

LA DIMENSIÓN EMOCIONAL DE LA EDUCACIÓN CÍVICA: EDUCAR EL MIEDO

SEBASTIÁN ESCÁMEZ

Universidad de Málaga

sebastian.escamez@uma.es

PONENCIA PRESENTADA AL XIII CONGRESO DE LA ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE CIENCIA POLÍTICA Y DE LA ADMINISTRACIÓN. SANTIAGO DE COMPOSTELA: 20 AL 22 DE SEPTIEMBRE.

¿Quién habla de victorias? Sobreponerse es todo
Rilke

1. Valientes, esto es, libres

No tinc por! ¡No tengo miedo! Ese fue el lema coreado en las manifestaciones que siguieron a los atentados en Barcelona y Cambrils de agosto de 2017. Obviamente, el sentido de tal lema no era el denotativo de un informe psicológico, referido a las emociones, sino el performativo de una sentida declaración moral: el miedo, si aparece, no va a sojuzgarnos. Como antes se había hecho en respuesta a otros ataques terroristas, los ciudadanos se unieron para afirmar su voluntad de ser libres desafiando la inseguridad. En otras palabras, para afirmar su voluntad de ser valientes, pues, siguiendo a Marina (2006: 218), bien cabe definir la valentía como “la libertad en acto”.

Comportarse con valor supone actuar a despecho del temor. Un temor provocado por amenazas relativas al cuerpo y las propiedades de las personas; al orden social del que depende la supervivencia y el medio de vida; o a los diversos aspectos de la identidad de las personas (posición jerárquica, rol, sexo, religión...) de los que depende su reconocimiento e inclusión sociales (Bauman, 2007: 12). Aristóteles (sf/1915: I, XIX, 1190b 25-30) condiciona la valentía a sobreponerse al sentimiento de miedo, pues lo contrario conduciría al absurdo de atribuir coraje a las piedras. Tal condicionamiento me parece discutible en lo que respecta a la consideración del valor como virtud moral. No puede dejarse de reconocer tal virtud a quien haya adquirido un carácter valeroso hasta el punto de mostrarse impávido ante lo que aterra a otros cuando esto favorece el bien; cuando, en concreto, favorece la justicia y la libertad, si hablamos del valor como virtud cívica. Lo fundamental de la reflexión aristotélica, en todo caso, es tener claro que sentir miedo no es óbice para ser valiente. Moralmente, lo opuesto al valor no es la emoción del miedo, sino el comportamiento cobarde. El valiente se alza sobre el miedo y desafía el peligro porque solo concibe vivir dignamente. Resiste los impulsos a huir, a responder violentamente o a quedar paralizado

a merced de las amenazas para *decidir* quizá no reaccionar de ninguno de esos modos. Y con eso, hace primar sobre su naturaleza animal la socialmente adquirida de ser libre (Marina, 2006: 190, 218-220).

Frente a esa *pasión de espera* que es el miedo, según Bodei (1995), la valentía se presenta como virtud inaugural: nos afirma y reafirma en el mundo. El razonamiento nos permite apreciar los distintos aspectos de una situación. En este sentido, nos invita a una cautelosa inmovilidad, aunque sea provisional. Mediante el cálculo, el peligro se transforma en riesgo más o menos probable. También el cálculo nos ofrece opciones para minimizar los riesgos, las cuales pueden exigir esfuerzos en un sentido aparentemente desconectado de la amenaza inminente (Bauman, 2007: 20,34). El razonamiento normativo, por su parte, nos permite discriminar cuáles de esas opciones resultan aceptables para nosotros (como tribu, ciudadanía o humanidad) y cuáles no. Llamamos valentía al esfuerzo de transitar de la reflexión a la decisión, y de esta al acto, confrontando el miedo (y aún el peligro) de modo evidente. Aunque también es valentía el empeño por ampliar el universo de nuestras ideas y creencias, que requiere enfrentarse a miedos diversos: algunos adquiridos en la infancia que nos convierten en seres temerosos por defecto, otros contagiados por malicia, debilidad o ignorancia. Interpretando a Blondel (1993 [1893]), Marina (2006: 224-225) sitúa “la necesidad que tiene el hombre expandir su voluntad” en la base de la valentía. Eso sí, la valentía resultará valiosa en cuanto sintetice la realidad del deseo con lo ideal. Un ideal que, para la ética moderna, es indisociable de la autonomía y, para la política moderna, de la libertad y la igualdad. Disociada del ideal, no nos toparemos con valentía alguna, sino todo lo más con bravura o furia, que son pasiones de incierta orientación moral.

Por lo expuesto, se entenderá que es educar *en el valor* lo primordial, y civilizar el miedo su producto. Si este trabajo llega a publicarse, será con un título que incorpore tal idea. No obstante, para que la valentía no devenga ilusoria, debe estar en consonancia con los resortes del miedo. En este sentido, llegar a ser valiente de manera correcta al tiempo que adecuada a las circunstancias no es sencillo y, siendo imprescindible la voluntad al respecto, no basta con proponérselo. El miedo es una emoción poderosa a la par que compleja en su dinámica social. Constituye una forma de atención agudizada, tan inmediatamente ligada a la supervivencia del individuo que condiciona, cuando no eclipsa, cualquier otra (Nussbaum, 2013: 50). De ahí la pregnancia de las explicaciones que hacen radicar el orden social y aún la conciencia humana en el miedo. En el miedo a que el otro acapare los bienes necesarios para el bienestar en que se fundamenta la teoría política de Hobbes. En la angustia que, para Freud, está en el origen de nuestra conciencia, y que, según Heidegger, nos revelaría la verdadera condición del *Dasein*, del ser humano arrojado al

mundo. O en el miedo al reproche de la comunidad por nuestros malos instintos que el sociólogo Norbert Elías (1987) sitúa en la base del proceso de civilización. Con relación a esto, Elías sostiene que, con el paso de la Edad Media a la sociedad cortesana, el foco del miedo se desplaza de la violencia física a la pérdida del prestigio. El control de los otros a través de los usos sociales, como la etiqueta en la mesa, así como del sentimiento de culpa si no se limitan las funciones naturales a lo socialmente aceptable va configurando un armazón de miedos. De miedos “que se espesan al hacerse inconscientes”, convirtiéndose el miedo en “la materia de la opacidad de lo social” (Béjar, 1991: 77). Así, el temor reciclado social y culturalmente se transforma en ansiedad e insatisfacción continuas, distancia emocional y correlativa experiencia de aguda soledad; sentimientos básicos de las cadenas de envidia que activan las epidemias de miedo y de venganza (Béjar, 1991: 78; Gil Calvo, 2003: 226-276).

Infiltrado así en nuestro modo de vida, convertido, además, el suspense en estilo informativo de los medios de comunicación, el miedo resulta omnipresente. Los miedos son múltiples y variados. Los hay característicos de hábitats, categorías sociales, género o edad y otros comunes a todas las personas. Muchos terrores resultan difíciles de comprender y eso los torna aún más aterradores, pues a ellos se suma el de hallarnos perdidos en cuanto a cómo tomar precauciones. La naturaleza de los peligros que nos acechan, pongamos el terrorismo yihadista o el cambio climático, exige actuaciones solidarias incluso a nivel global (Bauman, 2007: 33-35). Una parte de tales actuaciones han de ser arreglos institucionales, como los programas de prevención de la radicalización, la cooperación internacional en materia antiterrorista o para frenar el calentamiento global. En la medida en que acertemos en el diseño de tales arreglos y que estos lleguen a ponerse en práctica con éxito, podríamos pensar que dependeremos menos de la virtud individual de la valentía a ciertos efectos, o que, al menos, ser valiente supondrá menos exigencia. Esto es difícil de predecir, por el carácter dinámico de los fenómenos sociales. Lo que es seguro es que la adopción e implementación de algunas de las medidas políticas de las que estamos hablando requiere de valentía en sentidos muy específicos: de las autoridades, de los medios de comunicación, de los ciudadanos conformando la opinión pública y colaborando directamente en implantar las medidas... Esto supone conocer los mecanismos del miedo para saber en qué debe consistir la virtud cívica de nuestro valor y cómo podemos promoverla.

En la segunda parte, indagaremos en la dinámica del miedo. Una cosa está clara: la valentía conlleva asumir costes. Algunos de estos costes son evidentes, como la exposición al riesgo antes que la sumisión al tirano, pero otros no lo son tanto. Forman parte de esa

opacidad de lo social cuyo desbroce concita discusiones entre científicos sociales, políticos, creadores de opinión y el común de la gente. En la génesis y reproducción de los peligros que emanan del entorno social —los cuales se han impuesto sobre aquellos derivados de las fuerzas naturales en la modernidad (Elías, 1987: 528) — están implicados dos miedos fundamentales. Uno es el miedo al aislamiento, por separarse de las creencias compartidas por el entorno. Otro es el miedo a la propia vulnerabilidad, que a veces se manifiesta como resistencia a asumir la incertidumbre que conlleva las soluciones complejas e imperfectas, por contraposición a supuestas respuestas sencillas a las amenazas que involucran violencia innecesaria y la culpabilización de “extraños”. Comportarse valientemente frente a estos miedos opacos implica operaciones mentales que no se experimentan bajo las circunstancias de un peligro inminente. Básicamente, se trata de lidiar con “miedos derivados”, secuelas de una experiencia pasada de confrontación directa con la amenaza que conforman la percepción del mundo tanto si hay un riesgo presente como si no (Lagrange, 1996: 173 ss).

Esta manera de definir la valentía disociada del riesgo inmediato no es extravagante. En su *Anatomía del miedo*, José Antonio Marina (2006: 212) define al valiente como “aquel a quien la dificultad o el esfuerzo no le impiden emprender algo justo o valioso, ni le hacen abandonar el propósito a mitad del camino”. Interpreto que la ubicuidad del miedo también apreciada por Marina le conduce a considerar la valentía como virtud mediadora del resto en la medida en que impedimentos de diverso tipo aparezcan. Una manera de entender la cosa que está en consonancia con la relación de virtudes cívicas elaborada por Peña (2003: 100), en la que el “valor cívico o disposición a adoptar riesgos a favor de la justicia y la libertad (los valores) de la comunidad política” aparece junto a la prudencia, la participación, la solidaridad, la justicia, la tolerancia y la responsabilidad por lo público. Y ello en un entendimiento no solo marcial del valor cívico, sino que incluye la capacidad de separarse de la opinión dominante o la desobediencia civil. Por lo demás, no debería sorprendernos que los contornos de la valentía con respecto a la dignidad, la prudencia o la templanza resulten en ocasiones borrosos o inciertos, puesto que el carácter vago o textura abierta es rasgo habitual de los conceptos valorativos y endémico en el lenguaje ordinario (Toscano, 2015).

La lectura de este alegato a favor del valor y de pensar en su significado cuidadosamente puede que esté suscitando algún recelo: la desconfianza ante un planteamiento excesivamente idealista o excesivamente opresivo. Comenzando por lo segundo, es importante tener claro que el cultivo de la virtud cívica es antes requisito que impedimento de la autonomía individual o privada. Como señala Peña (2003: 97), la

autonomía tiene dos facetas. Una es la del fuero interno, la potestad “de regirse de acuerdo con nuestro querer racionalmente considerado, de saber elegir más allá de los deseos inmediatos”. La otra faceta de la autonomía tiene que ver con la relación del individuo con su entorno externo. Ser dueño de uno mismo supone no verse sometido al control del poder de terceros. Ambas facetas de la autonomía requieren “de la cooperación y la reciprocidad con otros que quieren ser igualmente sujetos de sí mismos y evitar la dominación ajena, en el marco de instituciones y normas comunes”. La necesidad de cooperación resulta evidente cuando se trata de defender la libertad de movimientos frente a un grupo terrorista. Se hace preciso recuperar el espacio público juntos y juntos demostrar fortaleza al efecto de minar la confianza de quien pretende sojuzgarnos. El respaldo colectivo a las instituciones encargadas de proteger las libertades y una actuación de estas que haga honor a tal respaldo en cuanto a valores y eficacia ha de permitir, no obstante, que la valentía no resulte excesivamente gravosa para los ciudadanos. Lo que quizás no resulte tan obvio es que la vertiente interior de la autonomía individual también depende de la cooperación y la reciprocidad, ni lo que supone tal cooperación y reciprocidad en la tarea de no verse sometido a otros como reacción a miedos derivativos.

La hipermoralización de la política característica de los regímenes fascistas y comunistas, y antes del republicanismo revolucionario francés, explica el desarrollo de una versión del *liberalismo del miedo*, el *liberalismo de guerra fría*, que solo advierte peligro en asociar la libertad con la política y la racionalidad (Díaz-Urmeneta, 1994: 277). En todo caso, coincido con Macedo (2000: 10) en subordinar la excelencia personal a la libertad y la igualdad como valores públicos allí cuando entren en conflicto, si bien estoy convencido más bien en su mutua implicación. Asimilada a una entrega ciega a la colectividad (tribu, patria), la virtud cívica sería contraria a la autonomía individual, pero no es esto de lo que estamos hablando (Peña, 2003: 99). *Sobre la libertad* de John Stuart Mill (1859/1970) ejemplifica la dependencia que un régimen liberal mantiene respecto al cultivo valiente de la autonomía por parte de sus ciudadanos; adoptando formas de vida incluso heterodoxas, algunos, apostando por la tolerancia, los más. Esta autonomía de la que habla Mill incluye el examen racional de las preferencias para dar lugar al refinamiento emocional y la perfección moral. Y aunque la prioridad de que corresponde a los placeres superiores, y en particular el de la libertad, no pueda servir de justificación de un régimen liberal para una sociedad plural, no cabe pensar en que este régimen prospere sin disposiciones individuales como la conciencia reflexiva de sí, la capacidad de deliberar sobre las propias metas y valores o de gobernar las propias inclinaciones. El carácter razonable que Rawls (1993) atribuye a los ciudadanos de una sociedad bien ordenada, y que modula su egoísmo racional, ilustra muy bien esto. Pues bien, la valentía tal como la defiende aquí tiene mucho que ver con la autonomía que

trasciende el *homo oeconomicus* (Peña, 2003: 98). O, si se quiere, con aceptar las limitaciones de lo que podemos esperar de la tecnología institucional en política.

Lo anterior no significa ignorar la dificultad de que prospere la virtud cívica y en particular la valentía en la manera ambiciosa que se desarrolla en este trabajo. Diseñar procedimientos e instituciones destinadas a compensar la falta de disposición a la cooperación y también a aligerar la carga de cooperar es imprescindible. En este sentido, no podemos dejar de contar penalizaciones e incentivos para hacer cumplir las normas, así como de experimentar con el rendimiento que puedan ofrecernos los *nudges* para dirigir nuestro comportamiento hacia el bien común¹. Sin embargo, igualmente, debemos tomarnos en serio la posibilidad de incrementar la disposición a actuar cívicamente “estableciendo reglas rigurosamente equitativas, premiando los comportamientos virtuosos con formas de reconocimiento, dando a conocer las iniciativas que favorecen el bien público, mostrando los resultados de la conducta cívica”. Y, desde luego, educando para ello, lo cual supone tomarse en serio el fomento de la autonomía, el pensamiento crítico y la educación cívica en el currículum escolar (Peña, 2003: 102); así como la función educadora de los medios de comunicación públicos y privados. Con relación a la enseñanza formal, la cívica no termina de desplegarse en España, donde la educación en valores resulta algo incierto. Por una parte, la supresión de la asignatura de educación para la ciudadanía parece responder a lo que Gutman (2001: 48-53) denomina “el Estado de las familias”, esto es, que el contenido axiológico de la educación debe quedar en manos de los padres. Por otro lado, que la LOMCE establezca las asignaturas “Valores Sociales y cívicos”, en primaria, y “Valores éticos”, en secundaria, como alternativas al estudio de la religión arroja una consideración de la virtud cívica como algo no prioritario para el común de la ciudadanía española. Las comunidades autónomas tienen la opción de enmendar esto, a través de la inclusión de asignaturas de libre configuración autonómica, si bien enfrentándose al reto de que tales materias no resulten redundantes para los estudiantes que no cursan la asignatura de religión. Por último, la transversalidad de la educación en valores remite a los proyectos de centro la efectiva materialización de la tarea, con diversos tratamientos autonómicos de la cuestión. Tiene mucho sentido un planteamiento transversal de la educación en valores. La cuestión es si los docentes encargados de ponerlo en práctica, particularmente los de secundaria, cuentan con la misma formación, motivación e incentivos para esta tarea que para impartir los contenidos de su especialidad.

¹ Para una sintética discusión sobre la corrección y adecuación de los *nudges*, v. Arias Maldonado (2016).

2. Una concepción de la valentía en consonancia con el desafío del miedo

El estudio del miedo nos permite establecer ciertos principios orientadores de la valentía.

2.1. *Poner en práctica la solidaridad.* Frente un peligro, la respuesta inicial de los humanos es pedir auxilio. Cuando no aparece la ayuda o esta no es suficiente, se activa el modo lucha-huida y, si ello no ofrece bastante seguridad al individuo, una respuesta de inmovilización (Porges, 2011 cit. por Hernández, 2017). Lo anterior se refiere a reacciones ante un susto más que ante una amenaza sostenida, según la comprensión predominante en la psicología básica actual, y nos permite entender la importancia de hacer visible la solidaridad en los momentos siguientes a una catástrofe. Gracias a la solidaridad, podemos articular una respuesta colectiva frente al peligro que seguramente va a proveernos de más ganancia que reacciones individuales no coordinadas. Al fin y al cabo, nuestro éxito evolutivo como humanos tiene que ver con la sociabilidad y esta nos ha conformado incluso biológicamente, por lo que nuestra dependencia de los demás es constitutiva. Sin embargo, al provocar el miedo en los individuos una aguda atención centrada en uno mismo, va a ser fuerte el impulso por proteger antes que nada “el propio cuerpo y, como mucho, el de un reducido número de personas y cosas estrechamente conectadas con ese cuerpo” (Nussbaum, 2013: 50). De ahí la importancia de que la socialización pueda compensar esto y encaminarnos a estrategias cooperativas. Citando a Mill (1863/1997), Nussbaum (*ibíd.*) nos recuerda que “para que el miedo sea una buena guía del derecho y la política, debe estar moralizado por la preocupación empática por los demás (es decir, modulado por la consideración que debe merecernos el bienestar de todos los miembros de la sociedad)”. Esto es predicable, claro está, de la valentía como virtud cívica.

La importancia de la solidaridad para evitar ser sojuzgados por el terror es señalada por Hannah Arendt (1974: 574-575): “En cuanto el poder siempre procede de hombres que actúan juntos, ‘actuando concertadamente’ (Burke); por definición los hombres aislados carecen de poder”. El aislamiento conlleva impotencia y, como apreciara Aristóteles al colocar el *phóbos* en el extremo opuesto al *thársos*, el miedo arraiga allí donde, sea por motivaciones objetivas o subjetivas, falta la confianza para dominar la situación (Domínguez, 2003: 665). De ahí que el terror solo pueda dobligar a personas aisladas y que, consecuentemente, los gobiernos tiránicos busquen el aislamiento político de sus súbditos. No obstante, además del aislamiento y la incapacidad para la acción característicos de las tiranías, los sistemas totalitarios requieren de una soledad más radical. La soledad que proviene de no contar con un lugar reconocido y garantizado por los demás en el mundo; de carecer del espacio social para la creatividad, para añadir algo propio al mundo común,

para compartir la experiencia y el pensamiento. En este sentido, piensa Arendt (1974: 577-579) que la tendencia a que las masas de trabajadores se conviertan en superfluas tras la revolución industrial, por la intercambiabilidad de sus contribuciones en el contexto de una producción altamente automatizada, habría tornado más vulnerables las sociedades modernas frente a las formas de gobierno totalitarias. La reducción de la mayoría a fuerza de trabajo, “cuyo necesario ‘metabolismo con la Naturaleza’ no preocupa a nadie”, constituiría un terreno abonado para una política trasunto de la producción y el consumo sometidos a la tecnología: una política basada en el cálculo antes que en la reflexión, con lo que ello comporta de considerar las soluciones incuestionables, por una parte, y cosificar los actores como objetos de previsible comportamiento, por otra. Todo esto remite a la importancia que el desarrollo de la autonomía reflexiva tiene al efecto de constituir una sociedad resiliente al miedo, a lo que volveremos en breve.

La conexión entre aislamiento, impotencia y miedo también es subrayada por Bauman (2007). La tesis fundamental de su *Miedo líquido* es que el individualismo moderno, al dificultar el establecimiento de vínculos solidarios duraderos, nos condena a la impotencia colectiva y, con ello, a posibilidad de hacer frente a los temores que nos acosan. Respecto a esto, lleva razón la psicóloga feminista Judith Jordan (2008a: 211) en que debe desafiarse la asociación del valor con el héroe solitario. De hecho, tal asociación parece tener que ver con la manera típicamente masculina, más que universal, de afrontar el peligro: luchar o huir. Experimentos recientes evidencian que la respuesta de las mujeres (e incluso de hembras de chimpancés y ratones albinos) ante el peligro es buscar la proximidad de otros individuos, cuidarlos y comunicarse. Sin despreciar la incidencia de la liberación de oxitocina ante situaciones en esta diferencia de género, Jordan (2008a: 216) apunta más bien a la práctica de “construir la valentía en común” como causa. A la práctica de sentirse parte de algo más grande que nuestro propio miedo que ha permitido históricamente a las mujeres sobrellevar su vulnerabilidad. Una vulnerabilidad socialmente construida, que en las sociedades modernas ha conllevado que las mujeres no participen o participen en menor medida de la identidad mítica asociada al estereotipo masculino de clase media: un ser separado (que nace y muere solo), centro del mundo, autosuficiente, invulnerable, en control de la situación y capaz de ofrecer lo mejor de sí mismo en competición con los demás. El caso es que el rendimiento de estos mitos es dudoso para hacer frente a riesgos importantes y para vivir en la vulnerabilidad cierta ante un buen número de amenazas, como pueda ser la que proviene del terrorismo yihadista.

Frente a la valentía estereotipada referida, Jordan (2008a; 2008b) propone asumir, en vez de negar, el miedo y con ello también la vulnerabilidad, tanto la propia como la de los

otros. El objetivo es experimentar la vulnerabilidad como una apertura a la influencia de los demás y la necesidad que de ellos tenemos. Esto requiere, obviamente, un compromiso de reciprocidad para generar un ambiente empático y compasivo en el que resulte seguro honrar la apertura emocional y donde la confianza sea recompensada con cuidado y respeto. Entendida la vulnerabilidad prescriptivamente de ese modo, un componente esencial de la valentía sería entrar en relación con los demás con conciencia y presencia de la fragilidad propia y ajena. Algo que de ningún modo supone ignorar los conflictos, aunque sí un enfoque particular para afrontarlos. Un enfoque que confiere prioridad a la responsabilidad de cada cual para establecer los límites en las relaciones con los demás y, consiguientemente, a la capacidad para expresar las propias necesidades y sentimientos. Y un enfoque que concibe las fronteras entre las personas como puntos de encuentro más que de separación, de lo cual se desprenden actitudes que favorezcan mantenerse unidos a pesar de los antagonismos: compromiso mutuo, sensibilidad antes que reactividad, respetar la vulnerabilidad del otro no empleando el poder del que se disponga para sacar ventaja de aquella...

Adoptar la concepción de la valentía de Jordan como contenido de la virtud cívica presenta varias dificultades. Una primera es que su prosperidad depende de que quienes detentan una posición de poder no se aprovechen de ella. Aun siendo considerable este inconveniente, no me parece el mayor, pues no son pocos los ejemplos de victorias de la justicia sobre los privilegios. Mayor me parece el obstáculo de que la forma de comunicación íntima que supone el planteamiento de Jordan pueda desarrollarse en una esfera pública en la que las relaciones fundamentales no son las cara a cara, sino que están intervenidas por unos medios de comunicación que funcionan a la vez como escenario y actores influyentes. Con respecto a esto, creo que Jordan aporta una noción de valentía adecuada para un modelo de comunicación generalizable para las relaciones cara a cara, como son aquellas en las que se sustancia el proceso educativo. Pensando en la educación más allá de las aulas e incluso en la educación cívica de los adultos, nos encontramos de nuevo con el problema indicado, pues que los medios de comunicación compartieran el enfoque de Jordan resultaría fundamental. En este sentido, en nuestro contexto liberal, solo cabe contar, de entrada, con la ejemplaridad de los medios públicos. Cabría objetar que Jordan viene a propugnar una ética excesivamente densa para un contexto liberal y plural. No me parece una objeción definitiva, pues cabe preguntarse es si la ideología del individualismo competitivo no es igualmente densa y si su conexión con el liberalismo no será menos esencial de lo que muchas veces se pretende. Cuestión aparte es la de las posibilidades de éxito en la generalización del modelo de Jordan incluso contando con los medios públicos de socialización dentro de una sociedad pluralista.

Como la solidaridad, a cuya realización sirve, la valentía no es un bien absoluto sino relativo. Relativo a las concepciones de la justicia y la libertad, que varían entre comunidades de valor. En este sentido, la valentía puede orientarse a la protección de bienes distintos y hasta conflictivos, derivado del diverso significado de la justicia y la libertad en diferentes comunidades morales y políticas o de la diversa interpretación que de tales nociones por parte de grupos en el interior de aquellas. De esta manera, podemos encontrar la valentía del revolucionario descolonizador enfrentada a la del funcionario de la metrópoli; o la del desobediente civil que se opone a una ley que estima que es injusta enfrentada a la del magistrado empeñado en juzgar imparcialmente tal acto de desobediencia resistiendo la presión de la calle. Al efecto de establecer si se están interpretando apropiadamente los valores *éticos* o políticos de una comunidad (o los compartidos por diversas comunidades), debe considerarse tanto la relevancia de las razones alegadas como su adecuación al contexto intersubjetivo pertinente (Forst, 2013: 503-504). Así, por ejemplo, las razones religiosas, incluso si puede determinarse que constituyen una interpretación adecuada de un credo en cuestión, solo resultarán relevantes para avalar el mérito cívico de una conducta caso de ser congruentes con una interpretación también adecuada de los valores políticos; valores que en una sociedad liberal deben ser susceptibles de aceptación tanto por creyentes como por quienes no lo son. Y, desde luego, las consideraciones *morales* priman sobre cualesquiera otras particulares a la hora de despreciar un crimen de guerra o actuación genocida, independiente de los peligros arrojados. Sin perjuicio de todo esto, habrá casos en que, respecto al mérito de un cierto comportamiento, nos encontremos ante *desacuerdos* que pueden ser estimados como *razonables*, conforme a la idea que de esto tiene John Rawls (1993: II.§1.1, II.§2.1-2). Es decir, con discrepancias que no cabe atribuir a la maldad ni al error desde el punto de vista de los valores liberales, sino que se entienden consecuencia de las diferencias entre las cosmovisiones compatibles con tales valores. La imprecisión de los conceptos, la complejidad de la evidencia empírica, la existencia de razones de peso a ambos lados de una disputa, el condicionamiento de las experiencias personales o la incompatibilidad de ciertos valores dentro de un mismo espacio social serían las causas de tales desacuerdos.

2.2. *Desarrollar la autonomía reflexiva. Sapere aude.* Al igual que a otros animales, el miedo sirve para protegernos de peligros. Sin embargo, en los humanos, los mecanismos de susto y sobresalto rigen la experiencia del miedo de manera menos limitada. Es verdad que la activación frecuente de tales mecanismos durante la infancia o la activación extraordinaria en la edad adulta pueden explicar un mayor sentimiento de vulnerabilidad y proclividad a amedrentarse (Hernández, 2017). Con todo, la experiencia humana del

miedo está mediada por el lenguaje. En su *Retórica*, Aristóteles analiza la estructura del discurso atemorizador al ofrecer a sus lectores consejos para elaborarlo. Lograrán causar desasosiego si, presentándose como personas confiables:

a) caracterizaban un suceso inminente como algo de suma importancia para la supervivencia o el bienestar físico de su público; b) lo retrataban como algo muy próximo en el tiempo o en el espacio, y c) hacían que las personas de ese público sintieran su propia vulnerabilidad y falta de control. Si el orador quería implicar a otras personas (...) debía centrarse en el poder de esas personas y en sus malévolas intenciones [Nussbaum, 2013: 53].

De la lectura de la *Retórica*, Martha Nussbaum (2003: 54-55) infiere la importancia que tiene manejar una concepción bien meditada del propio bienestar, una concepción que solo puede ser producto de la reflexión. Coincide esta autora con el Aristóteles de la *Ética a Nicómaco* y con John Stuart Mill en que dedicando tiempo y energía a tal reflexión, las personas tienden a asociar su bienestar al de los demás y al del conjunto de la comunidad. Lo cierto es que esta visión ampliada del bienestar resulta por lo general más provechosa incluso desde la óptica de la razón estratégica, según se ha ocupado de demostrar reiteradamente John Elster. Si hablamos de amenazas, las más graves que se ciernen sobre nosotros son globales y la visión ampliada del bienestar debe estar en consonancia con ello. En este sentido, no creo que haga demagogia Benjamín R. Barber cuando dice que “ningún niño estadounidense puede sentirse seguro en su cama si los niños de Karachi o de Bagdad no se sienten seguros en las suyas. Los europeos no podrán seguir presumiendo durante mucho tiempo de sus libertades si en otras partes del mundo las personas siguen padeciendo penurias y humillaciones” (cit. por Bauman, 2007: 165).

Ciertamente, conocer qué nos va a permitir vivir una vida más felicitante no es cosa fácil. Conlleva adquirir múltiples conocimientos y capacidades, así como tomar un sinnúmero de decisiones. Igualmente, conlleva componer una idea de las limitaciones existentes para vivir del mejor modo posible junto con una visión ambiciosa al tiempo que realista de su superación. Simplificando, la ambición vendría exigida por la moral y un buen número de éticas particulares y el realismo por nuestro capital científico y de experiencias. La reflexión y la experimentación al respecto son útiles, lo cual brinda razones a favor de las libertades de comunicación y actuación. En este sentido, el régimen de libertades negativas es por lo general suficientemente amplio en las sociedades liberales contemporáneas. Sin embargo, en estas mismas sociedades, el conocimiento, las habilidades y aún los valores efectivos del común de las personas distan mucho del ideal de autonomía conforme lo definen no pocos filósofos morales y psicólogos.

Una primera aproximación al asunto de si las habilidades y los valores efectivamente vigentes están en consonancia con lo requerido por una ciudadanía

cívicamente virtuosa, o más concretamente por una ciudadanía valiente en el sentido correcto y adecuado, acabaría probablemente en un desacuerdo razonable según lo he referido antes. La cuestión de si el conocimiento que tenemos de las amenazas que se ciernen sobre nosotros es suficiente para ser valientes de manera cabal quizás sea susceptible de mayor acuerdo. Sin embargo, la trascendencia moral y política de los juicios de hecho depende de valores y habilidades, con lo que a la postre nos encontramos con un mismo horizonte de incertidumbre. Esto no quita para que asumamos que esta incertidumbre es satisfactoria. En este sentido, me resisto a aceptar como razonables ciertas posiciones acerca de amenazas globales, pongamos la de Trump en lo que al cambio climático y la amenaza yihadista se refieren, incluso la de Pérez Reverte con respecto a esta última. A pesar de complejidad de la evidencia empírica y el condicionamiento de las experiencias de grupo personales, la cuestión de orientar la valentía en sentido correcto, de cómo sobreponernos a nuestros diversos temores, es una de esas sobre las que el acuerdo resulta tan improbable como irrenunciable. Y, si así de genéricamente planteada tal cuestión se presenta como misión imposible, abordada con respecto a casos concretos, pienso que es tan razonable como imprescindible confiar en el aprendizaje colectivo.

Pensemos, por ejemplo, en el cambio climático. No cabe duda que se está llegando a un acuerdo muy amplio tanto científico como político al respecto de su existencia y sobre algunas de las soluciones requeridas. Tampoco de que nos encontramos más próximos a una situación de actuar con la valentía para afrontar los cambios sociales necesarios en muchos lugares del mundo. Cuestiones aparte, pero no menores, es si la valentía regional es suficiente cuando el problema es global, o si el ritmo del cambio de valores y de la actuación política permite pensar en hacer frente al cambio climático de una manera que resulte efectiva al tiempo que justa.

En lo que a la amenaza yihadista se refiere, cabría decir algo parecido. El discurso oficial en la mayoría de los países europeos es que se trata de una amenaza proveniente de un radicalismo que se apoya en una interpretación del islam entre otras posibles de tipo no fundamentalista; que en todo caso no estamos ante un conflicto de civilizaciones y que islam y democracia son compatibles. Consecuentemente, el ideal de valentía que se propugna desde las instituciones, como ocurrió recientemente cuando se atentó en Cataluña, es desafiar la amenaza terrorista, no solo no dejando de disfrutar nuestras libertades, sino resistiéndonos a no considerar a nuestros conciudadanos musulmanes como parte de nuestra comunidad política. Ahora bien, este ideal de valentía no es soportado por el conjunto de la sociedad e incluso es debilitado por la dinámica alarmista

de los medios de comunicación. La fortaleza cívica, por lo demás, puede verse reforzada o debilitada por las actitudes adoptadas en países donde el ideal de valentía del que hablamos tenga menos vigencia, al menos vigencia oficial: a día de hoy, tal es el caso de los Estados Unidos. Y ello, no solo por efecto de la comunicación mediática sino, indirectamente, por el curso que vaya adoptando los acontecimientos.

2.3. *Tomar distancia respecto del miedo.* Según Aristóteles, la valentía conlleva separarse del miedo extremo, hasta un punto intermedio en el que se convierte en prudente, protector. Ese punto en el que la justa medida del atrevimiento, la confianza, el coraje puede ejercitarse. Los estoicos desarrollaron técnicas diversas para hacer esto posible. Técnicas que, de una manera u otra, suponen reflexionar sobre la medida en que lo temido constituye una amenaza real para el propio bienestar; una reflexión que incluye tanto reconsiderar la concepción que se tiene sobre el bienestar como juicios empíricos acerca de circunstancias que efectivamente pueden afectarlo. Por lo expuesto, todo esto sigue siendo de utilidad para afrontar el miedo. Sin embargo, la noción estoica del miedo conlleva cierto desprecio de la emoción temerosa por su carácter imaginario acompañada de un ideal de héroe solitario capaz de domeñarla intelectualmente. Frente a este planteamiento, seguramente esté más en consonancia con nuestra condición emocional a la par que intelectual asumir que un sentimiento de vulnerabilidad, que tiene que ver con nuestra exposición y dependencia de los demás, nos va a acompañar siempre. Y que la mejor manera de relacionarnos con esa vulnerabilidad, para que no nos conduzca a estrategias personales o grupales que incrementen nuestro malestar a la postre, es aceptarla valientemente; y valientemente crear las condiciones para que tal vulnerabilidad, junto a la de otros, sea acogida. Esto no es posible únicamente mediante operaciones intelectuales. Hace falta crear un clima de mutua empatía que genere un entorno seguro para que la experiencia de vulnerabilidad sea compartida. Además, la colaboración de los demás puede resultar necesaria para que lleguemos a apreciar la naturaleza ficticia de algunos de nuestros temores: esto vale para la terapia tanto como para la vida en general.

Creo que el anterior planteamiento está en consonancia con el ideal de ironista melancólico que Arias (2016) ha propuesto como modelo de subjetividad adecuado a las sociedades liberales, habida cuenta de lo que sabemos hoy sobre las emociones. No obstante, podría reprocharse a la noción de valentía que propugno su potencial iliberal, al presumir una concepción de comunidad en exceso densa. Alguien podría temer que el horizonte de amistad cívica que incorpora la valentía, según la defiendo aquí, se tornase una distopía totalitaria: una suerte de despotismo liderado por caudillos terapeutas que se

apoyan en una secta que presiona para que “te liberes de tus miedos”. Este temor vendría a reproducir el miedo de Berlin a la libertad positiva, solo que el régimen ominoso sería una dictadura *new age*, en vez de socialista. Frente a esto, pienso que, al igual que ocurre con la autonomía, la valentía puede y debe fomentarse desde lo público contando con que habrá de adquirir una multiplicidad de formas, tanto individuales como colectivas. Y que, de la misma manera que ocurre con la autonomía, el fracaso de una sociedad para generar ciudadanas y ciudadanos valientes forma parte del éxito de conservarse plural.

Referencias

- Arias Maldonado, Manuel. 2016. *La democracia sentimental. Política y emociones en el siglo XXI*. Barcelona: Página indómita.
- Aristóteles. Sf/1915. *The Works of Aristotle*. Edición de .W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press.
- Bauman, Zygmunt. *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Versión castellana de Albino Santos. Barcelona: Paidós.
- Béjar, Helena. 1991. “La sociología de Norbert Elias: las cadenas del miedo”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 56, 61-82.
- Blondel. 1996. *La acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*. Versión castellana de Juan María Isasi y César Izquierdo. BAC: Madrid.
- Díaz-Urmeneta , Juan Bosco. 1994. *Individuo y racionalidad moderna. Una lectura de Isaiah Berlin*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Domínguez, Vicente. 2003. “El miedo en Aristóteles”, *Psicothema*, 15, (4), pp. 662-666.
- Elías, Norbert. 1987. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Versión castellana de Ramón García Cotarelo. Madrid, México: FCE.
- Forst, Rainer. 2013. *Toleration in Conflict. Past and Present*. Cambridge: University Press.
- From, Erich. 1987. *El miedo a la libertad*. Versión castellana de Gino Germani. Barcelona: Paidós.
- Gil Calvo, Enrique. 2003. *El miedo es el mensaje. Riesgo, incertidumbre y medios de comunicación*. Madrid: Alianza.
- Hernández, Manuel. 2017. *Apego y psicopatología*. Ms.
- Jordan, Judith. 2008a. “Valuing Vulnerability: New Definitions of Courage”, *Women & Therapy* 31(2-4), pp. 209-233.
- 2008b. “Commitment to Connection in a Culture of Fear”, *Women & Therapy*, 31 (2-4), pp. 235-254.
- Lagrange, Hugues. 1996. *La civilité à l'épreuve. Crime et sentiment d'inécurité*. París: PUF.
- Macedo, Stephen. 2000. *Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Democracy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Marina, José Antonio. 2006. *Anatomía del miedo. Un tratado sobre la valentía*. Barcelona: Anagrama.

Mill, John Stuart. 1859/1970. *Sobre la libertad*, Versión castellana de Pablo de Azcárate. Madrid: Alianza.

— 1863/1997. *El utilitarismo*. Versión castellana de Esperanza Guisán. Madrid: Alianza.

Nussbaum, Martha. 2013. *La nueva intolerancia religiosa. Cómo superar la política del miedo en una época de inseguridad*. Versión castellana de Albino Santos. Barcelona: Paidós.

Peña, Javier. “El retorno de la virtud cívica”, *Contrastes*, suplemento 8, 81-105.

Pérez Reverte, Arturo. 2017. “Maestras con hiyab y otros disparates”, Recurso en línea: <http://www.xlsemanal.com/firmas/20170305/perez-reverte-maestras-hiyab-otros-disparates.html> [06/09/2017].

Porges, Stephen. 2011. *The Polyvagal Theory: Neurophysiological Foundations of Emotions, Attachment, Communication, Self-Regulation*. Nueva York: Norton.

Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University Press.

Toscano, Manuel. 2015. “Conceptos vagos, ambigüedad y textura abierta. La reflexión de Gabriel Bello sobre el concepto de vida humana”, en Guerra Palmero, M^a J. y Hernández Piñero, A. (eds.), *Éticas y políticas de la alteridad*, Plaza y Valdés, Madrid, pp. 321-247.