

LA REVITALIZACIÓN DE LA EDUCACIÓN EN VIRTUDES SOCIALES EN EL CONTEXTO DE LA CRISIS DE SOCIABILIDAD CONTEMPORÁNEA

The Revitalization of the Education in Social Virtues in the Context of the Crisis of Contemporary Sociability

M^a Carmen Caro Samada

RESUMEN: *Este artículo trata de abordar las causas del retorno al concepto de sociabilidad en el mundo contemporáneo y con él, a la recuperación del concepto de comunidad. Se defiende un concepto de yo que se forma en relación con su contexto histórico, social y cultural. Uno de los fenómenos que pueden originar más retos para el logro de la cohesión social es el de la inmigración, con cada vez mayor protagonismo en la sociedad global.*

La educación cívica y moral se presenta como uno de los medios para hacer frente al déficit de socialidad de las sociedades contemporáneas. Nos detenemos en un enfoque: la educación en virtudes sociales. Entre estas virtudes cívicas clásicas, definidas ya por Aristóteles, destacan especialmente dos por su pertinencia en este estudio: la virtud del honor y la de la piedad.

Palabras clave: *sociabilidad, comunidad, identidad, educación moral, educación en virtudes.*

ABSTRACT: *This article addresses the educational reality of education in sociability. First, the causes of the renewed interest in the concept of sociability are examined, as well as the recuperation of the notion of community. The concept of the self proposed here is shaped by historical, social and cultural contexts. An increasingly prevalent phenomenon in a globalized society, immigration may give rise to the greatest challenges in the endeavour to achieve social cohesion.*

Civic and moral education is proffered as a potential remedy for the lack of sociability in contemporary society, and as a means by which the difficulties experienced by children growing up in a society different to their parents' may be resolved. Thus, a range of conceptions of civic and moral education is outlined, focusing primarily on

education in social virtues. Two such classical civic virtues, as defined by Aristotle, are particularly relevant to this project: honour and piety.

Keywords: *sociability, community, identity, moral education, education in virtues.*

1. LA RECUPERACIÓN DE LA DIMENSIÓN SOCIAL DEL SER HUMANO EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO Y ANTROPOLÓGICO

En las últimas décadas hemos asistido al cuestionamiento del individuo autónomo y autosuficiente de la Ilustración. Esta crisis del sujeto se manifiesta en el escepticismo acerca de la posibilidad de una razón universal y uniformadora, ensalzada por la Ilustración y que dominó la modernidad desde finales del siglo XIX y principios del XX. Le sustituye ahora una razón posmoderna, que aparece desvinculada de personas, valores, normas o instituciones.

Un primer rasgo de esta crisis es la quiebra de las pertenencias tradicionales, como la familia o la clase social, que habían caracterizado a la modernidad. La ruptura con las grandes instituciones lleva a la difusión del individuo solitario y a la pérdida asociada de normas y valores sociales.

En la crisis de cohesión social encontramos también aquellos retos que se derivan de la inmigración. Si bien la inmigración no es obviamente un fenómeno nuevo, sí que las recientes olas migratorias comportan una diferencia significativa con respecto a anteriores: la enorme diversidad en su procedencia. Sabariego (2002) señala que esto conlleva que se ponga de manifiesto la distancia étnico-cultural entre los grupos, además de agudizar los sentimientos de desarraigo, marginación y desunión entre las familias (p. 29).

Aparece con la modernidad la emergencia del individuo libre de ligaduras sociales, que excluye la posibilidad de la interdependencia. Es más, la dependencia, sea hacia personas o instituciones se ve como un déficit del individuo. El ser humano se convierte así en un microcosmos autosuficiente. Por otro lado, el individuo resultante es un individuo desgarrado, que muestra con ello que las distintas pertenencias constituyen algo connatural al ser humano.

Sin embargo, la posmodernidad, a la vez que crea las condiciones de la individualización, cuestiona «los fundamentos ontológi-

cos del individualismo» (Gergen, 1992, p. 302). Al perder la razón la creencia en un yo esencial se vuelve central la conciencia de la construcción, es decir, nuestro yo se forma en la interdependencia con otros individuos. Se reivindica de este modo la dimensión relacional del ser humano. Además, la interdependencia que caracteriza a nuestra época en muchos terrenos exige, en cierto modo, pensar en la necesidad de concebir a las personas en términos relacionales. Se debe evitar pensar en esa realidad como algo que limita al individuo, sino que más bien conviene verla como una característica que forma parte de su misma naturaleza, y por tanto su desarrollo ensancha y promueve su ser.

La nueva situación en la que se encuentra la sociedad reclama, por lo tanto, una nueva articulación de las relaciones entre el individuo y la sociedad. El debate entre autonomía y vinculación no es nuevo en la discusión filosófica. Bloom (1989) explica con acierto la tensión que vive el individuo entre la afirmación de su individualidad y su deseo de pertenencia:

Los hombres no son ni átomos ni partes de un cuerpo. (...). El hombre es ambiguo. En las comunidades más cerradas, al menos desde los tiempos de Ulises, hay en el hombre algo que desea salir y que percibe que su desarrollo resulta atrofiado por el hecho de ser sólo parte de un todo, en lugar de ser él mismo un todo. Y en las situaciones más libres e independientes los hombres anhelan estar sujetos por vínculos incondicionales. La tensión entre libertad y vinculación, y los intentos por lograr la imposible unión de ambas, constituyen la condición permanente del hombre. (p. 116)

En nuestro tiempo esta vieja discusión se ve reflejada en la polémica liberal-comunitarista, aunque en un contexto distinto. Desde la década de los ochenta del pasado siglo ha tenido lugar en el mundo occidental, principalmente anglosajón, un debate entre partidarios del liberalismo y pensadores críticos con los postulados liberales, que se suelen agrupar bajo el nombre de comunitaristas. Los pensadores que se suelen incluir en esta última corriente son, entre otros, Sandel, MacIntyre, Walzer, Bellah y Etzioni. Entre los teóricos del liberalismo de las tres últimas décadas destacan Dworkin, Ackerman y sobre todo Rawls.

El comunitarismo ha puesto en tela de juicio algunos de los postulados del liberalismo, como el individualismo o el carácter contractual de la sociedad, que se muestran limitados tanto para afrontar los problemas de la sociedad estadounidense en la década de los ochenta —crisis en el compromiso cívico, aparición de la política de los derechos y del multiculturalismo— como la problemática actual. A ello se le añade el fenómeno de la globalización, para el que la concepción liberal se ha visto insuficiente.

El comunitarismo incide en la faceta social del ser humano y reivindica la prioridad de la comunidad⁶ sobre el individuo, es decir, la afirmación de que las distintas «pertenencias a» son constitutivas del individuo. Así, algunos comunitaristas retoman la definición que del ser humano había dado Aristóteles como animal social y político. Frente a la prioridad dada por los liberales a los derechos, los pensadores comunitaristas inciden en la necesidad del equilibrio entre los derechos individuales y las responsabilidades sociales (Etzioni, 2001, pp. 53-54). Además, los comunitaristas vuelven a recuperar la noción de lo bueno y apostar por la creación de una cultura moral y ponen en entredicho la primacía liberal de la justicia sobre el bien, aunque no siempre queda claro cuál es el fundamento del concepto de bien que sostienen (Naval, 2000, p. 47).

Este enfoque ha llevado a cuestionar la ideología del progreso y la creencia en una razón ilustrada. Se realiza una crítica al universalismo uniformista, y se reclama la contextualización del conocimiento puesto que éste siempre se apoya en el contexto sociocultural en el que se sitúa (Naval, 2000, pp. 30-31). De este modo, se presta una mayor atención a las diferencias culturales, las cuales habían sido relegadas a un segundo plano por el liberalismo. Se recupera en consecuencia, además de la noción de comunidad, otros conceptos como identidad, multiculturalismo o integración.

6 Para la ideología liberal la comunidad era un fenómeno residual que declinaría con la aparición de la modernidad, y que daría lugar a modos de asociación contractualistas e individualistas. Este declive de la comunidad fue un tema fundamental en las discusiones de la Sociología del siglo xix, especialmente analizado por Tönnies. Éste oponía la comunidad (*Gemeinschaft*) a la sociedad (*Gesellschaft*). La primera vendría a ser el grupo primario de individuos, mientras que la segunda tendría su origen en mediaciones de tipo contractual (cfr. Naval, 2000, p. 30).

La defensa de la vuelta a la idea de comunidad ha recibido, sin embargo, una serie de críticas desde su aparición en la década de los ochenta, tanto por parte de pensadores liberales como comunitaristas. Uno de los principales críticos es el sociólogo Touraine (1997), quien identifica a la comunidad con un residuo previo a la modernidad. Además, según este pensador, toda comunidad entraña el riesgo de convertirse en un modelo de exclusión y de rechazo de lo diferente, del otro (p. 50). Desde este punto de vista, definir una comunidad implica siempre oponer un «nosotros» frente a «otros». Sin embargo, ese criterio de inclusión y a la vez de diferenciación es el que permite al ser humano no quedar atrapado en la idea de una comunidad universal que deja al individuo desorientado. Es desde esas comunidades previas donde se puede salir al encuentro del otro, como se verá más adelante al hablar del tema de la identidad.

MacIntyre (1999), por su parte, desde posiciones cercanas a las comunitaristas, advierte del error de considerar a la comunidad un bien intrínseco. MacIntyre señala que lo que convierte a las comunidades en buenas es el cultivo de las virtudes de la justa generosidad y la deliberación común (p. 167). En este sentido, Bellah (1995) responde que una buena comunidad es aquella en la que hay discusión sobre el significado de valores y objetivos comunes. Bellah identifica el mundo de la comunidad con el mundo de la vida, el lugar donde nos comunicamos con otros, deliberamos, llegamos a acuerdos sobre estándares y normas, y se pone esfuerzo en crear una forma valiosa de vida (p. 2).

Del mismo modo, el concepto de tradición, que está en el centro de la idea de comunidad, no tiene porqué ser puesto en entredicho puesto que la existencia previa de una tradición y de unos valores compartidos es condición para la propia deliberación. Todos los seres humanos nacen con una cosmovisión y que es precisamente la previa existencia de ésta la que posibilita que los hombres posteriormente se cuestionen los propios fundamentos de la tradición en la que han sido educados (Bloom, 1991, p. 139).

Una vez trazados los fundamentos claves para entender la reivindicación de la dimensión relacional del ser humano en el pensamiento actual, se abordará a continuación dos de las nociones mencionadas anteriormente, la de comunidad y la de identidad. Ambas sientan las bases para el desarrollo posterior de este artículo.

1.1. La idea de comunidad

Desde distintas disciplinas como la filosofía política o la antropología se reclama, por tanto, una vuelta a la comunidad como forma de hacer frente a la crisis de sociabilidad en la que se encuentran nuestras sociedades.

La comunidad se define como un sujeto colectivo, constituido por un espacio común a las personas que tenga independencia con respecto a los agentes que lo han constituido, y que se convierte así en punto de referencia para la propia comunidad (Ferrer, 2002, p. 212). Ahora bien, ello no significa que la comunidad haya de ubicarse en el espacio necesariamente, sino que el espacio se traduce en la conciencia de una cultura moral compartida. Además, la articulación interna de una comunidad ha de hacerse de forma histórica: es necesario para la existencia de una comunidad el conocimiento de una historia y de una tradición cultural común (Enkvist, 2006, p. 100). Aquí cumplen un papel primordial los relatos para la configuración de la identidad personal y colectiva.

Se esgrimen diversos motivos para la defensa de la idea de comunidad. Una primera razón para la defensa de la comunidad apuntaría a la disolución de superestructuras como la comunidad nacional. La crisis del Estado de derecho liberal, la extensión de una economía de mercado global, hace más necesaria la búsqueda de una infraestructura básica, la comunidad (*koinomía*) (Sartori, 2001, p. 46).

Otra razón para defender la comunidad se apoya en juicios antropológicos o psicológicos. La comunidad, se afirma, responde a la necesidad que todo hombre tiene de «pertenencia a». Prueba de la naturalidad de esta afirmación se halla en la experiencia del desarraigo. Hay que recordar cómo Arendt (1974) en su análisis del totalitarismo del siglo XX había advertido del peligro que supone para un individuo «no ser nada más que un individuo», olvidar la experiencia del arraigo y de la identificación con una comunidad:

Carecen de esa tremenda igualación de diferencias que surge del hecho de ser ciudadanos de alguna comunidad y, como ya no se les permite tomar parte en el artificio humano, comienzan a pertenecer a la raza humana de la misma manera que los animales pertenecen a una determinada especie animal. La paradoja implicada en la pérdi-

da de los derechos humanos es que semejante pérdida coincide con el instante en el que una persona se convierte en un ser humano en general —sin una profesión, sin una nacionalidad, sin una opinión, sin un hecho por el que identificase y especificarse— y diferente en general, representando exclusivamente su propia individualidad absolutamente única, que, privada de expresión dentro de un mundo común y de acción sobre éste, pierde todo su significado (p. 381).

En una época que denuncia los peligros que conlleva el individualismo de nuestras sociedades, en cuanto que comporta dificultades para la cooperación y los sentimientos comunitarios, diversas opiniones apuntan a la estrecha relación entre comunidad y competencia social. Ésta se adquiere más fácilmente en el seno de comunidades. Además, se ha destacado con frecuencia el papel que cumplen las comunidades como disuasorias de comportamientos que menoscaban la salud cívica de una sociedad (Putnam, 2002, 388). La comunidad proporciona lazos de afecto, además de relaciones de reciprocidad y reflexividad.

Ahora bien, dada la amplitud del concepto de comunidad, sería conveniente delimitar los tipos de comunidades que existen, además de subrayar a aquellas comunidades a las que se va a hacer referencia.

Ferrer (2002) distingue dos tipos de comunidades: aquellas denominadas comunidades de adscripción, de las que los seres humanos forman parte por voluntad propia, como el matrimonio, las corporaciones o los círculos de amigos, y las comunidades de pertenencia, de las que las personas forman parte aun sin saberlo, como la familia, la nación y el Estado. Prueba de la naturalidad de las segundas para las personas que las integran es la violencia de la experiencia del desarraigo (pp. 219-221).

Junto a la comunidad, otro de los temas emergentes en el estudio de la sociabilidad desde el punto de vista filosófico es el de la identidad. Ambos son conceptos íntimamente relacionados. La identidad, como se verá en el siguiente apartado, es recibida como don pero a su vez la identidad social se concreta siempre en un medio de pertenencia que permite al sujeto individualizarse. El reconocimiento por parte de otros supone así la comunidad porque la identidad personal se forma en ella.

1.2. Cuestiones sobre la identidad

La preocupación por el problema de la identidad en la cultura occidental se agrava en la actualidad por la necesidad de integración de las diversas identidades culturales en el contexto de un mundo global, unido a la disolución de las comunidades de pertenencia tradicionales, que ha llevado a la búsqueda de las raíces históricas y tradicionales.

Para abordar este problema hay que explicar previamente qué se entiende por identidad. Generalmente este término presenta dos sentidos distintos (Altarejos, Bernal y Rodríguez, 2005, pp. 70-73; Altarejos, Rodríguez y Fontrodona, 2003, pp. 159-166).

Un primer sentido se refiere a la identidad como valor general. Se trata de la concepción que subyace a la noción moderna de identidad y que tiene su origen en Hegel. En este sentido se entiende que la identidad se realiza como identificación con unos valores o referentes, ya sea la raza, la cultura o la nación. El sujeto se identifica así con el grupo definido por dichos valores. El riesgo que entraña entender la identidad como identificación con una serie de referentes es adoptar unos valores generales que se establecen como definitorios del ser. Esto tiene dos graves consecuencias: la objetualización del sujeto y la pérdida de referencia al ser personal, es decir, la persona se diluye y evapora en elementos abstractos. El ser personal no se agota en sus características objetivas.

El segundo sentido se refiere a la identidad entendida como origen. Se define no por la pertenencia a un grupo sino por la filiación, por la identidad que se tiene por nacer, que se manifiesta a su vez en la pertenencia a una tradición, lengua, religión, etc. El sujeto no es su propio creador, la identidad se recibe y se manifiesta en la comunicación de la coexistencia con otros. De este modo, la identidad cultural o nacional se forjaría por la acción de las personas. Al ser una autonomía recibida, la identidad no puede establecerse solamente desde la autonomía del individuo. Todo ser humano tiene por tanto la obligación de «darse en cuanto que se tiene», como cumplimiento de su condición personal. En este sentido Ferrer (2002) afirma que «el saberse nacido es connatural al hombre, remitiéndole a los padres y colateralmente a los hermanos» (pp. 221-222). Por extensión este

sentido de filiación se realiza en la apertura a los demás. Esta noción de identidad implica apertura puesto que todo el mundo tiene un origen común. Este sentido es el más conveniente para la naturaleza humana porque supera el individualismo. Ortega y Gasset (1981) ya señaló que precisamente la vida del hombre se caracteriza por la soledad radical, que posibilita la apertura al otro. El estar abierto a los demás es así un estado permanente y constitutivo del ser humano.

En relación con el tema de la identidad MacIntyre (1987) defiende una identidad personal descrita en términos sociales, frente al yo abstracto propio de la racionalidad moderna. Todo ser humano se inserta en una tradición de la que forma parte y a partir de la cual percibe su identidad personal. Es necesario situar histórica y socialmente a la persona.

La educación de los más jóvenes en las normas de comportamiento de la propia comunidad ha sido siempre una constante en la historia de la humanidad. En la actualidad se propone una revitalización de la educación cívica y social para paliar el déficit de socialidad de las sociedades contemporáneas. Debido a la condición finita del ser humano, la educación moral no puede separarse de las coordenadas de espacio y tiempo. Por este motivo, ha de tener en cuenta las necesidades y desafíos fundamentales de la sociedad de nuestra época. En la actualidad, existe una preocupación que tiene su origen en los problemas políticos, sociales o de convivencia planteados en las democracias occidentales. Muchas de estas dificultades están originadas por los fenómenos de la globalización, el individualismo o la falta de comunicación y cooperación social, además del de la inmigración, que será objeto preferente de nuestro enfoque. Ciertamente es que la educación no constituye por sí misma la panacea para resolver todos estos problemas, pero sí que puede contribuir, como afirma Sa-bariego (2002, p. 32), al desarrollo de los dos principios que señalaba el informe Delors para la cohesión social: «Asumir la diversidad y la pluripertenencia como una riqueza» (Comisión internacional sobre la educación para el siglo XXI, 1996, p. 50) y «Preparar a todo el mundo para participar activamente en un proyecto de sociedad» (Comisión internacional sobre la educación para el siglo XXI, 1996, p. 52).

2. LA EDUCACIÓN EN VIRTUDES

El concepto de virtud que se propone es el aristotélico. Para el Estagirita las virtudes no son ni pasiones ni facultades, sino hábitos, es decir, son consecuencia de la práctica o repetición (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1106a). La virtud moral se define, por tanto, como «un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual decidiría el hombre prudente» (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1107a). Con electivo se refiere a que el acto principal de las virtudes morales es elegir rectamente lo preciso para comportarse bien, y que es una elección y no un conocimiento como sucede en las virtudes intelectuales (Medina Crespo, 2001, p. 147). Las virtudes se constituyen por la repetición de hábitos buenos, convirtiéndose así en una especie de segunda naturaleza en el ser humano.

Desde esta perspectiva, la educación moral se concibe como excelencia del carácter y desarrollo de hábitos. Se integra tanto la conducta y la voluntad, como la afectividad y la razón y proporciona un sentido a la acción individual en relación con la comunidad a la que se pertenece. Así, para Aristóteles el fin del hombre es ser feliz viviendo y participando activamente en la comunidad, adquiriendo aquellas virtudes necesarias no sólo para la felicidad individual sino, sobre todo, para la felicidad colectiva (Camps, 2005, p. 21).

Este enfoque se sitúa en todo un movimiento de educación moral entendida como formación del carácter, el cual ha adquirido una especial relevancia en las dos últimas décadas. Rechaza las pretensiones de universalidad de las corrientes cognitivas: estos enfoques tienen en cuenta también la tradición en la que se da el acto educativo. Frente a los enfoques cognitivos, que ponían el énfasis en el conocimiento del bien, los defensores de esta corriente señalan que no basta sólo eso para calificar a una acción como moral, sino que se ha de traducir en la conducta. Esta es quizás, una de las principales virtudes de este enfoque: subraya la necesidad de recuperar la dimensión de acción y la recuperación del concepto de práctica, frente a la educación tan racionalista que imperaba antes.

Desde enfoques teóricos como el comunitarismo y el republicanismo ha tenido lugar en las últimas décadas una revitalización de la ética

de las virtudes. Por una parte, el republicanismo intenta recuperar las virtudes cívicas que tanta importancia tuvieron para pensadores como Cicerón, Maquiavelo o Tocqueville. Como ya se dijo anteriormente, la corriente denominada comunitarismo está representada habitualmente por pensadores como MacIntyre, aunque él no se considere como tal. Al igual que Gilligan, aunque desde diferente perspectiva, incide en el carácter relacional del ser humano, y en la necesidad de promover aquellas actitudes que se aparten de la concepción del ser humano como un ser exclusivamente autónomo. MacIntyre (1999) denuncia la dificultad del hombre para reconocer la dependencia de los demás y defiende una educación basada en las virtudes del reconocimiento de la dependencia (p. 142). En el fondo de esa discusión está la confusión que se ha dado entre autonomía e independencia. En realidad, la verdadera autonomía es compatible con la interdependencia e invita a crecer en relaciones más ricas con los otros.

La propuesta de una educación en virtudes sociales se sitúa en la corriente actual de revitalización de la dimensión relacional del ser humano. El propio MacIntyre además liga el ejercicio de las virtudes al bien de la comunidad. Si para el liberalismo, el gobierno y la ley deben ser neutrales porque no deben interferir en el concepto de bien que cada individuo ha elegido para sí mismo, el ejercicio de la virtud siempre se da dentro de una comunidad política concreta, en la que se persigue una idea común del bien. El bien común no se entiende como la suma de bienes individuales, sino que más bien el individuo debe identificar los bienes de la comunidad como bienes propios (MacIntyre, 1999, pp. 128-129). Es más, como apuntan Alvira, Grimaldi y Herrero (1999), el fin del hombre se hace concreto y no abstracto cuando se inserta en una comunidad (pp. 151-152). En este sentido Langford (1985) explica que la propia realización de la persona como ser moral pasa por pertenecer a una comunidad moral (p. 174).

Sin embargo, la comunidad moral de la que hablamos ha de tener unos fines y bienes comunes, para que el hombre trascienda las comunidades previas y no quede encerrado en ellas (Alvira, Grimaldi, y Herrero, 1999, pp. 151-152). Los ciudadanos de esa comunidad, por su parte, han de hacer suyos los valores morales de esa comunidad política, siempre que no sean una ofensa a la dignidad humana.

2.1. Las virtudes sociales

Las virtudes sociales se basan en tendencias naturales, realizan la sociabilidad y son fundamentales para la constitución y el mantenimiento de la sociedad. Decimos que son naturales porque están presentes en todo ser humano y constituyen su naturaleza social.

Aparecen mencionadas en el pensamiento clásico, en el libro IV de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles y en las cuestiones 101 a 119 de la *Suma Teológica* II-II de Tomás de Aquino (cfr. Naval, 2000, p. 114). Se encuentran tematizadas asimismo, con diversidad de enfoques, en el pensamiento contemporáneo.

Una pregunta previa que convendría hacer es si puede hablarse de virtudes sociales. En sentido estricto cabría decir que no existen tales virtudes (Isaacs, 1994, p. 38), sino que serían virtudes morales con una dimensión social o política. Pueden llamarse como tales si se considera que hay unos hábitos operativos que pueden desarrollarse perfectamente para facilitar el servicio a los demás, a la sociedad. Sin embargo, presentan una serie de peculiaridades. En primer lugar, no puede hablarse de potencias específicamente sociales, sino que se refieren al perfeccionamiento de todas las potencias en su dimensión de relación interpersonal. En segundo lugar, es imprescindible para su adquisición la acción de los demás (Altarejos y Naval, 2004, p. 224).

A continuación se enumerarán las principales virtudes sociales junto con sus características principales y se fijará la atención en las virtudes de la piedad y del honor, tema central de este artículo. Las principales virtudes sociales siguiendo la estela clásica serían las siguientes (cfr. Altarejos y Naval, 2004, pp. 224-226; Bernal, 1998, pp. 182-184; Naval, 2000, pp. 114-115; García Ruiz, 1999, p. 107):

La *observancia* es la tendencia a aceptar la autoridad legítima. Manifiesta la tendencia a conservar lo que socialmente es valioso. Reconoce lo recibido por otras generaciones, por ello la ausencia de esta virtud implica el menosprecio de la tradición y por consiguiente la pérdida de identidad por ausencia de referencia al propio origen.

La *obediencia* es la tendencia a observar lo mandado o tendencia a acatar la norma emanada por la autoridad legítimamente establecida. No supone la ausencia de juicio crítico, sino que descansa en su ejercicio. Desde el punto de vista psicológico es la fuente de se-

guridad en la vida social o relaciones sociales, ya que ésta descansa en la confianza de que todos van a cumplir lo establecido. Su falta de ejercicio contribuye además al debilitamiento de las relaciones de orden en una comunidad.

La *gratitud* es la tendencia a estimar el bien recibido. Se trata de una virtud que conlleva la aceptación del otro y de uno mismo. Trasciende la virtud de la justicia y expresa la libertad personal porque el recibir lo debido no fuerza a pagar en forma de agradecimiento, aunque sí lo sugiere. La gratitud aparece como complemento de aquellas acciones donde no interviene una obligación jurídica de compensación del previo favor. Se teje y engendra en las acciones recíprocas entre los seres humanos. Permite la pervivencia del vínculo aun después de finalizado el acto de dar y recibir. No existiría sociedad sin el dar y recibir constantemente, sin la acción recíproca. Por lo tanto, tampoco habría sociedad sin gratitud (Simmel, 1977, pp. 619-626). Con acierto dijo Simmel (1977) que la gratitud no consiste en corresponder al obsequio «sino en la conciencia de no poder corresponderle (pp. 625-626).

La *vindicación*, por su parte, lleva a restablecer el orden y el bien dañado. Se trata de una virtud que va más allá de la justicia legal, demandando la reparación del mal causado. Se distingue de la reivindicación, en cuanto que esta última se centra en algo de lo que se carece y se considera como propio. Se trata por lo tanto de una virtud relacionada íntimamente con la de justicia. No es ni supone venganza u odio, y lleva a la paz y al orden, como bien describía Tomás de Aquino los vicios relacionados con ella (Summa teológica, II-II, q. 108, a. 2, ad. 3).

La *veracidad* se refiere a la tendencia a manifestarse como se es. Según MacIntyre (1999) es lo primero que se debe a los demás, puesto que permite «que los demás aprendan de uno y que uno aprenda de ellos» (p. 177). Esta virtud hunde su raíz en la honestidad, primero con respecto a uno mismo y después hacia los demás. Se trata de una virtud esencial para el conocimiento propio (MacIntyre, 1999, p. 114). Es raíz de la confianza puesto que da solidez y firmeza al hombre y por eso es base para la formación de la identidad personal (Naval, 2001, p. 28).

Su debilitamiento se manifiesta en la mendacidad, que es el ocultamiento de la verdad según las circunstancias, y la hipocresía, el mostrarse como a uno le gustaría que le viesen, lo cual atenta contra la virtud del honor. MacIntyre (1999) señala tres agresiones contra esta virtud: impedir injustamente que los demás aprendan lo que necesitan aprender, ocultar la naturaleza de las relaciones que tiene uno con los demás y la «ironía» (pp. 177-178).

Con la virtud de la *afabilidad* se da de lo que se es, y con ella se entabla y cultiva la amistad. El saber escuchar y aceptar al otro es un buen remedio contra el aislamiento y la soledad. Su simple ausencia se manifiesta en la falta de diálogo, porque no hay donación personal.

La acogida del otro se pone especialmente de relieve en la hospitalidad, que significa acoger a alguien de fuera en nuestro interior, no sólo corporal sino sobre todo espiritualmente. Esto sucede cuando salimos a su encuentro con amabilidad. La acogida del otro es posible por el silencio, por la atención mutua, por el saber escuchar (Guardini, 2000, p. 31).

La base de esta virtud se encuentra en la comprensión propia, que lleva a la aceptación del otro (Isaacs, 1994, pp. 440-441). La serenidad y la seguridad en uno mismo permite contar con una actitud adecuada hacia los demás. Sólo así se concede a los demás la libertad de ser como son, que es raíz de la comprensión (Naval, 2001, p. 30).

La *liberalidad* es la tendencia a dar de lo que se tiene, sea de forma material, afectiva o espiritual. Es la tendencia a dar más allá de lo que indique la virtud de la justicia. Tomás de Aquino se refiere a dos posibles sentidos de este término. El primero es el propio de la filosofía griega, en concreto de Aristóteles. Lo concreta en el uso del dinero. El segundo se relaciona con el desprendimiento de los bienes materiales (Nolla, 2005, p. 11)

2.2. La virtud del honor y de la piedad

Además de estas virtudes cívicas clásicas, destacan especialmente dos por su pertinencia en este artículo: la virtud de la piedad y la del honor. Se entiende que en un contexto global, en el que la inmigración tiene un protagonismo importante en las sociedades contempo-

ráneas, se preste especial atención a dos virtudes que conectan con aspectos claves de este fenómeno.

La *piEDAD* se define como la tendencia a afirmar el origen y fundamento del ser, del vivir y del saber propios. Abarca por tanto la religiosidad, el amor filial y el amor al propio origen. Esta virtud se percibe desde la identidad originaria, no desde la moderna noción de identidad en sentido general. El debilitamiento de esta tendencia se manifiesta en la actualidad en el desarraigo del ser humano, en la inseguridad de la propia identidad o en la pérdida de legitimidad de la tradición. Por su parte, el exceso de esta virtud, es decir, su anormal ejercicio lleva a fenómenos como el racismo o la xenofobia.

Castoriadis (1999) relaciona los fenómenos de la xenofobia y el racismo con el modo en el que se desarrolla la organización psíquica durante el proceso de socialización-identificación de la persona. Es lo que llama la «clausura de sentido», es decir, la necesidad que tiene toda sociedad y sus significados sociales de cerrarse ante lo extraño. A todo esto añade Castoriadis que esa hostilidad hacia lo extranjero, la xenofobia, se radicaliza aún más a raíz de que en la sociedad contemporánea hayan perdido importancia aquellos grupos que hacían de referentes sociales, como la familia o las clases sociales. Se sustituyen ahora por la religión, la nación o la raza, con lo que se crea el caldo de cultivo para exacerbar las diferencias (p. 192).

El *honor*, por su parte, es la tendencia a reconocer el mérito a los mejores y la aspiración a la fama. La *piEDAD* hace referencia a la aceptación personal del pasado, el honor, en cambio, se refiere a la aceptación en el presente. La pérdida de esta virtud perjudica el sentido ético de una sociedad, ya que es indiferente hacer una cosa bien o no. Dos actitudes están a su vez relacionadas con el honor, la aceptación y el respeto. La aceptación es raíz de la vida moral, «aceptación de lo que es, de la realidad, de mi realidad, de las personas que me rodean, del tiempo en el que vivo» (Naval, 2001, p. 28). La aceptación me lleva a respetar la grandeza de lo que me rodea, al otro, «no se sirve del otro ni lo utiliza; toma en serio las convicciones de los demás, y si se ve obligado a contradecir lo hace con la delicadeza del que lo hace a una persona humana» (Naval, 2001, p. 29). De lo contrario, nace la envidia o el resentimiento que crea desconfianza.

Para Polo (2001) la piedad es el contrapunto de la virtud del honor. La piedad se entiende como veneración al propio origen, por ello se entiende que el honor no debe confundirse con la soberbia. Es precisamente la falta de apoyo entre ambas virtudes lo que da lugar a su radicalización:

El honor y la piedad son dos caras de la misma moneda; si se consideran unilateralmente, se envician. La soberbia proclama que me debo todo a mí mismo. La piedad objeta: ¡tengo una deuda impagable! Pero también al revés: no hay que declararse en bancarrota. Lo impagable de la deuda remite a la novedad que soy (si no fuera nuevo, no debería nada, y en la medida de la fidelidad a ello, pago). Sin tendencia al honor, la piedad es rutinaria o pasiva y esteriliza la generosidad del acreedor. Fanatismo, superstición o engolamiento son variantes de la rutina (pp. 133-134).

La virtud de la piedad guarda una estrecha relación con la educación de la memoria, puesto que es reconocimiento de lo recibido como portadores de una tradición:

Es el reconocimiento de nuestra filiación: el carácter de hijo, que se refiere al origen, mientras que el de padre, en cambio, tiende al futuro. Es también la aceptación de la natural dependencia que tenemos de los demás. El lazo social nace mediante el don de un ser libre a otro, pero se estabiliza gracias a la memoria de tal gesto: a la gratitud hacia aquel que lo ha realizado, al reconocimiento del don. Ese agradecimiento es a su vez la raíz de la generosidad. (Naval, 2009, p. 37)

La virtud de la piedad, definida como la tendencia a afirmar el fundamento del ser, del vivir y del ser propios, se encuentra relacionada con el concepto de arraigo. Se encontraría entre las llamadas por MacIntyre «virtudes de la dependencia reconocida», que vienen a subrayar aquellas virtudes que habían sido relegadas tanto por la ética aristotélica como por el ideal del individuo autónomo de la moral ilustrada. Estas virtudes señalan, por el contrario, que la persona es en su esencia un ser dependiente de los demás. MacIntyre (1999) en su obra *Animales racionales y dependientes* subraya la importancia de las virtudes de la dependencia reconocida; parte del carácter corpóreo y relacional de la persona humana para afirmar que el ser

humano es siempre dependiente de otros. La más reciente filosofía feminista, como la de Carol Gilligan, llama la atención sobre este tipo de actitudes, relacionadas con la esfera del cuidado y la compasión hacia los demás.

Por su parte, la virtud del honor aparece redefinida en la noción de dignidad y se presenta unida a la preocupación moderna por la identidad y el reconocimiento, tal y como apuntaba Taylor. La identidad, el reconocimiento y la comunidad son tres conceptos íntimamente relacionados. La identidad depende, en parte, de las relaciones con otros. La identidad es recibida como don pero a su vez la identidad social se concreta siempre en un medio de pertenencia que permite al sujeto individualizarse. El reconocimiento supone así la comunidad porque la identidad personal se forma en ellas.

La relación entre identidad y comunidad es clara: una identidad separada de una comunidad se convierte en una identidad abstracta, incapaz de propiciar una conducta solidaria porque no hay identificación con los otros. En la comunidad es donde el ser humano encuentra su plenitud. Y es a través del reconocimiento, que siempre se da en una comunidad, cómo se alcanza la identidad personal.

El antiguo concepto de honor se redefine en la moderna noción de dignidad, que es compartida por todas las personas. Este concepto de dignidad aparece, de este modo, como el único compatible con una sociedad democrática. Junto a esto nace a finales del siglo XIX un nuevo modo de comprender la identidad individual, influido por Rousseau, que está unido a la idea de ser verdadero a uno mismo y al propio modo de ser: el ideal de autenticidad (Taylor, 1994, pp. 27-28):

Being true to myself means being true to my own originality, which is something only I can articulate and discover. In articulating it, I am also defining myself. I am realizing a potentiality that is properly my own. This is the background understanding to the modern ideal of authenticity, and to the goals of self-fulfillment and self-realization in which the ideal is usually couched (Taylor, 1994, p. 31).

El surgimiento del ideal de autenticidad no se entiende sin el declive y desaparición de la sociedad jerárquica. Si en las sociedades anteriores la identidad se basaba en gran parte en la posición social, en la sociedad democrática el fundamento es el ideal de autenticidad.

Para entender, sin embargo, la estrecha conexión entre identidad y reconocimiento hay que atender al carácter dialógico de la naturaleza humana. Uno sólo es yo entre otros yos, es decir, en relación con otros interlocutores. El yo jamás se describe sin referencia a quienes lo rodean (Taylor, 1994, pp. 31-32). Esto no significa que en las anteriores sociedades no existiera o no tuviera importancia cierta forma de dependencia que constituye el reconocimiento de los demás, sino sólo que se basaba en las categorías sociales que se daban por supuestas. En definitiva, el reconocimiento venía dado «*a priori*». En cambio, ahora éste ha de ganarse en una esfera dialógica (Taylor, 1994, p. 37).

Sin embargo, es en la esfera pública donde Taylor (1994) hace más hincapié. Señala dos cambios principales: la idea de dignidad de todos los ciudadanos, con la consiguiente igualdad en derechos y beneficios adquiridos. No obstante, la moderna noción de identidad ha dado lugar a la política de la diferencia, que subraya la necesidad de reconocer en su unicidad a cada individuo o grupo. El principal problema para la sociedad actual reside en que la política de la igualdad establece unos mismos derechos para todos, dejando de lado el carácter distintivo de cada individuo o grupo, asimilándolo a una identidad mayoritaria. Se viola así el ideal de autenticidad (pp. 37-38). Se da también la circunstancia de que la propia idea de igualdad fortalece aún más la búsqueda de un reconocimiento de la propia identidad en aquellas comunidades que son víctimas de las grandes desigualdades económicas y sociales de nuestro tiempo.

Es en este último punto donde entra el debate sobre el fenómeno del pluralismo cultural de nuestro tiempo. Por un lado, en una sociedad donde conviven distintos grupos culturales, el reconocimiento se hace difícil cuando los otros no pertenecen a la misma comunidad (Silveira, 2000, pp. 11-12). Por otro lado, se plantea el problema de que las diferentes reivindicaciones de los distintos grupos puedan ser a su vez contradictorias entre sí. Todo esto adquiere un carácter más urgente si se quiere lograr un sentido de pertenencia a una comunidad común desde identidades culturales distintas.

Por último, la cuestión del reconocimiento y del ideal de autenticidad va estrechamente unida a un relativismo que puede ser perjudicial en cuanto que no todo lo presentado como «auténtico» contribu-

ye al enriquecimiento cultural y moral de las sociedades. En muchas ocasiones la autenticidad de un grupo no se corresponde con la dignidad del ser humano (García Ruiz, 1999, p. 215). A esta cuestión habíamos respondido al hablar sobre el tema de la comunidad y que sólo el diálogo sereno sobre lo humano dentro de ella la convierte en una forma valiosa de vida.

En segundo lugar, y en relación con la virtud del honor, ya se ha comentado cómo los prejuicios, de cualquier tipo que sean, constituyen uno de los enemigos de la educación. MacIntyre y Dunne (2002) sugiere que para superar los prejuicios conviene que convivan los que tienen los prejuicios con aquellos a los que prejuzgan (cfr. Naval, 2009, pp. 25-26). De hecho, Guichot (2002) observa que esas actitudes de menosprecio al otro parten en la mayoría de las ocasiones de un profundo desconocimiento de la realidad de esa persona o de ese grupo, que son ideas que constituyen la base de los prejuicios. En la base de esta idea está la necesidad de saber que la convivencia es también un arte que hay que aprender. Esto es lo que los nuevos enfoques de educación moral pretenden hacer, al contrario que en los enfoques tradicionales, que se limitaban a informar sobre los principios que debían regir la conducta sin lograr traducir esto en un cambio en la conducta. Se entiende de este modo que los enfoques actuales persigan fomentar la capacidad empática de las personas (Guichot, 2002, p. 36).

Una posible reflexión sobre la actitud que se puede llegar a tener hacia el otro, a quien desconocemos, es la que hace Shabatay (1991) sobre el «extranjero». El ser un extranjero ocurre cuando una persona entra en el mundo de otra, al que no pertenece intrínsecamente. Es en el caso de que esta cercanía se haga más profunda durante un largo periodo de tiempo, cuando puede aparecer el temor a lo diferente, puesto que el extraño actúa de una manera que el otro no entiende. En gran parte, esta reflexión apareció anteriormente con Castoriadis y su llamada «clausura de sentido». Señala Shabatay (1991) la paradoja que acontece en nuestro acercamiento al extranjero:

The great paradox of strangers is that we neither want to redeem strangers out of existence nor abandon them. If we were to decide that in an ideal world there would be no strangers, we would be left with

monotony. Thus, although the condition of being a stranger poses problem both for the stranger and the others with whom she lives, that condition is inevitable if we value differences; it is also inevitable given the complex nature of human beings. What we can do is hear the stranger's story and discern what it reveals and what it possibly asks of us. Thus, we may accept the gift of the stranger as it is offered (p. 141).

Todo extranjero pide respeto por su herencia y por su condición. Frente a eso, la actitud que se debe tener desde la educación se caracteriza por la apertura a la diferencia, que es lo que define a la relación de cuidado en la actividad de enseñar. Aprender a valorar al otro en su unicidad y dentro de las distintas maneras de ser en el mundo.

Así pues, en este artículo se ha planteado una revitalización de la educación en virtudes sociales, en concreto de la piedad y del honor, como medio para hacer frente a la crisis de socialidad de la sociedad contemporánea. Para ello se ha hecho referencia a la discusión liberal-comunitarista para subrayar la idea de comunidad y de identidad, necesarias para entender el contexto en el que se plantea una educación en virtudes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTAREJOS, F.; NAVAL, C. *Filosofía de la Educación*. Pamplona: EUNSA, 2004. ISBN 84-313-2160-1.
- ALTAREJOS, F.; BERNAL, A.; RODRÍGUEZ, A. La familia: escuela de sociabilidad. *Educación y educadores*, 2005, n^o4, pp. 173-185.
- ALTAREJOS, F.; RODRÍGUEZ SEDANO, A.; FONTRONDONA J. *Retos educativos de la globalización. Hacia una sociedad solidaria*. Pamplona: EUNSA, 2003. ISBN 84-313-2050-8.
- ALVIRA, R.; GRIMALDI, N.; HERRERO, M. *Sociedad civil: la democracia y su destino*. Barañain: EUNSA, 1999. ISBN 9788431324322.
- ARENDDT, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus, 1974. ISBN 9788430611225.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994. ISBN 9788425909559.

- BELLAH, R. N. Community properly understood: A defense of «democratic» communitarianism. *The Responsive Community*, 1995, nº6(1), pp. 49-54.
- BERNAL, A. *Educación del carácter/educación moral. Propuestas educativas de Aristóteles y Rousseau*. Pamplona: EUNSA, 1998. ISBN 84-313-1635-7.
- BLOOM, A. D. *El cierre de la mente moderna*. Barcelona: Plaza y Janés, 1989. ISBN 84-01-23008-X.
- BLOOM, A. D. *Gigantes y enanos: interpretaciones sobre la historia sociopolítica de Occidente*. Buenos Aires: Gedisa, 1991. ISBN 950911368.
- CAMPS, V. «El concepto de virtud pública». En CERESO GALÁN, P. (ed.), *Democracia y virtudes cívicas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005, pp. 17-40.
- CASTORIADIS, C. «Las raíces psíquicas y sociales del odio». En CASTORIADIS, C., *Figuras de lo pensable*. Madrid: Cátedra; Universitat de Valencia, 1999, pp. 183-196.
- COMISIÓN INTERNACIONAL SOBRE LA EDUCACIÓN PARA EL SIGLO XXI. *La educación encierra un tesoro*. Madrid: Santillana, 1996. ISBN 84-294-4978-7.
- ENKVIST, I. *Repensar la educación*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2006. ISBN 9788484691716.
- ETZIONI, A. *La tercera vía hacia una buena sociedad: propuestas desde el comunitarismo*. Madrid: Trotta, D.L, 2001. ISBN 84-8164-468-4.
- FERRER, U. *¿Qué significa ser persona?* Madrid: Palabra, 2002. ISBN 8482396765.
- GARCÍA RUIZ, P. *El laberinto social. Cuestiones básicas de sociología*. Pamplona: EUNSA, 1999. ISBN 84-313-1363-3.
- GERGEN, K. J. *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Piados, 1992. ISBN 84-7509-800-2.
- GUARDINI, R. *Cartas sobre la formación de sí mismo*. Madrid: Palabra, 2000. ISBN 8482394886.
- GUICHOT, V. Identidad, ciudadanía y educación: del multiculturalismo a la interculturalidad. *Cuestiones Pedagógicas*, 2002, nº16, pp. 25-44.

- ISAACS, D. *La educación de las virtudes humanas*. Pamplona: EUNSA, 1994. ISBN 84-313-0427-8.
- LANGFORD, G. *Education, persons and society. A philosophical enquiry*. Hong Kong: MacMillan, 1985. ISBN 978-0333343265.
- MACINTYRE, A. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 1987. ISBN 8474233356.
- MACINTYRE, A. *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Barcelona: Paidós, 1999. ISBN 8449311039.
- MACINTYRE, A.; DUNNE, J. Alasdair MacIntyre on education: In dialogue with Joseph Dunne. *Journal of Philosophy of Education*, 2002, n°36(1), pp. 1-19.
- MEDINA CRESPO, J. R. *Sistemas contemporáneos de educación moral*. Barcelona: Ariel, 2001. ISBN 84-344-2638-2.
- NAVAL, C. *Educación ciudadana: la polémica liberal-comunitarista en educación*. Pamplona: EUNSA, 2000. ISBN 84-313-1795-7.
- NAVAL, C. *Confiar: cuna de la sociabilidad humana*. San José, Costa Rica: Promesa, 2001. ISBN 9977947961.
- NOLLA, J. F. (2005). *La virtud de la generosidad según Santo Tomás de Aquino*. Tesis Doctoral no publicada, Universidad de Navarra, Navarra. Extraído el 4 de marzo de 2010, de www.unav.es/tmoral/virtudesyvalores/vparticular/generosidad/lvjf.pdf
- ORTEGA Y GASSET, J. *El hombre y la gente*. Madrid: Revista de Occidente, 1981. ISBN 8420641081.
- POLO, L. *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*. Madrid: Rialp, 2001. ISBN 84-321-2773-6.
- PUTNAM, R. D. *Solo en la bolera. Colapso y resurgimiento de la comunidad norteamericana*. Barcelona: Galaxia Gutemberg, 2002. ISBN 8481093831.
- SABARIEGO, M. *La educación intercultural ante los retos del siglo XXI*. Bilbao: Descleé de Brouwer, 2002. ISBN 84-330-1712-8.
- SARTORI, G. *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo, y extranjeros*. Madrid: Taurus, 2001. ISBN 84-306-0416-2.
- SHABATAY, V. «The stranger's story: Who calls and who answers?» En WITHERELL, C. y NODDINGS, N. (eds.), *Stories lives tell. Narrative and dialogue in education*. New York: Teachers College Press, 1991, pp. 136-152.

La revitalización de la educación en virtudes sociales en el contexto de la crisis...

- SILVEIRA, H. (Ed.). *Identidades comunitarias y democracia*. Madrid: Trotta, 2000. ISBN 84-8164-423-4.
- SIMMEL, G. *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Revista de Occidente, 1977. ISBN 8429287310.
- TAYLOR, C. «The politics of recognition». En GUTMAN, A. (ed.), *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994, pp. 25-73.
- TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologica*. Taurini: Petri Marietti, 1917. ISBN
- TOURAINÉ, A. *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Madrid: PPC, 1997. ISBN 84-288-1443-0.