

# Sobre tolerancia, democracia y educación

Raúl Navarro Zárate\*  
Héctor Salinas Fuentes\*\*

## Resumen

En este artículo planteamos pensar la educación en su relación con la tolerancia y la democracia. Proponemos que la vinculación de la educación a los conceptos de tolerancia y democracia requiere de un ejercicio que nos permita ser capaces de pensar más allá de nuestra propia cultura para propiciar una mejora de la calidad humana del ciudadano. Para ello, proponemos un recorrido y una reflexión estructurada en torno a tres ejes donde se aborda, en un primer momento, las complejidades culturales y políticas del proceso civilizatorio; para, en un segundo momento, a ocuparnos de los precedentes del *vivir democrático* y el *vivir tolerante* analizados desde un contexto histórico-cultural donde ya no se cuenta con modelos hegemónicos que busquen resolver los problemas de la convivencia. Finalmente, abordamos el tema de la educación y lo hacemos mostrando la necesidad de construir una educación vinculada a una cierta sabiduría. Una educación y sabiduría que se juega en el terreno de la pluralidad y de la interfecundación entre culturas.

## Palabras clave

Filosofía de la educación, ciudadanía, educación y democracia, interculturalidad, antropología pedagógica

Recepción original: 2 de diciembre de 2021

Aceptación: 1 de setiembre de 2022

Publicación: 29 de diciembre de 2023

## Introducción

Para comenzar nos gustaría señalar que desde mediados del siglo xx la mayoría de los discursos hablan de la necesidad de un nuevo paradigma cultural y, por extensión, de una nueva *paideia*. Esto sugiere una preocupación por la necesaria reactualización de lo que se espera de lo humano. Por esta razón en lo que sigue proponemos un recorrido con la finalidad —y la necesidad— de repensar lo humano. Repensar lo humano siempre en relación con los cambios culturales y las paradojas que se producen en cada momento histórico. Así este empeño está estructurado en torno a tres tramos en donde hablaremos (1) sobre el fluir político como un movimiento complejo de la cultura que busca mejorar la calidad humana del ciudadano y las dificultades que esto supone. En un segundo momento, (2) sobre la democracia y la tolerancia trataremos los antecedentes y dificultades que se presentan al *vivir democrático* y al *vivir tolerante* ante la caída de modelos hegemónicos en el juego de resolver los problemas de la cultura y de la convivencia, cuestio-

(\*) Raúl Navarro Zárate es profesor del Departamento de Teoría e Historia de la Educación de la Facultad de Educación en la Universidad de Barcelona. Licenciado y Doctor en Pedagogía. Las líneas de investigación en las que trabaja giran en torno a la antropología y la filosofía desde una perspectiva pedagógica. Miembro del Grup de Recerca en Pensament Pedagògic i Social (GREPPS). ORCID: 0009-0007-9168-7600. Dirección electrónica: r.navarro@ub.edu

(\*\*) Héctor Salinas Fuentes es profesor titular Departamento de Teoría e Historia de la Educación de la Facultad de Educación en la Universidad de Barcelona. Licenciado en Pedagogía y Doctor en Ciencias de la Educación. Licenciado y Doctor en Filosofía. Profesor de asignaturas vinculadas a la Antropología Pedagógica y a la Filosofía de la Educación. ORCID: 0000-0002-3608-9620. Dirección electrónica: hsalinas@ub.edu

nes que nos empujan necesariamente a repensar la condición humana. Finalmente, trataremos (3) de una educación encarada hacia la sabiduría que se juega en el terreno de la pluralidad e interfecundación de culturas. Una educación que supone un ejercicio tanto de resistencia a la demagogia como de superación del ego como claves fundamentales, o al menos intentos, para mejorar la calidad humana del ciudadano.

## Sobre el fluir político

Si hablamos del fluir político es porque entendemos por político lo que desde la *polis* griega atiende a las cuestiones comunes: el cómo o el qué de la convivencia. Lo político aparece en un nuevo contexto de convivencia y de relaciones entre los habitantes de las ciudades. Un nuevo contexto que se basa en la igualdad de palabra y, que lleva implícita, la igualdad entre aquellos que pertenecen a la categoría de ciudadanos.

A pesar de que el surgimiento de la *polis* parece poner en valor la necesidad de la igualdad en el hacer político nos gustaría dejar constancia de tres observaciones que no son baladíes:

La primera gira en torno a resaltar que dicho hacer político no admitía la universalidad de la condición humana y no adjudicaba a todos los seres humanos la misma dignidad humana. Además, y segunda observación, el ciudadano político era el varón adulto legítimamente admitido como tal, con exclusión de mujeres, extranjeros, niños, ancianos, locos..., y la tercera consiste en hacer patente que esa diferencia entre hombres se extendía a la diferencia también entre las culturas. Las tres observaciones no pueden desvincularse de la popular distinción entre civilizado y bárbaro. Distinción que, desde una mirada sinóptica, se mantiene a lo largo de los siglos y funciona tanto a nivel intra como extrafronteras.

Al hilo de estas tres observaciones queremos sugerir algunas implicaciones que acompañan este fluir político:

- a) Primero, hay que tener en cuenta que en el despliegue de la cultura, al menos de la cultura occidental, la no universalidad de la condición del ciudadano, es decir, el juego inclusión/exclusión, ha estado presente durante siglos. Esa no universalidad de la condición de ciudadano se muestra, por ejemplo, en que los esclavos abundaban en el mundo antiguo y, actualmente, en guerras que no cesan<sup>1</sup> y producen desplazamientos de personas que pierden su ciudadanía, piénsese en los campos de refugiados. Esto muestra, y nos hace insistir en señalar, la lentitud de la cultura para superar ciertos esquemas en los procesos de inclusión/exclusión. Este juego de inclusión/exclusión y esta lentitud de los cambios culturales que se muestra también en la historia cuando constatamos, por ejemplo, las resistencias a los escritos de Bartolomé de las Casas en lo referido a la presencia de un alma humana en la población autóctona de América;

---

(1) Nos parece necesario mostrar el pronóstico de Hobsbawm (2017) sobre la violencia que se ejercerá, de unos contra otros, en el siglo *xxi*, pues, todo indica que ésta no cesa y por lo tanto continuará ese juego de inclusión/exclusión del que estamos hablando: «Podemos aventurarnos a esbozar aquí una previsión: en el siglo *xxi*, la guerra no será tan sangrienta como lo fue en el siglo *xx*, pero la violencia armada, que dará lugar a un grado de sufrimiento y a unas pérdidas desproporcionadas, continuará omnipresente y será un mal endémico, y epidémico por momentos, en gran parte del mundo. Queda lejos la idea de un siglo de paz» (pp. 39-40).

incluso se ha tenido que esperar siglos para superar la esclavitud y la abolición del servilismo. En relación con lo anterior, se podría objetar que el cristianismo nos pone a todos bajo la condición de hijos de Dios, y es verdad que de esta nueva condición deriva una nueva universalidad que, sin embargo, tarda en ser plenamente vigente como criterio político. En parte, quizás, porque desde San Agustín (1985), a diferencia de los griegos, el ámbito político se diferencia del religioso, además con una inversión de la hegemonía. Diríamos que desde *La ciudad de Dios* la religión subordina al resto de ámbitos de la vida social.

- b) Una segunda implicación sería que la exclusión de la mujer fue rectificada, de manera contundente en lo intelectual, con la *Declaración de la mujer y de la ciudadana* propuestos por Olympe de Gouges, quien por cierto fue guillotinado en 1791. No obstante, a nivel político esto no acaba de ser real todavía. En la actualidad aún se espera dar cumplida satisfacción a estos derechos.
- c) Como tercera, y última implicación se debe a que la distinción entre cultura civilizada y cultura bárbara es constante a lo largo de la historia. En la actualidad, lo destacado es que carecemos de un modelo único y menos aún de una jerarquía para medir y comparar culturas; lo que, al parecer, nos acota a una única solución política: el diálogo entre culturas.

Por lo expuesto, cuando hablamos de fluir político estamos pensando en ese movimiento de la cultura occidental<sup>2</sup> que desde Grecia es historia política. A ese fluir político parece que le impele un cierto pragmatismo<sup>3</sup> que resuelva las tensiones de una convivencia que, con el andar de los siglos, se ha hecho cada vez más compleja<sup>4</sup>. Este pragmatismo inherente a la convivencia social es lo que se traduce en ese movimiento cultural que fluye a lo largo de los siglos. En ese fluir es donde se van manifestando ciertas constantes y variaciones históricas. Ejemplo de ello son los empeños por buscar un modelo de humanidad que, admitiendo las diferencias culturales, sea al tiempo capaz de poner por encima de ellas una espiritualidad humana referencial y que, simultáneamente, sepa adaptarse a las circunstancias históricas, contextuales y coyunturales...

Este movimiento histórico lo entendemos como un proceso de vivificación de la cultura. Proceso que arrastra consigo todos los ámbitos de la dimensión humana haciendo brotar, constantemente, nuevos saberes y nuevas prácticas. Saberes y prácticas que se

- 
- (2) Es interesante, en este punto, no perder de vista una de las tesis centrales de Dussel (1992) que nos dice que Europa occidental sólo se convierte en centro del mundo a partir de 1492 y que esto inaugura, de alguna manera, la modernidad y una mirada eurocéntrica y egocéntrica sobre otras culturas: «1492 es la fecha de su nacimiento, del origen de la experiencia del ego europeo de constituir a los otros sujetos y pueblos como objetos, instrumentos, que se les puede usar y controlar para sus propios fines europeizadores, civilizatorios, modernizadores» (pp. 104-105).
  - (3) Nos referimos a que la relación humana —respecto de sí mismo, con sus semejantes y con el medio— presupone la solución de dificultades; tensiones que en su conjunto están en el origen de la evolución humana. El cerebro evolucionó gracias a los empeños por resolver dificultades; esto sigue vigente cuando pensamos en una buena educación, y no meramente en instrucción. Esta tesis sobre la resolución de dificultades y la evolución humana puede seguirse en el texto de Mora (2013) sobre neuroeducación donde nos habla de los entresijos del aprendizaje de nuestro cerebro.
  - (4) Son varios los autores destacados que trabajan con este concepto, pero quizás sea Morin (1994) el que más destaca aquí, no sólo por realizar una especie de crónica intelectual de Occidente en los seis tomos de sus *Métodos*; en donde deja claro no sólo la interrelación de los saberes, sino, sobre todo, el lugar de la educación ante ese telón de fondo que representa su «crónica» de Occidente. Así, por tanto, ya no se sostiene la fragmentación de saberes en tanto que todos los saberes empujan hacia un destino humano único.

generan en correspondencia con las variantes del propio vivir y convivir humanos. Este amplio fluir se podría denominar también proceso de civilización. Esto apunta y, en cierta manera, sugiere que civilizarse es aprender a convivir, a vivir con los otros. Hablamos, desde luego, del aprendizaje de una convivencia normativa en sentido amplio, pues afecta a lo político, pero también a lo psicológico.

A modo de referencia de este aprendizaje nos gustaría destacar dos citas que, describiendo contextos distintos, dan cuenta de los aspectos civilizatorios. La primera nos describe, en contexto romano, como el *ser ciudadano* pasa por una especie de aprendizaje. Un aprendizaje que parte de unos cuidados mínimos que construyen una especie de civilidad. Una civilidad que, al parecer, comienza por el propio cuerpo. La existencia de esos cuidados implica, como puede verse, el aprendizaje de unos modos de vida, es decir de una cultura:

Por eso también el ciudadano debe cuidar su cuerpo y no abandonarlo. Esos cuidados se llaman cultus, cultura, e implican que se lave, se corte el pelo y la barba y que coma suficientemente. Cuando se abandona ese cultus mínimo, el hombre se torna repugnante, abyecto, sordidus, es un animal, un salvaje, un vagabundo hediendo, ya no es un ciudadano, ya no es un hombre. Para el romano no hay hombre natural o, repitiendo un concepto famoso, lo natural en el hombre debe ser cultural; si renuncia a esa cultura deja de ser él mismo. (Dupont, 1992, p. 289)

Por otro lado, y ya en contexto de la Edad Media, el *ser ciudadano* como aprendizaje parece formularse de manera más evidente, pues, va más allá de los cuidados corporales e implica, a su vez, el aprendizaje del respeto por lo sagrado y de la cortesía en la convivencia con los demás. Todo ello, con la vista a pacificar, de alguna manera u otra, la no siempre fácil convivencia:

El ciudadano aprende, pues, a comer con moderación, sin hacer mucho ruido, a servirse la comida, a entrar en la iglesia, a acercarse al altar, a dirigirse a un extraño teniendo en cuenta su condición, a dar el tono debido a su voz cuando reza, a no entregarse a gestos de dolor, a no portarse de modo inconveniente frente a una imagen sagrada, o en el mercado, o en la plaza pública, aprende sobre todo a expresar la amistad, sus sentimientos o su amor, a mostrarse cortés; porque hay cortesías ciudadanas distintas de las de la corte. [...] Mesura, orden, cortesía; los ciudadanos se acomodan lentamente y de manera desigual a esa urbanidad gracias a las costumbres que les obligan a vivir en paz, a dominar su violencia o su miedo, a liberarse de su locura, a expresar su adhesión o su obediencia. (Rossiaud, 1987, p. 154)

Lo que destacamos de ambas citas es que, en este fluir político, los conceptos de educación, humanización y civilización parecen confundirse y emergen como casi sinónimos y elementos indisociables del movimiento general de la cultura. Desde esa perspectiva lo humano, pues, parece ir desvelándose y haciendo su propia historia como un movimiento de búsqueda de una concordia, siempre deseada, aunque de difícil alcance y estabilización.

Tal vez, por dichas y certeras dificultades de lo humano es que la civilización ha sido presentada, y mostrada, en el fluir de la historia de maneras distintas, pero similarmente idealizadas.

Pensemos por ejemplo en Platón —quizás la figura intelectual más destacada de Occidente— quien nos muestra la civilización como especie de utopía. Obsérvese que el filósofo ateniense creó uno de los mitos que ha perdurado por más tiempo en nuestra cultura y que, en realidad, nunca ha dejado de estar latente, incluso en nuestra actual posmodernidad (época diagnosticada como apática ante la política institucionalizada). Se trata del mito de la Isla de Atlántida, isla de la abundancia, que nos propone en esos diálogos de su última época y que expone un contexto de convivencia situado en un

tiempo en que los dioses se habían repartido territorios y criaban y gobernaban a los hombres al modo de los pastores (*Critias*, 109b-111e). Ciertamente se trata de una invención, pero de una fabulación pertinente ya que inventa una isla de realidad posible, aunque de difícil concreción si consideramos la *Carta VII* (325d-326b); texto donde parece asumir las dificultades históricas de una convivencia justa. Los hombres, piensa Platón, parecen querer, pero no poder. De aquí que, al plantearse la contraposición entre la Atlántida, un lugar ideal, y Atenas, la ciudad real, se abra la posibilidad de fabular hacia el futuro esa utopía, es decir, ese no-lugar, ese territorio que no existe, pero que en la escritura puede tomar la forma de proyección política. En realidad, esta propuesta encierra un doble movimiento: la recuperación del pasado, de ese pasado ideal, y, la prefiguración de un futuro ideal. Hacia el futuro se proyecta la búsqueda de la mejor convivencia política, hacia el pasado el retorno de un paraíso perdido y añorado. La síntesis de ese doble movimiento se encuentra, aun hoy, en el corazón de cualquier proyecto político.

Por otro lado, y desde una perspectiva antropológica, Eliade (1991) equipara civilización y religión, es decir, que ambas cumplen la función de construir una especie de hogar primordial. Así nos dice que en ese movimiento entre el pasado y el futuro el ser humano toma conciencia de la «caída» y nace la nostalgia del «Paraíso» perdido. Nostalgia que lleva al ser humano a emprender un viaje y buscar en el futuro un pasado ya perdido. En esa búsqueda se intenta una suerte de recuperación de la «unidad original»:

Enumeremos las notas específicas del hombre de la época paradisiaca, sin tener en cuenta sus contextos respectivos: inmortalidad, espontaneidad, libertad; posibilidad de ascensión al Cielo y encuentro fácil con los dioses; amistad con los animales y conocimiento de su lenguaje. Ese conjunto de libertades y de poderes ha sido perdido a raíz de un acontecimiento primordial; la «caída» del hombre se traduce tanto por una mutación ontológica de su propia condición como por una ruptura cósmica. (Eliade, 1991, p. 59-60)

Esa *ruptura cósmica* de la que nos habla Eliade (1991) puede encontrar, tal vez, su equivalente en el mito de la Isla de Atlántida, pues, aquí ese estado de civilización emerge, si se nos permite decirlo así, idealizado. Ambas idealizaciones cumplen un papel propedéutico, pues, interrogan el presente bajo la intencionalidad y pasión intelectual puesta en la búsqueda de la felicidad humana y de un vivir mejor. Metas que se manifiestan claramente, por ejemplo, en el diálogo *República* y que aparece también como el horizonte de distintas épocas y distintas culturas.

Llegados aquí, no podemos dejar pasar por alto lo que explica Elias (1987) en relación con el concepto de civilización. Para este autor lo decisivo es entender el concepto no como una situación, es decir como algo dado y natural, sino como un proceso que abre a dicha posibilidad: «el ser civilizado no es una situación, sino que es un proceso en el que hay que seguir avanzando. Tal es la novedad que se manifiesta en el concepto de *civilisation*» (Elias, 1987, p. 93).

Así pues, entender el «ser civilizado» como un proceso y no como una situación permite ampliar el concepto mismo y superar, por decirlo de alguna manera, la concepción «cortesana aristocrática» entre lo civilizado y lo bárbaro. Por eso, Elias explica que el proceso de civilización requiere de nuevas instituciones que, por decirlo de alguna manera, aseguren la posibilidad de abrirse a ese proceso de civilización:

El concepto incorpora una gran parte de lo que, hasta entonces, había dado a la sociedad cortesana la impresión de ser una sociedad de un tipo superior en comparación con otras más simples, más incivilizadas o de la vida más bárbara; esto es, la idea de la altura de las mœurs o de las costumbres, la idea de los modales, del tacto social, de la consideración que unos deben a los otros y de muchas otras actitudes relacionadas con éstas. Pero en la concepción de la clase media ascendente, en la opinión del movimiento

reformista se amplían los supuestos de lo que es necesario para convertir en civilizada a una sociedad no civilizada. La civilización del estado, de la Constitución, de la educación y, con ello, de amplias capas del pueblo, la liberación frente a todo lo que aún sigue siendo bárbaro o irracional en las circunstancias existentes (ya sean las penas judiciales, los obstáculos estamentales de la burguesía o las barreras que impiden un libre desarrollo del comercio), toda esta obra de civilización ha de ser la consecuencia del refinamiento de las costumbres y la pacificación interna del país [...]. (Elias, 1987, pp. 93-94)

Por decirlo en pocas palabras: el gran empeño de la cultura, y de ese fluir político que la acompaña, tal vez sea encontrar un referente moral amplio que aúne a todos en un destino de convivencia.

Así el pensamiento del siglo xx vio en el lenguaje un horizonte neutral con fundamentos comunes para la humanidad; *desde* y *en* el lenguaje la conversación<sup>5</sup> aparece como recurso esencial para la andadura civilizatoria; antes, el elemento aglutinador, religador, se sostenía básicamente en la función de los mitos y de las religiones. Ahora desde un empeño secularizado se busca, con los discursos políticos (en el amplio sentido: todos los saberes que nacen en contexto de la ciudad antigua y en el contexto del Estado moderno), dar con un sustituto que religue la cultura y la convivencia. Este es el gran problema de la democracia y, en general, de la política actual: la ausencia de un elemento unificador, al modo de los mitos y de las religiones.

Frente a este análisis proponemos señalar una ecuación que, aunque nacida en la modernidad, se antoja la necesidad de reestablecer, o al menos de repensar cuando abordamos la relación entre tolerancia, democracia y educación:

*sociedad democrática* ⇔ *secularización* ⇔ *educación democrática* ⇔ *virtudes políticas*

Se trata de una relación de sí y solo sí entre las distintas variables, pues, no pueden pensarse estos elementos de forma aislada, es decir, se tienen que cumplir la interrelación y producirse en ambos sentidos. Esto, como parece hacerse evidente, nos retrotrae a Aristóteles y su filosofía práctica, *phrónesis*.

## Sobre la tolerancia y la democracia

De la democracia se puede decir que nace a partir de la existencia de una cantidad de población que, más o menos, poseen parecidas características socioeconómicas, además de las culturales claro está. Un porcentaje reducido de estos son los ciudadanos legítimos. Estos nuevos espacios comunes creados para la gestión política son lugares de encuentro entre hombres libres, con intereses similares y que asumen la palabra como medio de resolución de esas cuestiones comunes. A esa *isegoría*, se agrega la *isonomía*, la igualdad ante las normas comunes. Hay, sin embargo, en toda la vida de la *polis* una especie de envoltura divina, es decir, todo está constantemente bajo el auspicio de los dioses. Esto

---

(5) La conversación es en Sócrates el vehículo de su exhortación educativa, a través de ella pasa la cultura y sobre todo, los elementos vinculantes de cada vida singular. De este conversar, que se nos permite en tanto seres con habla, se deriva la auténtica definición de educación, la *psiquegogía*, la conducción de almas, para que cada cual llegue a ser lo que es. El conversar también aparece destacado en Gadamer (2002): «Heidegger mismo lo dice: “El pensar sigue los surcos que traza en el lenguaje”. El lenguaje es como un campo de cultivo en el que pueden brotar muchas cosas». (p. 123)

resulta significativo pues existe, permanentemente, una correlación indisociable entre el orden del cosmos, la vida política y el orden de los espacios domésticos<sup>6</sup>.

De esta manera, el elemento divino siempre es referente de medida y mantiene ligados los distintos elementos políticos, incluida toda forma de vida social. Es cierto que se produce un desplazamiento desde la verdad religiosa hacia la verdad política (es destacable que este mismo movimiento se repite en la modernidad), pero incluso en Platón se mantiene una cierta relacionalidad entre los distintos elementos de la cultura. En el diálogo *Protágoras*, y en el marco del mito de Prometeo, se nos cuenta que Zeus da a los hombres por igual el sentido moral. Un sentido que está directamente relacionado con el saber hacer político, la *sophrosyne*, la prudencia. Esto nos parece muy destacable, pues, reconoce la disposición del ciudadano a la *isegoría*, es decir al mismo derecho para hablar en igualdad de condiciones. Esto implica, a su vez, una *participación directa* en la que cada cual se representaba a sí mismo y que, por su palabra hablada, es reconocido en su valía como ciudadano. El hecho de que las virtudes políticas sean un regalo de Zeus a todos los seres humanos asegura, en cierta manera, la viabilidad del orden político, pues, en todos y en cada uno se reconoce la capacidad de poder discernir lo que conviene, o no, a la ciudad.

Centrados en la palabra hablada es posible observar que tanto política como educativamente esta vale más que la palabra puesta por escrito. La palabra hablada, que hace del hombre un animal político, no es un mero hablar, más bien es palabra encarnada en el hablante, es decir, en su reconocida valía intersubjetiva. Sócrates, por ejemplo, prolongaba en su palabra lo que ya de él se sabía, es decir, su aparecer en el espacio público llevaba implícito el reconocimiento de su valía ética; su manifestación estética lleva implícita su dimensión ética. Así, pues, el nuevo animal político implicaba algo que también cabe pensar para la democracia, esto es, presuponer un tamaño de ciudad en la cual todos se conocen, y con ello la transparencia y la igualdad ante las leyes; al comienzo los cargos se establecían por sorteo, no se consideraba que para la cosa pública fuera preciso un conocimiento especializado, lo que sí aparece ya desde Platón, a quien, por cierto, no le gustaba la democracia.

Llegados hasta aquí es importante señalar que la democracia griega se sostenía en el trabajo de los esclavos y en un juego de exclusiones muy significativo, entre los que habría que considerar la proyección imperialista. Más allá de esto, y también de las diferencias económicas que sin duda influyen en la calidad democrática, se debe admitir un nivel apropiado de participación política por parte de los ciudadanos legítimos, los datos para el periodo entre siglos v a.C y iv a.C vienen a ser, aproximadamente, según Sinclair (1999):

Los esclavos constituían quizás el 30 al 37 % de la población, las personas con el estatus de meteco, del 10 al 15 %, los ciudadanos y sus familias, entre el 50 y el 55 %, con sólo el 14 o el 17 % del total –los ciudadanos varones adultos– en posesión de plenos derechos (de los cuales un número considerable, en distintos momentos, no residía en el Ática). (Sinclair, 1999, p. 342)

---

(6) Cosmos  $\Leftrightarrow$   $\geq$  Polis  $\Leftrightarrow$   $\geq$  Hombres: la relación indisociable entre estos tres elementos es bastante común en los universos comunitarios, y se trata de una relación jerárquica. Por eso usamos el símbolo mayor que  $\geq$ , pues en rigor se trata de una reproducción del orden superior en el inferior, no de una mera copia. Es la idea de que el centro del mundo está en cada mente, en cada cuerpo, en cada casa y en cada cultura; o dicho de otra manera, microcosmos y macrocosmos se reflejan mutuamente. También usamos el  $\Leftrightarrow$  (si y solo si) pues, además, son relaciones indisociables.

Así entonces, y regresando al enfoque anterior, las normas o medidas divinas funcionaban como referencia para las normas políticas y humanas, teniendo, sin embargo, plena consciencia de la distancia y diferencia entre la condición divina y la humana. Así Platón en *Leyes*, su último e inacabado texto, expone la necesidad la existencia de leyes políticas pues se legisla no para héroes o hijos de dioses, sino que «ahora legislamos como hombres para simiente de hombres» (853c-d).

Estar bien educado y saber convivir (políticamente) serían dos caras de la misma moneda. Esto sugiere, asimismo, la idea de que si los hombres estuviesen bien educados no habría necesidad de leyes, pues cada cual sabría hacer lo correcto en cada ocasión. Pero, y admitiendo que lo humano es humano, Platón saca como consecuencia la necesidad de que cada ley incorpore un preámbulo religioso (723b); cosa que siglos después mantiene Montesquieu (2003, p. 532) al admitir la necesaria complementación entre la ley política y consejo religioso.

El mismo Platón, en otro diálogo, nos aclara la imprescindible aplicación contextual de la ley y la adaptación a la singularidad de cada caso (*Político*, 294b). Idea que retoma Aristóteles y que la dota de mayor profundidad, pues, termina contextualizando definitivamente la moral «predominantemente» teórica de Platón. Así Aristóteles habla de un saber vivir. Un saber vivir que, realmente, hace bucle entre lo especulativo y lo práctico, entre la teorización y la acción, y ambos aspectos siempre sometidos a la ocasión y a la realidad, es decir, a lo contextual.

Se trata de una sabiduría práctica, un aprendizaje de la *phronesis* que plantea Aristóteles en *Ética Nicomáquea* y que pertenece a la vida política (1143b). Esta filosofía práctica, que se entiende también como *sôfrosynê*, se traduce normalmente por prudencia. Esta prudencia, queremos acentuar, es precisamente el antecedente político de la preocupación por la tolerancia que surgirá en el transcurso del siglo xvi al siglo xviii. En este sentido, es posible afirmar que la prudencia pasa a ser la principal virtud política del ciudadano. Pero recordemos que en Aristóteles, ética y política no son separables y que, por extensión, esto también concierne a lo educativo.

Dicho esto, y situados ya en el contexto de la modernidad, observamos que la verdad, una vez más, parece desplazarse desde lo religioso hacia una creciente secularización de la sociedad, junto a esto se produce también el incremento de burocratización, el Estado centralizado, y, todo ello, asociado a un modelo de economía capitalista cada vez más predominante (Brandt, 1988). Estas características de la sociedad occidental y moderna se expanden como modelo por y para el mundo<sup>7</sup>. Es en esta expansión cuando la democracia se convierte fundamentalmente en representativa, quizás algo inevitable debido al tamaño de las naciones. No obstante, se mantiene la idea del ciudadano, aunque con algunas variantes respecto al concepto antiguo. En este sentido, ya no se trata de la figura del súbdito, rasgo que muestra siglos de historia posterior al imperio romano, sin demo-

---

(7) Willy Brandt escribe *La locura organizada*, allí llama la atención hacia los riesgos de hambre, de guerras, de destrucción ecológica, de asfixia de economías nacionales, etc., de las economías del primer mundo. Pronóstico que muestra como ese modelo expansivo con sus problemáticas en la actualidad es global.

cracia ni igualdad; sino del nuevo ciudadano que surge del espíritu de la Revolución Francesa<sup>8</sup>. Este desplazamiento hacia la figura del ciudadano se puede entender como el preámbulo de un reinicio político que plantea con mayor intensidad la plena igualdad política y judicial.

Por su parte la ley, como sucede en la antigua ciudad, vuelve a convertirse en referente de convivencia social y, como antaño, no es sino resultado de una racionalidad política. Todo y que se trata de un proceso de racionalización y de secularización se observa la presencia de la reflexión religiosa en la mayoría de los textos modernos, cosa que puede parecer extraña, pero que no lo es tanto si se piensa en los siglos de tensión entre el ámbito político y el religioso. Tal vez el peligro de esa deriva secularizadora moderna podría estar en la tendencia a eliminar todo lo sagrado, o, dicho de otra manera, a monetizar toda la vida social.

De esta manera, la sociedad moderna occidental, cada vez más secular, con su ciencia, su democracia, su fragmentación de saberes y su especialización comporta, desde el Renacimiento, un avance constante de la hegemonía racional sobre la religiosa. Pero, paradójicamente, es en estos siglos de desplazamiento, del siglo XVI al siglo XVII, donde aparecen los dos textos clásicos de Locke sobre la tolerancia publicados en 1689, a raíz, justamente, de esa intolerancia entre comunidades religiosas que mal conviven; y lo mismo sucede con el texto de Voltaire publicado en 1763. Tanto Locke como Voltaire tratan de las tensiones entre comunidades religiosas, y los fundamentos de sus tesis a favor de la tolerancia buscan hacer tierra en antiguas especulaciones y figuras del mundo clásico pagano, sin olvidar los textos religiosos antiguos. En ese siglo de distancia entre ambos autores se observa la mayor imparcialidad en Voltaire al tratar el tema respecto a Locke, más proclive, este último, hacia una opción religiosa. Sin embargo, igualmente en ellos se observa con claridad la separación ente lo político y lo religioso; lo que comporta para la convivencia civil la opción por las leyes (Locke, 1999, p. 24; Voltaire, 2004, pp. 36-39)<sup>9</sup>.

- 
- (8) Basten estas dos referencias para dar cuenta de los nuevos tonos de horizontalidad en la consideración política de la democracia y de la ciudadanía; el enfoque teórico en este caso presionará cada vez más buscando reducir la distancia entre la democracia ideal y la real: «El Estado será armónico cuanto más se aproximen sus ciudadanos a la igualdad de aspiraciones y fortunas; esta ventaja parece ser exclusiva de la democracia pura, con exclusión de cualquier otro sistema político. Pero hasta en la más perfecta democracia la absoluta igualdad entre sus miembros es algo quimérico, que puede llegar a ser origen de la disolución de este gobierno, a menos que se le ponga remedio mediante las iniquidades del ostracismo. Es una característica de los sistemas políticos como de la vida animal: cada avance en la vida es un paso hacia la muerte. El mejor gobierno no es el que consigue ser inmortal sino el que de forma más armónica puede durar el mayor plazo de tiempo» (Diderot y D'Alambert, 2002, pp. 21-22). Con la Revolución Francesa la generalización del criterio es mucho más potente a efectos de la historia política, así lo reconoció Tocqueville (1989, p. 61): «Considero al ciudadano de una manera abstracta, fuera de todas las sociedades particulares, tal como las religiones consideran al hombre en general, independientemente del país y del tiempo. No busco solamente cuál era el derecho particular del ciudadano francés, sino cuáles eran los deberes y los derechos generales de los hombres en materia política».
- (9) El caso de Castellio es más dramático, pues arriesgó toda su vida en la defensa de Servet: «Cuando Castellio —enfrentándose a todos los teólogos del mundo— califica a Servet, asesinado por Calvino, de víctima inocente; cuando rechaza todos los argumentos de Calvino con estas inmortales palabras: "Matar a un hombre no es defender una doctrina, sino matar a un hombre", cuando en su manifiesto en defensa de la tolerancia —mucho antes que Locke, Hume, Voltaire, y muchos más brillantemente que ellos proclama— de una vez por todas el derecho a la libertad de conciencia, este hombre empeña su vida a cambio de sus convicciones» (Zweig, 2016, pp. 19-20).

Lo que nos gustaría destacar es: si la prudencia antigua apuntaba más a un saber hacer, la tolerancia, quizás, señala más el acto de ser capaz de sobrellevar una situación, que de saber resolver, apunta al hecho de la diferencia. Se podría pensar que, en medio del despertar de lo individual, todo comienza con la aceptación de la diferencia. En este sentido, la tolerancia implica un nivel de esfuerzo para saber interpretar la complejidad e incluso la aporía de una situación y aceptarla, respetarla y, sobre todo, admitirla. Voltaire (2000) en su diccionario filosófico deja establecido claramente que ante la discordia de siglos de historia la única solución es la tolerancia, con esta idea de fondo nos dice:

¿Qué es la tolerancia? Es la panacea de la humanidad. Todos los hombres estamos llenos de debilidad y de errores y debemos perdonarnos recíprocamente, que esta es la primera ley de la naturaleza. Procuremos que comercien juntos en la bolsa de Ámsterdam, de Londres o de Basora, el guebro, el baniano, el judío, el turco, el chino, el cristiano griego, el cristiano romano, el cristiano protestante y el cristiano cuáquero, que de ese modo no se clavarán el puñal unos a otros por atraer prosélitos a su religión. (Voltaire, 2000, p. 587)

Así pues, la tolerancia se convierte en una suerte de fundamento de una virtud política y, a la vez, ejerce como principio regulador de la vida política. Más allá de esto parece que la clave de la tolerancia regresa a los confines de Aristóteles, al hombre como animal político en tanto ser que habla. Y, es en este sentido, que la clave de la convivencia política pasa, en la mayoría de los autores actuales, por el diálogo; recurso válido tanto para lo político como para lo educativo, tal como afirmamos anteriormente.

Para evidenciar esto podríamos señalar, por ejemplo, que la gran síntesis de Habermas (1987) se apoya en la idea de poner el lenguaje como horizonte común, y en éste el reconocimiento de la igualdad de todos como sujetos de lenguaje y acción. Postular el lenguaje como horizonte común nos resitúa, como es evidente, en las coordenadas del diálogo y de la intersubjetividad que, como bien dice Cortina (1993, pp. 136-137), parece un horizonte insuperable.

Resulta sumamente interesante el esfuerzo de Cortina (1993, pp. 125-126) cuando, buscando la viabilidad de una democracia participativa, nos ofrece una nueva figura de un sujeto relacionado a ideas humanistas más universales. Figura que viene a ser una especie de nueva síntesis para una nueva realidad, es decir, un sujeto que representa la combinación de múltiples saberes y que ya no es pensado desde la fragmentación. En términos políticos la autora ha hablado de un «cosmopolitismo arriesgado» (Cortina, 2005). Una vez más observamos que política y educación se conjugan para salvar la convivencia readaptándose a las nuevas características políticas y sociales. En este sentido plantea la idea de una nueva idea de ciudadanía nacional y universal a la vez:

Optaremos aquí por un modelo a la vez nacional y universal, que se configura con las siguientes características: Autonomía personal (el ciudadano no es vasallo ni súbdito); conciencia de derechos que deben ser respetados; sentimiento de vínculo cívico con los conciudadanos, con los que se comparten proyectos comunes; participación responsable en el desarrollo de esos proyectos, es decir, conciencia no sólo de los derechos, sino también de responsabilidades; y a la vez, sentimiento de vínculo con cualquier ser humano y participación responsable en proyectos que lleven a transformar positivamente nuestra aldea global. (Cortina, 1995, pp. 51-52)

Recordemos, por un momento, que la gran intención de Habermas es superar las aporías de Weber (1977) y sus tesis del desencanto del mundo. Y no parece ajeno a esto la idea weberiana de un fracaso en la gestión educativa que no es capaz de formar seres cultos. Desde una dialógica basada en el reconocimiento de la dignidad humana universal, en la presunción de que sean los implicados quienes defiendan sus puntos de vista

mediante el uso de la palabra, y junto a esto, las pretensiones de validez y la opción por una hermenéutica intersubjetiva<sup>10</sup>, todo ello, ofrece, a pesar de las dificultades de diálogos en igualdad de condiciones, un potente recurso para ir, histórica y contextualmente, resolviendo las situaciones de problematización convivencial.

El diálogo entre personas implica y exige el diálogo entre culturas. Aquí hay que prestar atención hacia el parecido que existe entre el diálogo dialogal que propone Panikkar en *El espíritu de la política* (1999) y el diálogo abierto de Gadamer (2002). Diálogos sin previos, es decir sin condiciones, y sin un *telos* predeterminado. Pero sí, sin duda, con la condición humana como fundamento, así, es la humanidad que razona y habla, y una vez más, se pone como referente para todas las culturas. De igual manera, hay en el fondo una coincidencia, aunque no plena, de la fórmula dialógica para resolver las tensiones culturales en Habermas, R. Panikkar y Gadamer, entre otros.

Ese fluir político, entendido como aquí lo hemos conceptualizado, nos ha traído hasta un presente cuya singularidad (o diagnóstico) es denominado de diversas formas: postmodernidad, modernidad tardía, nuevo paradigma de la complejidad, etc. Esta nueva situación cultural nos lleva fundamentalmente a la pérdida de los referentes únicos, o, dicho de otra manera, a la ausencia de modelos hegemónicos. De manera que las respuestas racionales a las dificultades de convivencia se hacen aún más difíciles. La nueva situación en la versión de la llamada era retroprogresiva queda bien expuesto en un párrafo de un, ya antiguo, texto de S. Paniker (1992) donde dice:

Lo propio del momento es el pluralismo, y no forzosamente el relativismo [...] Acomodarse al pluralismo: he aquí la cuestión. Acomodarse al pluralismo supone (también) reinventar la democracia. Porque el pluralismo es la convivencia en libertades diferentes, y de libertades en la diferencia. Pluralismo y democracia se articulan en la medida en que la libertad tiene que ser compartida [...] Pero la libertad, el pluralismo asustan; nos dejan en la intemperie. No hay inconveniente en hablar de postmodernidad para referirse a esta transición hacia la modernidad madura. Porque, dígame como se quiera, importa el diagnóstico y la interpretación de los signos. El gran síndrome es, de entrada, *un profundo sentimiento* de irrealidad. Los diagnósticos reciben etiquetas en el fondo concurrentes: «muerte de Dios», «muerte del hombre», «olvido del Ser», «pensamiento débil», «glorificación de los simulacros», «ontología de la decadencia», etcétera. Los enfurecidos críticos *deconstructivistas* solían decir que la realidad es textualidad, que hablar es una forma de escritura y que todos los textos son ficción. Se trata, en fin, de expresiones diversas del rasgo más característico del pensamiento contemporáneo: el nihilismo. Un nihilismo que es lucidez. Una lucidez que hace patente, pongo por caso, que el ego no es más que un producto de estructuras nerviosas, sociales y culturales. Se comprende entonces la reaparición del yin, del origen, de la mística (y de la pseudomística), incluso de lo andrógino. Es el deseo de recuperar la hondura *sintiente* del cerebro antiguo. Es también la conciencia ecológica (matriz de una nueva moral). (...). Pues padecemos, como digo, un gran síndrome de irrealidad. (Paniker, 1992, pp. 257-258)

Hemos querido reproducir este largo texto porque nos pone ante el juego de resolver los problemas de la cultura, de la convivencia, a la vez que nos sugiere repensar la condición humana. Todos estos elementos nos parecen, en realidad, indisolubles, y su carga de incertidumbre, nos sugiere una cierta tensión entre riesgos y posibles salidas.

---

(10) El siguiente fragmento resulta esclarecedor de la perspectiva que adopta Habermas en torno al diálogo y la necesidad del reconocimiento de la dignidad humana como universal: «El mundo de la vida es, por así decirlo, el lugar trascendental en que hablante y oyente se salen al encuentro; en que pueden plantearse recíprocamente la pretensión de que sus emisiones concuerdan con el mundo (con el mundo objetivo, con el mundo subjetivo y con el mundo social); y en que pueden criticar y exhibir los fundamentos de esas pretensiones de validez, resolver sus disensos y llegar a un acuerdo. En una palabra: respecto al lenguaje y a la cultura los participantes no pueden adoptar *in actu* la misma distancia que respecto a la totalidad de los hechos, de las normas o de las vivencias sobre que es posible el entendimiento» (Habermas, 1987, p. 179).

Sobre lo que a partir de este texto se plantea nos gustaría llamar la atención sobre seis aspectos:

- a) El texto es de los años ochenta, pero, si retrocedemos de la mano de los grandes autores a través de la historia, y ya no sólo autores occidentales, nos encontramos con riesgos y soluciones parecidas; y también una especie de «proverbio» que anida en la mayoría de grandes textos: la gente honesta y sencilla, de todos los tiempos, sabe que el gran problema de la convivencia es el ego-ismo. La psicología se prolonga en la política; curiosamente esta idea también ya está de Platón.
- b) Ya a nivel de cultura occidental, el gran riesgo estriba en el atomismo social que, en correspondencia con un extremo individualismo, conduce a una apatía política que afecta tanto a la democracia participativa como representativa. Curiosamente la deriva individualista está suscitando la disolución de la persona.
- c) Otro de los riesgos que aparecen en múltiples autores está en el ya típico tema del dominio de la tecnología sobre toda la cultura. Aquí el peligro de la tecnocracia y de la colonización del sentido de la vida es, para algunos, ya un hecho. La alternativa a ese dominio de la tecnología sobre la cultura y, por extensión, de la vida parece ser lo que se denomina como contemplativo. Ésta sería otra manera de llamar a la espiritualización de la vida, o humanización, considerando que lo propio de lo humano no sería lo material, sino su capacidad de trascendencia, y esto a diferencia del resto de seres vivos. Se considera así una bipolaridad cultural, es lo que Edgar Morin llama disyunción del pensamiento occidental. Cuestión ya considerada por Weber cuando en *El político y el científico*, reutilizando a Tolstoi, nos dice: «La ciencia carece de sentido puesto que no tiene respuesta para las únicas cuestiones que nos importan, las de qué debemos hacer y cómo debemos vivir» (Weber, 1977, p. 207).
- d) Un cuarto riesgo o dificultad de la época actual para la calidad y credibilidad de la política, la democracia y para las expectativas de la tolerancia, es la relación entre la visión monocultural y la intercultural. En relación a esto, interesa el doble diagnóstico de Morin (1994, p. 163) que nos sitúa en una era de hierro, ya que según él estamos en un nuevo comienzo en las interconexiones entre culturas y, sin embargo, en la barbarie de las relaciones entre ellas. Y, de la misma manera, destaca el hecho de que aún no superamos la prehistoria del espíritu humano.
- e) Otro aspecto que parece central es la ausencia de un elemento cohesionador entre las culturas y entre los individuos, a la manera de uno o varios mitos que posean la capacidad que ha tenido y tiene la religión; pero una religiosidad cívica es extremadamente difícil en el contexto de una sociedad que elimina los elementos sagrados.
- f) Por último, la lectura que hace Pinker (2014, pp. 25 y ss.) nos deja una valoración positiva de este movimiento civilizatorio en Occidente y que él hace pivotar sobre cinco claves: 1) el tipo de gobierno basado en la idea del Leviatán, 2) el comercio que exige condiciones estables para su funcionamiento, 3) la feminización de las culturas, 4) las fuerzas del cosmopolitismo y 5) la escalera de la razón, que trata de la aplicación de la racionalidad y el conocimiento a las cuestiones humanas.

Cabe destacar su esfuerzo por demostrar cómo la violencia no se ha incrementado en los últimos siglos y que, en esto, la ilustración ha sido una clave principal:

Así pues —dice Pinker—, aunque en teoría la evolución biológica reciente quizás haya ajustado nuestras inclinaciones a la violencia y a la no violencia, no tenemos pruebas sólidas de que haya sido realmente así. Pero sí tenemos pruebas sólidas de cambios que no pudieron ser genéticos, pues se produjeron en escalas temporales demasiado rápidas para que pueda explicarlos la selección natural, incluso con la nueva interpretación de lo reciente de su actuación. La abolición de la esclavitud y los castigos crueles durante la revolución humanitaria; la reducción de la violencia contra las minorías, las mujeres, los niños, los homosexuales y los animales durante la revolución por los derechos; la caída en picado de las guerras y los genocidios durante la larga paz y la nueva paz... todo sucedió en un período de décadas o incluso años, a veces en una sola generación. Un descenso especialmente espectacular es la reducción casi a la mitad del índice de homicidios durante la gran disminución del crimen americano en la década de 1990. (Pinker, 2014, p. 809)

La idea es que esa menor violencia guarda relación con ciertos valores cívicos, lo cual resulta sumamente sugerente para la educación.

## De la educación

A partir del análisis que efectúa Touraine en *¿Qué es la democracia?* es posible interpretar una clara consciencia de las dificultades de la democracia moderna<sup>11</sup>, y no sólo al nivel de implementación institucional. Hay, además, y quizás inconscientemente, un cierto aliento de desencanto, tal vez platónico, o tal vez weberiano. Lo cierto es que más allá de la reivindicación de los valores de la libertad, igualdad y fraternidad, se encuentra la preocupación por una cierta bipolaridad en el seno de la democracia moderna. Bipolaridad que se da, por un lado, entre una creciente ganancia de libertad institucional e individual; y, por otro lado, entre las dificultades del propio estado moderno y sus dimensiones. Ambos aspectos hacen, a nuestro parecer, muy complejos los equilibrios que permitan mejores niveles de calidad democrática, sobre todo, como ahora es evidente, cuando el sistema económico alcanza una capacidad de gestión más allá de los estados políticos. A pesar de las dificultades mostradas, resulta significativo que la opción educativa también esté presente a lo largo de todo el libro y, destacable también, la opción por una democracia que descansa sobre la libertad de sus actores. Si esto lo reformuláramos en clave de *polis* griega podríamos leer la opción educativa fundamental: que toda la cultura se ponga al servicio de llevar a los ciudadanos al más alto nivel humano. Esto es lo que indica el término *paideia* en sentido clásico. Esta opción, implícitamente, reconoce que los límites de la democracia institucional han de superarse por la vía de la mejor calidad humana del ciudadano, es decir, la opción es claramente educativa.

La conciencia de la opción educativa como fórmula para conducir, o enderezar, el curso de la cultura ha estado presente ya desde antes de que la educación se considerase una cuestión de Estado. En el contexto de la *polis*, fue Platón y luego Aristóteles quienes dejaron establecido el papel central que juega la educación en una sociedad política. Esto se reafirma al crearse el Estado Moderno: la educación es una cuestión de Estado. Pero, Platón, consciente de las dificultades que plantea la educabilidad de toda la población, se desplaza desde la opción netamente educativa en su *República*, hasta admitir luego,

(11) Hobsbawm (2017, pp. 145-153) no cree que en el futuro haya una opción alternativa a la democracia liberal, aun así, es consciente de las dificultades actuales de esta, como son su dimensión global, la distancia respecto al ciudadano, su dependencia económica, etc.

en sus *Leyes*, que la educación precisa de un contexto social legislado; lo que representa una clara dosis de realismo político, pues la ley resulta indispensable. A pesar de ello, la educación sigue siendo la opción principal para la formación de ciudadanos.

La democracia, como el mejor contexto político de la convivencia, parece ser la fórmula más propicia, pero, parece imprescindible una educación encarada hacia la sabiduría. Pareciera decirse que entonces, y sólo entonces, podríamos esperar una futura convivencia tolerante en medio de un juego de culturas, es decir, en ausencia de criterios monoculturales. Por esto la premisa pareciera decir que estamos obligados a convivir con el pluralismo y/o la posibilidad de la interfecundación de culturas.

La sabiduría parece ser la opción que más garantizaría suplir las deficiencias de una democracia de difícil implementación, sobre todo, dada las dimensiones de las naciones y la colonización de los mundos de la vida por parte de los grandes poderes. Al parecer, sólo una persona bien educada asegura la actuación por principios y la resistencia a la demagogia. La opción de la sabiduría significa reespiritualizar a la población, y hacerlo según una religiosidad cívica que configure un género de vida distinto al insaciable hedonismo que parece dominar la cultura en la actualidad. Para Platón educar es esencialmente conducir almas y para ello hay que hablarle directamente a cada cual, a cada intimidad; pero, él, y nosotros también, sabemos que el otro componente esencial es que el contexto social y político no sea adverso. Las palabras, guías del alma, han de entroncar con la dirección de la experiencia vital-social. Dicho de otra manera, la educación institucionalizada, las vivencias sociales, la vida de los hogares y, en general, todo el curso de la cultura, han de coincidir en llevar las almas hacia un género de vida equilibrada.

Ahora, sin embargo, en una cultura hedonista insaciable, en donde la condición de clientes parece ser la más considerada, todo parece conducir hacia un género de vida basado en el éxito social y no hacia la austeridad y humildad del sabio. Esta sociedad hedonista, bajo la hegemonía de lo material, no se traduce en bienestar humano. El simple éxito social, que descansa en un ego individualista, no resuelve las cuestiones del sentido humano; así lo demuestran los incrementos de tensiones psíquicas, y sus consecuencias: el incremento de terapias para la población de las grandes metrópolis desarrolladas<sup>12</sup>. Otra vez Platón: la filosofía como camino a la sabiduría y, como sabemos, toda filosofía propone un género de vida, así pues, filosofía y *paideia* coinciden.

Ahora, y para finalizar, quisiéramos insistir en la relación entre vida política, prudencia y educación. Insistir cómo dicha interrelación, de manera esencial, se encamina hacia la humanización, al parecer el verdadero destino humano, a pesar de los muchísimos datos históricos que parecen desmentir esto.

Panikkar (1999) nos señala algunas de las claves de la vida política:

La *sôfrosynê* es una condición de la política, que se convierte a la vez en causa y efecto en un círculo vital [...]  $\Phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$  sería entonces la facultad de pensar, de sentir, de vivir, de ser en el buen sentido. Para realizar

(12) Salir del hedonismo y recuperar la prudencia como virtud es la opción de Rumayor (2008, pp. 57 y ss.) quien apuesta por la prudencia como fórmula educativa para salir de las dificultades políticas y educativas de la actualidad. Nos habla, entre otras cosas, de la necesidad de la trascendencia; pareciera necesario, ciertamente, esta religiosidad, espiritualidad, diversas formas de llamar a un posible *telos* común y humano para evitar quedarse en la cosificación de lo mundano, en todo aquello que no permite la aparición de hombre culto, sino simplemente el ciudadano de éxito social.

esta *sôfrosynê*, 'armonía', los ciudadanos y los gobernantes deben ser virtuosos. *Αρετή*, virtud, es una noción fundamental de lo político. Desde Platón, la antigüedad ha reconocido que la virtud política por excelencia es la *sôfrosynê* junto con la justicia, *dikaïosynê*. Esta *sôfrosynê* es la actitud fundamental del hombre. En el fondo es el saber ser hombre y como el hombre se realiza solamente en la *polis*, es la virtud política básica. Todo se sostiene. La política no es una especialidad que pueda aislarse de la vida. [...] En resumen, lo político, en su esencia misma, no es el arte o la ciencia de gobernar bien una *polis* determinada, sino el arte y la ciencia que (re)integra al hombre en la armonía activa del universo. Hablo de actividad, puesto que no hay que desconocer la naturaleza especial del ser humano. En los otros animales, no hay nada político en el sentido de un arte o una ciencia como en los hombres. El hombre tiene el poder –y el deber– de llevar el cosmos a su perfección. Es la correlación microcosmos-macrocosmos lo que funda el ámbito de lo político. (Panikkar, 1999, p. 74)

Parece, pues, que en las claves del vivir político está la armonía y la justicia, y en esa idea de justicia se encuentra implícita la idea del ajustarse, del estar bien ajustado, doblemente, a lo común y a lo individual, y también conservando la consciencia de la distancia existente entre hombres y dioses. O sea, en el vivir político está implícita la medida de la armonía humana. En estas mismas páginas, Panikkar nos explica que la traducción de *sôfrosynê* se hace como «prudencia» lo que según él es en esencia «salud de espíritu» y que remite a una inteligencia no esquizofrénica, sino a un «encontrarse bien, estar sano, intacto, bien conservado» (Panikkar, 1999, p. 74). Y páginas antes, cuando nos especifica qué es la política, establece dos ámbitos, que nos parecen codependientes, complementarios e indisolubles, por un lado, el espacio de lo común, de la ciudad, y, su contrapunto, el espacio de lo privado, de la casa, de la vivienda. Aquí nos gustaría destacar que Gadamer (2018) en la conferencia *La educación es educarse*, dice, hasta en cuatro ocasiones, que estar educado es estar en casa.

Todo lo anterior comienza a problematizarse con el despertar político de los griegos, es el momento en que aparece la preocupación, y habitual comparación, entre la salud humana y la salud de la vida política, ambas confrontadas a la idea de armonía. Ante ello, se destaca el descubrimiento del lugar de la ley, de la justicia, y su relación con el hombre como ser hablante y educable. Todo ese movimiento complejo es lo que hemos llamado *fluir político*, y que no es otra cosa que el proceso de hacerse humanos, o sea, civilizarse o educarse:

Aristóteles, el genial creador de la terminología filosófica, inventó un verbo sobre ese concepto genérico de *anthropos*, de «ser humano»: *anthropeuesthai*, el «ejercitarse en ser humano», en valga la expresión, «humanear». Una humanización que implicaba la búsqueda de la verdad, consolidadora de las estructuras, siempre móviles, de la sociedad. Tal evidencia nacida de la libertad, tendría que empezar a ejercerse en el sutil y delicado dominio de la interioridad, el *endothen*, del «dentro», de la intimidad de cada individuo, en el diálogo continuo que pudiera llevar consigo mismo y que acabaría consolidando su propia personalidad. Se requeriría, pues, que esa famosa definición aristotélica de que el hombre es un «animal que habla», un «animal que tiene logos», superase la simple posesión de su mayor tesoro, para convertirse en un «animal que da logos» y que, con esa dádiva, estaba practicando el proceso revolucionario de «dar libertad». (Lledó, 2009, p. 143)

Más virtud que ciencia destaca Voltaire, de manera similar a como Rousseau destaca la virtud ejemplar de Sócrates como su principal aporte a la cultura. Sócrates, el que decía ser el único que ejercía la gran política, exhortaba a todos a cuidarse de sí mismo mediante el *logos*; él, el único que se reconocía haciendo el mejor bien a la ciudad. Y ese mejor bien, esa gran política, era exhortar a los ciudadanos a formarse. Se suele decir que desde el Renacimiento se intenta conjugar la figura de Sócrates y de Jesús: «Sócrates había tratado a los sofistas de ignorantes y les había demostrado su mala fe; Jesús, usando de su divino derecho, trató a los escribas y fariseos de hipócritas, ciegos, malvados, serpiente y raza de víboras» (Voltaire, 2004, p. 89).

Si en líneas anteriores decíamos que la gente honesta y sencilla de todos los tiempos sabe que el gran problema de la convivencia es el ego-ísmo, también reafirmamos que se trata de un *aprendizaje vivencial* que se adquiere inmerso en atmósferas educativas que sostengan un equilibrado ego; o dicho de otra manera, donde la humildad regule el punto de vista propio. La humildad es la humedad de la vida, así como el agua sugiere vida en prácticamente todas las culturas antiguas. El humilde ofrece su tierra para el cultivo, para el *cultus*, y hace de ejemplo educador. Se trata, en todo caso, de llevar al equilibrio el punto de vista propio, esto implica, también, ser capaz de sobrepasar la propia cultura y el propio ego. Por último, resulta interesante para esta interrelación entre tolerancia, democracia y educación la sugerencia R. Panikkar en torno a superar tres mitos de la cultura Occidental: el pensamiento analítico, conceptual y escrito.

## Referencias

- Aristóteles (1988) *Ética Nicomáquea*. Madrid, Gredos.
- Brandt, W. (1988) *La Locura organizada, carrera armamentista y hambre en el mundo*. Barcelona, Circulo de Lectores.
- Cortina, A. (1993) *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid, Tecnos.
- Cortina, A. (1995) «Ética aplicada y democracia radical». *Revista Iberoamericana de Educacion*, 7, pp. 41-63. <https://doi.org/https://doi.org/10.35362/rie701199>
- Cortina, A. (2005) *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid, Alianza.
- Diderot, D. y D'Alambert, J. L. R. (2002) *Artículos políticos de la enciclopedia*. Madrid, Tecnos.
- Dupont, F. (1992) *El ciudadano romano*. Buenos Aires, Vergara.
- Dussel, E. (1992) *1492, el encubrimiento del otro (hacia el origen del mito de la modernidad)*. Madrid, Nueva Utopía.
- Eliade, M. (1991) *Mitos, sueños y misterios*. Madrid, Grupo Libro 88.
- Elias, N. (1987) *El proceso de la civilización*. Ciudad de México, F.C.E.
- Gadamer, H. G. (2002) *Los caminos de Heidegger*. Barcelona, Herder.
- Gadamer, H. Georg. (2018) «La educación es educarse». *Revista Santander*, 1(6), 90–99. <https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistasantander/article/view/8847> [Consulta el 11 de julio de 2023].
- Habermas, J. (1987) *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Taurus.
- Hobsbawm, E. (2017) *Guerra y paz en el siglo XXI*. Barcelona, Crítica.
- Lledó, E. (2009) *Ser quien eres*. Zaragoza, P.U.Z.
- Locke, J. (1999) *Ensayo y carta sobre la tolerancia*. Madrid, Alianza.
- Montesquieu (2003) *Del espíritu de las leyes*. Madrid, Alianza.
- Mora, F. (2013) *Neuroeducación*. Madrid, Alianza.
- Morin, E. (1994) *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona, Gedisa.
- Pániker, S. (1992) *Filosofía y mística*. Barcelona, Anagrama.
- Panikkar, R. (1999) *El espíritu de la política*. Barcelona, Península.
- Pinker, S. (2014) *Los ángeles que llevamos dentro*. Barcelona, Paidós.

- Platón (1992) *Diálogos VII: dudosos, apócrifos, cartas* (J. Zaragoza y P. Gómez Cardó, trads.). Madrid, Gredos.
- Platón (2008) *Diálogos IX: Leyes (libros VII-XII)* (F. Lisi, trad.). Madrid, Gredos.
- Platón (2011a) «Críticas o Atlántico». En F. Lisi (Trad.), *Diálogos: Vol. II*. Madrid, Gredos.
- Platón (2011b) «Político». En M. I. Santa Cruz (Trad.), *Diálogos: Vol. II*. Madrid, Gredos.
- Platón (2011c) «Protágoras». En C. García Gual (Trad.), *Diálogos: Vol. I*. Madrid, Gredos.
- Platón (2011d) «República». En C. Eggers Lan (Trad.), *Diálogos: Vol. II*. Madrid, Gredos.
- Rossiaud, J. (1987) «El ciudadano y la vida en la ciudad». En *El hombre medieval*. Madrid, Alianza, pp.149-190.
- Rumayor, M. (2008) *Ciudadanía y democracia en la educación*. Pamplona, EUNSA.
- San Agustín (1985) *La ciudad de Dios*. Barcelona, Orbis.
- Sinclair, R. K. (1999) *Democracia y participación en Atenas*. Madrid, Alianza.
- Tocqueville, A. de (1989) *El antiguo régimen y la revolución*. Madrid, Alianza.
- Touraine, A. (1994) *¿Qué es la democracia?* Madrid, Temas de Hoy.
- Voltaire. (2000) *Diccionario filosófico*. Madrid, Temas de Hoy.
- Voltaire (2004) *Tratado de la tolerancia*. Barcelona, Crítica.
- Weber, M. (1977) *El político y el científico*. Madrid, Alianza.
- Zweig, S. (2016) *Castellio contra Calvino*. Barcelona, Acantilado.

## *Sobre la tolerància, la democràcia i l'educació*

*Resum:* En aquest article plantegem pensar l'educació en relació amb la tolerància i la democràcia. Proposem que la vinculació de l'educació amb aquests dos conceptes requereix un exercici que ens permeti ser capaços de pensar més enllà de la nostra pròpia cultura, és a dir, sobrepassar-la, per propiciar una millora de la qualitat humana dels ciutadans. Per això proposem un recorregut i una reflexió estructurada a l'entorn de tres eixos, en què s'aborden, en un primer moment, les complexitats culturals i les polítiques del procés *civilitzatori*, i, en un segon moment, els precedents del *viure democràtic* i el *viure tolerant*, però en un context on ja no es compta amb models hegemònics que busquin resoldre els problemes de la convivència. Finalment, abordem el tema de l'educació mostrant la necessitat d'una educació vinculada a una certa saviesa que es dirimeix en el terreny de la pluralitat i la interfecundació de cultures.

*Paraules clau:* Filosofia de l'educació, Pedagogia democràtica, Educació i cultura, Interculturalitat, Antropologia pedagògica

## *Sur la tolérance, la démocratie et l'éducation*

*Résumé :* Dans cet article, nous proposons d'engager une réflexion sur l'éducation dans son rapport à la tolérance et à la démocratie. Selon nous, le fait de lier l'éducation aux concepts de tolérance et de démocratie nécessite un exercice qui nous donne la capacité de penser au-delà de notre propre culture, afin de faire avancer les citoyens vers une meilleure qualité humaine. À cette fin, nous proposons un parcours et une réflexion structurés autour de trois axes où, premièrement, nous abordons les complexités culturelles et politiques du processus de civilisation et, deuxièmement, nous traitons des précédents de la vie démocratique et de la vie tolérante, analysés à partir d'un contexte historico-culturel dans lequel il n'existe plus de modèles hégémoniques qui cherchent à résoudre les problèmes de coexistence. Enfin, nous abordons la question de l'éducation et ce, en montrant la nécessité de construire une éducation liée à une certaine sagesse – une éducation et une sagesse qui se jouent sur le terrain de la pluralité et de l'interfécondation entre les cultures.

*Mots-clés :* Philosophie de l'éducation, Citoyenneté, Éducation et démocratie, Interculturalité, Anthropologie pédagogique

## *On tolerance, democracy and education*

*Abstract:* In this article, we consider education and its relationship with tolerance and democracy. We argue that linking education to these two concepts requires an exercise that allows us to think beyond our own culture and ego to improve people's lives. We undertake a journey and a reflection structured in three stages. First, we address the cultural and political complexities of the civilising process. Then, we deal with the precedents of democratic living and tolerant living, in a context where there are no longer hegemonic models that seek to resolve the problems of coexistence. Finally, we address the issue of education. We do so by stressing the need to build an education linked to a certain wisdom that is played out in the terrain of plurality and the inter-fertilisation of cultures.

*Keywords:* Philosophy of education, Democratic pedagogy, Education and culture, Interculturality, Pedagogical anthropology