



DESARROLLO DE LA IDENTIDAD Y EL BUEN CARACTER EN EL SIGLO XXI

Coordinadores

CONCEPCION NAVAL

JUAN LUIS FUENTES

LUZ DAYANNA ROJAS

Dykinson eBook

DESARROLLO DE LA IDENTIDAD Y EL BUEN CARÁCTER EN EL SIGLO XXI

CONCEPCIÓN NAVAL
Universidad de Navarra

JUAN LUIS FUENTES
Universidad Complutense de Madrid

LUZ DAYANNA ROJAS
Universidad de Navarra

 *Dykinson, S.L.*

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (art. 270 y siguientes del Código Penal).

Diríjase a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con Cedro a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 917021970/932720407

© Copyright by
Los autores
Madrid, 2023

Editorial DYKINSON, S.L. Meléndez Valdés, 61 - 28015 Madrid
Teléfono (+34) 91 544 28 46 - (+34) 91 544 28 69
e-mail: info@dykinson.com
<http://www.dykinson.es>
<http://www.dykinson.com>
Consejo Editorial véase www.dykinson.com/quienessomos

ISBN: 978-84-1122-661-5

Índice

EN EL CORAZÓN PEDAGÓGICO: PENSAR Y EDUCAR EL CARÁCTER DE LA PERSONA QUE SE PUEDE LLEGAR A SER.....	9
<i>Concepción Naval - Juan Luis Fuentes</i>	

PARTE I IDENTIDAD Y CARÁCTER

EL AUTOCONOCIMIENTO Y LA INTEGRACIÓN DEL PENSAR, SENTIR Y OBRAR A LA LUZ DE TOMÁS DE AQUINO	21
<i>Arnaldo Alvarado</i>	
EDUCACIÓN LIBERAL: UNA REVISIÓN SISTEMÁTICA DE LA LITERATURA (2010-2020)	31
<i>Mónica Argemí</i>	
LA ESTRUCTURA DEL CARÁCTER.....	53
<i>Álvaro Balaguer</i>	
¿UNA FORMA BELLA DEBE SER BUENA? RELACIONES PEDAGÓGICAS ÉTICAS Y ESTÉTICAS EN LAS AULAS.	78
<i>Martín Caeiro Rodríguez</i>	
¿SINGULARIDAD EDUCATIVA? FRONTERAS ENTRE EL TRANSHUMANISMO Y EL FLORECIMIENTO HUMANO	93
<i>Paloma Castillo</i>	
RECONSTRUCCIÓN Y PROYECCIÓN DE LA IDENTIDAD PERSONAL EN LA ADVERSIDAD	104
<i>Antonio Ramón Cárdenas Gutiérrez</i>	

PANORAMA GENERAL SOBRE LA EDUCACIÓN DEL CARÁCTER EN LA LEGISLACIÓN EDUCATIVA ARGENTINA.....	116
--	-----

Florencia Teresita Daura - María Cecilia Barni

LA APERTURA DEL TIEMPO PARA LA VIDA BUENA: LA EDUCACIÓN Y LA FORMACIÓN DEL CARÁCTER INDIVIDUAL Y SOCIAL.....	130
---	-----

Marcela Dubini

IDENTIDADES MORALES VERSUS IDENTIDADES POLÍTICAS	138
--	-----

Fernando García-Cano Lizcano - Luis Espino-Díaz

LAS IDENTIDADES INTERCULTURALES COMO CONQUISTA MORAL Y PEDAGÓGICA DE LA MODERNIDAD.....	147
--	-----

Vicent Gozálviz

LA EDUCACIÓN DE ADULTOS EN MARTIN BUBER Y PAULO FREIRE: FORMACIÓN DEL CARÁCTER Y CONCIENCIACIÓN DESDE LA UTOPIA PROFÉTICA.....	161
--	-----

Gonzalo Jover - David Luque

LA DIALÉCTICA DE LOS VALORES Y LA FORMACIÓN DEL CARÁCTER. CRÍTICA EPISTEMOLÓGICA.	174
---	-----

Emilio López-Barajas Zayas

IRIS MURDOCH Y LA FORMACIÓN DE LA IDENTIDAD. VÍAS DE INTERPRETACIÓN DESDE LA RELACIÓN ENTRE LITERATURA Y MORAL.....	188
--	-----

Sara Manzano Carretero

LA IDENTIDAD RESILIENTE DEL ALUMNADO UNIVERSITARIO EN SITUACIONES ADVERSAS: COMPETENCIAS PARA EL DESARROLLO PERSONAL.....	197
---	-----

*Elisabet Montoro-Fernández - Ángela Martín-Gutiérrez -
Ana María Montero-Pedreira*

SENSUS COMMUNIS Y EDUCACIÓN: DEL BUEN CARÁCTER DIALÓGICO	208
--	-----

Anna Pagès

BASADOS EN LA IDENTIDAD PERSONAL, LA EDUCACIÓN HA DE SER COHERENTE PARA LOGRAR UN BUEN CARÁCTER	223
--	-----

Salvador Peiró i Gregòri

FILOSOFIA, EDUCAÇÃO E CURRÍCULO	235
---------------------------------------	-----

Liliana Rodrigues

PERSONA Y PERSONAJE: UNA REFLEXIÓN EN TORNO A “LA EDUCACIÓN DE LA PERSONA A TRAVÉS DEL PERSONAJE VIRTUAL”	247
--	-----

Almudena Santaella Vallejo - Ana Romero-Iribas

EL ALTER FUTURO EN LA CONSTRUCCIÓN PRESENTE DEL ETHOS JUSTO	257
---	-----

Teresa Yurén

PARTE II

IDENTIDAD INSTITUCIONAL

LA IDENTIDAD EN DOCENTES DE EDUCACIÓN PRIMARIA BAJO EL AMPARO DE LA CONCEPCIÓN LEVINASIANA	274
---	-----

José Miguel Espinosa Torres

AUTOENAJENACIÓN Y FORMACIÓN EN LAS PRÁCTICAS PROFESIONALES DEL INVESTIGADOR EDUCATIVO	283
--	-----

Ma. Dolores García Perea

EL INVESTIGADOR EDUCATIVO EN LA GESTIÓN DE CONVENIOS ACADÉMICOS Y ESPACIOS DE INVESTIGACIÓN ESTUDIANTIL	297
--	-----

Ma. Dolores García Perea - Leticia del Carmen Ríos Robles

LOS ACADÉMICOS DE POSGRADO DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO. PRINCIPALES RASGOS DE SU IDENTIDAD INSTITUCIONAL	311
--	-----

Ana Hirsch Adler

COMPROMISO CON LA EDUCACIÓN DE LOS DOCENTES: IDENTIDAD Y CIUDADANÍA MUNDIAL DESDE LOS OBJETIVOS DE DESARROLLO SOSTENIBLE (ODS)	324
--	-----

M. Pilar Martínez-Agut - Anna Monzó-Martínez

LIDERAZGO Y EMPODERAMIENTO DOCENTE EN EL MARCO DE UNA ESCUELA INCLUSIVA	334
---	-----

Anna Monzó-Martínez M. Pilar Martínez-Agut

PROGRAMAS PARA LA FORMACIÓN DEL CARÁCTER EN EL ÁMBITO ESCOLAR. UNA REVISIÓN SISTEMÁTICA	344
---	-----

Inmaculada Rodríguez Gómez - María Luisa Barceló Cerdá

Belén Poveda García-Noblejas - Ernesto López Gómez

LA FORMACIÓN DE LA IDENTIDAD Y EL CARÁCTER A TRAVÉS DEL CINE: UNA EXPERIENCIA DOCENTE UNIVERSITARIA	361
---	-----

María José Salar Sotillos - Sara Martínez Mares

CULTIVANDO EL CARÁCTER EN LA UNIVERSIDAD: UN ESTUDIO DE CASO PRELIMINAR DE LA EDUCACIÓN SUPERIOR EN REINO UNIDO	373
---	-----

Edward Brooks - Tom Harrison - Jorge L. Villacís

LAS IDENTIDADES INTERCULTURALES COMO CONQUISTA MORAL Y PEDAGÓGICA DE LA MODERNIDAD

Vicent Gozávez

Universitat de València

1. INTRODUCCIÓN: EL ÉXITO MORAL DE LA MODERNIDAD

En la asignatura “Pedagogía Intercultural”, que en la Universitat de València hemos heredado del Dr. Juan Escámez y la Dra. Rafaela García y que año tras año tratamos de cuidar y actualizar, abordamos la cuestión de la identidad en sociedades multiculturales. En este capítulo trataremos de defender la idea de que, en sociedades diversas en cuanto a modelos culturales de vida, se impone educativamente la necesidad de construir identidades interculturales, y ello es asimismo un logro o un éxito moral que, como hecho parcial y como proyecto, podríamos atribuir a una modernidad inconclusa.

En su sugerente conferencia impartida en este Simposio, el profesor Hanan A. Alexander partía de la premisa, extraída de su libro *Reclaiming goodness*¹, de que el reciente despertar espiritual es manifestación de un éxito político y de un fracaso moral de la modernidad. El éxito político se expresa en la creación de democracias liberales en donde personas con visiones enfrentadas de la vida buena pueden vivir en común en la sociedad civil. El fracaso moral se cifra en la confusión moral, en la desorientación vital a que ello conduce.

Quisiera iniciar este escrito con un cuestionamiento de tal premisa, problematizando con la idea de que es un fracaso moral el hecho de vivir en un contexto moral de pluralidad de formas de vida, incluyendo las espirituales, por más que el riesgo de confusión o desorientación en este sentido sea patente. Precisamente en este contexto ético cívico puede prosperar una espiritualidad vivida en buenas condiciones, empezando por la de la libertad y continuando con la condición de la radical dignidad de las personas a las que afecta la espiritualidad, sea cual fuere. Este contexto demuestra que la modernidad ha supuesto un éxito moral, al menos en cuanto a la ilegitimidad de espiritualidades cerradas, implosivas o impositivas. El éxito moral de la modernidad es el de convertir la construcción de la propia

¹ Alexander, H. A. (2001). *Reclaiming Goodness: Education and the Spiritual Quest*. University of Notre Dame Press

identidad (incluso en su lado más espiritual) en un reto, o como dice Bauman (2005)², en una tarea abierta que, a pesar del riesgo de angustia y confusión, tiene la gran virtualidad de potenciar identidades dinámicas e inteligentes, críticas y maduras.

La pluralidad de modelos de vida buena y de realización espiritual no produce mecánicamente desánimo y confusión, sino gozo y alegría si es aprovechada y reconducida convenientemente. Ese es el éxito moral de la modernidad: el éxito de la consolidación de un terreno para que fertilice una espiritualidad inteligente... o rebelde, inconformista e incluso renuente a la trascendencia. Como el mismo Alexander afirma más adelante, la libertad, la falibilidad y la inteligencia son las condiciones para la agencia moral y el discurso ético, condiciones que constituyen la primera tarea de la educación moral en el contexto de la educación para la ciudadanía en democracia: “La primera tarea de la educación moral es el cultivo de la agencia moral, que la vincula inextricablemente con el cultivo de la capacidad para la ciudadanía democrática” (Alexander, 2021, p. 7)³. ¿No es esta tarea acaso suficiente motivo para una forja gozosa del carácter, para una exploración autónoma y realmente válida de la espiritualidad? Ayudar a que arraiguen en los educandos estas condiciones, o mejor, estos valores éticos, ya es una forma de educación del carácter o *ethos* democrático. En este marco fundamental se inscribe también la forja de un carácter y una identidad interculturales, algo que es en parte un hecho y en parte un maravilloso proyecto en ciernes.

2. LAS IDENTIDADES INTERCULTURALES HOY: UN HECHO Y UN PROYECTO

Hablar del fenómeno de la identidad intercultural es sin duda un hecho, parcial pero esperanzador. Por eso, es al mismo tiempo una realidad y un programa de futuro. En este escrito trataré de argumentar el por qué de estas afirmaciones, presuponiendo que la educación tiene hoy como una de sus misiones específicas el actuar como puente, el cubrir el abismo entre el hecho y el proyecto, entre lo que hay (parcialmente) y lo que razonablemente habría de haber.

Es un hecho en la medida en que la mezcla, la interacción dialógica y la interferencia positiva mutua entre personas de diferente origen cultural ocurre en tantos barrios y vecindarios de nuestro país y de tantos otros, dado el flujo migratorio en un entorno de globalización y de relación comunicativa a través de los medios (desde el cine y la televisión hasta internet y las redes sociales). Pero no solo en barrios, pueblos o sociedades con rasgos multiculturales. Lo que ahora nos incumbe son dos hechos relevantes: primero, que en

² Bauman, Z. (2005). *Identidad*. Losada.

³ Alexander, H. A. (2021, septiembre 3 y 4). Educación del carácter y democracia liberal [Ponencia]. Simposio Internacional de filosofía de la educación, “Identidad y buen carácter”, Madrid, España.

escuelas y centros educativos el hecho de la multiculturalidad es tratado o gestionado con el fin de producir mejores resultados en cuanto a convivencia y enriquecimiento personal y social, también laboral y económico. Segundo, estas iniciativas educativas responden a iniciativas políticas o legislativas que corren en el mismo sentido, de modo que la interculturalidad como respuesta a la diversidad cultural se ha convertido en un hecho que progresivamente se acerca a un proyecto social, político, mediático, económico, y sin duda ético y educativo para el encuentro y la cooperación entre personas y pueblos.

El hecho y el proyecto de la interculturalidad tratan de forjar una identidad nueva en la historia, aunque este hecho se ha dado a lo largo del tiempo siempre que las personas o los grupos con distinto perfil cultural se han abierto recíprocamente para conocer al otro y de paso conocerse mejor a sí mismos; para aprender y adoptar nuevas lenguas, técnicas o nuevos hábitos de vida más útiles o satisfactorios; para relacionarse partiendo del mérito e igual valor del otro... Para crear, en suma, algo nuevo (productivo o fecundo) a partir del intercambio o la comunicación entre ambos. Sin embargo, la creación o desarrollo de identidades interculturales, o la forja de un *ethos* o carácter intercultural (dialógico, receptivo, respetuoso, comprometido con la justicia y el vínculo solidario) adopta en nuestros días unas connotaciones peculiares: son un hecho (parcial) pero además una urgencia. Nunca como ahora el sentido de pertenencia a un mundo interconectado y compartido se había hecho tan patente. La pandemia vírica que nos atenaza a todos; la degradación medioambiental que nos interpela a todos, especialmente pensando en las generaciones venideras; la intensidad de las migraciones que denotan a simple vista la existencia de males que a todos nos afectan (guerras y persecución, hambre y miseria, inseguridad y fanatismo...); la globalidad de la economía y la continuidad de grandes bolsas de pobreza: estos son algunos de los signos de nuestro tiempo que nos informan bien a las claras de la urgencia y necesidad de educar en un nuevo sentido de identidad.

3. LA ESCUELA COMO MEDIO DE SUBJETIVACIÓN EN UN ESPACIO INTERSUBJETIVO

Retomo las palabras de A. Touraine (tan bien traídas por Bernal, 2014)⁴, para quien “la escuela no ha de ser concebida como una agencia de socialización sino como medio de subjetivación, de construcción del sujeto”. Por extensión, es la educación la que se encarga de ayudar a construir *subjetividades*, es decir, *identidades* y por extensión, se quiera o no, de educar *un ethos*, un carácter. Educar como estímulo de la subjetividad significa, en sociedades multiculturales, educar en el reconocimiento del otro, y desde ahí, en la

⁴ Bernal Guerrero, A. (2014). La función de la educación para la creación de las capacidades centrales. *Edetaria*, 46(Dic-2014), 123-140

construcción de la intersubjetividad. Significa crear espacios comunes de interacción y encuentro, para responder con amplitud de miras a la pregunta primera: ¿Quién soy? Tras esta, surgen otras que igualmente requieren el tránsito comunicativo entre los diferentes: ¿Quién quiero ser?, ¿Cómo quiero verme y cuál es la historia de vida que quiero fraguar? En la solución a estos interrogantes, nuestra vida, que es una vida entrelazada (a no ser que optemos por la soledad del bosque o la selva), ha de vérselas asimismo con otra pregunta capital: ¿Entre quiénes me reconozco? ¿Sólo entre los de mi grupo, clan, pueblo, sociedad o nación? ¿Sólo entre los de “mi cultura”? La llamada a la interculturalidad amplía el círculo irremisiblemente. De modo que obliga a un giro semántico en la idea de cultura. La *cultura* ha de ser definida no sólo por aquello heredado y que nos hace (desde un punto de vista antropológico), sino por lo que “nos desarrolla o cultiva” desde una noción de humanidad compartida. Supone, pues, un acercamiento a lo valioso, lo que nos mejora en relación con fines (intelectuales, técnicos, estéticos, morales...) que condicionan nuestra vida y nuestro entorno, por cierto, un entorno cada vez más común, también más frágil y aterradoramente más degradado. De ahí la urgencia de resignificar el concepto de cultura que, esta vez sí, invoca de inmediato a la educación. Adquirir cultura, cultivar lo humano, es educar. Y hoy educar es cultivar nuestra dimensión ciudadana. Es cultivar la ciudadanía democrática, pues es en democracia en donde la órbita del derecho y de la dignidad, es decir, del adecuado reconocimiento del otro, se hace más patente, como establecía Alexander en su ponencia. Lo cual induce a otorgar nuevos papeles a la escuela: no solo es espacio para la construcción del yo y de una identidad subjetiva, sino un lugar para la creación de una intersubjetividad amplificada, en donde el yo asuma en serio su entraña relacional, comunicativa. Ése y no otro es el paso a la intersubjetividad, en un proceso de reconocimiento mutuo y expansivo.

4. LA IDENTIDAD INTERCULTURAL: EDUCAR EN UN ETHOS COSMOPOLITA

Fue Aristóteles el primer pensador en establecer la necesidad de forjar un carácter o *ethos* ciudadano (virtudes *éticas*), como gran condición, junto con el cultivo de la inteligencia (virtudes *dianoéticas*), para la autorrealización (*eudaimonía*) del ser humano. Sin embargo, en sociedades globales y multiculturales, las virtudes que forjan el carácter ciudadano no pueden reducirse al bien de la propia ciudad. Al menos, si no queremos deslizar la conducta virtuosa hacia el pantanoso terreno del nacionalismo excluyente y cegado en sí mismo. Un carácter etnocéntrico resulta habitual en cualquier sociedad humana, y quizás responde a presiones evolutivas para la protección de la propia tribu o comunidad, evolución que ha configurado así nuestra conducta y nuestro equipaje neuronal

(Cortina, 2011)⁵. Sin embargo, el otro rasgo clave de la conducta humana y de nuestro equipaje cerebral, evolutivamente fraguado, es la plasticidad: nuestra inherente capacidad plástica, modelable según criterios externos (heterónomos) o internos (autónomos), lo cual nos informa de nuestra primera y más radical forma de libertad, la *libertad estructural* (Aranguren, 1995)⁶. Esta radical apertura cerebral es la que permite la identificación con grupos humanos más amplios, lo cual es hoy, en nuestro mundo global y digitalizado, no solo una posibilidad sino una exigencia ética y pedagógica. De la identidad etnocéntrica cabe *ascender* (histórica y éticamente) a una identidad multicultural, es decir, a la afirmación de la diversidad y al reconocimiento de la diferencia en cuanto a formas de vida, lenguas, concepciones del bien, ideas de la sexualidad, maneras de entender la producción y el trabajo, etc. Ahora bien, son conocidos los peligros de aferrarnos a esta *identidad multicultural*, empezando por el peligro de solipsismo cultural: cada grupo se escuda y se encierra en lo propio y peculiar, en lo que nos identifica solo a nosotros, los miembros de nuestra cultura, lo cual ha de ser protegido a toda costa (Escámez, 2002)⁷. Siguiendo la lógica histórica y ética de apertura y reconocimiento, el siguiente paso lo marca el camino hacia una *identidad intercultural*, que supone incidir en lo propio pero sin renunciar a un reconocimiento de lo humanamente común. Desde ahí, la identidad se forja estimulando virtudes para un carácter o *ethos* cosmopolita, en donde la ciudad de referencia es expansiva hasta llegar al reconocimiento de lo humano (Nussbaum, 1999; Escámez y Peris, 2021; Cortina, 2021)⁸. Virtudes cosmopolitas serían aquellos rasgos o hábitos excelentes de conducta dirigidos al florecimiento humano y a la realización tanto personal como social y global. Hábitos y acciones para un crecimiento económico moderado y sostenible, para una reducción progresiva de la miseria y las bolsas tan lacerantes de pobreza, para reforzar el compromiso internacional por la salud, la justicia y la dignidad, para contribuir a la resolución pacífica de discrepancias o conflictos entre naciones o dentro de las sociedades, para apreciar lo que es ya patrimonio de la humanidad, para establecer vías de diálogo interreligioso... Ésas son las nuevas virtudes de un *ethos cosmopolita* que ha de ir perfilándose a partir de las voces de los pueblos y las personas implicadas, es decir, de la humanidad en su conjunto. Este *ethos* es el auténtico núcleo de una identidad intercultural.

⁵ Cortina, A. (2011). *Neuroética y neuroeducación. Sugerencias para la educación moral*. Tecnos.

⁶ Aranguren, J. L. L. (1995). *Ética*. Alianza.

⁷ Escámez, J. (2002). "Educación intercultural". En J. Conill, *Glosario para una sociedad intercultural*. Bancaixa, pp. 130-137.

⁸ Nussbaum, M.C. (1999). *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y "ciudadanía universal"*. Paidós; Escámez, J. y Peris, J.A. (2021). *La universidad del siglo XXI y la sostenibilidad social*. Tirant; Cortina, A. (2021). *Ética cosmopolita. Una apuesta por la cordura en tiempos de pandemia*. Alianza.

5. ALGUNOS RASGOS DE LA NUEVA IDENTIDAD INTERCULTURAL

¿Quién soy yo?, ¿Cómo me pienso y me siento? Desde una perspectiva intercultural, a tales preguntas se ha de responder apelando a la dinamicidad y a la apertura comunicativa. Como afirmábamos, la construcción de la subjetividad es relacional, y en este sentido, el carácter relacional y comunicativo del yo ha de ampliar el escenario de su acción: desde la familia y el grupo de pares, los vecinos y colegas de trabajo, los conciudadanos y finalmente cualquier ser humano al margen de sus rasgos más coyunturales (nacionalidad, religión, sexo, idioma, fisonomía, etc.). La identidad intercultural es, así, vinculada de forma expansiva, pero también es por ello radicalmente dinámica, y en cierto sentido múltiple: eso es lo que significa la idea de lealtades compartidas, de modo que sentirme hijo o hija de mi familia, dentro de la trama de un pueblo o una ciudad, es compatible con sentirme parte de tal sociedad o tal estado, lo cual no ha de impedir sino más bien impulsar la posibilidad de sentirme miembro de la comunidad humana en lo que se denomina *ciudadanía global, cosmopolita o intercultural*. Desde ahí se entiende que la aspiración a la paz entre los pueblos no sólo signifique una llamada a la ausencia de conflictos, sino que ha de entenderse como necesidad y fruto (exigencia) del vínculo. No sólo como estrategia jurídica externa, como simple (y endeble) federación de naciones (Kant) sino como conciencia sentida y vivida del vínculo común.

Ser capaces de identificarnos con Vasanthi en la historia relatada por Nussbaum (2012)⁹, o con las mujeres que protagonizaron el juramento de Malicounda, refleja maravillosamente el alcance de esta nueva idea de identidad intercultural. Vasanthi tenía 30 años cuando Nussbaum nos cuenta su caso en 2012. Esta mujer del estado indio de Gujarat estaba casada con un marido alcohólico que se hizo la vasectomía para cobrar el subsidio del estado de un plan destinado a disminuir la natalidad. Vasanthi perdió así la posibilidad de engendrar hijos dentro del matrimonio, con el estigma social que eso suponía para una mujer de su edad. Finalmente, decidió abandonar a su marido conforme éste se volvía más abusivo físicamente, decisión arriesgada por tener que empezar una vida sin medios para subsistir. Cambiamos de escenario. Las mujeres de Malicounda Bambara, un pequeño pueblo de Senegal, decidieron en 1997 a través de un juramento solemne poner fin a la ancestral tradición de la mutilación genital femenina. Su decisión fue igualmente arriesgada: encontraron resistencia entre los suyos y se enfrentaron a quienes no entendían la vulneración de una práctica tradicional, profundamente arraigada en la cultura de la zona (ver Naranjo, EL PAÍS, 27/08/2012)¹⁰. ¿Podemos identificarnos con Vasanthi y con las protagonistas del cambio en Malicounda? Por supuesto que sí, sin que seamos mujeres y sin

⁹ Nussbaum, M. (2012). Justicia y empoderamiento humano. Enfoque de las capacidades en el desarrollo internacional. Conferencia dictada el 12/03/2012. <https://rb.gv/08zsiu>

¹⁰ Naranjo, J. (27 de agosto de 2012). Hace quince años en Malicounda... *El País*.

proceder de estas regiones de Asia o África. Ese es el vínculo, la identidad: me identifico y me siento idéntico en su decisión y su sufrimiento dada su situación. En palabras de Nussbaum, hay una verdad simple que a menudo olvidamos: “En todo el mundo la gente está luchando por una vida que sea completamente humana. Una vida con dignidad. Mientras los países y estados a menudo están preocupados solamente del crecimiento económico, los pueblos luchan por algo más. Quieren vivir vidas significativas” (Nussbaum, 2012, p. 1)¹¹. Esta verdad es la que encierra la posibilidad y la realidad de una identificación expansiva, acogedora de toda la riqueza y pluralidad de formas de vida, para remontar desde ahí la construcción de una identidad intercultural.

Por extensión, una identidad interculturalmente forjada ha de ser necesariamente una identidad autónoma, creativa o creadora de la norma y las relaciones, no tanto reproductora o moralmente convencional. Lo cual no significa dirigir al alumnado hacia una personalidad antisistema. Tal como Kohlberg (1981)¹² entendió la posconvencionalidad, hablar de personalidad moralmente creativa no significa que las normas, relaciones y convenciones son sistemáticamente cuestionadas y subvertidas, sino que el cumplimiento normativo obedece a otras razones: no a la obediencia mecánica sino a un seguimiento racional, de acuerdo con el espíritu moral de la norma, con sus fines y sentido. Eso sí, cuando las normas, las relaciones y tradiciones dejan de tener sentido, un sentido éticamente defendible, entonces conviene ir revisándolas intersubjetivamente. Y para ello, es preciso contar con todos aquellos a quienes concierne una norma o decisión moral: con las nuevas generaciones (protegiendo su integridad física), con los recién llegados, excluidos y sin recursos, con los diferentes cultural o sexualmente... Esta es una de las herencias éticas de la modernidad, herencia ya irrenunciable, aunque continúen siendo cuestionables, desde criterios éticos plenamente modernos, otros rasgos quizás no deseables de la modernidad: tecnocracia e instrumentalización de la vida, hegemonía de una racionalidad estratégica, economicismo ciego desde nuevos dogmas inapelables, etc. Precisamente de esto hablaremos en el próximo apartado: en un contexto de *modernidad líquida*, ¿es posible seguir hablando de la necesidad de cultivar una identidad intercultural?

6. IDENTIDADES SÓLIDAS, LÍQUIDAS E INTERCULTURALES

En su conocido libro *Identidad*, Bauman (2005)¹³ describe lo que, según él, es el momento de aparición de tal concepto: a partir del siglo XVIII, cuando nacen y se

¹¹ Nussbaum, M. (2012). Justicia y empoderamiento humano. Enfoque de las capacidades en el desarrollo internacional. Op. cit., p. 1

¹² Kohlberg, L. (1981). *Essays on Moral Development, Vol. I: The Philosophy of Moral Development*. Harper & Row.

¹³ Bauman, Z. (2005). *Identidad*. Op. cit.

conforman las sociedades-nación, es cuando aparece asimismo la cuestión de la identidad como concepto teórico y como problema. El concepto de identidad surge como sinónimo de identidad nacional, y entra en crisis precisamente en el momento en que, debido a la globalización, la diversificación de las sociedades y la multiplicación de los medios de comunicación y transporte, la noción de identidad es replanteada desde su misma raíz. Podríamos matizar que, aunque con otro nombre, la cuestión de la identidad ya había aparecido mucho antes como problema filosófico: el problema del sí mismo, del alma, de la unidad psicológica del sujeto, de la naturaleza del yo, etc. La cuna de nuestra cultura, la antigua Grecia, ya planteó el tema de la identidad como tarea vital del ser humano, a través del “conócete a ti mismo” (γνῶθι σεαυτόν) inscrito en el Templo de Apolo, en Delfos. Este aforismo expresa lo que será un leitmotiv en nuestra manera de pensar, en tanto que herederos de la mentalidad grecolatina. Sócrates consideró que el conocimiento de sí mismo es un rasgo excelente del carácter (es decir, una *areté* -ἀρετή- o virtud) necesario para poder actuar de modo correcto y bueno en la vida, incluso para poder gobernar sabiamente la ciudad. Herederos asimismo de la tradición judeocristiana, entreverada con la anterior, hemos considerado tradicionalmente que nuestra identidad es dual, con una dimensión corpórea o material, y otra más etérea, aunque no por ello menos real, todo lo contrario: somos alma, más real que el cuerpo en la medida en que permanece a los cambios. Es eterna, lo que nos conecta con la divinidad. La idea de la identidad personal concentrada en la idea del alma o, más tarde, en la de la conciencia, presuponía por esta herencia el rasgo de la estabilidad, de la *identidad* a través del tiempo: somos idénticos a pesar de los cambios en nuestra vida, por tanto, hay un núcleo que nos identifica como lo que somos. Nuestra identidad, apegada a nuestra alma, es por tanto sólida e inmutable. Ésta es una herencia que se remonta al mismo nacimiento de nuestra cultura, desde Parménides: *el ser es, y el no ser no es*. El cuerpo deja de ser, por tanto, tiene una realidad parcial, es incluso no-ser. Lo que no cambia y permanece es lo que no se ve, lo que mueve nuestra inteligencia: el alma, y esta es *ser* en sentido más puro, realidad auténtica, y por ello conecta con lo divino y eterno. La declaración lógica de Parménides dibuja un panorama intelectual que nos ha acompañado durante siglos, a través de Sócrates y Platón, pasando por el cristianismo hasta la modernidad con Descartes y Kant, si bien para éste la idea de alma es una idea de la razón pura que funciona como mecanismo psicológico que da unidad y sentido a la ingente cantidad de percepciones caóticas y disgregadas de sí mismo. En realidad, Kant trató de salvar desesperadamente la muerte de un yo (alma) estable y sólido decretada por Hume, auténtico antecedente de lo que Bauman calificó como *identidad líquida* tan propia de sociedades posmodernas. Para Hume, como es bien sabido, no se puede conocer más que impresiones (percepciones) e ideas que derivan de impresiones, por lo que otorgar un rango de existencia única al conjunto de percepciones del yo bajo el nombre de ‘alma’ (identidad) no deja de ser mera fantasía metafísica. En la actualidad, la disolución del yo cobra la forma de

identidad líquida, expresión acuñada por Bauman (2005)¹⁴ para referirse a la evanescencia de identidades colectivas (nacionales) compactas, sólidas y poco operativas en un mundo globalizado, incierto y vertiginosamente cambiante: Preguntar quién soy yo solo cobra sentido cuando se cree que alguien puede ser diferente al que es, y cuando “se tiene que elegir y solo si la elección depende de uno” (p. 48)¹⁵. Sin embargo, la identidad colectiva (nacional) estable y sólida ha protagonizado la vida del siglo XX y está detrás de conflictos bélicos y genocidios tan atroces como las dos guerras mundiales o el conflicto de los Balcanes. La identidad nacional traza el límite claro entre el “nosotros” y el “ellos”, y establece el límite de la tolerancia hacia el diferente: es posible tolerar al otro siempre que ello no colisione con la lealtad nacional prioritaria.

En la posmodernidad o modernidad líquida las identidades sólidas (personales o colectivas) saltan por los aires. El proceso de *licuefacción* de las identidades corre paralelo a la quiebra de las fronteras facilitada por internet y los movimientos migratorios, por la globalización económica y el flujo intenso de información. En nuestro tiempo, las identidades son móviles, construidas, volátiles, elegidas y flexibles. Son y no son. O son de múltiples maneras: dependen de la temporal adscripción a un canal o ciertas conversaciones en las redes sociales, de los nichos digitales en los que nos encerremos (si ello ocurre, claro), del “capricho” del algoritmo que selecciona nuestras preferencias a partir de elecciones previas, de los gustos tan cambiantes del momento, de los dictados efímeros de la publicidad comercial, etc. Incluso nuestra identidad sexual se ve cuestionada ante los estímulos de nuevas relaciones desvinculadas de la necesidad reproductora. Ahora bien, la licuefacción de las identidades no puede por menos que provocar angustia. Esa pegajosa e incómoda sensación de zozobra constante propia de la modernidad líquida, tan del gusto de un liberalismo rampante, generador de egos atomizados y de un individualismo entregado al consumo. Esa fluctuación solitaria, deprimente, unida a la ansiedad que desprende un mercado laboral tan flexible como inestable y exigente... esa licuefacción del yo, tan insatisfactoria vitalmente, crea una nueva tentación: la de la vuelta hacia un yo estable. La vuelta al “calor del establo” del que hablaba Nietzsche. El retorno de la solidez de lo colectivo y de las adhesiones ciegas a la comunidad, prometedora de tranquilidad, sosiego, paz espiritual y comunión reconfortante.

Quizás esta tentación, tan comprensible, sea lo que está detrás de los nuevos fundamentalismos y nacionalismos, de las nuevas defensas a ultranza de una identidad colectiva compacta y superior, tan del gusto de los nuevos autoritarismos populistas

¹⁴ Bauman, Z. (2005). *Identidad*. Op. cit.

¹⁵ Ibid., p. 48

(Applebaum, 2021)¹⁶. Del regreso a un nosotros homogéneo con el que recomponer el yo quebrado y una sociedad fragmentada. Un regreso tan peligroso...

¿Qué hacer, ética y pedagógicamente hablando, ante esta situación? ¿Cómo recomponer una identidad líquida sin caer en tentaciones identitarias colectivas, sólidas y hostiles al diferente? ¿Cómo solventar las deficiencias de una identidad evanescente y angustiada sin la vuelta a identidades nacionales sólidas y *puras*? La solución, a nuestro juicio, pasa por una apuesta decidida en favor de las identidades interculturales, que recomponen el vínculo del yo, pero esta vez abierto a diferentes dimensiones, especialmente a la dimensión de una humanidad cada vez más reconocible y compartida. Ante retos como la reciente pandemia y la degradación medioambiental planetaria; ante la percepción de la interdependencia tanto a nivel social como a un nivel internacional; ante la exigencia de una acción coordinada en un nivel global; ante la potencialidad de los nuevos medios de comunicación (es decir, de una apuesta por lo común y el establecimiento de comunes espacios públicos)... se abre paso una nueva idea de la identidad, más intercultural y cosmopolita. Como reconoce Bauman (2005) al final de su libro, este es el tenue rayo de esperanza que nos llega en forma de posibilidad abierta. La globalización, con todos sus defectos, nos ha hecho más interdependientes que nunca en la historia de la humanidad. No hay más elección que garantizarnos seguridad y justicia compartidas:

“De ser una maldición, la globalización todavía puede trocarse una bendición... Nos encontramos en el umbral de otra gran transformación: las fuerzas globales andan sueltas y se deben poner bajo control democrático popular sus ciegos y dañinos efectos, obligándolas a respetar y observar los principios éticos de cohabitación humana y de justicia social” (Bauman, 2005, p. 186)¹⁷.

Este proyecto para una nueva identidad intercultural no solo es una necesidad, sino una posibilidad real y efectiva que se ha plasmado en infinidad de acciones y propuestas. Este cambio ya iniciado requiere una profunda transformación de la idea de quiénes somos y quiénes queremos ser: una redefinición de la subjetividad encaminada hacia una intersubjetividad fértil, acogedora y fructífera, respetuosa con la tradición cultural, pero como palanca para un vuelo mayor. Una reconstrucción de la identidad desde lo sólido etnocéntrico (algo históricamente obsoleto) hacia lo multicultural, pero sin quedarnos ahí. Es menester cultivar el arraigo a lo propio, pero con aspiraciones a lo común, a un reconocimiento humano como base para la idea de justicia social a nivel global: de una

¹⁶ Applebaum, A. (2021). *El ocaso de la democracia. La seducción del autoritarismo*. Debate.

¹⁷ Bauman, Z. (2005). *Identidad*. Op. cit., p. 186

identidad unida a un ethos democrático, entendiendo la democracia como forma de vida común y expresión (expansión) de la órbita del derecho exigida por nuestro tiempo. La escuela y los agentes educativos están llamados a educar en una identidad dinámica pero no líquida ni volátil; múltiple pero compatible con otras formas de adhesión y arraigo; plural, pero en búsqueda de ese suelo ético común que precisamente posibilita la pluralidad de formas de vida tan primordial en democracia.

La propuesta de una identidad intercultural que amplía la idea del otro digno, e invalida la tan frecuente objetivación del otro (la reducción del otro a mero objeto) se enmarca en un contexto histórico y teórico de exhortaciones similares, desde el cosmopolitismo de los estoicos hasta la idea kantiana de dignidad. Quisiera detenerme en una de ellas, si acaso más reciente, y que, tal como lo entiendo, tiene actualmente un valor especial sobre todo en conflictos identitarios en un nivel tanto inter como intranacional: la propuesta de Hannah Arendt.

7. EL VALOR DE LA EDUCACIÓN MÁS ALLÁ DE LA IDENTIDAD COLECTIVA: EL LEGADO DE ARENDT

La educación intercultural observa atentamente la herencia cultural de cada persona, aunque, cuando se precisa, invita a romper las cadenas de la herencia y la tradición para que la persona no sea cautiva de su cultura. Educar es invitar a conocer y usar la tradición como etapa para algo ulterior, en busca de su sentido. No somos seres nacidos de la nada ni criados en la nada. Nuestro modo de ser va creciendo a la par que evoluciona nuestro entorno, en un mundo de relaciones cotidianas y próximas. Pero lo realmente interesante es lo que nos aporta este entorno vital, cómo nos ayuda a crecer al margen incluso del mismo. Así sucedió en el caso de la pensadora judía Hannah Arendt, que asumió su identidad para ir más allá de la misma, para superarse y superar la herencia. Como es bien sabido, Arendt viajó a Jerusalén en 1961 para cubrir el juicio a Adolf Eichmann como corresponsal del *New Yorker*. Tras ocultarse en Argentina una vez acabada la Segunda Guerra Mundial, Eichmann fue identificado y detenido por los servicios de inteligencia israelíes, y trasladado a Jerusalén para ser juzgado por sus crímenes contra el pueblo judío. Eichmann, oficial de las SS y uno de los máximos responsables de coordinar la deportación y eliminación de los judíos europeos en la llamada “Solución final”, negó en el juicio su responsabilidad, alegando la obediencia a órdenes superiores, a las que se debía como buen militar. Los informes que Arendt fue enviando por partes al *New Yorker* dieron lugar a la publicación en 1963 del libro *Eichmann en Jerusalén*¹⁸, pero en él Arendt dio muestras de una identificación con el pueblo judío bien alejada de la abnegación y la complacencia. Denunció por ejemplo el colaboracionismo de

¹⁸ Arendt, H. (1963/2021). *Eichmann en Jerusalén*. Debolsillo

los Consejos judíos nombrados por los nazis, y el papel de los *kapos* en los campos de concentración. Los mandos nazis pretendieron hacer partícipes a líderes judíos quienes, a través de los Consejos, ayudaron a confeccionar listados con los nombres de aquellos que serían deportados. Estos, al confiar en los Consejos, no se rebelaron. Así, los líderes judíos fueron cómplices enviando a la muerte a sus correligionarios y salvando a familiares y amigos. Arendt, defensora de principios de justicia universales, defensora de lo que años más tarde sería la *Corte Penal Internacional*, consideró que este colaboracionismo era una muestra intolerable de las orientaciones morales que habían de guiar al pueblo judío y a cualquier pueblo.

Quizás la expresión más impactante y novedosa fue su noción de la “banalidad del mal”. Con ella aludía a la conducta anodina, moralmente vacía y sumisa, insignificante pero terrorífica de los cumplidores ciegos de las órdenes externas, fueran las de los superiores en el caso de Eichmann, o las del entorno y las presiones convencionales en el caso del colaboracionismo. La banalidad del mal se origina en la renuncia a pensar por sí mismo, en la cobardía del sujeto a conformar su identidad dentro de lo previsto y esperable, sin resistencia ni reflexión. Lo banal germina por un alejamiento de la autonomía sensible al otro, por ignorar las consecuencias de las propias decisiones y su aceptabilidad por parte de aquellos a quienes incumbe y afecta. Lo banal nace y se despierta tras un pensamiento con muletas, asido férreamente a barandillas mentales y convencionales, contra las que Arendt tanto luchó. Por esto mismo, invocar a Kant, como hizo Eichmann en el juicio y en su defensa (al declararse lector del filósofo de Königsberg) no puede ser sino una broma de muy mal gusto, una interpretación perversa y del todo errónea del imperativo categórico y la idea kantiana de dignidad. Apelar, como hizo Eichmann, a la obediencia a unas leyes que condenaban al exterminio a millones de personas no puede ser de ningún modo una defensa razonable de la moral kantiana, como quiere hacernos creer Michel Onfray (2021)¹⁹, desde una posmodernidad extraviada, en *El sueño de Eichmann*. Contrariamente, una ley tan inhumana e injusta no puede merecer sino rechazo frontal y desobediencia. Pero para ello, Eichmann tendría que haber pensado por sí mismo antes de actuar. Igual que los Consejos judíos. Por sí mismos, no sólo en sí mismos. Los informes de Arendt indignaron a muchos compatriotas, colegas y líderes judíos no sólo por considerar la conducta de Eichmann como ejemplo de banalidad burocráticamente resuelta, y no tanto de monstruosidad moral, sino por la poca o nula identificación con su pueblo al denunciar el colaboracionismo. Sin embargo, Arendt no puede ser acusada frívolamente de traidora del pueblo judío. En su primera obra, *Los orígenes del totalitarismo*, de 1951, estableció la tesis de que el antisemitismo estaba detrás del totalitarismo. La consideración histórica del judío como paria y expatriado, como chivo expiatorio, eternamente refugiado y exiliado, está detrás de

¹⁹ Onfray, M. (2021). *El sueño de Eichmann*. Gedisa.

la identificación del otro como ser prescindible, como objeto y como amenaza, identificación usada por el poder totalitario para crear un terror ciego en la población hacia un enemigo que ha de ser eliminado sin miramientos morales. Pero denunciar el antisemitismo secular, o incluso haber trabajado durante años para *Aliyah*, una organización sionista que salvó a miles de vidas durante los años del nazismo, no fue motivo para Arendt, años más tarde, para forjar una identificación nacional o colectiva sumisa y acrítica. Otro dato relevante: Arendt participó activamente en el debate que dio lugar a la creación, en 1948 y desde Naciones Unidas, del actual Estado judío. Sin embargo, en este debate Arendt defendió una solución alternativa, muy diferente a la que finalmente se aprobó. Su postura, en apoyo de Judah Magnes, fue de todo menos previsible y conformista: abogó claramente por una solución binacional para Palestina y por la creación de una comunidad política única con dos identidades nacionales, judía y árabe, integrada en una federación con otros países de la región (Jacobson, 2013)²⁰. Es decir, se manifestó a favor del entendimiento de dos pueblos y dos culturas, en lo que fue un alegato a favor de una identidad intercultural basada en la cooperación, la paz y la reconciliación. Este es uno de los legados de Hannah Arendt: el de haber sido modelo de un ethos intercultural, de una nueva idea de identidad colectiva abierta radicalmente a la experiencia de la humanidad, algo que tradicionalmente el cosmopolitismo también ha defendido. Con su vida y sus escritos, Arendt nos plantea el valor de una identidad creada a base de unos vínculos lúcidos con el otro próximo y lejano, un vínculo no sustantivo sino creativo, querido y proyectivo. Como el que podemos rastrear también en la figura de Judah Magnes, con esa mezcla de integridad y sentido común a la hora de proponer el entendimiento y la convivencia entre árabes y judíos en el nuevo Estado de Israel. ¡Cuánto sufrimiento y cuántas muertes se hubieran evitado, quizás, si hubiera triunfado esta propuesta, de corte claramente intercultural! Este hubiera sido el lado político para un proyecto educativo y ético más profundo, un proyecto que habla del reconocimiento de la otredad válida tanto en su carácter particular como en su condición universal. Pues la otredad reducida al rostro particular o grupal es limitada, amputada, y por tanto ciega sin un referente intelectual y emocionalmente más amplio. No es sino éste el corazón de una ética situada de los derechos humanos, que combina como dos caras de una misma moneda las reclamaciones morales del otro particular y las del otro generalizado, con proyección universal, articulando de este modo la justicia con el cuidado (Gozálvez y Jover, 2016; Benhabib, 2011)²¹.

²⁰ Jacobson, E. (2013). Why did Hannah Arendt reject the partition of Palestine? *Journal for Cultural Research*, 1-24 <http://dx.doi.org/10.1080/14797585.2013.768472>

²¹ Gozálvez, V. y Jover, G. (2016). Articulación de la justicia y el cuidado en la educación moral. Del universalismo sustitutivo a una ética situada de los derechos humanos. *Educación XXI*, 19(1), 311-330, doi:10.5944/educXXI.15588; Benhabib, S. (2011). *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times*. Polity Press

8. RECAPITULANDO: EL ÉXITO MORAL DE CULTIVAR UN ETHOS INTERCULTURAL

Tal como hemos defendido, el legado ético de la modernidad es un tesoro moral válido para toda la humanidad que (1) afianza la idea de pluralidad de opciones de vida, espirituales o no, que (2) establece por eso mismo las condiciones para que el desarrollo espiritual pueda florecer, tanto personalmente como en común, en términos de libertad, y que finalmente (3) establece los criterios (derechos civiles, valores éticos ciudadanos y democráticos...) para denunciar y condenar con rotundidad las consecuencias de una modernización de la vida puramente instrumental, bajo la forma de poderes totalitarios (nazismo, comunismo soviético...) o del actual economicismo o mercantilismo atroz (que cosifica al ser humano, que depreda la biosfera...).

Por otra parte, el éxito moral de la modernidad consiste en poner en valor las miradas éticas, para nada exclusivas de Occidente, que articulan una idea de la dignidad de cualquier ser humano al margen de su condición, etnia, creencias religiosas o sexo. Pues esta mirada ética, quizás elaborada teóricamente con más profusión en Occidente desde la Ilustración, es observable cada vez en más pueblos y países que han abrazado y claman por una forma de vida llamada democracia. Esa mirada ética es el núcleo de lo que hemos venido defendiendo como *identidad intercultural* que, no obstante, no puede quedar reducida a mera formalidad externa, sino que tiene que cubrir la entraña de las personas en lo que constituye su ethos o carácter. Un ethos que combina razón y emoción en la identificación de sí mismo como ser particular y original, como ser social o cultural (de vida en comunidad) y como ser intercultural, identificable (*igualable*) a pesar de las diferencias con cualquier otro ser humano. Sin duda, esta opción es la que explica mi cercanía espiritual y moral -mi identificación- con una mujer africana que asume el juramento de Malicounda, y mi más profundo alejamiento respecto de un varón de mi ciudad que niega la dignidad a esta misma mujer por ser extranjera, mujer, pobre y negra.

La identidad intercultural, pacífica, sostenida en un ethos cosmopolita, es tanto un proyecto inacabado como una realidad parcial: un hecho que aún requiere desarrollo, redescubrimiento. Pues, de hecho, en tantos vecindarios y barrios, en tantos pueblos y ciudades, y sobre todo en tantos centros educativos (especialmente los de titularidad pública, que no limitan la matrícula por origen cultural), ¿cuánto se ha hecho y se está haciendo en este sentido, desde la acción real y no desde la mera prédica de lo bueno? Dicho de otro modo: desde la buena praxis ética y pedagógica.