuestros deberes con las víctimas actuales o potenciales que se den en el vivir juntos, con la causa de la paz, a pesar de los riesgos, con la opción a favor de la convivencia, ante graves dificultades que puedan aparecer.

En cuanto a la valentía, no presupone ausencia de miedo. Quien no tiene miedo, quien no se siente vulnerable, no es valiente. O está en una situación que no precisa valentía o es un insensato. Es valiente el que, experimentando ambas cosas, no se deja dominar por ellas. De todos modos, podemos ver en esta cuestión que, si en todas las virtudes es muy significativo el temperamento del sujeto, en esta lo es del modo más relevante. La psicología de cada uno de nosotros nos hace más o menos sensibles al miedo, y por tanto más o menos connaturalizados con la valentía. Por eso, la educación del carácter moral de cada persona, la potenciación de la razonable superación del miedo, pero también la aceptación honesta de determinadas limitaciones, forma parte de una educación moral inevitablemente personalizada. No para abdicar de lo que, especialmente pensando en el otro, se nos presentan como deberes ineludibles, sino para encontrar las formas de compromiso adecuado.

Fortaleza y valentía son, pues, virtudes que nos permiten enfrentarnos a los peligros, que nos permiten embarcarnos en acciones arriesgadas que pueden traernos males personales que estamos dispuestos a asumir. El problema es que, así descritas, sirven tanto para hacer el bien como para hacer el mal. El violento, con mucha frecuencia, es también valiente en este sentido, y es su valentía la que le hace «eficaz» en sus objetivos. A veces se le acusa de cobarde –cuando desde la materialidad de la acción puede ser más bien temerario–, pero la argumentación no debería ir por ahí. Habría que insistir en que se trata de una valentía cierta en su contenido material, pero inmoral por su enmarque y orientación. La valentía pasa a ser virtud cuando supone estas dinámicas:

– Una adecuada jerarquización entre lo que se arriesga y lo que se persigue con el riesgo. Criterio

este que tiene dos derivaciones. En primer lugar, correr peligros graves por objetivos fútiles es un sinsentido: falla aquí la dimensión de razonabilidad que hay que pedir a la emoción en la virtud. En segundo lugar, el objetivo perseguido no debe ser solo muy importante para el sujeto desde su mero punto de vista, debe ser importante desde el punto de vista moral; esto es, la valentía como virtud está orientada a algo que debe ser percibido como un bien.

- Puede aparecer un problema: cabe perseguir algo que se considera un bien (por ejemplo la defensa de la patria, la difusión de la propia creencia religiosa), asumiendo riesgos que implican quebrantar otro bien (por ejemplo, matar en condiciones arriesgadas para el homicida). Aquí es donde se muestra que la valentía, para ser virtud, tiene que integrar las virtudes de la justicia y el respeto. Esto debe tenerse presente incluso cuando la acción valiente va dirigida contra el violentador, es una reacción ante él.
- La valentía es virtud cuando integra también la prudencia: en la ya señalada proporcionalidad entre el riesgo y el objetivo perseguido, en la mesura en la asunción del riesgo (se debe huir de los extremos de la cobardía y de la temeridad), en el adecuado equilibrio entre la atención a la acción que se impone por deber y las circunstancias existentes; en la búsqueda de medios y estrategias de riesgo que expresen todo lo precedente y que no contradigan la moralidad; en la atención al conjunto de consecuencias que generará la acción emprendida. La prudencia que se inserta en la valentía no es, por supuesto, una forma «elegante» de cobardía, no es la pusilanimidad adobada de razones que se convierten en excusa de lo inexcusable. Tampoco la mera astucia, que se pone estratégicamente al servicio de los propios intereses desentendiéndose de lo que debemos a los otros. La prudencia discierne moralmente sobre los peligros asumibles y sobre los modos de asumirlos, pero está dispuesta a ir hasta el final, a orientar a la valentía a asumir el riesgo de la propia vida cuando, analizados los diversos factores en juego, es una opción que se impone.

En la educación para la convivencia y la paz en circunstancias sociales difíciles, es en esta virtud en la que se muestra que el educador tiene que educar en la virtud educándose él, constituyendo su carácter moral con las virtudes en las que quiere educar. Por ejemplo, para educar contra el terrorismo y por y con las víctimas de él en el País Vasco, se ha precisado y se precisa aún valentía. En otro lugares (entre nosotros, en otros tiempos cercanos) para educar frente a la violencia del Estado no democrático es igualmente precisa esta virtud; o para enfrentarse a violencias fuertes protagonizadas por el crimen organizado que impregnan todo el entramado social, etc. Ese es un reto ante el que no se puede dar la espalda, aunque haya que buscar todos los apoyos y acompañamientos que se puedan.

11. La serenidad

Esta virtud tiene que ver también con las dificultades, como las del vivir juntos, pero pide cultivar ciertos modos de estar en y ante ellas, ciertos estados de ánimo que permitan afrontarlas y sobrellevarlas de la mejor manera posible. Es muy valorada en la tradición oriental, y en la occidental lo ha sido por el estoicismo y quienes se han remitido a él; por supuesto, no se conjuga bien con el ideal nietzscheano de vida intensa. Hoy nos encontramos ante ella en una situación paradójica: se la admira y cultiva en los acercamientos que se hacen a Oriente (meditación, yoga, etc.), a la vez que se incentiva un ritmo de vida que la dificulta.

La serenidad nos remite a modo de ser apacible, sosegado, tranquilo, sin turbación relevante ni psíquica ni moral. El sentimiento que la alienta es precisamente este, el de «sentirse en calma». Se desarrolla como virtud cuando no se lo cultiva como mera virtud natural, para que se adhiera al carácter psicológico (es lo que pretenden ciertas terapias y procesos), sino como virtud de excelencia, esto es, que realiza la moralidad en ella y en su conexión con las otras, entre las que no hay que olvidar la justicia. Se autentifica cuando el estado de ánimo en el que se expresa se mantiene ante circunstancias adversas de dificultad, inseguridad, bloqueo de salidas, amenazas, sufrimiento, competitividad, fracasos; pero también ante circunstancias exitosas, buenas noticias, etc. La persona serena las vive sin exaltarse, ni euforizarse, ni entrar en ansiedad, ni irritarse, ni desalentarse, ni deprimirse.

Su extremo vicioso por defecto es la tendencia al estado de desasosiego, la excitación y la impulsividad, mientras que su extremo vicioso por exceso es la impavidez ante todo, la insensibilidad, la indolencia. La descripción de la serenidad que se hace en la corriente estoica tiende hacia este exceso, aunque hay que recordar que está sustentada en una concepción determinista de la realidad que la fundamenta. Con todo, hay que ser conscientes de que, cuando en determinados ámbitos se habla de imperturbabilidad o indiferencia ante lo que nos acontece, no necesariamente se entienden estos términos en su significado usual, que apunta a vicio por exceso. En cualquier caso, como siempre, hay que orientarse hacia la *mesotés*, teniendo presentes los contextos y los motivos de posibles zozobras.

Si esta virtud es positiva para el desarrollo personal y para la convivencia, es no solo por la agradabilidad del estado de ánimo apacible (la serenidad como paz subjetiva, como convivir bien consigo mismo), sino por los frutos que reporta. En especial: ayuda a la entereza ante los peligros; favorece la ecuanimidad ante los conflictos; facilita la atención despejada y adecuadamente distanciada ante realidades complicadas que psíquicamente nos afectan, para distinguir bien lo que es, lo que puede hacerse y lo que debe aceptarse con sosiego, guste o no, porque no puede ser cambiado; ofrece el clima

pertinente para afrontar la complejidad de las dificultades y de los diálogos; aliada con la paciencia, alienta acciones no precipitadas ni atropelladas. Dicho de otro modo, la serenidad desbloquea ansiedades paralizadoras, obsesividades repetitivas, impulsividades primarias; nos da soberanía o control no represivo –porque no es forzado– sobre las turbaciones que pueden causarnos emociones como la ira o el desasosiego. En síntesis, recordando cómo definimos en su momento la felicidad, nos da el bien-ser del bien-estar sosegado, facilitando el bien-hacer. Como se ve, la persona en la que la serenidad es realmente virtud moral es muy propicia para la convivencia intersubjetiva y cívica. En cambio, cuando la serenidad es solo logro psicológico o disposición natural del carácter, puede ser puesta al servicio de intereses moralmente espurios, incluso criminales.

Suelen recomendarse, para cultivar la serenidad, retiros a lugares apacibles y ejercicios diversos de interioridad. Es algo que se muestra positivo. Pero sin que deba olvidarse que la prueba de la serenidad se da en la agitación de la vida, en la calma que se mantiene en medio de las turbulencias. Por lo que es decisivo aprenderla dentro de estas, encontrar el adecuado ritmo en ellas.

12. La mansedumbre

Si la fortaleza y valentía se enfrentan al mal es para intentar acabar con él. A veces la única estrategia que nos es dada es la de la resistencia. Otras veces, con todo, vemos que es posible la confrontación, que, como se ha adelantado, debe utilizar medios que no contradigan los derechos humanos. ¿Con qué talante y orientación conviene vivir la resistencia y la confrontación en el horizonte de convivencia? En parte ya se ha adelantado al presentar la serenidad. La virtud de la mansedumbre nos ofrece aportaciones complementarias.

Una persona «mansa», en el lenguaje coloquial, es una persona bonachona, que no creará dificultades, que será incapaz de enfrentarse a los otros para reclamar sus derechos o los de los demás, mucho más aún, de enfrentarse a la violencia. Así vista, la mansedumbre es ciertamente algo demasiado alicorto como para llamarlo virtud. Parecería que le faltara precisamente fortaleza. Pero no es esa la definición de esta virtud, sino la de uno de sus extremos. Ciertamente es lo contrario de la crueldad y la violencia, pero no es resignación, en el peor sentido de la palabra. Como dice Comte-Sponville, «es una valentía sin violencia, una fuerza sin dureza, un amor sin cólera» (1998, p. 225), un vigor apacible que inclina a hacer el bien en el respeto exquisito al otro, sin producirle sufrimiento; la fuerza de la suavidad tranquila, que no deja de ser

firme y constante. En la versión de Aristóteles es el justo medio entre la cólera y la placidez excesiva. Esto significa que de algún modo puede participar de una moderada cólera, pero no es eso lo que la anima propiamente, no es ese el motor de su fuerza, aunque en un momento dado pueda ser su desencadenante.

Se la alía con virtudes como la paciencia y la humildad, esta última en la medida en que es concebida como conciencia de lo que somos, y, por tanto, de nuestras limitaciones y flaquezas, lo que es muy fecundo, pues, en palabras del propio Comte-Sponville, «sin la humildad, el yo ocupa todo el espacio disponible, y solo ve al otro como objeto de concupiscencia o como enemigo» (p. 181). La humildad deja un espacio disponible en tales condiciones que lo que puede ocuparlo positivamente es la acogida de la mansedumbre.

Proyectada esta virtud al plano público, y concretamente a la búsqueda de la convivencia en paz, se emparenta decididamente con la no violencia. Por su propio talante, esta llama a la mansedumbre como actitud interior de quienes la viven. Es cierto que no podemos absolutizar una mansedumbre y su correlato cívico no violento que permita que triunfe la violencia. El autor que acabo de citar dice a este respecto que hay que distinguir entre pacífico y pacifista, para aceptar solo al primero, porque el radicalmente no violento, dice, acaba siendo cómplice objetivo de la violencia. En este terreno, nos sugiere, hay que entrar en el cálculo utilitario, aceptar aquellas violencias y muertes (por ejemplo la pena de muerte) que prueban que salvan muchas más vidas. Entiendo, por mi parte, que hay que asumir el reto presente en esta distinción, en el sentido de que debe apuntarse hacia una no violencia que se muestre realmente eficaz contra el mal. En este sentido, la mansedumbre pide coordinarse no solo con la prudencia, sino con la justicia. La no violencia a la que podemos aspirar (porque, frente a Comte-Sponville, creo que podemos aspirar a ella) es aquella que se muestra adecuada para cumplir las exigencias básicas de la justicia, porque ha ido descubriendo sus propias «armas desarmadas» eficaces frente a ella, y desde ahí aparece además como impulsora de la humanización de las relaciones. En cuanto a la concreción de lo que esto puede suponer, remito al lector a otro trabajo previo (2000).

En definitiva, la virtud de la mansedumbre marca un talante en la forma de afrontar los conflictos y de luchar contra la violencia. No quiere ser lucha destructora, ni impulsada por el odio, ni generadora de odio, ni creadora de más dolor, sin que eso signifique renunciar a la firmeza y a la constancia. Tiene que estar alerta sobre sí misma, para no ignorar la justicia, para no ser una mansedumbre que las víctimas no pudieran vivir sin dañar su dignidad. Por ejemplo, nunca debe implicar renuncia a la reparación, memoria y reconocimiento que se deben a estas. Pero se percibe como fuerza que empuja hacia la justicia restauradora más que a la retributiva, como fuerza especialmente

adecuada para llegar hasta el fondo de la violencia, hasta las actitudes más negativas para intentar regenerarlas. Sin ingenuidad, por supuesto (siempre la prudencia tiene que estar ahí). A una mansedumbre así sí podemos invitar en los procesos educativos.

13. La perseverancia

A la perseverancia se la puede definir como persistencia en la disposición del ánimo y en la iniciativa correspondiente, continuamente renovadas, que se orienta a la realización de algún objetivo, enfrentándose a las vacilaciones interiores que pueden aparecer, así como a las fuerzas exteriores adversas. Si el objetivo perseguido es un objetivo bueno, a esta disposición la podemos llamar *virtud moral*. Es entonces perseverancia en el bien, realiza nuestra excelencia y contribuye al bien común. Es muy necesaria para todo, pero especialmente para sostenerse en el reto de convivir.

En esta definición está implícito que la perseverancia funciona de hecho cuando se ensambla con otras virtudes, como se indicó en su momento. Señalemos de arranque las que son más manifiestas.

- Para empezar, la constancia, la más próxima a ella, hasta parecer a veces sinónimas: la constancia, si se quiere, remite más directamente a la voluntad dispuesta a resistir y a afirmarse frente a las adversidades; una y otra se nos muestran como virtudes insertadas constitutivamente en tiempo, las virtudes de la duración de una determinada actitud y conducta, porque se considera que el objetivo lo precisa y lo merece.
- La perseverancia funciona, además, cuando se asocia con la fortaleza, que nos hace superar los peligros y dificultades y rebelarnos contra las coacciones externas.
- Pero funciona igualmente cuando se aúna con la paciencia, la virtud que nos ayuda a encajar sin desaliento las dificultades, fracasos, contrariedades y sufrimientos que van apareciendo en el permanecer. La virtud, también, de la aceptación –abierta a la crítica cuando se precisa– de lo que nos molesta de aquellos con los que compartimos los procesos de perseverancia. La virtud, por último, que nos predispone a seguir dándonos oportunidades a nosotros mismos y a los otros.

La perseverancia debe ser distinguida nítidamente de la rutina. La conducta rutinaria se mantiene en el tiempo, pero le falta vida, «ánimo». La perseverancia, en cambio, es, según se ha dicho, la persistencia en la disposición del ánimo, del aliento interno, de la vitalidad, de la convicción, que se nos muestra como contagio imborrable en nosotros de la bondad del objetivo que se persigue. Por eso se persigue, porque, anidando en

nosotros, precisa tiempo y expansión hacia otros para realizarse. La perseverancia, en este sentido, es la tensión entre el «ya sí» y el «todavía no».

Si este ánimo y convicción es uno de los pilares de la perseverancia, el otro es la esperanza. Aquello a lo que se apunta adquiere ahora la forma de horizonte al que nos es dado acercarnos, aunque no podamos alcanzarlo plenamente, aunque tengamos que rediseñarlo al ir avanzando, incluso aunque debamos dejar tareas pendientes para futuras generaciones. Es este horizonte el que nos dice que nuestro perseverar no es en vano. Incluso, en caso de duda sobre la eficacia de lo que se hace, la perseverancia empuja a apostar por hacerlo.

Pensando ahora en la *mesotés* de la perseverancia, hay que señalar que en su extremo vicioso por defecto hay que situar el desaliento y la inconstancia. En el otro extremo hablamos de tozudez, testarudez, de esa perseverancia tan rígida y dogmática que no cede ni se reconfigura, pase lo que pase y se den las circunstancias que se den. El discernimiento entre lo que es perseverancia y lo que es obstinación se hace delicado, porque, para justificar nuestra falta de perseverancia, podemos excusarnos indebidamente en los contextos. Pero no es menos cierto que la perseverancia es virtud no solo cuando apunta al bien, sino cuando atiende debidamente a estos contextos, cuando distingue lo que es dificultad llamada a ser superada de lo que es circunstancia que tiene que ser correctamente acogida. Aquí la perseverancia tiene que aliarse con la prudencia y hacerse *perseverancia lúcida*.

La perseverancia lúcida es, para empezar, perseverancia. Se persevera en lo que es fundamental en relación con el bien, tanto en el ánimo que se siente como en lo decisivo del objetivo que se persigue. Pero se acepta que las formas en que se expresa esa perseverancia pueden variar: en unos casos, porque se encuentran modos mejores de sostenerse y avanzar en los propósitos; en otros porque hay formas que la realidad personal y/o social hace inviables o contraproducentes. Esto significa que, cuando se encuentran obstáculos en la realidad, se impone un análisis lúcido que hace lúcida a la perseverancia. A veces, de lo que se trata es de vencer el obstáculo; en otras ocasiones, lo que se nos pide es transformar la realidad para que el obstáculo desaparezca; en otras, lo que se impone es idear nuevas formas de perseverancia que se avengan mejor a las posibilidades de la realidad, a sacar de esta –y de nosotros mismos– todas sus potencialidades, haciéndonos cargo de las inviabilidades. No es que estas tres opciones se nos muestren necesariamente en forma de disyuntivas; pues con frecuencia la complejidad de la realidad nos pide solapamientos entre ellas. Pero, en cada circunstancia, una de ellas tenderá a ser dominante. En definitiva, se trata de persistir, de resistir incluso, pero haciéndonos cargo de las dificultades y fortalezas, tanto de los contextos como de los sujetos; de perseverar, pero con «inteligencia práctica».

La persona puede perseverar en actitudes, conductas y objetivos centrados en ella misma. Perseverar, por ejemplo, en su voluntad de avanzar en actitudes de serenidad. Pero con mucha frecuencia nos proponemos perseverar en cuestiones que implican expresamente a otros y con iniciativas compartidas por otros. Incluso cabe decir que las perseverancias a primera vista más personales tienen, en realidad, conexiones intersubjetivas y sociales. Esto conexiona a la perseverancia con algo muy importante, la *fidelidad*: la fidelidad implica perseverancia, y la perseverancia mejor se acaba expresando como fidelidad.

Se puede hablar de fidelidad a uno mismo, en el sentido de autenticidad; también de fidelidad a un objetivo, a una empresa que nos proponemos, a una «misión» a la que nos sentimos llamados. Pero la fidelidad lo es en sentido más propio cuando es fidelidad a otro, a un cierto modo de relación e implicación con él, con voluntad de sostenerla en el futuro, aunque cambien las circunstancias (con frecuencia es sellada con una promesa). Obsérvese, de todos modos, que la fidelidad a objetivos es en realidad, con frecuencia y de modo decisivo, al menos cuando se trata de fidelidad moral, fidelidad a personas implicadas en esos objetivos, fidelidad a una relación con ellas trabada por el respeto, el amor, la amistad, la solidaridad, la justicia.

Una perseverancia así concebida y vivida puede ser aplicada por el sujeto a muchos ámbitos de la realidad, interior y exterior, con la que interactúa. Aquí nos interesa resaltar su aplicación al objetivo de la convivencia. Se muestra objetivo difícil, con logros precarios abiertos a fracasos, en circunstancias que pueden cambiar constantemente. La virtud de la perseverancia es precisamente la que garantiza la permanencia a pesar de todo, la durabilidad del compromiso y el esfuerzo en el tiempo. Sabe sacar fuerzas de las dimensiones de convivencia que ya son para avanzar hacia las que aún no son. Y trata de expresarse con plena lucidez, flexibilizando objetivos y estrategias en función de las circunstancias y de los nuevos hallazgos sobre lo que pide el vivir juntos, pero manteniendo siempre el núcleo fundamental de lo que significa, tomando de él aliento para continuar. Por último, el perseverante en la búsqueda de la convivencia vive todo ello con un fondo de fidelidad que, en última instancia, es fidelidad a personas: a todas, pero en especial a las víctimas de las diversas violencias.

14. La prudencia

Al presentar las virtudes anteriores han ido apareciendo ya rasgos de lo que es la prudencia, de acuerdo con la tesis de que esta debe estar implicada en todas ellas. De todos modos, dada la relevancia de esta virtud, es conveniente que cerremos la

descripción de virtudes para la convivencia con la exposición de lo que ella significa.

Para Aristóteles, la prudencia es ese modo humano de ser, esa disposición práctica que no concierne directamente a la rectitud de la acción, como corresponde a las virtudes éticas, sino a la corrección o exactitud del criterio de la acción, teniendo como referencia el bien realizable en el mundo real. El prudente es el que sabe lo que es bueno para el ser humano en el aquí y el ahora. Y el aquí y ahora es el reino de la contingencia. Lo que supone que la prudencia no es saber de «lo necesario», lo que no puede ser de otra manera, sino de «lo contingente», de aquello de lo que puede plantearse que sea de varias maneras[16].

Este saber de lo contingente supone también una ontología de la contingencia. Esto es, la consideración del ser humano como ser en situación que solo puede vivir los principios éticos a la manera de lo singular. La prudencia presupone que la vida moral se acaba expresando en la acción, pero, además, que esta debe contar con la imprevisibilidad del mundo, lo cual comporta estar atentos a las circunstancias que marcan las posibilidades y los límites de las iniciativas, así como a las consecuencias que las verifican en sus efectos; estar, por eso, atentos a adaptar los medios a los fines, pero también a modular los fines teniendo presentes los medios de que disponemos.

Es importante distinguir la prudencia de actitudes afines a ella, pero a las que les falta la condición de moralidad. Distinguirla, en concreto, de la habilidad o mera capacidad de encontrar medios eficaces ante un fin dado; la prudencia es, si se quiere, la habilidad del virtuoso, del que la pone al servicio de la virtud moral. En este sentido, si antes se ha dicho que no hay virtud moral sin prudencia, ahora hay que añadir que no hay prudencia sin virtudes morales. Mucho más si cabe hay que diferenciar la prudencia de la astucia, si damos a esta el sentido de capacidad de precisar lo que conviene hacer con vistas a lograr los propios objetivos, aunque sean inmorales. Pero, igualmente, debe ser distinguida de la «timoratez», en su sentido de actitud reflexiva temerosa que busca las soluciones que acarreen menos problemas al sujeto: en ciertas circunstancias, la prudencia puede pedir retraimiento de la acción, pero en otras puede exigir incluso que se arriesgue la vida; en determinados contextos puede demandar que se acuda a las vías conocidas, pero en otros puede reclamar que se experimente la novedad.

Aristóteles contempla tres pasos en el proceso prudencial: el de la recta deliberación, el del juicio y el de la elección. Él concentra la deliberación en la búsqueda de medios adecuados y eficaces para fines (éticos) realizables en los marcos de contingencia en los que estamos. Debiendo tenerse presente que: un mismo fin puede ser realizado por diversos medios; entre medios y fin pueden interponerse otras causalidades que obstaculizan la eficacia del medio; puede no haber acomodación entre medios y tiempo oportuno; la causalidad del medio puede ir más allá de la de producir el fin hasta

producir fines no deseados. Una cuestión interesante que hay que tener en cuenta en este primer paso prudencial es que deliberar es dialogar: con frecuencia debe tratarse de diálogo colectivo, pero al menos debe darse el diálogo consigo mismo.

El segundo paso, el del juicio, persigue precisar lo normativo –de aspiración universal– en las situaciones de las personas concretas, siempre singulares. Tiene que ver más con lo razonable que con lo racional. Es inteligencia rigurosa para comprender y juzgar, pero no rigor científico. Corresponde a este saber prudencial emitir un *juicio en situación* en contextos en los que varios cursos de acción se nos muestran inicialmente como posibles.

Por último, el momento de la elección es el de la decisión de la voluntad deseante que cierra la deliberación tras haberla puesto primero en marcha. En los textos aristotélicos se propone decidir sobre los medios, presuponiendo que la voluntad quiere el fin. En este sentido, Aristóteles tiende a resaltar que el fin no es nada si no se eligen los medios apropiados. A primera vista no hay en él una suficiente reflexión sobre la cualidad moral de los fines y sobre su relación moral con los medios, algo clave en el tema de la convivencia y la paz. ¿Olvido que favorece la introducción de la racionalidad instrumental o más bien conciencia de que medios y fines son indisociables en la deliberación, desde su concepción holista de bien? Thiebaut se inclina por la segunda interpretación.

En cualquier caso, en nuestro aquí y ahora, nosotros no podemos ahorrarnos esta reflexión. Simon (1993, pp. 51-54), en el marco de la ética de la responsabilidad, plantea la relación medios-fines de este modo. Supuesto de arranque: para ser moralmente válida debe implicar la inmanencia de los medios al fin en el plano de la *eficacia*: «Quien quiere el fin quiere los medios que se precisan para realizarlo». Complemento de ese supuesto: en la relación moral entre medios y fines debe admitirse también, por coherencia, la inmanencia de los medios al fin desde el punto de vista *axiológico*: «Quien quiere la bondad ética del fin quiere la bondad ética de los medios, y recíprocamente». Ahora bien, el que estos dos criterios deban ser asumidos conjuntamente puede acarrear conflictos en la decisión ética situada, lo que pediría llegar a *compromisos* entre el valor moral y la eficacia. Habrá que gestionar esta situación: planteándose al menos límites éticamente infranqueables en el uso de los medios; y no instalándose en la situación de compromiso, sino viendo en ella «un mandato para encontrar respuestas mejores».

Si entendemos la prudencia sobre todo como articulación de lo universal y lo particular, pueden resultar de ayuda estos criterios que sintetiza Diego Gracia[17]. Deberían considerarse tres momentos. De arranque, el momento a priori, que puede formularse por el siguiente criterio (U): «Para que una acción pueda considerarse

moralmente correcta tiene que ser universalizable, de modo que no vaya contra el respeto debido a todas y cada una de las personas». Es el momento de la preeminencia de la norma universal. Ahora bien, hay acciones abstractamente no adecuadas que en ciertas situaciones pueden ser buenas, algo que hay que asumir en el momento a posteriori según el siguiente criterio (P): «Para que las decisiones concretas puedan considerarse responsables y buenas han de tener en cuenta las condiciones particulares de los hechos y evaluar las consecuencias que posiblemente derivarán de ellos». Este es el momento de la posibilidad de la excepción a la norma, que enlaza la ética de la prudencia con la ética de la responsabilidad. Pero aquí se impone estar alerta, porque el problema de las excepciones es que tienden a convertirse en «reglas». Para evitarlo hay que afirmar un tercer momento, definido por este criterio complementario (C): «Colabora en las condiciones de aplicación de U, teniendo en cuenta las condiciones situacionales y contingentes». O, si se prefiere: si debes acudir a la excepción, haz todo lo posible a la vez para cambiar la situación que la ha precisado, a fin de que deje de ser necesaria. Ricoeur, centrándose en el otro, dice todo esto con gran finura moral: la prudencia o sabiduría práctica consiste en inventar conductas que satisfagan lo más posible la excepción que pide la solicitud por el otro, traicionando lo menos posible la regla.

Como puede verse, en la prudencia que se expresa en la deliberación que se cierra en el juicio en situación que aboca a la elección se da una notable complejidad: hay que saber remitirse al sistema de bien y de normas adecuado, hay que conocer las circunstancias externas y personales, hay que prever las consecuencias –anticiparse–, pero también hay que tener en cuenta las experiencias pasadas –hacer memoria–, hay que ser capaces de imaginar soluciones novedosas, de afrontar lúcidamente riesgos, etc. Todo ello deberá ser estimulado en una prudencia al servicio de la convivencia en paz y justicia.

EPÍLOGO

AUTONOMÍA Y VIRTUDES PARA CONVIVIR

Las virtudes aquí descritas y las sugeridas a partir de ellas entretejen una muy valiosa red para la convivencia. Si, a través de procesos educativos múltiples y de prácticas compartidas se asientan en los modos de ser de los ciudadanos, aunque haya que afrontar conflictos, mejor aún, al afrontarlos, esa convivencia se irá consolidando. Permítaseme que cierre este libro haciendo unas breves consideraciones en torno a esta tarea educativa.

Hoy en día, cuando nos preocupamos por la educación moral, tenemos muy presente el valor de la autonomía. Es algo que resulta muy pertinente. No solo por su centralidad en sí, sino también porque tanto su ejercicio público como su ejercicio personal están sujetos a serias trabas y fuertes tentaciones. En principio, este valor es nuestro «hiperbién» cultural, como diría Taylor. Pero, en la práctica, estamos viendo cómo, en el nivel público, impera la «ley de los mercados», que sofoca fortísimamente las dinámicas de deliberación y decisión democrática; y cómo, en el nivel personal, se nos incita a confundir vida trabada por decisiones autónomas responsables y solidarias con vida abierta a la realización irreflexiva de deseos, estimulados en buena medida desde fuera de nosotros.

Por tanto, se impone la tarea de educar en la autonomía, que persigue armonizadamente el interés público y la realización personal. Pues bien, lo que considero oportuno resaltar es que tiene que ser realizada a través de una fuerte implicación con la educación en virtudes, en una especie de circularidad positiva que se expresa del siguiente modo: la autonomía debe estar presente en la formación en virtudes, porque garantiza que estas se construyan sin dinámicas impositivas; y las virtudes tienen que estar presentes en la consolidación de la autonomía, porque son las que pueden afinar el alcance moral de esta y dotarle de fuerza para su ejercicio positivo. Es con esta síntesis como mejor se consigue que las personas nos hagamos cargo moral de nuestras vidas, como individuos y como ciudadanos.

En efecto, si repasamos las virtudes expuestas, veremos que en todas ellas está significativamente presente la autonomía. En unos casos se muestra la referencia central, como en la virtud del respeto, que se expresas decisivamente como respeto a la autonomía de todos; o del reconocimiento, que lo agranda hasta incluir la diferencia; o de la dialogalidad, concebida como diálogo entre sujetos autónomos; o de la obediencia

cívica, que solo lo es si integra la autonomía, etc. En otros casos se percibe con claridad que es a través de las virtudes como consolidamos el ejercicio de la autonomía: así, la justicia, ayudada por la solidaridad, la compasión, la generosidad y la sobriedad, garantiza las condiciones sociales equitativas de su realización para todos; la fortaleza y la perseverancia constituyen nuestro ser moral, de modo tal que posibilitan la vida autónoma en circunstancias difíciles, etc. En otros casos, por último, las virtudes nos ayudan a tener estados de ánimo y disposiciones que se muestran como las más adecuadas para un ejercicio equilibrado y responsable de la autonomía: la moderación nos permite remitirnos ajustadamente a nuestros deseos, la serenidad evita reacciones que puentean la autonomía, la mansedumbre garantiza iniciativas autónomas no destructoras de la autonomía de otros, la prudencia nos ofrece procesos pertinentes de deliberación para la decisión, etc. En la otra dirección, y como ya adelanté, ninguna virtud lo es si supone negación de la autonomía, ya sea la del sujeto de esa virtud, ya sea la de las personas a las que este se ve dirigido por ella (piénsese, por ejemplo, en la compasión o en la generosidad). E, igualmente, ninguna virtud lo es si no incluye la decisión autónoma de la persona para hacerla formar parte de su modo de ser.

En definitiva, puede concluirse que la autonomía es una referencia clave para la educación y que, a su vez, esta educación en la autonomía se realiza pertinentemente cuando hay imbricación entre ella y la vida virtuosa. A ello me gustaría alentar a todos los educadores, como conclusión de esta reflexión.

BIBLIOGRAFÍA

ARANGUREN GONZALO, L. A. (2009), «La solidaridad se dice de muchas maneras», en *Iniciativas en red, de la teoría a la práctica*. Madrid, Fundación Jóvenes y Desarrollo.

ARISTÓTELES (1988), *Ética nicomáquea*. Madrid, Gredos.

– (1994), *Política.* Madrid, Alianza.

ARTETA, A. (1996), *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha.* Barcelona, Paidós.

– (2002), *La virtud en la mirada. Ensayo sobre la admiración moral.* Madrid, Pre-Textos.

AUBENQUE, P. (1999), *La prudencia en Aristóteles.* Barcelona, Crítica.

BAURNMANN, M. (1998), *El mercado de la virtud. Moral y responsabilidad social en la sociedad liberal.* Barcelona, Gedisa.

BILBAO, G. / ETXEBERRIA, X. (2005), *La presencia de las víctimas del terrorismo en la educación para la paz en el País Vasco*. Bilbao, Bakeaz.

BOLLNOW, O. F. (1969), *Esencia y cambios de las virtudes.* Madrid, Revista de Occidente.

CAMPS, V. (1990), *Virtudes públicas*. Madrid, Espasa.

– (2011), *El gobierno de las emociones.* Barcelona, Herder.

CEREZO, P. (ed.) (2005), *Democracia y virtudes cívicas.* Madrid, Biblioteca Nueva.

COMTE-SPONVILLE, A. (1998), *Pequeño tratado de las grandes virtudes.* Madrid, Espasa-Calpe.

DARWALL, S. (ed.) (2000), *Virtue Ethics.* Oxford, Blacwell.

DÍAZ, C. (2002), *Repensar las virtudes.* Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias.

ETXEBERRIA, X. (1997), *Ética de la desobediencia civil.* Bilbao, Bakeaz.

– (2000), *La no violencia en el ámbito educativo.* Bilbao, Bakeaz.

– (2004), «Educación en virtudes cívicas y violencia de ETA», en *Trabajadores/as de la Enseñanza*, suplemento del n. 249.

– (2005), «La sobriedad solidaria como condición de igualdad y felicidad», en *Frontera* n. 36, pp. 57-82.

– (2008), *Por una ética de los sentimientos en el ámbito público.* Bilbao, Bakeaz.

– (2009), *La educación para la paz vertebrada por las víctimas.* Bilbao, Bakeaz.

– (2011), *Virtudes para la paz.* Bilbao, Bakeaz.

FETSCHER, I. (1996), *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia.* Barcelona, Gedisa.

FOOT, Ph. (1994), *Las virtudes y los vicios, y otros ensayos de filosofía moral.* México, UNAM.

– (2002), *Bondad natural.* Barcelona, Paidós.

GARCÍA MARZÁ, D. (1992), *Ética de la justicia*. Madrid, Tecnos.

– (2005), «¿Sentimientos virtuosos? El papel de los sentimientos en la vida moral», en *Diálogo Filosófico* n. 62, pp. 241-256.

HABERMAS, J. (1985), *Conciencia moral y acción comunicativa.* Barcelona, Península (También en: Madrid, Trotta, 2008).

HUME, D. (1992), *Tratado de la naturaleza humana.* Madrid, Tecnos.

ISAACS, D. (2000), *La educación de las virtudes humanas y su evaluación*. Pamplona, Eunsa.

KANT, I. (1989), *La metafísica de las costumbres.* Madrid, Tecnos.

MACINTYRE, A. (1987), *Tras la virtud.* Barcelona, Crítica.

– (2001), *Animales racionales y dependientes: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes.* Barcelona, Paidós.

MATEU, J. D. (2007), «Las virtudes en el laberinto: Nietzsche tras la virtud», en ARENAS-DOLZ, F. / GIANCRISTOFARO, L. / STELLINO, P. (eds.), *Nietzsche y la hermenéutica* II. Valencia, Nau Llibres, pp. 563-572.

MÈLLICH, J. C. (2010), *Ética de la compasión.* Barcelona, Herder.

NIETZSCHE, F. W. (1986), *El gay saber.* Madrid, Espasa Calpe.

PEREDA, C. (2009), *Sobre la confianza.* Barcelona, Herder.

PIEPER, J. (1969), *Prudencia y templanza.* Madrid, Rialp.

– (1976), *Las virtudes fundamentales.* Madrid, Rialp.

RICOEUR, P. (2006), *Caminos de reconocimiento.* México, FCE.

SÁEZ RUEDA, L. (2001), «Reilustración dialógica», cap. 13 de *Movimientos filosóficos actuales.* Madrid, Trotta.

SIMON, R. (1993), *Éthique de la responsabilité.* Paris, Cerf.

SENNET, R. (2003), *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad.* Barcelona, Anagrama.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I-II, 55-67 y II-II (acceso en Internet: Biblioteca virtual del Campus Dominicano [ed. de la BAC]).

VIDAL, M. (1996), *Para comprender la solidaridad: virtud y principio ético.* Estella,

Verbo Divino.
– (2004), «¿Es posible actualizar de forma inteligente e innovadora la ética de la virtud?», en *Moralia* n. 27, pp. 391-412.
WALTER, R. / IVANHOE, P. (2007), *Working Virtue: Virtue Ethics and Contemporary Moral Problems*. Oxford, Clarendon Press.

Notas

Introducción

[1] Entre nosotros, una pionera de este enfoque ha sido Victoria Camps, 1990.

[2] Este volumen reasume un trabajo previo, que titulé *Virtudes para la paz*. Bilbao, Bakeaz, 2011, pero desarrollándolo ampliamente, precisamente con la apertura a esta otra perspectiva complementaria de la convivencia.

1. Sobre el vivir juntos y la opción por las virtudes

[1] En «Violencia, paz e investigación para la paz», que está recogido en J. GALTUNG, *Sobre la paz*. Barcelona, Fontamara, 1985, y *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*. Bilbao, Bakeaz-Gernika Gogoratuz, 2003.

[2] Cf. G. BILBAO, *Por una reconciliación asimétrica*. Bilbao, Bakeaz, 2008; X. ETXEBERRIA, *Dinámicas de la memoria y víctimas del terrorismo*. Bilbao, Bakeaz, 2007; ID., «Sobre el perdón: concepciones y perspectivas», en *Frontera* 33 (2005), pp. 11-36; ID., «Reconciliación de la sociedad hacia las víctimas del terrorismo», en *Bake Hitzak* 63 (2006), pp. 23-30.; ID., «Víctimas y memoria», en *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global* 109 (2010), pp. 57-65.

[3] No se olvide, de todos modos, que también critica duramente el principialismo: «Todo servilismo refinado se adhiere firmemente al imperativo categórico y es enemigo moral de quien pretende quitar al deber su carácter de incondicionado» (*El gay saber,* p. 70). Y critica igualmente lo que lo sustenta: si se prescinde de los errores en los que los humanos nos hemos educado –dice–, «hay que prescindir también del humanitarismo y la "dignidad humana"» (p. 149).

[4] Junto con otras como la mansedumbre, la paciencia, la obediencia, la compasión, la diligencia, la castidad... también la justicia...

2. Sobre la noción de virtud

[1] Para Aristóteles, las virtudes no son sólo propias de los humanos. Son propias de todos los seres, porque son las que realizan bien las funciones de cada uno de ellos. La virtud del cuchillo es cortar bien, la del caballo correr bien, etc. Entre los humanos, la virtud del citarista es tocar bien la cítara. Pues bien, las virtudes del humano en cuanto humano son las que le hacen ser buen humano, las virtudes específicamente morales.

[2] Cf. sobre esto F. QUESADA, «Democracia y virtudes públicas», en Cerezo, 2005.

[3] Es algo que he trabajado en escritos precedentes, para profesionales (y voluntarios) implicados en las materias que abordan: *Ética de la ayuda humanitaria*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2004; *Aproximación ética a la discapacidad*. Bilbao, Universidad de Deusto, 2005; «Virtudes éticas: una necesidad en cuidados paliativos», en A. COUCEIRO (dir.), *Ética en cuidados paliativos*. Madrid, Triacastela, 2004, pp. 49-62.

[4] Piénsese, por ejemplo, en la comunidad médica. Cuando escribo estas líneas, en España el Gobierno ha

dictado una política de recortes de gasto público, supuestamente justificada por la crisis, que impide a inmigrantes sin determinados papeles legales acudir normalizadamente al servicio público de salud. Un sector significativo de médicos se ha propuesto hacer objeción de conciencia a esta política: en sus específicas virtudes de atención, como médicos, no solo incluyen virtudes cívicas generales, sino que las viven de formas tales que les empujan al civismo, a la no marginación de las personas inmigrantes en cuanto sujetos de dignidad y pertenecientes, por tanto, a la común humanidad, que desborda las fronteras nacionales.

[5] TOMÁS DE AQUINO resalta esta perspectiva cuando indica que «la virtud humana es esencialmente un hábito operativo» (*Suma Teológica* I-II, 55.2).

[6] En realidad, de modo primario, remite a «hombría» o «virilidad» –*vir*: hombre, varón–, a lo que hace que el varón funcione como varón, que es identificado con esta fuerza-fortaleza, y que no es asignada a la mujer. El prejuicio masculino, la huella histórica en la concepción de la virtud, se nos muestra así presente, en este caso como limitadora.

3. El debate en torno a la virtud

[1] Antes de esta se hace una clasificación, muy relevante en el mundo cristiano, entre virtudes adquiridas por la persona –las cardinales y las derivadas de ellas– y virtudes infusas, que Tomás de Aquino define como aquellas que son producidas por Dios en la persona, sin intervención de ella, aunque sí con su consentimiento, y que son fe, esperanza y caridad (teologales). Aquí, dado el marco cívico universalizable en que se sitúa este texto, no es tenida en cuenta esta distinción.

[2] En este marco, el que haya tantas virtudes puede ser visto como una excelente oportunidad para la libertad, pues ante ella aparece una gran riqueza de posibilidades.

[3] Hablar de virtudes privadas puede resultar algo tramposo, en la medida en que sugiera virtudes que los individuos nos inventamos y elegimos con total espontaneidad. Todas las virtudes, hasta las que podemos considerar más privadas, se van configurando en complejos procesos culturales colectivos, se van transmitiendo a través de socializaciones, se van consolidando en la interacción con los otros, se abren a su modo al bien social.

[4] Hay, por supuesto, más clasificaciones de virtudes, pero creo que las aquí señaladas son ya suficientes para el objetivo perseguido. De todos modos, quizá podría añadirse a ellas la que, remitiéndose a la condición de vulnerabilidad y discapacidad del ser humano, elabora MacIntyre, distinguiendo y relacionando virtudes de la independencia y virtudes del reconocimiento de la dependencia. La tendré presente al describir algunas virtudes para la convivencia.

[5] He aquí algunos detalles: la virtud del orden acabará remitiendo no al orden natural, sino al orden humano; el ahorro ya no tendrá como extremo vicioso cercano la prodigalidad, sino la avaricia; la diligencia –virtud clave– ya no se expresará como amor (*diligere* = amar) a Dios, sino como amor al trabajo. Y, desde la filosofía racionalista del momento, se hablará de otras virtudes cardinales, como la diligencia (amor a la razón) y la obediencia (obediencia a los preceptos de la razón, no a los recibidos de fuera). Por otro lado, esta concepción burguesa y racionalista de la virtud será contestada posteriormente por la concepción romántica de la vida, que trae sus propias propuestas de virtud.

[6] Platón «deduce» la existencia y contenido de las virtudes a partir de las partes del alma y de su concepción política del ser humano. Nuestras visiones de la persona siempre incidirán en nuestra percepción de la virtud, pero la deductividad se nos escapa.

[7] Al menos es así como lo planteo por mi parte, centrándola en la intención moral del agente. Aunque, por otro lado, en un cierto sentido la acabo de abordar objetivamente a través de la metáfora de la vertebración y configuración del conjunto de virtudes por algunas de ellas.

[8] En una primera interpretación de su propuesta, puede decirse que Bollnow se muestra muy reacio al tema de la unidad de las virtudes, porque ve en ello sistema. Y resalta, muy expresivamente, que cada virtud

es un mundo moral y antropológico completo. Por mi parte, interpreto lo que él dice al respecto como una especie de unidad tenue, plurifocal y latente de las virtudes, vista desde el prisma de cada una de ellas, en coherencia con lo que dice Aristóteles de la prudencia. He aquí el texto de Bollnow: «No están repartidas las virtudes entre los distintos ámbitos de la vida moral como si de su conjunto resultara la virtud completa, sino que en cada una de ellas se expresa de modo especial e incomparable la totalidad del ser humano; desde cada una de ellas se abre al hombre un nuevo horizonte, se revelan nuevos puntos de vista sobre la naturaleza de la vida moral, que no se lograrían desde otra perspectiva. [...] En cada una de las virtudes se abre una nueva comprensión total del hombre a través de un fenómeno moral determinado. La interpretación de cada virtud trasciende la mera ética y desarrolla una antropología filosófica completa. A cada virtud corresponde una antropología característicamente ordenada por ella. Y como las interpretaciones totales del hombre contenidas en cada virtud, y accesibles desde ella por análisis, no caminan unitariamente, porque no pueden ser deducidas unas de otras y a menudo hasta se contradicen, es imposible pensar en un sistema cerrado de virtudes» (1960, pp. 46-47).

[9] Algunos sostienen que, dentro del enfoque de las virtudes, la obligatoriedad nítida sí se da, pero no en las virtudes, sino en la prohibición de los vicios. Hay algo de razón en ello. Pero, como se vio, tampoco los extremos viciosos tienen la precisión que se busca para las obligaciones que aspiran a la univocidad.

[10] Cf., por ejemplo, Vidal, 2004. Su obra más emblemática es precisamente *Moral de actitudes,* 3 vols., editada por PS.

4. La educación en la virtud

[1] La cita la tomo de Camps, 2011, p. 102. Está en D. HUME, «El escéptico», en *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales.* Barcelona, Anthropos, 1990, p. 253. Por cierto, Victoria Camps expone muy bien en esa obra que el emotivismo en Hume es mucho más atemperado de lo que se le supone, expresándose ajustadamente en la trabada propuesta que hace entre simpatía-benevolencia (la virtud más originaria) y justicia para la utilidad pública.

[2] Aunque no abunden las propuestas educativas a partir de películas directamente relacionadas con el enfoque de virtud, sí las hay con otros enfoques, sobre todo el de derechos, que el educador puede aprovechar para abrirlo de tal modo que se desarrolle como enfoque de virtud. En Bakeaz se han publicado, con el enfoque de derechos en el cine: R. ARANA*, La inmigración en clave de comedia* (2007) y R. ARANA / H. ECHEVARRÍA (coords.), *La democracia en blanco y negro* (2009).

[3] Los sentimientos se nos muestran además referencia desveladora desde otro punto de vista: muestran lo que es importante para nosotros, para bien y para mal. Esto es, el que algo no nos afecte sentimentalmente es señal de que es irrelevante para nosotros.

[4] Aunque una lectura afinada de sus textos matiza esta contundencia del rechazo de los poetas, sin que deba olvidarse que propone que a los guardianes se les eduque en la música.

[5] Tiene además fuertes reparos frente al músico o instrumentista «profesional», que diríamos hoy, pues considera que es un oficio vulgar, asignable a gente vulgar.

5. Virtudes para convivir

[1] Para la descripción de algunas de las virtudes que siguen retomo reflexiones hechas en obras precedentes.

[2] Sobre la virtud del respeto y la tolerancia, cf. también Fetscher (1996) y Sennet (2003).

[3] Respecto a esta propuesta filosófica puede consultarse: García Marzá (1992), Habermas (1985), Sáez

Rueda (2001).

[4] Desarrollar las concepciones principiales de la justicia desborda las pretensiones de este trabajo. De todos modos, sobre su dimensión distributiva, los ciudadanos tenemos en general suficiente conocimiento de ella. En cambio, por lo que se refiere a su dimensión penal, tendemos a identificarla con la perspectiva retributiva, suavizada en su extremismo. Para una comprensión de la perspectiva restaurativa me remito a textos como estos: P. MACCOLD / T. WACHTEL, «En busca de un paradigma: una teoría sobre justicia restaurativa», en *Restorative Practices-Eforum* 12 (2003) [breve artículo de presentación general, accesible en Internet], y *Justicia restaurativa, mediación penal y penitenciaria: un renovado impulso*. Madrid, Reus, 2012.

[5] Para desarrollar más este tema de la vergüenza, cf. Camps, 2011.

[6] Nietzsche es contundente a la hora de rechazar el sentimiento de vergüenza: «¿Qué es para ti lo más humano? Evitar que alguien pase vergüenza. ¿Cuál es el signo de haber conseguido la libertad? No avergonzarse ante sí mismo» (1986, p. 190). Evidentemente, en la vergüenza solo percibe la humillación y debilidad que destruye. Hay muchas vergüenzas que son de esta naturaleza, y este es el momento de verdad de la afirmación nietzscheana. Pero espero que haya quedado claro que ciertas vergüenzas pueden construir con un afinamiento moral decisivo. En última instancia, considero que el corazón de la verdad respecto a ella está en la afirmación aristotélica de que «quien no se ruboriza del mal que hace es un miserable».

[7] Para profundizar en la temática de la solidaridad puede consultarse: L. A. ARANGUREN GONZALO, «La solidaridad se dice de muchas maneras», en *Iniciativas en red, de la teoría a la práctica. Educación, participación y competencias básicas en el trabajo con jóvenes y educadores*. Madrid, Fundación Jóvenes y Desarrollo, 2009 [acceso en Internet]. Las variaciones que propone son: solidaridad como necesidad, como espectáculo, como campaña, como cooperación, como encuentro (la que, añado, está en el trasfondo de la solidaridad como virtud). También puede consultarse el trabajo anterior del mismo autor *Reinventar la solidaridad*. Madrid, PPC, 1998.

[8] Este ha sido el caso de las víctimas del terrorismo en el País Vasco. He hecho un detallado análisis, al que me remito, de la problemática del reconocimiento aplicada en especial a las víctimas de ETA en «Ética del reconocimiento y víctimas del terrorismo», en *Isegoría* 46 (2012), pp. 215-232.

[9] Presento esta problemática en *Sociedades multiculturales*. Bilbao, Mensajero, 2004.

[10] Cf. P. RICOEUR, *Caminos de reconocimiento*. México, FCE, 2006; C. TAYLOR, «La política del reconocimiento», en ID., *Argumentos filosóficos*. Barcelona, Paidós, 1997, pp. 293-334. También sobre el tema: A. HONNETH, «Reconocimiento y obligaciones morales», en *Revista Internacional de Filosofía Política* 8 (1996), pp. 5-17.

[11] El autor sitúa su texto en los procesos de educación familiar a los niños, adolescentes y jóvenes, pero en perspectiva de desarrollar hábitos operativos de obediencia que sirvan para la vida social. También lo enmarca en la perspectiva católica tradicional, afirmando que «obedecer a la autoridad legítima es tanto como obedecer a Dios» (p. 316), pero entiendo que pretendiendo validez cívica. Por cierto, creo que la conexión histórica entre formas de obediencia religiosa y civil ha sido muy dañina para ambas, pero no entro aquí en esto.

[12] La estudio en Etxeberria, 1997. La defino como acto intencionadamente ilegal, hecho con fines políticos de mejora social, expresado de forma no violenta y pública, en circunstancias excepcionales, acompañado de la disposición a aceptar las consecuencias penales que acarree.

[13] Como puede suponerse, Nietzsche es uno de sus grandes críticos: «¿Dónde están tus mayores peligros? En compadecer» (1986, p. 189) «Es propio de la naturaleza del afecto compasivo que este *despoja* al dolor ajeno de lo propiamente personal. [...] En la mayoría de las buenas obras, como lo demuestran los desgraciados, hay algo indignante en la ligereza intelectual con que el compasivo juega a la suerte, sin saber nada de todas las consecuencias e implicaciones que vienen a ser una desgracia para *mí* o para *ti*» (p. 229). Véase una vez más aquí el momento crítico certero.

[14] Para profundizar en el tema puede consultarse Mèllich, 2010.

[15] En esta obra, el autor trabaja la virtud de la «justa generosidad», tratando de sintetizar en torno a ella las virtudes del dar, a partir de la cual hay que abrirse a las virtudes del recibir, como la de la gratitud y otras.

[16] Un estudio clásico sobre la prudencia aristotélica es el de Aubenque, 1999. Es sugerente también el estudio de Thiebaut, «Prudencia», en Cerezo, 2005.

[17] Los propone en «Ecología y bioética», en J. GAFO (ed.), *Ética y ecología.* Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1991, pp. 188-191.

Contenido

Portadilla
Introducción
1. Sobre el vivir juntos y la opción por las virtudes
2. Sobre la noción de virtud
3. El debate en torno a la virtud
4. La educación en la virtud
5. Virtudes para convivir
Epílogo. Autonomía y virtudes para convivir
Bibliografía
Notas
Créditos

Diseño:
Pablo Núñez

Estudio SM

© 2012, Xabier Etxeberria Mauleon
© 2012, PPC, Editorial y Distribuidora, SA
© De la presente edición: PPC, Editorial y Distribuidora, SA, 2013
Impresores, 2
Urbanización Prado del Espino
28660 Boadilla del Monte (Madrid)
ppcedit@ppc-editorial.com
www.ppc-editorial.com

ISBN: 978-84-288-2599-3
Queda prohibida, salvo excepción prevista en la Ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de su propiedad intelectual. La infracción de los derechos de difusión de la obra puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos vela por el respeto de los citados derechos.

Índice

Portadilla	2
Introducción	4
1. Sobre el vivir juntos y la opción por las virtudes	7
2. Sobre la noción de virtud	21
3. El debate en torno a la virtud	31
4. La educación en la virtud	44
5. Virtudes para convivir	57
Epílogo. Autonomía y virtudes para convivir	95
Bibliografía	98
Notas	101
Contenido	106
Créditos	107