

CONCEPCIÓN NAVAL  
(Ed.)

PARTICIPAR  
EN LA SOCIEDAD CIVIL

**EUNSA**

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.  
PAMPLONA

8730784

UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES

# APRENDIENDO A VIVIR LA LIBERALIDAD

*Concepción Naval*

## 1. INTRODUCCIÓN: RECUPERAR LA DIMENSIÓN SUBJETIVA EN LAS RELACIONES SOCIALES

Es cada vez menos frecuente, aunque todavía se encuentran enfoques de ese tipo, escuchar o leer a quienes sostienen, incluso con cierta rotundidad, que lo prioritario en la relación social<sup>1</sup> en cuanto proceso —también por tanto en la relación educativa— es la actuación social, entendida básicamente como actividad o producción, a la que a veces se identifica con la cooperación<sup>2</sup>. Una cooperación que queda reducida en ese enfoque a actividad, más que a acción; a aspectos en cierto modo externos. Se le podrían aplicar entonces a la cooperación y a la relación social las características que distinguen a las actividades de las acciones en razón de la finalidad (Naval y Altarejos, 2000: 37)<sup>3</sup>:

- a) finalidad transitiva, exterior a la propia actividad;
- b) realización procesual, a través de una sucesión de pasos que desembocan en la finalidad extrínseca;

1. Aquí se utilizará como sinónimos, aunque cabrían matices que no son del caso: acción social, relación social e interacción social.

2. Me ha parecido especialmente acertado en este punto el enfoque de Enrique Martín López (1998) que sigo aquí en parte. Cfr. Tomo I, Materiales de trabajo.

3. La distinción originaria está en Aristóteles, cfr. *Metafísica*, IX, 1048b y en *Ética a Nicómaco*, I, 1094<sup>a</sup>.

- c) concluye en un producto final, en algo hecho;
- d) alcanzar el fin es cesar de actuar; y
- e) supone, en cierto modo, modificación o transformación —manipulación— de una realidad extrínseca.

Entender de este modo la relación social, la convivencia o la participación social, da mucho que pensar —especialmente desde un enfoque educativo—, ya que es poner entre paréntesis otras dimensiones indispensables como son:

- a) el momento de conocimiento en la relación social que da lugar a la formación de imágenes sociales;
- b) la valoración, que genera actitudes, implicando tanto el componente afectivo como la disposición a obrar; y
- c) la dimensión de acción (también comunicación en sentido radical) y no sólo de producción en la relación social.

El gran problema es así —como apunta Martín López— el olvido, en la relación social (o educativa) de la dimensión subjetiva, existencial, de actitudes, de actuación «agible» (acciones), o dicho de otro modo, de auténtica comunicación (transmisión y participación por distintos medios de ideas, sentimientos, emociones, deseos, etc.). Esto es así, claro está, a favor de un ensalzamiento de: la dimensión objetiva, empírica; las imágenes que generan conocimiento —más que de las actitudes con su componente afectivo y de disposición a obrar—; la actuación «factible», la producción, el hacer y la realización en común de tareas que modifican el medio externo.

«Como corolario de todo lo anterior se sigue que todo aquello que se refiere al orden de la subjetividad, de lo personal y de la conducta libre sea considerado, se reconozca o no, como epifenómeno derivado del orden social externo; esto es, como efecto o manifestación subsidiaria de los factores morfológicos, organizativos y productivos» (Martín López, 1998: 14).

En el ámbito educativo son muchas las consecuencias que un planteamiento como éste tiene. Entre otras, apuntaría una: la pérdida de la noción de hábito, que se define —el hábito— más en términos de acciones formativas, que de actividad a realizar. Unido al concepto de hábito, se ha difuminado también el de virtud. Concretamente nos interesa subrayar aquí la necesidad de las virtudes sociales, que favorecen radicalmente la recuperación de la dimensión subjetiva, existencial, de actitudes, comunicativa, en el proceso formativo, y que, por supuesto, suponen un momento de conocimiento —«que

normalmente se prolonga y profundiza a lo largo de toda la relación» (Martín López, 1998: 279)— que da lugar a la formación de imágenes sociales. De aquí que tengan, pienso, bastante razón, quienes hoy día subrayan la importancia de la presencialidad en la educación (del lugar, en cierto sentido), e incluso la importancia de la mirada en las relaciones sociales ya que ese espacio social desempeña, a su nivel, un papel formativo<sup>4</sup>.

## 2. LAS VIRTUDES SOCIALES CLÁSICAS HOY

En ese recuperar las virtudes sociales a que se acaba de hacer alusión, sería interesante seguir la evolución —aunque sería una tarea ingente, que aquí es imposible— de las virtudes sociales clásicas, desde el desarrollo que Aristóteles hace en el libro IV de la *Ética a Nicómaco*, hasta el tratamiento que de ellas se hace en nuestros días, porque todas ellas tienen un cierto referente o reflejo hoy aunque su contenido haya variado notablemente en algunos casos. Haré algunos comentarios generales en este sentido, para fijarnos con más detalle en una de esas virtudes sociales, la liberalidad, en el resto de este artículo.

La pregunta inicial podría ser: ¿cómo se entienden o se llaman hoy las virtudes sociales clásicas? Partiré, de un modo general, de la descripción que hace Aristóteles en el capítulo IV de la *Ética a Nicómaco* y también en la *Ética a Eudemo* (cfr. por ejemplo 1221<sup>a</sup>) y del desarrollo que Tomás de Aquino realiza en la *Suma Teológica*<sup>5</sup>, para preguntarnos desde hoy por esas virtudes. También sigo el texto que L. Polo dedica a estas virtudes en *¿Quién es el hombre?*, capítulo VII, y a J. Choza, en «Ética y política. Un enfoque antropológico» (Polo, 1991: 127-153).

La *piedad*, no entendida como compasión —tal como a veces hoy se la identifica llegando a adjetivarla de peligrosa— sino en cuanto tendencia a afirmar el fundamento del ser, del vivir y del saber propios, tiene sin duda unas referencias muy actuales. La importancia del arraigo, de la pertenencia a una familia, lugar, cultura, etc., es quizá una de las necesidades más sentidas en el momento presente, por no hablar del amor filial, la religiosidad, o el patriotismo que son tendencias clásicas en el tiempo.

4. Cfr. a este respecto el sugerente capítulo de Simmel (1977: 643-740) «El espacio y la sociedad».

5. Cfr. *Suma Teológica*, IX, Tratado de las virtudes sociales, 2-2, qq. 101-122.

Precisamente hoy somos testigos, por fenómenos como el de la inmigración, de las penosas consecuencias que a nivel personal y social produce el desarraigo, fuente de conflictos psicológicos y sociológicos; origen en muchos casos de una baja autoestima —sentirse diferente, desvalido— o de fenómenos de violencia y de enquistamiento social en otros casos.

El *honor* responde a esa tendencia natural a reconocer el mérito a los mejores y a aspirar a la fama, estrechamente relacionada con la piedad y que confluye con ella en la formación del autoconcepto, de la identidad personal, que cada hombre y mujer configura en interacción con otros. La sensibilidad contemporánea viene a subrayar la necesidad e importancia de la presencia del otro, de los otros, en ese proceso de formación de la identidad personal. Acaso podamos reconocer mejor el honor hoy en conceptos tales como la fama, el liderazgo, el héroe, el éxito al que el hombre moderno aspira en la vida, aunque con frecuencia no se trata de auténticas virtudes, en el sentido clásico del término, sino más bien de lo contrario.

Clásicamente se denominaba *observantia* a esa tendencia a aceptar la autoridad, legítimamente constituida. En el ámbito de la filosofía política se reconoce como principio de autoridad, necesario para constituir cualquier comunidad humana y aceptado pacíficamente desde el sentido común. Unida a esta última tendencia hay otra que apunta a aceptar lo mandado, las normas, que han emanado de esa autoridad legítimamente constituida: es la *obediencia*. En la modernidad se ha hablado de una necesidad de orden, de un afán de seguridad porque su desarrollo proporciona seguridad y confianza en el orden social, aunque también han quedado patentes sus peligros.

Bien es verdad que hoy en día, y quizá influidos por las experiencias totalitaristas sufridas en el s. XX, junto a estas dos últimas tendencias, o como necesario desarrollo de ellas, se constata la necesidad de una crítica constructiva que nos haga capaces de aprender a juzgar por cuenta propia y por tanto a ser protagonistas de mejora social, no meros seres inertes en la masa o asimilados al conjunto. Derechos como el de objeción de conciencia, el respeto a las minorías, etc., son realidades indiscutidas, al menos teóricamente, en las sociedades liberales.

La *gratitud* y la tendencia a reparar el mal causado (el término latino era *vindicatio*) son un par de tendencias, y por tanto virtudes sociales, que están estrechamente relacionadas. La tendencia a pagar o corresponder al bien recibido está en la base de las relaciones humanas, conectada también con la liberalidad en cuanto implica un reconocimiento del don recibido. Más adelante se tratará de este tema. Tan natural es agradecer el don, el bien, como tratar

de reparar el mal o de restaurar el bien omitido en esas relaciones interpersonales. Sobre esa realidad se construye el ordenamiento de la justicia legal.

Actualmente, dado el individualismo reinante en las sociedades occidentales, dicho de modo genérico, hemos perdido mucha sensibilidad respecto a estas virtudes sociales. Habitualmente percibimos en términos de derechos y en el marco de una cultura de la queja, nuestras relaciones interpersonales, lo cual nos lleva a encerrarnos en nuestro propio yo y a desconocer en gran parte el valor que tiene dar las gracias por tantas pequeñas y grandes cosas recibidas. El problema es no reconocer el bien que se recibe como un don sino como un derecho debido. El que piensa no deber nada a nadie, acaba en una postura autosuficiente. En definitiva, aprendemos a agradecer, y a dar también, cuando reconocemos el bien recibido; cuando somos capaces de recibir y de aceptar lo recibido, de reconocer la propia realidad, con sus límites concretos.

La *vindicatio* podría verse en relación directa con el gran interés que en los últimos tiempos se ha despertado, desde posturas diversas, por la promoción y salvaguarda de los derechos humanos, la justicia social, etc. Virtudes tales como la solidaridad, han tenido un auge enorme, al subrayar el compromiso ético que piden diversas situaciones de injusticia: la soluciones no parecen sobrevenir por la mera actuación del Estado, o por el incremento de sus tareas, sino por el compromiso ético de cada ciudadano en la búsqueda de salidas posibles. Intencionalidad, responsabilidad y solidaridad serían las dimensiones conformantes de ese compromiso.

Veracidad, afabilidad, amistad y liberalidad son las últimas virtudes sociales que se mencionarán aquí. La *veracidad* en cuanto tendencia a manifestarse como se es (decir la verdad acerca de uno mismo y en general) está viva y presente en la modernidad, especialmente en cuanto autenticidad, como anhelo a alcanzar (Taylor, 1993).

La *afabilidad*, jovialidad, amabilidad, ingeniosidad, son distintas virtudes que parcialmente confluyen en la amistad<sup>6</sup>. Responden a una tendencia a dar de lo que se es, plenamente presente hoy. Pero al mismo tiempo, resulta a veces difícil hoy entender bien estas virtudes, ya que allí donde las relaciones humanas se basan en un simple cálculo racional de intereses para satisfacer sus necesidades, es inconcebible la generosidad. Como apunta Machan, en la

6. La amistad propiamente no es una virtud: la capacidad para ser amigo exige muchas virtudes; es un don porque requiere también del otro.

modernidad se entiende la generosidad malamente, porque o bien se la imagina como una cuestión de interés propio calculado, o como una cuestión de sacrificio altruístico (Machan, 1998).

La *liberalidad*, en fin, clásicamente apuntaba a dar de lo que se tiene; de ella nos vamos a ocupar seguidamente con más extensión.

### 3. APRENDER LA LIBERALIDAD

#### 3.1. Entre la generosidad/solidaridad y el respeto/tolerancia

Me atrevería a afirmar que la liberalidad en su sentido más amplio, podría ser considerada una virtud básica para la educación cívica o en general para educar la sociabilidad humana. Se sitúa hoy día entre la generosidad/solidaridad y el respeto/tolerancia e implica comprensión y fortaleza para poder ser desarrollada.

La define el *Diccionario de la Real Academia* como virtud que consiste en distribuir uno generosamente sus bienes sin esperar recompensa. Sería así sinónimo de generosidad, desprendimiento, de disponer de los bienes propios a favor de alguien sin ninguna prestación suya (de ese alguien). Vendría a ordenar por tanto en el hombre un justo equilibrio entre el despilfarro y la tacañería; lleva a gastar lo que se posee según conviene, a comunicarlo o participarlo a otros razonablemente, según sus necesidades. De este modo protege tanto del lujo fastuoso como del encerramiento en los propios intereses, que lleva a vivir de espaldas a la propia comunidad o comunidades en las que estamos insertos. Este parece ser el sentido primigenio que en los clásicos se refleja; que hoy se tematiza fundamentalmente como solidaridad y que viene a ser un servicio social.

Por tanto liberal sería el que obra con liberalidad, en cuanto generosidad, pero también es liberal el que profesa de algún modo el liberalismo, entendiendo este término en el sentido de un talante tolerante y respetuoso. Stendahl dice que es liberal el que no se enfada por las manías de los demás (Innerarity, 2000), viniendo a señalar la liberalidad como la virtud del pluralismo, de la apertura, del saber respetar a los diferentes, aceptar a los que me resultan extraños, a los extranjeros, etc. En este sentido, «la liberalidad es la disposición para afirmar el valor de opiniones y creencias que difieren de las nuestras. La adquisición de esta virtud depende de la capacidad imaginativa de situarnos en puntos de vista alternativos» (Innerarity, 2000: 146). No se trata de sim-

plificar la realidad por el afán de evitar contradicciones, sino de aceptarlas, tratar de comprenderlas y buscar soluciones compartidas. Algunos autores se refieren en este punto a la adquisición de una «competencia intercultural» que nos haga capaces de articular esa diversidad (Innerarity, 2000: 148).

La liberalidad lleva así a fomentar una sana curiosidad por otras formas culturales, modos de pensar, etc., que conduce a ampliar nuestra visión del mundo, y a la vez una disposición a colaborar con todos ordenadamente en los distintos ámbitos de relación social. «Tolerancia no significa que todas las opiniones sean igualmente respetables, o sea que no las haya mejores o peores, magníficas y peregrinas; lo que merece respeto es el que las sostiene, porque las personas son mejores que sus opiniones» (Innerarity, 2000: 153).

Así se configuran los dos polos indicados en la liberalidad, que tienen mucho en común, como se verá, y que nos ocuparán en el resto del artículo: la solidaridad/generosidad por un lado, y el respeto/tolerancia por otro.

#### 3.2. Solidaridad o la «fraternité» actual

Si hacemos una revisión bibliográfica de las obras publicadas en los últimos años sobre la solidaridad nos llevaremos una grata sorpresa por la nutrida cantidad de referencias que encontraremos, aunque es también notorio la variedad de títulos y contenidos que aparecen, algunos de ellos, por ejemplo, con ocasión de la obra de Rorty *Contingencia, ironía y solidaridad*. Referencias como las de Amengual (*La solidaridad como alternativa: notas sobre el concepto de solidaridad*, 1993), Bilgrien (*Solidarity*, 1999) o Tischner (*Ética della solidarietà*, 1981) son simplemente ejemplos de lo que aquí se indica, aunque son muchos otros los que se podrían señalar<sup>7</sup>.

Solidaridad parece hacer referencia en principio a la comunidad con un cierto carácter abstracto. Así como la liberalidad se da siempre con referen-

7. Cfr. por ejemplo: Aguilera, C. (1998), Aranguren, L.A. (1998), Bayertz, K. (1998), Boshammer, S.K. (1998), Cacciari, M. y Martini, C.M. (1997), Callejo, J. e Izquierda, J.L. (1996), Cáritas Española (1995), Cooke, M. (1959), Crespi, F. (1996), D'Entreves, M.P. (1989), Donati, P. (1993), Duhamel, A. (1997), Egonsson, D. (1999), Farri, U. (1992), Funk, N. (1990), Habermas, J. (1990), Hostetler, K. (1992), Ibana, R. (1989), Kahane, D. (1999), Lipovetsky, G. (1996), López-Mendel y Bascones, M. (1996), Mardones, J.M. (1995), Martínez Navarro, E.G. (1999), Megill, K. (1976), Moncho, J. (1994), Paniego, J.A. y Llopis, C. (2001), Scholz, S.J. (1997), Schuyt, K. (1998), Seibold, J. R. (1989), Sequeiros, L. (1997), Vázquez, J. y Sánchez Torrado, S. (Comps.) (1998), Zubero, I. (1995), Zurbano, J.L. (1998).

cia a algo o alguien, la solidaridad parece referirse más bien en un sentido a lo genérico. La solidaridad es así un aspecto de la liberalidad, pero no la abarca completamente. Este modo de entenderla no deja de tener voces críticas, como por ejemplo H. Peukert que inspirado en W. Benjamin, define la solidaridad por el compromiso respecto al amenazado (Amengual, 1993: 147).

Hoy día el concepto de solidaridad, como apunta Amengual, junto con el de libertad, igualdad y justicia, son conceptos clave del pensamiento político. El interés contemporáneo por la solidaridad tiene una clara conexión con el más amplio resurgir y anhelo de la dimensión social humana. De hecho para los comunitaristas, en su crítica al liberalismo extremo, el hombre es ante todo un animal social y político (Naval, 2000). A partir de ahí, la igualdad se define como lo que resulta de la libre expresión de las identidades constituidas y situadas en su contexto. Los derechos son la expresión de valores propios de las colectividades o de los grupos diferenciados —en este sentido, el derecho de un individuo a hablar su lengua es indisoluble del derecho a la existencia de un grupo que la practica—. La justicia supone la adopción de un tipo de existencia (la vida buena) ordenada a las nociones de solidaridad, reciprocidad y bien común.

La solidaridad, en cualquier caso, expresa al menos dos notas: la unión o vinculación entre personas; y la responsabilidad recíproca individual y personalizada respecto de cada uno y de todos en conjunto (Amengual, 1993: 136). Desde un enfoque utilitarista como el de J.S. Mill —tan influyente en el pensamiento contemporáneo— la solidaridad se enmarca en el principio general de lograr el mayor bienestar posible para el mayor número de personas posible, pero «el fin propiamente dicho es el postulado de bienestar igualitario general, mientras que el compromiso por los particulares desfavorecidos —en la medida que escapan al fin general— es objeto de la benevolencia de cada uno, en base a una orientación altruista» (Amengual, 1993: 137).

Se podría sintetizar hoy día el concepto de solidaridad en tres coordenadas que implican todas ellas la conciliación de dos extremos (Amengual, 1993: 138):

- 1) como superación del individualismo y del colectivismo;
- 2) entre la benevolencia, caridad o altruismo, y la justicia o el deber social por excelencia;
- 3) entre un universal antropológico, social y humanista (como sociabilidad), y el compromiso por el singular desprotegido.

Se hacía referencia más arriba a los principios de libertad e igualdad. Parece que el principio de fraternidad, que completa la triada, ha quedado un

tanto relegado, y probablemente la vía para ensayar la recuperación de la dimensión social humana en el mundo contemporáneo sea ésta: una recuperación de la fraternidad, o dicho de otro modo, de la solidaridad (González Amuchástegui, 1991: 124). Lógicamente este principio tiene sus peculiaridades ya que la solidaridad, a diferencia de la libertad y la igualdad, «no aparece como un derecho democrático del que puedan derivarse derechos y deberes, sino que en todo caso dice referencia a un modo de comportamiento y actitudes, o quizás a un valor, en el sentido de criterio e indicación para la orientación del comportamiento, válidos en una sociedad cultural» (Amengual, 1993: 143). De ahí que se pueda hablar de «la relevancia moral de las omisiones» en este campo (González Amuchástegui, 1991: 133-135).

Aquí, lógicamente, estoy haciendo referencia a la solidaridad desde el punto de vista personal, o, mejor dicho, interpersonal. También cabría señalar como P. Donati hace en su artículo «Carità y solidarietà nella società post-moderna»<sup>8</sup> otras formas de la solidaridad: política (de la comunidad política, desde la local a la supra-nacional), de mercado (mercantil), asociativa (en cuanto miembros de grupos). A la solidaridad interpersonal la denomina solidaridad del mundo vital. Por tanto, la solidaridad «debe llegar a ser un valor que circula en toda la sociedad y es reconocido por todos, aunque adquiere formas diversas en los distintos ámbitos de la vida, del trabajo y de la relación social» (Donati, 1993: 241)<sup>9</sup>. Aquello que aporta la razón última a la solidaridad será el reconocimiento del bien común.

Este punto nos hace caer en la cuenta una vez más de que vivimos en un mundo interdependiente y por eso la solidaridad es la virtud por excelencia de esta era, porque tiene la capacidad de informar esa interdependencia de tal modo que personas, pueblos, países, se relacionen mutuamente reconociéndose parte de algo común. La solidaridad se basa precisamente en lo que une, en la tarea común, en el común sentimiento de pertenencia, o de peligro. De este modo la colaboración es pieza clave en este mundo interdependiente. Pero para trabajar colaborativamente hay varios requisitos necesarios (Bilgrien, 1999), por ejemplo: conseguir una visión compartida, metas comunes, reconocimiento y potenciación de las capacidades de cada uno, libertad, apreciar las diferencias, etc.

8. En (1993) *Acta Philosophica*, 2, 241-242.

9. Describe cuatro significados de solidaridad previamente que pueden ayudar a entender mejor este punto (cfr. pp. 239-240): 1) organicidad, 2) beneficencia, 3) compartir ideales e intereses, y 4) justicia y equidad.

Este modo de hacer requiere una educación a él orientado: la práctica de la solidaridad como virtud, que es entenderla como algo más que un principio, una actitud o un deber. Una virtud que afecta a las relaciones humanas, al cómo veo al otro y cómo me ve el otro. Comienza con la aceptación de cada persona como tal, con su dignidad, y su capacidad de aportar al bien común, incluso en situaciones de conflicto personal. Implica y construye confianza mutua y respeto. Se expande una dinámica de compartir y participar que es base para la colaboración o cooperación genuina, también cuando surge la confrontación, que sin duda llega. La colaboración requiere entonces de modo especial el perdón, la compasión, el diálogo, la aceptación de la vulnerabilidad o fragilidad propia y ajena. Sólo el ejercicio de una virtud tal puede transformar personas y estructuras<sup>10</sup>.

Así la educación cívica, dentro del marco de la educación moral, es la única que puede encuadrar la formación global de la persona en un contexto de solidaridad, que va mucho más allá de la mera integración. Es evidente reconocer que no es posible convertirse en persona si no es en el seno de una comunidad, en la que otros nos reconocen como tales y a quienes reconocemos del mismo modo, pero eso no es todo. El proceso de socialización forma parte indispensable del proceso de personalización por el que llegamos a ser autónomos. Autonomía, que no es individualismo, combinada con solidaridad, que no es sólo cooperación. En esa perspectiva se entiende a la persona como fin en sí misma y por tanto merecedora, a la vez que fuente, de solidaridad.

### 3.3. Una «generosa» liberalidad

La liberalidad es entendida también en ocasiones y en estrecha relación con la solidaridad, como sinónimo de generosidad. Así la persona generosa obra con magnanimidad, una de las especificaciones de la fortaleza, que lleva a realizar obras grandes y nobles. La fortaleza se relaciona por tanto con la liberalidad en cuanto nos hace capaces de donación y apertura; por el contrario, el egoísta es de algún modo débil.

10. «La solidaridad se sitúa (...) del lado de la justicia, convirtiéndose no en su complemento sino en su reverso, indicándole por donde debe ampliar su campo de acción, viniéndole a designar la extensión de su significado» (Amengual, 1993: 144).

La generosidad se entiende, como virtud, si se entiende al ser humano como un ser naturalmente social, donde el cultivo de la generosidad nos plenifica como personas. No vivirla, nos dejaría truncados, limitados, sin llegar tan lejos como podríamos. Practicarla contribuye, además, a crear una atmósfera de vida humana plena<sup>11</sup>.

Podríamos definir la generosidad como la disposición o inclinación a actuar benévolamente con otras personas. Inclina a hacer el bien a otros, y ese acto generoso no implica una ganancia personal buscada: es un acto desinteresado. La benevolencia se puede manifestar de distintos modos, entre los que se encuentra la generosidad (amabilidad y compasión serían ejemplos de otras especificaciones). También es característico de la generosidad el hacer cosas buenas a/por otros espontáneamente (dar regalos, dar consejo, ayudar, mostrar respeto, etc.). Implica dar de lo que se tiene o de lo que se es a aquellos que lo necesitan, y a los que uno se considera, por tanto, de algún modo próximo.

También cabría plantearse si existe la obligación de ser generoso. Sería complejo responder, pues dependería de qué entendamos por obligación. En cualquier caso cabe decir que tengo la responsabilidad de cultivar este rasgo de carácter que es la generosidad, ya que la generosidad es siempre con vistas al bien de otros pero también recae en mi propia excelencia. La generosidad es necesaria en definitiva porque la justicia no es suficiente y además nunca se puede alcanzar en plenitud<sup>12</sup>.

Algunos autores apuntan a la distinción de dos tipos de generosidad, una económica o material (dar cosas cuyo valor se puede medir) y otra que podríamos denominar mental o no material (en los juicios por ejemplo). Pero acaso, como señala Machan, sea más adecuado pensar la generosidad como un *continuum* en el dar, desde lo material a lo espiritual: dar las cosas que tenemos (sea un libro, un CD, o un coche, por poner algún ejemplo), nuestro tiempo, nuestras habilidades, nuestra lealtad, nuestra amistad, dar alegrías, dar responsabilidad a alguien (confiar), dar fuerzas (animar, fortalecer), dar respuestas, *dar* vida a un hijo, etc.

11. Es interesante el tratamiento que Machan (1998) hace en su libro.

12. La generosidad no es posible entenderla en plenitud fuera de una concepción teleológica de la naturaleza humana, tal como algunos comunitaristas han criticado a los liberales extremos. Donde reina el cálculo racional de intereses es difícil concebir la generosidad como búsqueda del bien de otro sin más interés personal.

Haber cultivado la generosidad, o estar habituado a ella, significa estar inclinado a actuar en beneficio de otros, sin necesidad de grandes deliberaciones. Es lo que aporta la virtud: esa naturalidad en el actuar. De este modo la liberalidad viene a ser la virtud más próxima al amor. «Pero mi amor —dice Pieper— no tendrá que mostrarse precisamente en que yo realice conscientemente, por una actividad mental, esa creación, sino en las cosas diarias más normales de una ayuda eficaz, de mi amabilidad en la gratitud y en el saludo, o también en ciertas reacciones amorosamente destempladas» (Pieper, 1976: 465).

El acto generoso supone un *dar* que no implica un interés como motivo de esa acción. La generosidad excluye motivos utilitaristas, calculados, deliberados, etc. Así cuando nos despedimos de alguien le deseamos: que te vaya bien, los mejores deseos, lo mejor, todo lo bueno. Desearle lo bueno, si se dice con sinceridad, ya es algo, aunque no sea todo. «Amar significa desear a otro todo lo que se considera bueno, pero no por sí mismo, sino por ese otro» apunta Aristóteles en la *Retórica*<sup>13</sup>. Esto no quiere decir que amor y benevolencia coincidan ya que no es suficiente desear lo bueno, sino que es preciso hacerlo, y además también se requiere una cierta unión afectiva: querer lo bueno dirigido a la otra persona en cuanto tal (deseo de estar con ella, de unirse con ella).

Aquí surge la cuestión de cuáles son los ámbitos propios de la generosidad que de algún modo refleja sus posibles dimensiones. Parece lógico afirmar que los ámbitos propios de la generosidad son la familia y la amistad: donde las relaciones implicadas son relaciones personales, de alguien que se preocupa de nosotros por nosotros mismos. Esto no quiere decir que la generosidad no vaya a tener una cierta repercusión en los ámbitos social y político; por supuesto que la tiene, sólo que es indirecta, en cuanto miembros de distintas comunidades sociales y legales.

Podríamos decir que son los miembros de la propia familia los que hacen posible en primer lugar la generosidad. ¿Cuáles son las condiciones para que la vida del hijo sea aceptada como regalo y para que el hijo mismo sea educado de modo que comprenda que la vida es un regalo?, se pregunta Buttiglione (1998: 9), y su respuesta es sugerente: «Antes de nada es necesario que el niño sea introducido en un lugar en el que el *don recíproco* y la *afirmación de la verdad personal del otro*, de su *dignidad*, sean el funda-

13. Citado por Pieper (1976: 467), (*Retórica*, 2, 4; 80b).

mento mismo de la existencia» (Buttiglione, 1998: 9). Aprende a dar el niño, por tanto, cuando comprende que la vida es un regalo (un don). Aprende así la liberalidad cuando descubre que el espacio en que su vida se desarrolla está habitado por una presencia, que será la de los padres normalmente en primera instancia: «la realidad, las cosas, son significativas sólo cuando son comprendidas en la relación entre las personas» (Buttiglione, 1998: 10).

La liberalidad es posible por tanto si reconocemos el don recibido, y esto implica de algún modo dos actitudes entrelazadas: reconocer el don en la misericordia y en el perdón. La capacidad de perdonar es necesaria para que la justicia se pueda dar de modo pleno<sup>14</sup>.

Dar, decíamos antes, puede verse en un continuo, desde el dar de lo que se tiene al dar de lo que se es, enlazando así la liberalidad, con la afabilidad, la cordialidad, la amistad, el amor<sup>15</sup>. En cualquier caso, dar implica una capacidad de respeto para que se realice un verdadero encuentro entre personas, para no imponer el don (guardar un margen de libertad en la aceptación del don). Pero, ¿por qué dar?: por amor, porque lo merecen (ahí está el reconocimiento de la persona); pero ¿y si no me corresponden?, y ¿hasta cuando dar? ¿y si se acaba el amor que era causa de ese dar? «Solamente donde se produce el reconocimiento de la persona se crean el fundamento sólido y la estabilidad necesaria dentro de las que puede crecer la persona del hijo» (Buttiglione, 1998: 13) y donde se puede aprender a dar. ¿Qué le ocurre al que se niega a dar, al que se encierra? Lo penoso de esos momentos es que el egoísta, el que no da, no se siente querido. Muchos de los problemas que se producen en las relaciones personales tienen su origen precisamente en las familias de origen: «se refleja en la inestabilidad de la persona interiormente dividida, incapaz de acogida, porque no ha vivido con suficiente profundidad la experiencia de la acogida original en su propia venida al mundo, o no ha sido ayudada adecuadamente a retenerla en la memoria a lo largo de su existencia y por ello ha perdido su sentido más profundo» (Buttiglione, 1998: 13-14).

14. «El hombre aprende de este modo que su destino se cumple cuando es acogido por la persona del otro y, al mismo tiempo, él la acoge en sí mismo. Esto implica la disponibilidad para el sacrificio y capacidad de respeto, para realizar un verdadero encuentro entre personas» (Buttiglione, 1998: 12).

15. La relación o mejor dicho continuidad entre estos dos aspectos del dar se puede ver tanto en el contenido del dar (dar cosas/ darse), como en la forma del dar (dar con alegría, cordialmente, es la forma genuina del dar).



En el fondo se juega una elección que resultará clave entre concebir la vida como un don o como una posesión, y, por tanto, en este último caso, «como esclavitud y deuda» (Buttiglione, 1998: 14). Sin embargo, sólo vista como don es posible perdonar, dejarse perdonar y saber pedir perdón, y también mantener una relación de confianza con la realidad y con la vida. Sin embargo, como es evidente, la persona no se agota en lo que da, como tampoco se reduce al conjunto de sus relaciones sociales.

Así vemos cómo aprender a dar está estrechamente relacionado con aprender a recibir, y con la confianza necesaria para aceptar la ayuda de otro. Dar y aceptar —recibir— son dos caras de la misma moneda, que, por otro lado, están en la entraña de lo que es una familia. Es mucho lo que podemos dar, aunque podamos sentir a veces lo contrario, pero solamente es capaz de dar sin esperar respuesta (liberalidad), con alegría, aquél que es libre, señor de las cosas. También se podría pensar, educativamente hablando, a la inversa: el mejor modo de liberarse de las cosas, de hacerse libre de ellas, es dar con corazón sincero, generosamente. Así el dar no se entiende como perder sino como compartir o participar con otros; y el aceptar es permitir a otros que den. También hay que aprender —y por supuesto no solo el niño— a recibir, e incluso a pedir, y a dar las gracias, a alegrarse con el don. Acoger implica algo más que un frío recibir, sería salir al encuentro con amabilidad, en la familia, en la amistad.

Guardini en su libro *La formación de sí mismo* sugiere algunas preguntas que acaso puedan ser sugerentes a modo de reflexión en este punto desde la educación, hablando de aprender la liberalidad en cuanto generosidad. Se plantea allí qué justifica rechazar una petición que nos hacen, o sea ¿cuándo es adecuado no dar?; también qué hacer cuando alguien no quiere dejarse ayudar, o qué diferencia hay entre liberalidad y derroche, o entre previsión y tacañería; ¿cómo combinar tener confianza en los demás y no ser ingenuos?, ¿qué significa fiarse de los otros realmente?, ¿qué es ser un cargante, o un empalagoso?, o ¿cómo aprender el arte de callar en el momento oportuno, o de estar o irse cuando es adecuado, o de saber dar las gracias?

Va en contra de este talante liberal el miedo, la desconfianza, el recelo, etc., que son los causantes de muchas de las distancias en las relaciones personales, de una autosuficiencia curiosa, de un afán de independencia, que en el fondo es huida de los demás y de uno mismo, muchas veces escondiendo una inseguridad personal, ante un momento de tensión, de inadaptación, de aislamiento quizá, pero a la vez de reto para el ejercicio e incremento de la libertad personal.

### 3.4. *La corrosión de la liberalidad: el lujo*

Para entender la liberalidad hoy, acaso convenga echar un vistazo además de a las dimensiones indicadas hasta ahora de la liberalidad —solidaridad, generosidad— a la distancia que media entre el fasto, con su dimensión pública, y el lujo que apunta a partir del Renacimiento, más anclado en la esfera privada, entendidos como el antes y el después en una sucesión histórica. El lujo sería así de algún modo hoy la corrosión de la liberalidad, lo que MacIntyre denomina —desde otro enfoque— la privatización del bien, donde en lugar de dar, se guarda, para que lo admiren.

En la *Historia de la vida privada* dirigida por Ph. Aries y G. Duby se realiza un estudio muy sugerente que acaso pueda darnos luz en este punto. En el volumen III concretamente, podemos encontrar una descripción de seis importantes formas de privatización que por supuesto afectan a la concepción de la liberalidad clásica, en cuanto sufre cambios por las nuevas conductas que se establecen en ese proceso de privatización de la primera modernidad (Aries y Duby, 1989: 165-167).

La situación de salida que presentan es el final de la Edad Media, donde el individuo está inserto en solidaridades colectivas, feudales y comunitarias, que funcionan, y encierran al individuo o a la familia en un mundo que no es ni privado ni público (Aries y Duby, 1989: 7). Allí la comunidad, la ciudad pequeña o el barrio, son un medio familiar en el que todos se conocen y más allá está lo desconocido; era el espacio habitado y regulado; no un espacio lleno, sino con vacíos, un espacio de intimidad precario, «pero reconocido y más o menos preservado» (Aries y Duby, 1989: 8).

La situación de llegada es la del siglo XIX. La sociedad aquí es una «vasta población anónima» (Aries y Duby, 1989: 8) donde las personas no se conocen. «El trabajo, el ocio, el estar en casa, en familia, son desde ahora actividades separadas. El hombre ha querido protegerse» (Aries y Duby, 1989: 8), y lo hace mediante el derecho a elegir con mayor libertad su tipo de vida (o la sensación de hacerlo); y refugiándose en la familia convertida en refugio, «centro del espacio privado».

¿Cuáles son los acontecimientos que llevan a cambiar estas mentalidades? Se preguntan. Se señalan tres acontecimientos como especialmente relevantes en este proceso (Aries y Duby, 1989: 9-10):

- 1) el nuevo cometido del Estado: interviene con más frecuencia en el espacio social, antes abandonado a las comunidades;

- 2) la alfabetización y la difusión de la lectura, gracias a la imprenta. Se practica la lectura en silencio que permite la reflexión solitaria, difícil fuera de lugares de retiro;
- 3) las nuevas formas de religión surgidas en los siglos XVI y XVII: la piedad interior y el examen de conciencia, sin excluir la vida parroquial. La oración y meditación solitaria se generalizan entre laicos.

¿Por qué caminos —se sigue indagando— penetran estos acontecimientos en las mentalidades? (Aries y Duby, 1989: 11-14). Aquí se apuntan hasta seis vías:

1. La literatura de civilidad que inculca actitudes nuevas respecto al cuerpo: en ella se ve la transformación de los usos caballerescos medievales en reglas de buena crianza y en código de cortesía. «Se extiende alrededor del cuerpo un espacio preservado, para alejarlo de otros cuerpos, para sustraerlo al contacto y a la mirada del prójimo. (...) Estas demostraciones vehementes y patéticas se sustituyen por ademanes discretos y furtivos; no se trata de aparentar ni de afirmarse ante los demás sino, por el contrario, de estar presente en la atención de los demás sólo lo necesario para que no se olviden totalmente de uno, sin imponerse con un ademán excesivo» (Aries y Duby, 1989: 11). Surge un pudor nuevo.
2. El conocimiento del propio yo a través de la escritura íntima: la literatura autógrafa. Escritos sobre uno mismo y con frecuencia para uno mismo, redactados por gusto. Es el caso de los diarios íntimos.
3. El gusto por la soledad: la práctica de la soledad, no sólo como ascesis, sino también como placer. Hasta entonces la soledad era pobreza, tedio, un estado contrario a la condición humana.
4. La amistad: el ejercicio de la amistad, en el ámbito particular. «Esa disposición a la soledad invita a compartirla con un amigo querido, retirado del círculo de los asiduos, (...) pero elegido de manera más especial, separado de los demás. (...) Es un sentimiento más civil, un trato afable, una fidelidad apacible» (Aries y Duby, 1989: 12).
5. Valorización del gusto como manera de presentación de uno mismo: se concede mucha atención a introducir exigencias de refinamiento en la vida diaria, en el interior de la casa y en el comportamiento propio. Esto se refleja en el mobiliario, en un nuevo arte de vivir, en la mesa, en los vinos, en el vestido, incluso el interior.
6. La historia de la casa: la comodidad, resultado del acondicionamiento del ámbito de la vida diaria. Se reduce el tamaño de las habitaciones, se

crean espacios de comunicación, se especializan las habitaciones (funcionalizan), se presta atención a la distribución de la calefacción y de la luz.

Por último, se plantean estos autores en este sugerente volumen cómo se reunieron en la vida diaria todos estos elementos dentro de estructuras coherentes y cómo evolucionaron. Así se advierten tres fases importantes:

1. La conquista de la intimidad individual: los siglos XVI y XVII señalan el triunfo de «cierto individualismo de costumbres; en la vida diaria. (...) Los espacios sociales que la conquista del Estado y los retrocesos de la sociabilidad de comunidad han dejado libres van a ceder el puesto al individuo para instalarse aparte, en la sombra» (Aries y Duby, 1989: 14). Ese individualismo de costumbres parece haber declinado, apuntan, a favor de la vida familiar.
2. La formación de grupos de convivencia social, entre los grupos que sin pertenecer a la corte estaban por encima de las clases populares. Se dedican a la conversación, la correspondencia y la lectura en voz alta; también a juegos de sociedad, cantar, tocar música y discutir (siglos XVI y XVII). A fines del XVIII pierden su genuinidad y se institucionalizan.
3. La familia cambia de sentido: tiende a ser un lugar de refugio donde uno escapa de las miradas externas, un lugar de afectividad, de atención a la infancia. «La familia, por una parte, absorbe al individuo, al que recoge y defiende; por otra, se separa más claramente que antes del espacio público, con el cual se comunicaba» (Aries y Duby, 1989: 16)<sup>16</sup>.

Aprender la liberalidad es en último término aprender la sociabilidad, aprender la civilidad, por lo que toda esta evolución señalada va a marcar directamente la concepción y aprendizaje de ella. Apunta Aries que esta problemática centra toda la historia de la vida privada en un cambio de sociabilidad (Aries y Duby, 1989: 16): sustitución de una sociabilidad anónima, por una restringida «que se confunde con la familia, o también con el propio individuo. (...) El problema está en saber cómo se pasa de un tipo de sociabilidad en la que lo privado y lo público se confunden, a una sociabilidad en la que lo privado se halla separado de lo público e incluso lo absorbe o reduce su extensión. (...) *Público*, (...) lugar de encuentro de personas que no se conocen pero que se sienten contentas de estar juntas» (Aries y Duby, 1989: 16).

16. *Idem*, p. 16. Se da una cierta complacencia de los padres en los hijos que lleva a dar demasiada importancia a la afectividad, y no se les corrige cuando sería conveniente: «mimos».

«La conclusión que saco de estas reflexiones es que el problema de la vida privada en los Tiempos modernos ha de tratarse atendiendo a dos aspectos distintos. Uno es el de la contraposición del hombre de Estado y del particular, y el de las relaciones entre la esfera del Estado y lo que será en rigor un espacio doméstico. El otro es el de la sociabilidad y el del paso de una sociabilidad anónima, en la que se confunden la noción de público y la de privado, a una sociabilidad fragmentada en la que aparecen sectores bien diferenciados: un residuo de sociabilidad anónima, un sector profesional y un sector, también privado, reducido a la vida doméstica» (Aries y Duby, 1989: 19).

Todo este proceso de privatización que ha caracterizado las sociedades occidentales en los siglos XVI y XVIII configura «una nueva consciencia del individuo respecto a sí mismo y respecto a los demás» (Aries y Duby, 1989: 165), que, como hemos visto, operan cambios notables en el pensamiento y la conducta, dignos de ser tenidos en cuenta al tratar de entender cuál es nuestra situación actual, sus raíces y cómo suscitar la civilidad y la liberalidad.

Precisamente civilidad e intimidad forman un par que podríamos calificar de contradictorio en este panorama. «En efecto, las prescripciones de los numerosos textos que pretenden regular las conductas sociales se contraponen punto por punto con los impulsos de los corazones y de los cuerpos en sus íntimas pasiones. El espacio que gobierna la civilidad es (...) el del ritual social en su totalidad, cuyas normas, forzosas, deben obligar a todos los individuos, sea cual sea la condición de éstos» (Aries y Duby, 1989: 165). Sin embargo, la intimidad pide espacios separados, soledad, secreto o silencio; prácticas que implican aislamiento. Por otro lado la civilidad enseña a mantener la distancia entre los cuerpos en el comportamiento social, y a «dominar las emociones, reprimir los afectos y disimular los impulsos del alma y del corazón» (Aries y Duby, 1989: 166). Así se entiende la civilidad como el arte de controlar la imagen de uno mismo ante los demás; «una manera estrictamente regulada de mostrar la identidad que uno desea que le reconozcan» (Aries y Duby, 1989: 166). En este sentido la civilidad y la sociabilidad serían aprendizajes que, como todas las costumbres, se aprenden por imitación, en primer lugar en la familia, y después en la escuela. Erasmo, como los autores antiguos, estaba convencido de ello, haciendo referencia a ese don de sociabilidad propio de los niños. A eso hay que añadirle una disciplina, que es aprendizaje socializado a través de la escuela: así la *civilitas* es un ejercicio escolar destinado a proporcionar una instrucción religiosa y cívica en estrecha relación (Aries y Duby, 1989: 176). Lo que al principio se realiza en la familia, y con la naturalidad de la imitación, luego pasa a regularse con fines didácticos en la escuela.

El texto que Erasmo elabora en 1530 es un hito en este proceso (*De Civilitate morum puerilium libellus*, Froben, 1530, Basilea). «Tenía como objeto —el texto erasmiano— en primer lugar, hacer que el niño fuese sensible a la necesidad de un código general de sociabilidad; y por lo demás, apenas era descriptivo y confiaba esencialmente en las lecciones del ámbito familiar y en las virtudes de la imitación. Sin embargo, las primeras adaptaciones de *De Civilitate* muestran que el problema de una inculcación más regulada se planteó enseguida» (Aries y Duby, 1989: 180). Parece como si en una comprensión inadecuada de las cosas se pasara de una sociabilidad activa genuina a un compromiso forzado. Pero el texto de Erasmo —en su origen— parece más bien un texto de estímulo, destinado a hacer que el niño prestase atención a las expresiones de su cuerpo; y el verdadero aprendizaje se situaba principalmente en la vida social, y especialmente familiar. Ese texto lógicamente evolucionó después y también las prácticas asociadas a él. Lo que parece permanecer en el trato social es como un triunfo de la apariencia que se apoya en dos convicciones: la presencia de uno mismo es una manera de gobernarse, y crea la posibilidad de un intercambio social. Esto es lo que parece desprenderse de la literatura de los buenos modales.

Pero cuando lo importante es, sobre todo, ante todo, lo que se ve, ¿qué tipo de liberalidad se vivirá? Dar para ser vistos: el lujo (Aries y Duby, 1989: 186). Así la trayectoria de la privatización, en palabras de Chartier —que parafrasea a Starobinski— puede entenderse como paso del fasto al lujo. «El fasto monárquico, al igual que la retórica, pretende ser demostración y persuasión (...). La sociedad civil, afirma aspiraciones nuevas que aúnan el gasto privado, el del lujo aristocrático o burgués, y la valorización del gusto como valor de distinción» (Aries y Duby, 1989: 166). Se sustituyen las manifestaciones centralizadas y espectaculares del poder soberano por una «representación fragmentada y múltiple de las diferencias sociales» (Aries y Duby, 1989: 166). El lujo marca la distancia con los demás; pero esa distinción ya no es tanto «la sumisión obligada a las fastidiosas formalidades de la etiqueta curial, sino (...) la libertad cómoda y privada de una existencia confortable. (...) Una certeza de superioridad que se vive en privado y que uno se da a sí mismo» (Aries y Duby, 1989: 167). El espacio privado va ganando terreno de este modo gracias al predominio de la intimidad frente a la civilidad<sup>17</sup> que entra en crisis.

17. De este modo, a fines del siglo XVIII la norma de la civilidad ya sólo se considera un formalismo anticuado y descalificado. Pero a la vez, el siglo XVIII y la primera mitad del XIX son las épocas de mayor divulgación social de la civilidad (cfr. para entender esta trayectoria que a primera vista puede sorprender vol. III, 201 y ss.).

«Esta crisis se expresa en una crítica que discute los propios valores en que descansaba la empresa de una civilización de las costumbres; crítica que se modula en registros bastante diferentes. Hay una versión, ya antigua, que se conforma con limitar las pretensiones antropológicas del amaestramiento de los comportamientos: ¿acaso no se trata simplemente de un sistema de convenciones entre otros posibles? Y además ¿en qué se fundan en realidad la creencia en el gesto justo, la fe en la existencia de una semiología general de los comportamientos, unívoca y válida para todos? Es en Montaigne, por supuesto, donde se encuentra la expresión más fuerte de esta duda<sup>18</sup>. Por consiguiente, es una reflexión relativista lo que origina un distanciamiento respecto de las evidencias de la *civilitas* erasmiana; y bien pronto llegará a reducir esta última a un sistema de urbanidad entre otros posibles. La variación es tanto más profunda cuanto que es producto de la exigencia, más sensible cada vez, de un reforzamiento de los signos exteriores de la distinción social. (...) Incluso en la lengua clásica francesa *civilité* es cada vez más sinónimo de *politesse*. A lo sumo, se la tendrá por un ejercicio estrictamente social cuya única justificación es que hace más fácil el trato entre los hombres» (Aries y Duby, 1989: 203).

En cualquier caso, lo que es claro a lo largo del siglo XVIII y después es la nostalgia del espacio y del intercambio comunitario aunque sus manifestaciones sean variadas<sup>19</sup>. Es en ese intercambio comunitario donde se resalta hoy una nueva demanda de la liberalidad: como respeto y tolerancia que en decir de Cicerón (*Sobre los deberes*) vendría a adquirir tintes de obligatoriedad.

### 3.5. «Sobre los deberes» que fluyen de la sociabilidad

Dice Cicerón en *Sobre los deberes*<sup>20</sup>: «En la comunicación con los hombres es necesario, por consiguiente, usar cierto respeto no sólo para con los mejores, sino para con todos los demás. Porque no preocuparse de lo que los demás piensan de nosotros no sólo es indicio de arrogancia, sino también de despreocupación».

18. «No sólo cada país, sino cada ciudad y cada gremio tienen su civilidad propia. He sido educado con bastante cuidado en mi infancia y he vivido en compañía lo bastante buena para no ignorar las normas francesas, y las tendré presentes. Me gustaría seguir las, pero no con tanto servilismo que lleguen a constreñir mi vida» (*Ensayes* I, XIII).

19. Rousseau expresó ese deseo al evocar los encantos de la fiesta popular en *La nueva Heloísa*, y en la *Carta a D'Alambert*.

20. Cfr. n. 99 del libro I. Cicerón (1989), traducción y notas de J.G. Cabañero.

El respeto y la tolerancia son dos virtudes básicas en la educación social y cívica, que están en relación con muchas otras disposiciones convenientes en la convivencia, y que muestran el talante liberal del ciudadano. El respeto es el paso previo a la comprensión (Naval, 2001). Respeto ante lo grande y ante lo pequeño; que no se sirve del otro ni lo utiliza; que toma en serio las convicciones de los demás, y que si se ve obligado a contradecir lo hace con la delicadeza del que lo hace a una persona humana, sin violentar su opinión, prestando cuidado, preocupación, consideración. Se salvaguarda el respeto gracias a la veracidad y el amor con que nos aproximamos a la realidad. Cuando no se acepta la grandeza o la pequeñez de otro, nace la envidia o el resentimiento que son siembra de desconfianza, e imposibilitan el dar y recibir propios de la liberalidad.

Pero, ¿cuándo comprendo realmente a otro? Cuando le veo inserto en su historia, en el contexto que explica el por qué de sus gestos, palabras y acciones. El inicio de la comprensión consiste en conceder al otro la libertad de ser quien es; no lo que yo quiero que sea, según mis intereses.

La cortesía facilita el respeto y las relaciones humanas siempre que derive de una estima por la persona y no sea un artificio falso. La cortesía lleva por ejemplo a —salvando los límites de la veracidad—: pasar por alto aquello que puede desagradar al otro; evitar lo que pueda resultar una situación tensa; o aliviar una pena. Con ella nos honramos unos a otros, porque la honra es debida a la dignidad que cada hombre o mujer posee por ser quien es. Pero esto requiere tiempo, atención y pensar en el otro, en cómo es y cómo reaccionará para ver el mejor modo de dirigirse a él o ella. El silencio y la acogida son así dos elementos indispensables para que la liberalidad se de. Sólo es posible el diálogo si hay acogida; si se da una atención mutua para escuchar y para actuar en consecuencia<sup>21</sup>.

Pero esta descripción acaso pueda parecer un tanto alejada de la realidad cotidiana con que nos encontramos, en que más bien parecemos —como Cicerón describe con acierto en *Sobre los deberes* (Cicerón, 1989: 29) la situación entonces vigente— encerrados en los intereses privados:

«Hay también quienes por la dedicación excesiva a sus intereses privados, o por cierta animadversión hacia la gente, dicen que están empleados en sus cosas, y de esta forma en apariencia no hacen daño a nadie. Estos se ven

21. Se puede ver el tratamiento de algunas virtudes sociales que hace Guardini en *Virtú* y en *La formación de sí mismo*.

libres de una injusticia, pero caen en la otra: abandonan la sociedad humana, a la que no prestan ni preocupaciones, ni obras, ni dinero. (...) Es difícil preocuparse de las cosas ajenas», concluye.

Así se refiere el autor citado a los «deberes que fluyen de la sociabilidad» (Cicerón, 1989: 153), que los presenta como más convenientes que los del conocimiento; deberes que sirven para unir y proteger a la sociedad humana (Cicerón, 1989: 158); y entre los cuales cabría distinguir una serie de grados, en cuanto se refieren a los dioses, la patria, los padres y los demás hombres, según esa ordenación (Cicerón, 1989: 160). La idea de deber, hoy cargada de tinte negativo, no fue siempre así. El deber hacía referencia en los clásicos a lo honesto, al decoro, en el pensar, hablar y hacer (Cicerón, 1989: 93-101), a lo adecuado en cada circunstancia. Correcto, educado, cortés, discreto o incluso reservado, vendrían a significar esta idea. Así el deber procede del decoro y nos lleva a vivir «en armonía con la naturaleza y a la observación de sus leyes» (Cicerón, 1989: 100), y por tanto «no debe hacerse nada de lo que no pueda darse una razón aceptable» (Cicerón, 1989: 100). Por supuesto que «hay muchísima variedad en el carácter y en las costumbres de unos y otros hombres, pero no por eso son dignos de desprecio» (Cicerón, 1989: 109); es más «no hay cosa más loable ni más propia de un hombre verdaderamente noble que la mansedumbre y la clemencia» (Cicerón, 1989: 88), y por eso es importante que llegado el caso, «el castigo sobre todo sea sin ira, porque quien castiga airado difícilmente guardará la moderación entre lo poco y lo demasiado» (Cicerón, 1989: 89).

Y si hubiera que rectificar un error de rumbo por una equivocación habida también allí el respeto estaría presente: «Si ocurre esto —cosa muy posible— hay que cambiar de costumbres y principios. Este cambio se hace fácil y cómodamente si ayudan las circunstancias, pero, si no, hay que ir haciéndolo despacio y con suavidad, como piensan los sabios de las amistades, que nos dan poca satisfacción o no nos gustan; hay que descoserlas poco a poco, no rasgarlas bruscamente» (Cicerón, 1989: 120).

La convivencia y los deberes que la convivencia trae consigo son lo natural; de ahí que tengan primacía: «ahora bien, sustraer algo a otro y que el hombre aumente su beneficio con el daño de otro es más contrario a la naturaleza que la pobreza, que el dolor, que todo lo demás que puede acaecer al cuerpo o a los bienes externos. Pues ante todo quita la vida en común y la sociedad humana. Si estamos habituados a que cada cual despoje al otro para conseguir su propia ventaja, se disgregará la convivencia humana, que es lo más conforme que hay con la naturaleza» (Cicerón, 1989: 21). No es de ex-

trañar por tanto que Cicerón nos presente a la liberalidad (y a la beneficencia) como «virtud que, siendo la más conforme con la naturaleza del hombre, requiere en su práctica muchas precauciones» (Cicerón, 1989: 42)<sup>22</sup>. Una de esas precauciones sobre las que llama nuestra atención es sopesar el sentimiento, la inclinación y el afecto con que cada cual ha procedido ya que aunque no sea a veces el proceder general, en igualdad de circunstancias, «el deber exige sobre todo auxiliar especialmente a quien más ayude necesite» (Cicerón, 1989: 49)<sup>23</sup>. Y también, «en la prestación de estos servicios hay que considerar atentamente cuál es la necesidad más apremiante de cada uno, y qué puede y no puede conseguir cada cual sin nosotros» (Cicerón, 1989: 59).

La liberalidad nos lleva a la consideración de lo común entre los hombres, de la sociedad humana y sus principios naturales, de la unión entre los hombres. Cicerón no da propiamente una definición de liberalidad; aparece asociada a la beneficencia, en la obra citada, como complemento de la justicia; también como conducta apropiada del hombre libre. Liberalidad sería como apunta Manning, la disposición desde la cual el acto de conferir un beneficio se deriva (Dyck, 1996: 157; Cicerón, 1989: 42-60). «El primer principio es el que pertenece a todo el género humano, es la razón y el habla, los cuales, enseñando, aprendiendo, comunicando, discutiendo, juzgando, hermanan entre sí a los hombres y los unen en una sociedad natural» (Cicerón, 1989: 50). Pero además, en la sociedad deben ser comunes «todos los bienes que produjo la naturaleza para uso común de los hombres, de forma que las cosas que están atribuidas a los particulares por las leyes o por el derecho civil, sean disfrutadas por éstos tal y como ordenan las leyes, y sobre las demás rija la orientación que marca el proverbio griego “que entre los amigos todo es común”» (Cicerón, 1989: 51). Comunicar o participar a otro no significa perder, sino que ambos ganamos, como no deja de iluminarme una luz por acercarla a otro que no ve. «Las cosas comunes son de este orden: no impedir a nadie que se aproveche del agua corriente; dejar que enciendan fuego de nuestro hogar si lo desean; dar buen consejo a quien lo necesite, cosas útiles a quien las recibe, y no cuestan nada a quien las otorga» (Cicerón, 1989: 52).

En nuestra mentalidad moderna tan marcada por el contractualismo, parecemos concebir casi toda relación humana, por contraste, como una rela-

22. Señala que hay que atender a tres elementos: 1) que no perjudique a los que se pretende beneficiar ni a nadie; 2) que no exceda a los medios de que disponemos; 3) que se dé a cada uno según sus merecimientos.

23. «En lo cual la mayoría de los hombres proceden al revés, rinden sus servicios preferentemente a aquellos de quienes más esperan, aunque no tengan necesidad de ellos».

ción donde siempre alguien pierde y alguien gana, donde necesariamente hay vencedores y vencidos, y donde el que da gratuitamente, es visto o bien como un chiflado altruista o como un ingenuo. Pero si de lo que se trata es de recuperar ese sentido de sociedad humana, ésta es una vía privilegiada: aprender a compartir, aprender a participar, con el tremendo sentido positivo que estas realidades tienen en la familia, la amistad, la ciudad, el propio país, etc. Y un aprendizaje que se realice en la práctica, porque como apunta nuestro autor, en este tema, como siempre en el mundo educativo, «la trascendencia de la cosa requiere la práctica y el ejercicio» (Cicerón, 1989: 61).

### 3.6. ¿Tolerancia o indiferencia?

Tolerar es, se podría decir desde un enfoque general, respetar la libertad del otro —de ahí su relación con la liberalidad—<sup>24</sup>, lo cual no es ni mucho menos indiferencia respecto al otro, o acabar aceptando algo o a alguien por puro cansancio. Como señala Sahel en el prefacio a *La tolerancia* (Sahel, 1993: 13), «tolerar las opiniones en nombre de una supuesta moral permisiva suele ser a fin de cuentas una confesión de indiferencia real: si todas las opiniones fueran buenas, se reunirían en la nulidad objetiva, y ninguna norma permitiría juzgarlas en realidad. Esta indiferencia, que se oculta bajo el velo de la tolerancia, suele aparecer en aquellos que sólo exigen la indulgencia para los demás para que también les beneficie a ellos, porque para empezar, ignoran en qué regla basar su propia autonomía. (...) ¿No hay en el fondo de esta actitud el efecto de un desgarrón de los lazos sociales, que alejan al individuo de cualquier relación auténtica con el otro?».

El hecho de la diversidad humana, cultural, etc., puede suscitar reactivamente una actitud de miedo, retroceso, rechazo o incluso odio, pero de ahí que se requiera un aprendizaje, una habituación para admitir, descubrir, valorar lo heterogéneo, lo diferente, incluso lo incomprensible, lo desconocido, para admitir en el otro una forma de pensar o actuar diferente a la de uno mismo.

Pero hablar de tolerancia no supone indiferencia o relativismo, que sería en el fondo cinismo. «En la actualidad está bastante difundido otro significado del término, según el cual es tolerante la persona o la autoridad civil que

24. Véase respecto a este punto el acertado artículo de Ocáriz, F. (2000: 299-317).

se abstiene de formular juicios de valor sobre las opiniones o comportamientos diversos de los propios. (...) Esta segunda acepción de la tolerancia, al menos en sus versiones más radicales, se ha convertido en la motivación ético-política de posiciones filosóficas y éticas más o menos relativistas» (Ocáriz, 2000: 300). Puede entenderse el origen de esta acepción quizá mejor atendiendo a que «la inevitable aspiración a la armonía explica que, cuando surgen tensiones o incluso conflictos que la amenazan, exista el riesgo de querer resolverlos maltratando o incluso suprimiendo uno de los términos del problema (...) La tensión entre la conciencia personal y lo que se reconocía como verdad se resolvía a veces maltratando el primero de los elementos en conflicto» (Ocáriz, 2000: 301). También se ha dado a lo largo de la historia una búsqueda de salida por el extremo contrario: renunciar a toda posibilidad de verdad o de sociabilidad humana (individualismo, atomismo) para evitar los conflictos<sup>25</sup>. En el momento presente estamos especialmente sensibilizados a prestar atención a estos valores de la convivencia: la paz social, la libertad, la justicia, etc.<sup>26</sup> que son manifestación de la dignidad humana. El punto de contraste se situaría hoy más en entender al *pluralismo ético* o *neutralidad del Estado* como la «condición de posibilidad de la pacífica convivencia democrática» (Ocáriz, 2000: 301)<sup>27</sup>.

La tolerancia, por otro lado, tampoco es mero aguante o resistencia, que supondría, a fin de cuentas, intolerancia si lleva a permanecer inalterable o distante, sino un proceso que propicia una verdadera integración, sin disolver al otro en beneficio propio (Giannini, 1993: 22)<sup>28</sup>. El problema de la tolerancia radica, dice Yepes, «en construir un ámbito de reconocimiento efectivo de toda minoría y de todo individuo, en el cual puedan ejercer pacíficamente su derecho a ser diferentes sin que se vea amenazado ese reconocimiento» (Yepes, 1995).

La tolerancia sólo es posible, basada en una afirmación fundamental, en el respeto y la racionalidad, sin renunciar a ellos. Pero actuar de este modo requiere un aprendizaje que afecta a la persona completa. ¿Cómo aprender,

25. «La libertad obtenía tan pocas ventajas reales como pocas eran las que la verdad y la sociabilidad habían obtenido en el pasado mediante el uso de la violencia» (Ocáriz, 2000: 300).

26. Para una fundamentación de estos valores desde la filosofía política, se puede ver: Rhonheimer, M. (1992: 233-263).

27. Ver la sustanciosa nota 11 de este autor en la referencia citada donde apunta el por qué de la situación actual en que parece propugnarse un cierto universalismo en la moral pública y un relativismo más o menos amplio en la ética personal.

28. En C. Sahel (Ed.).

por ejemplo, a perdonar a los que se consideran y actúan como enemigos? Clásicamente ésta era una de las muestras de liberalidad y tolerancia, que requiere un temple fuerte y magnánimo. ¿Cómo ayudar a suscitar ese talante, o formar el carácter en esa línea? Parece que la fortaleza es una virtud básica, junto con la templanza, para la adquisición de estas disposiciones (Naval y Altarejos, 2000). La fortaleza como resistencia —no pasividad— y en cuanto consiste en actuaciones positivas para el logro de algo, podría ser la semilla de lo que será una tolerancia de apertura (convivencia pacífica) y de donación (buscar la integración). La magnanimidad es en este horizonte, en cuanto especificación de la fortaleza, junto con la magnificencia, una virtud principal particularmente en la adolescencia y juventud para, a fin de cuentas, crecer en socialidad, aprendiendo a vivir la liberalidad.

BIBLIOGRAFÍA

ALTON, D. (comp.) (2001). *Citizen 21. Citizenship in the New Millennium*. London: Harper Collins Publishers.

AMENGUAL, G. (1993). «La solidaridad como alternativa: notas sobre el concepto de solidaridad». *Revista Internacional de Filosofía Política*, 1, 135-151.

ARIES, Ph. y G. DUBY (1989). *Historia de la vida privada*, vol. III: «Del Renacimiento a la Ilustración». Madrid: Altea, Taurus, Alfaguara (Trad. de M.C. Martín Montero).

BILGRIEN, M.V. (1999). *Solidarity: A Principle, an Attitude, a Duty? Or the Virtue for an Interdependent World?* New York: Peter Lang.

BUTTIGLIONE, R. (1998). *La persona y la familia*. Madrid: Palabra.

CICERÓN (1989). *Sobre los deberes*. Estudio preliminar, traducción y notas de J.G. Caballero. Madrid: Tecnos.

CHOZA, J. (1981). «Ética y política. Un enfoque antropológico», en A. LLANO (Ed.), *Ética y política en la sociedad democrática* (pp. 17-74). Madrid: Espasa-Calpe.

DONATI, P. (1993). «Carita e solidarietà nella società post-moderna». *Acta Philosophica*, 2 (2), 233-260.

DUART, J.M. (1999). *La organización ética de la escuela y la transmisión de valores*. Barcelona: Paidós.

FERNÁNDEZ, A. (Ed.) (2000). *Hacia una cultura de los derechos humanos*. Ginebra: Universidad de verano de derechos humanos y del derecho a la educación.

GARCÍA GARRIDO, J.L. (Ed.) (2000). *La sociedad educadora*. Madrid: Fundación Independiente.

GARCÍA GARRIDO, J.L., RODRÍGUEZ SEDANO, A., ALEJOS, C. (2001). *Esquemas de Pedagogía Social*. Pamplona: EUNSA.

GIL, F., JOVER, G. y REYERO, D. (2001). *La enseñanza de los derechos humanos. 30 preguntas, 29 respuestas y 76 actividades*. Barcelona: Paidós.

GUARDINI, G. (1997). *Virtú*. Brescia: Morcelliana.

INNERARITY, D. (2000). *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península HCS.

MACHAN, T.R. (1998). *Generosity: Virtue in Civil Society*. Washington, D.C.: CATO Institute.

MARTÍN LOPEZ, E. (1998). *Sociología de la comunicación humana*, Tomo 1, «Materiales de trabajo». Madrid: Fundación para la formación de altos profesionales.

MEDINA, J.R. (2001). *Sistemas contemporáneos de educación moral*. Barcelona: Ariel.

MONCHO, J. (1994). «El altruismo y la solidaridad en Aristóteles». *Quaderns de Filosofia i Ciència*, 23-24, 203-211.

NAVAL, C. (2000) *Educación ciudadana. La polémica liberal-comunitarista en educación*. Pamplona: EUNSA (2ª ed.).

NAVAL, C., y ALTAREJOS, F. (2000). *Filosofía de la educación*. Pamplona: EUNSA.

OCÁRIZ, F. (2000). «Delimitación del concepto de tolerancia y su relación con el principio de libertad», en *Naturaleza, gracia y gloria* (pp. 299-317). Pamplona: EUNSA.

ORTEGA, P. y MÍNGUEZ, R. (2001). *Los valores en la educación*. Barcelona: Ariel.

PIEPER, J. (1976). *Las virtudes fundamentales*. Madrid: Rialp.

POLO, L. (1991). *¿Quién es el hombre?* Madrid: Rialp.

POSTMAN, N. (1999). *El fin de la educación. Una nueva definición del valor de la escuela*. Barcelona: Eumo Octaedro.

RODRÍGUEZ, A. y F. PERALTA (2001). *Autonomía, educación moral y participación escolar*. Pamplona: EUNSA.

RIFKIN, J. (2000). *La era del acceso. La revolución de la nueva economía*. Barcelona: Paidós.

RHONHEIMER, M. (1992). «Perché una filosofia politica? Elementi storici per una risposta», en *Acta Philosophica*, I/2, 233-263.

SCHRIFT, A.D. (Ed.) (1997). *The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity*. New York: Routledge.

SIMMEL, G. (1977). «El espacio y la sociedad». *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, vol. II, cap. 9, pp. 643-740. Madrid: Revista de Occidente.

SIMONE, R. (2001). *La tercera fase. Formas de saber que estamos perdiendo*. Madrid: Taurus.

TISCHNER, J. (1981). *Etica della solidarietà*. Bologna: Centro Studi Europa Orientale.

YEPES, R. (1995). *El ideal de la tolerancia*. Barcelona: Fundación Concordia.