

En torno a una idea sobre la instrucción pública de Nicolás de Condorcet: la fuente emocional de la ética pública y los valores democráticos

Luis Felipe Jiménez Jiménez¹

Recibido: 30/03/2018 Aceptado: 17/05/2018

Introducción

¿Hay una hora de la ética? Es decir, ¿hay un momento específico en el acontecer humano en el que la ética es o se convierte en el problema más acuciante de nuestra existencia? Alguien dirá

¹ Doctor en filosofía y ciencias de la educación por la Universidad Complutense de Madrid. Unidad Académica de Filosofía. Profesor de Filosofía e Historia de las Ideas en la Universidad Autónoma de Zacatecas (Méx.) Obras: *Giordano Bruno, naturaleza y azar* (Bogotá, 2000). *Gnosticismo y cristianismo, el cuerpo humano y los orígenes de la pedagogía cristiana* (Madrid, 1998). *Disciplina e bom comportamento. Dios y el gobierno de los hombres en la Europa Medieval* (Zacatecas, 2005). *Trabajos colectivos: Problemas actuales de la filosofía del siglo XX* (Bogotá, 2001) y *Discurso o imagen* (Madrid, 2003). Contacto: lufenez@gmail.com

Resumen:

Se propone en este escrito una revisión de las fuentes que dieron origen a los valores democráticos y que sirven de base a la llamada hoy ética pública. En ese tenor se reconoce que los valores que constituyen la democracia moderna son resultantes de construcciones sociales, consecuencias de las luchas y la interacción emotiva de los hombres, de crisis que finalizan en acuerdos, los cuales se elevan a reglas de conducta general o a leyes, que le dan el carácter de principios objetivos. El ejemplo de la Revolución Francesa, génesis de la democracia moderna y modelo experimental donde emergen los principios de *libertad, igualdad y fraternidad*, sirve para demostrar cómo tales ideales sólo podían haber sido concretados y garantizados a través de un sistema de instrucción pública, según proponía en su momento, Condorcet. Un sistema que hacía de la educación y la escuela un punto de encuentro entre los diferentes sectores de la sociedad, de comprensión, aprecio y respeto de lo diferente o de lo opuesto, base para que toda la comunidad encontrara en el orden democrático no sólo un espacio para crecer y desarrollar su personalidad, sino para ejercer una vocación y un compromiso de servicio.

Palabras clave:

Democracia, ética, instrucción pública, crisis social, condorcet.

Abstract:

This paper proposes a review of the sources that gave rise to democratic values and that serve as a basis for the so-called public ethics today. In this tenor it is recognized that the values that constitute modern democracy are the result of social constructions, consequences of the struggles and emotional interaction of men, of crises that end in agreements, which are raised to rules of general conduct or laws, that give it the character of objective principles. The example of the French Revolution, the genesis of modern democracy and experimental model where the principles of *freedom, equality and fraternity* emerge, serves to demonstrate how such ideals could only have been concretized and



guaranteed through a system of public instruction, as proposed at the time, Condorcet. A system that made education and the school a meeting point between the different sectors of society, of understanding, appreciation and respect for the different or the opposite, the basis for the whole community to find in the democratic order not only a space to grow and develop their personality, but to exercise a vocation and a commitment to service.

Keywords:

democracy, ethics, public instruction, social crisis, condorcet.

Résumé:

L'article propose un examen des sources qui ont donné lieu à des valeurs démocratiques qui sous-tendent l'éthique publique. Dans cette veine, il est reconnu que les valeurs qui constituent la démocratie moderne sont le résultat de constructions sociales, les conséquences des luttes et l'interaction émotionnelle des hommes, des crises qui finissent par des accords, qui se chiffrent à des règles de conduite ou lois générales, cela lui donne le caractère de principes objectifs. L'exemple de la Révolution française, la genèse de la démocratie moderne et modèle expérimental où les principes de la liberté, l'égalité et la fraternité émergent, sert à démontrer comment ces idéaux ne peuvent avoir été concrétisés et garantis par un système d'éducation publique, tel que proposé à l'époque, Condorcet. Un système qui fait de l'éducation et de l'école un lieu de rencontre entre les différents secteurs de la société, la compréhension, l'appréciation et le respect de la différence ou le contraire, la base pour toute la communauté à trouver dans l'ordre démocratique non seulement une espace pour grandir et développer leur personnalité, mais pour exercer une vocation et un engagement au service.

Mots-clés:

démocratie, éthique, instruction publique, crise sociale, condorcet

con indiferencia que la ética es un problema permanente, que, como dice Aristóteles, nos atañe siempre y para siempre, pues no somos ni dioses ni bestias, y por ello, sólo los hombres requieren de normas y valores para regular su comportamiento, sus formas de coexistir con los demás (Aristóteles, 2000a). Y sobre esto no cabe duda alguna, pero la pregunta que surge de inmediato es: ¿si la organización de la naturaleza ética del hombre se rige por principios y valores eternos y objetivos, o si la ética es un problema histórico, que cambia y se modifica con el curso de la vida y los conflictos humanos?

¿Es entonces el momento adecuado para la ética, el tiempo aquel en que las comunidades humanas se perciben en crisis y en la sana necesidad de revisar el código de creencias con que se han regulado durante años, haciendo un examen con el cual pretenden adaptarse a los cambios que exigen las circunstancias, pero también queriendo obligar a esos cambios a reencauzarse hacia sus ideales? ¿No es toda crisis un torrente de pasiones, de deseos, de ensayos de nuestro querer ser diferentes a lo que hemos sido, antes que un proyecto claro y bien determinado por la razón? Dicho de otro modo: ¿no es la ética un problema en el que los sentimientos juegan el papel realmente determinante en nuestra toma de decisiones, antes que la propia razón?

Creo que siguiendo estas preguntas podemos orientar nuestro camino, tomando en primer lugar la precaución de cuestionar a nuestra propia tradición filosófica, que nos ha llevado a admitir como verdad la afirmación de que la ética es un conjunto de valores preestablecidos, objetivos y universales con los cuales se regula cualquier orden social. Afirmación que de antemano presume que la ética es una elaboración de la más elevada conciencia humana, un producto de nuestro carácter eminentemente racional y, por tanto, estaría formada por un conjunto de valores ideales, una especie de “modelo regulador”, que en sí mismo lo constituyen ideales inalcanzables e impracticables por cualquier hombre común y corriente.

La tradición del fundamento ético

La filosofía ha tenido que moverse desde siempre entre lo ideal y lo real, o mejor sería decir, entre Platón y Aristóteles, uniendo lo que para el primero subsiste sin la presencia de los hombres o del propio mundo, como son las ideas y aquello que para el segundo requería de una materialidad para explicar el movimiento. Dicho de otro modo, para Platón los valores son eternos: justicia, bien, belleza, verdad; y del mismo modo que las matemáticas o la lógica son indiferentes a los cambios que ocurren en la realidad (Platón, 1986).



Aristóteles, sin contrariarlo radicalmente, comprende que si los valores son indiferentes no explican la realidad, ni lo presente y lo duradero que hay en ésta, ni dan sentido a la realidad (Aristóteles, 2000a). Por ello, el estagirita cuando reconoce el concepto de virtud, es decir, reconoce que existe la justicia por encima de los hombres, no obstante, también acepta que hay hombres injustos. De igual modo, existe la belleza como forma ideal, pero en la realidad hay belleza y fealdad; lo mismo vale para la verdad, esta es ideal, pero en la realidad inmediata constatamos que hay mentira. En consecuencia, la acción del individuo consistirá en la decisión dirigida a escoger los medios para alcanzar fines, o sea, la capacidad que tienen los hombres para establecer qué es lo que quiere (el ideal) y cómo lo quiere (los instrumentos o lo material).

En ese sentido, si el hombre se propone alcanzar la justicia, entonces tendrá que escoger los medios –unas disciplinas, conductas– que le posibiliten alcanzar esa meta. Pero el mundo se le enfrenta como obstáculo, lo que me propongo se hace casi imposible si tenemos en cuenta que el entorno es predominantemente injusto, si actúo todo el tiempo con un sentido estricto e inequívoco de justicia, lo más probable es que me haga víctima del ideal de justicia. La virtud no será entonces reprimir todas mis conductas injustas en función de mi sentido de justicia,

sino adecuarme a la realidad del mundo y buscar un punto medio no entre ser justo e injusto, sino en preferir una acción más justa respecto de otra menos justa. También entre los propios valores podrá jerarquizar entre, verbi gratia, lo honorable y lo elegante, seguramente preferiríamos ser honorables.

Como se puede ver, el valor responde tanto para Platón como para Aristóteles a nociones universales que están por encima de la voluntad y del conocimiento humano; pero esto es un error de apreciación que ha caracterizado a la filosofía clásica, que como lo hará la tradición filosófica hasta el racionalismo moderno, despreciarán siempre eso que, emulando a Ortega y Gasset, podemos llamar “vitalidad” y que identificamos como los sentimientos (Ortega y Gasset, 1963), a favor de una conciencia que siempre ve claro y distinto, sin contradicción ni confusión la transparencia de los valores escritos en mayúscula como Justicia, Belleza, Felicidad; sin embargo, casi nunca se cuestionan, por lo que uno se pregunta, ¿por qué no son lo que más abunda en la realidad inmediata?, ¿por qué esos ideales parecen ser más deseo y anhelo que presencia universal?

En efecto, un valor no es valor porque se nos impone desde el afuera, desde una supuesta objetividad, sino que corresponde a una lógica que

no es la gnoseológica, sino una lógica que bien puede llamarse de los sentimientos, y que si bien reconoce la ubicación del valor en la esfera espiritual² y deja la decisión última a la razón, no lo hace sino impulsado desde las contradicciones del alma, sus preferencias, sus antipatías y simpatías. De manera que no actúa bajo el imperativo del deber ser, sino bajo la preferencia de lo que quiere ser. Así, pues, un valor es valioso, porque lo quiero, no porque se me impone ya sea social o subjetivamente como una obligación.

Estos valores, o mejor, lo que nos es valioso, lo es porque lo deseamos o queremos. Esta afirmación constituye la demostración en contra de cualquier idea que se funda sobre el concepto de una identidad racional, a partir de la cual se construyen unos valores objetivos y universales. En realidad nos movemos a través del logos, pero no reducido a la concepción de *ratio* o de “límite”, sino comprendido como lenguaje, habla o discurso, es decir, no es un principio abstracto que dirige la acción de los individuos, como se entiende cuando utilizamos el logos como equivalente a “razón” o “mente”. Pues, el lenguaje que nos caracteriza como humanos, no es otra cosa que la forma o el medio a través del cual fluyen o se canalizan nuestros deseos

2 Entendemos “*espíritu*” como equivalente a “*conciencia*”, “*intelecto*”, “*pensamiento*”.





(Cassirer, 2013; Maturana, 1998). Visto así, la ética es el resultado de las conversaciones, discusiones y reflexiones sobre nuestra coexistencia con otros. Interacciones mediadas por el lenguaje, las cuales son centro de las preocupaciones humanas en condiciones de crisis.

La ética y la crisis de coexistencia

Partamos entonces de una premisa con que podemos intentar invertir la famosa afirmación aristotélica, con la que se ha querido axiomatizar la racionalidad del hombre: los seres humanos no somos seres racionales primordialmente, sino seres sentimentales, pasionales y en conflicto, que resuelven sus discrepancias mediante la fuerza o mediante acuerdos (Gadamer, 1977; Maturana, 2005; Jiménez, 2016).

Fácilmente constatamos que vivimos en una permanente lucha y contradicción entre nuestros deseos y nuestros pensamientos, a veces entre ellos mismos internamente, como cuando tengo deseos que se contradicen o reflexiones que no logran aclarar sus objetivos. Lo más habitual es que por lo menos entre pensamiento y deseo haya luchas entre ellos y éstas transcurren dentro de la historia. Pueden encontrarse épocas en las cuales formas de pensar y de actuar de una cultura dan predominio a lo corporal y

lo sensual dominado sobre lo espiritual, cosa que sucede en nuestros días; o bien, épocas, como el Romanticismo, donde lo anímico sobrepasa a lo espiritual y a lo corporal; o los tiempos de la Ilustración, en que lo espiritual, es decir, la razón, las ciencias naturales, la ética objetiva primó sobre lo sentimental o lo corporal, inclusive dándole cierta libertad a lo corporal en detrimento de lo anímico (Ortega y Gasset, 1998).

No obstante, estos niveles de predominio de un estrato del yo sobre otro de su propia estructura, no suceden en mi interioridad independientemente del medio, al contrario afirman la interrelación entre el sujeto y el medio que lo rodea. En ese sentido, nuestro yo está siempre en contradicción consigo mismo, pero también en relación activa o pasiva con el medio, ya sea por nuestro deseo de intervenir en él o de abstenernos de actuar o modificar lo que nos rodea, por ejemplo, asumiendo una postura contemplativa. Sin embargo, siempre estamos rodeados por algo y en relación a ese algo, y siempre tenemos una actitud frente a ese algo.

Así, pues, querer realizar acciones que modifiquen o conserven la realidad que me rodea implica querer hacer lo mejor que en cada situación puede hacerse, vale decir, acomodo los medios que considero necesarios para alcanzar un fin y creo que estos

medios son los más adecuados para conseguirlo. Pero para ello es necesario que “me acomode” a lo que no soy, a las cosas en torno mío, a lo que me trasciende. De modo que esa intervención entre lo que desde mi yo se ha convencido que es verdadero y la capacidad de amoldarme a las leyes objetivas que regulan el exterior, constituyen la cultura. La cual, no es otra cosa que un arreglo o una función vital —hecho a través del lenguaje —dirigido a posibilitar nuestra supervivencia, pero dirigido a ir más allá de nuestra propia vida (Ortega y Gasset, 1963; Maturana, 2006.).

Concretemos esto con un ejemplo: entre las varias formas de relacionarnos con los otros está el ideal de la igualdad, un valor que nos puede parecer hoy a todos objetivo e indiscutible. Pero su origen es aparentemente trivial e histórico. Nace este principio como una necesidad conveniente, especialmente, para el comerciante, pues no puede relacionarse con el comprador sino bajo condiciones de simetría, lo cual permite que la relación se reduzca al vínculo entre las categorías de “vendedor-comprador”, aislados de las jerarquías sociales, estirpe, razas o títulos profesionales. Es una relación de conveniencia que posibilita la confianza entre vendedor y comprador gracias a que ninguno puede hacer valer elementos externos a la propia relación.





Este ejemplo trivial, que practicamos con tanta naturalidad en nuestra vida diaria, no era tan normal hace unos siglos. Es seguro que esta experiencia esencial a la vida de la burguesía, le mostró a esta clase social la imposibilidad de practicar relaciones justas cuando trataba de negociar con la nobleza, pues esta reclamaba siempre privilegios y preferencias otorgadas por su linaje y su posición social. A través del tiempo el burgués tomó conciencia que esta situación disimétrica afectaba y limitaba sus aspiraciones de ascenso social, los privilegios de los aristócratas despertaron en el burgués un sentimiento de impotencia y de rencor, y lo que fue puro anhelo se transformó en reivindicación y de ahí se catapultó a principio o valor.

La igualdad una vez sale de esta relación particular y se objetiva en norma, es decir, cuando logra ir más allá del estrato anímico y se eleva al espiritual, se concreta en principio, pasa a tener un valor independiente. Ascende al Olimpo de los valores, entra a pertenecer a la esfera ideal en el que habitan las matemáticas, la geometría y la lógica. Se hace supratemporal, supraespacial, inmaterial y único (Furet, 1980). De manera que cuando se presentó la crisis social y política del siglo XVIII que desembocó en la Revolución francesa, los burgueses franceses que la lideraron, decretaron

los Derechos del Hombre y el Ciudadano (1794), y con ello decretaron también la nulidad del pasado y el presente y se abocaron al futuro señalando lo que en adelante regiría a los hombres en busca de los principios de libertad, igualdad y fraternidad. Toda institución política debería ahora tener estos valores como sus ideales, los cuales implicarían por sí mismos un “imperativo categórico” de orden social (Saboul, 1983).

Concebidos desde el espíritu, es decir, desde la conciencia, la voluntad del sujeto que los crea, quiere imponer estos valores por encima de las necesidades de la propia vida. Se presentan como leyes objetivas, pero éstas no incitan a la acción a menos que sea violentando a los propios miembros de la sociedad. Los principios revolucionarios se sustentaban en un determinado grupo social, la burguesía, cuyos miembros consideraron en algún momento que sus “deseos” valían más que otros y que los de algunos otros sectores sociales, por lo que eran preferibles³ de manera predominante y todo lo

demás debía quedar subordinado a ellos (Saboul, 1983). Tal ordenamiento se consiguió como resultado de las luchas entre los deseos e intereses de diferentes dominios sociales, en los que llegada la Revolución y reunidos en la Asamblea Constituyente en el Club del Juego de Pelota, los revolucionarios triunfantes y exaltados juraron y pactaron por estos principios, que a partir de aquí se consideran objetivos, abstractos y sagrados.

Este ejemplo histórico, nos sirve para hacer una doble ilustración, una parte, muestra cómo una crisis social entrega a la humanidad un arreglo cultural, una solución ética o una forma exclusiva de ver las cosas, que en este caso consiste en la sobrevaloración de lo cultural o espiritual por encima de la vida. A partir de este momento es más importante la ciencia, el arte y la política que todo aquello que se queda en el presente, en la vida misma. El nuevo orden se piensa hacia el futuro, se siente llamado a llevar hasta el final los ideales que lo inspiran.

Por otra parte, este mismo ejemplo; focaliza la sombra con que estos ideales han cubierto a la modernidad de cabo a rabo. Pues, al no contar con la vida, es decir, con las razones de los sentimientos, los ideales revolucionarios fueron meras creaciones del imaginario racionalista, del sujeto fundado en un yo puro idéntico e invariable,

3 Utilizo el término preferible, en un sentido contrario a como lo hacen los estoicos, quienes lo emplean en los casos en que hay necesidad de elegir entre dos o más posibilidades a partir del criterio de mayor y mejor racionalidad de una posibilidad frente a otra u otras opciones, lo cual la hace preferible a las demás. No se identifica con “lo más conveniente”, lo que para el ejemplo que se cita, trae como consecuencia una apropiación de la “racionalidad” o de lo que cree un grupo que es racional, pues es lo que les convence y les conviene frente a otra postura completamente opuesta que afecta sus deseos e intereses.





incontaminado por la realidad. Un sujeto que, según el racionalismo, percibe desde un punto de vista único y absoluto y desde el cual concibe representaciones abstractas de lo que debe ser el mundo.

Dentro de esta estructura fueron pensados los principios sagrados de la Revolución francesa, pero tenían algunos inconvenientes, a saber: en primer lugar, un sujeto “ensimismado” no es libre, pues no está en capacidad de reconocer a los demás sujetos y está convencido de que sus representaciones describen realmente el mundo; segundo, su individualidad conforma un obstáculo, es muy difícil que dos sujetos convencidos de haber llegado a la verdad, cada uno por sus propios medios, concilien sus puntos de vista. Con ello la posibilidad de una igualdad y, sobre todo, la fraternidad estaban condenadas al fracaso.⁴

Con todo, en este comienzo de la democracia moderna, se divisa el origen de sus crisis, ya que a nivel político y social, al olvidarse del fondo

emotivo desde el cual se construyeron sus principios, surgen las constituciones nacionales, los códigos civiles, en fin un derecho perfecto y definitivo. Se trata entonces de que el cuerpo social se amolde a la razón y no lo contrario. El registro axiológico que determinará la selección de valores y la imposibilidad de conciliar los ideales con la realidad, será la muerte. La violencia, el terror, las guerras intestinas del siglo XIX y XX conforman el vasto expediente de luchas ideológicas, excluyentes unas de otras, negadoras de la legitimidad y el derecho de existencia del otro.

El problema que se plantea ahora, radica en el carácter absoluto con que la modernidad asume los valores impuestos por la Revolución. Valores que erigidos como principios debían impulsar la acción del individuo en función a la consecución del nuevo orden social, sin embargo, se encontraban enmarañados de contradicciones, a saber: la libertad y la igualdad se configuraban como derechos, en tanto que la fraternidad aparecía como un deber moral, por lo que los primeros se imponen como principios irrenunciables y el último como una opción de la cual puede desprenderse el sujeto gracias a su libre albedrío (Furet, 1980).

Según Rousseau, a la libertad no se puede renunciar sin renunciar a la condición de hombre, a los derechos de la huma-

nidad e inclusive a sus deberes (Rousseau, 1973); la igualdad, por su parte, en tanto base jurídica del pacto social, si se quiere establecer una sociedad sobre un nuevo contrato, fundado sobre la simetría personal, en una igualdad no sólo por naturaleza sino de un hombre cualquiera ante los demás hombres (Rousseau, 1973). Pero la fraternidad, no es un derecho irrenunciable ni es la base del pacto social, es un deber que depende de los derechos anteriores, esto es: la fraternidad es felicidad individual con la del otro, es altruismo o deseo de colaborarle al otro que es libre e igual a mí. Se evidencia así una de las causas de las crisis de la democracia moderna, la cual es inherente a su estructura, esto es: sus principios éticos con pretensión de ser universales y absolutos implican la negación de la excepción. Al considerar que todos los hombres deben ser libres e iguales entre sí, – sin excepción–, debo preocuparme de amarlos y debo estar dispuesto a convivir con ellos. Aunque suene exagerado, un principio ético de este tipo se presume universal, por consiguiente, una sola excepción, cualquiera que sea, conduce a un valor abstracto e inflexible a quedar truncado en su intento de realización particular (Jankélevich, 1981).

La realidad histórica prueba que la excepción se presenta con tanta frecuencia que casi es la regla, por lo que es evidente concluir que estos prin-

4 Feron los planteamientos de Kant, inspirados en la espiritualidad, en la razón pura – no en el *pathos* – de la Revolución, lo que permitió crear una serie de ideales que se desentienden de las cosas y procuran la más exclusiva fidelidad a sus propias leyes. La filosofía deviene así en ética, y ésta no era más que una ciencia de la moral, rigurosa, exacta y tan precisa como cualquier ciencia natural.





cipios están en contradicción y con dificultad han conseguido el equilibrio esperado por sus inspiradores ilustrados. En las sociedades modernas la tendencia ha sido la de dar mayor prioridad a uno u otro principio: en las que se ha privilegiado la libertad, tales sociedades se han caracterizado por permitir la diferencia, la competencia, por ende, han sido la base principal del mercado, la democracia demagógica y el lujo, lo que ha llevado inevitablemente a la desigualdad; en cambio, donde la igualdad ha sido el norte de una sociedad, a ésta se le ha prometido un Valle de Jauja para todos sus miembros, pero casi siempre sobre restricciones que limitan la libertad individual, el librepensamiento o el consumo (Attali, 2000).

Nuevamente se destaca la fraternidad, pero justo por nunca haber sido el centro de esta trinidad, es más, en la propuesta revolucionaria llegó tarde, se le añadió a última hora y sólo como instrumento útil para inclinar la balanza a favor de uno de los dos principios fundamentales, bien fuera para generar *fraternidades* (francmasones o hermandades) que quieren imponer a su manera la *dictadura de la libertad*, como la llamara Saboul (1983); o bien como organizaciones igualitarias, excluyente de todo aquello que fuera a poner en peligro su sociedad ideal, concretamente, la idea del partido único o cierto tipo de sindicatos y asociaciones corpo-

rativas. Mas ninguna se asume verdaderamente universal y mucho menos permite la práctica de una fraternidad que se realice espontáneamente como aquello que llamaron los griegos *afrodisia pandemos* (Plotino, 2006; Ortegay Gasset, 1998; Jiménez, 2016)⁵ o “amor a todos” nacido de todo ser humano hacia los otros seres humanos por ser tales.

La realidad histórica niega la universalidad de los ideales sobre los cuales se cimientan nuestras democracias modernas; y la pretensión de racionalidad universal de los ideales democráticos, niegan su fondo sentimental, dejando traslucir que la libertad, la igualdad y, sobre todo, la fraternidad en tanto exigencias objetivas o imperativos categóricos, son obligaciones, y, por tanto, constituyen la negación del otro, la intención de unos por dominar y controlar a otros. ¿Qué es lo que falla en esa pretensión de objetividad que hace sentir a cualquier individuo o grupo social culpable de no identificarse con esos valores?

El órgano de preferir, órgano de valorar

La ética racionalista, construida a partir del *yo* cartesiano y kantiano, muestra así la soledad del sujeto moderno. Un sujeto imposibilitado de *conversar*, de

comunicarse con cosas distintas, con otros y diferentes a sí mismo. Si el *yo* moderno es pura intimidad, si se ha hecho prisionero de sí mismo, perdiendo con ello al mundo y a los demás, entonces, ¿cómo hacer para que intente recuperar de nuevo ese mundo y a los otros? Pero, también, teniendo en cuenta los logros que ha alcanzado en esa soledad que le ha permitido, de algún modo, conocerse a sí mismo, ¿no existe el peligro de que esa salida al mundo no le signifique un perderse a sí mismo y una nueva etapa de incertidumbre y desconcierto?

Sin duda, saber —como creía Descartes—, que por ser pensante existo, ya no es suficiente. Este punto fue revisado a lo largo del siglo XX por distintas corrientes filosóficas, desde el vitalismo, el existencialismo y la fenomenología, entre otras. Gracias a esas corrientes filosóficas se pudo establecer otro punto de partida mucho más radical y completo, el cual en resumen plantea lo siguiente: si existe el pensamiento, existo yo, pero también el mundo en que pienso, de modo que el dato radical del universo consiste en que uno y otro —yo pensante y mundo en que pienso— existen uno con el otro, sin posible separación. Tal coexistencia no es otra cosa que “mi vida”, un hallarme yo en el mundo, en este mundo y ahora. Un todo biológico, orgánico, pero sobre todo cultural. Es decir, tenemos una forma de estar viviendo, un desarrollo fi-

5 Tomo prestado este término de Ortega y Gasset, de su ensayo *Para la cultura del amor*; quien a su vez lo ha tomado de Plotino, *Eneada III*.





logenético, al mismo tiempo que creamos un modo de ser al que llamamos “nuestra vida”.

No obstante, asumir que el mundo y el otro son parte de “mi vida”, implica partir en cierto sentido de una forma de egoísmo. Un egoísmo que la filosofía tradicional ha conocido como *amor propio*, y que consiste en reconocer que si quiere dar contenido a esos ideales universales, en tanto el sujeto no esté en condición de amarse a sí mismo, es incapaz de amar a los otros. Un ego así, imposibilitado desde sí mismo a cuidar de sí, es un hipócrita cuando defiende la *fraternidad* como principio universal y un monstruo dispuesto a instrumentalizar a cualquier ser humano en función de sus fines.

Sólo el *yo* que “se hace cargo” de sí mismo, está en condición de reconocer otros *yo*, la segunda persona, el *tú*, como persona en plenitud, pues el amor que se aprueba por el alma funda y constituye la primera persona a la vez como amante y como ser propio. Por otra parte, el *yo anímico*, discierne sus sentimientos en medio de sus contradicciones, presenta una estructura lógica no enunciativa, o mejor, una lógica de la contradicción – del sí y el no o del ser y el no-ser – que se resuelve en el odio o en amor (Jiménez, 2016).

El órgano de preferencias, es decir, el “corazón”, como diría la recurrida frase de Pascal, resuelve negativamente

la contradicción queriendo anular al otro, sometiéndolo o conduciéndose hacia su propia autodestrucción; pero, también, puede resolverla positivamente, esto es: el alma del amante se hace acorde a la del amado y hacen del amor un solo don. Si el ego, por principio, es apenas un uno en soledad; cuando ama se convierte en un uno en comunión, es decir, estará en condiciones de reconocer al otro como próximo, de concretar la fraternidad, de decir el nombre de aquél al que ama (Jankélevich, 1981). Pero, lo contrario, un amor “en general”, una apariencia de preocupación incluyente por todos los seres humanos, no niega el ideal de la fraternidad, mas al no concretar eso por lo que se es fraternal, simplemente escamotea la realidad de lo que es importante, estimable o amable para mí, solamente hace manifiesta mi mala conciencia, mi intención de no comprometerme con el otro, de no incluirlo en “mi vida”.

Pero sólo reconociendo al otro y permitiendo que ese otro me reconozca, puedo hacerlo importante para mí, un algo valioso, al que quiero incluir en mis proyectos, colaborarle, y también quiero que me incluya, que me colabore. Sólo bajo ese sentimiento y en esa afinidad singular se hace posible la comunidad, el proyecto social, el orden abstracto al que aspiraban los fundadores de la democracia moderna.

La simbiosis *egoísmo-colaboración*

No quiere decir todo lo anterior que el sentimiento amoroso, mi deseo por el otro, haga desaparecer el yo. El ego no puede ni debe exponerse inútilmente, despreciar mis propias capacidades o el esfuerzo que me ha costado mi preparación. Un profesional, capacitado para realizar determinadas prácticas, tiene como deber hacer uso, lo mejor posible, de sus inestimables aptitudes. El altruismo, el sentimiento de colaboración, surgen precisamente de ese ego moderado. No se trata de un sacrificio alocado, sino de una buena gestión, un interés por beneficiar con su labor a un buen número de hombres a los que puede brindar su servicio. Trabajando para ese grupo concreto de hombres a los que puede dirigir su actividad profesional, sirve al género humano, sin ocultarse tras la máscara de una filantropía universal, abstracta e indeterminada. Aunque suene paradójico se es altruista por egoísmo, a saber: trabaja para sí mismo y en el mismo acto trabaja por la humanidad, teniendo en cuenta que esa “humanidad” se concreta en los más próximos –mi prójimo–.

La *comprensión* de lo que no soy yo, generalmente presenta resistencias, porque el ego y el amor tiran cada uno para su lado. Si bien no hay un egoísta absoluto, como tampoco un altruista absoluto, para la práctica de la



afrodisia pandemos se requiere de un término medio, es decir, como señalábamos antes, de un egoísta que desde su propio “cuidado de sí” –*philautia*– salta desde su propio centro hacia lo otro. En ello consiste la fraternidad transformada en *afrodisia pandemos*, en dejar de ser un valor abstracto e inalcanzable, para convertirse en sencillo deseo de colaboración o altruismo por otro conocido, vecino, próximo. Al preocuparme por el otro, me responsabilizo también de ese otro, pero tal preocupación y responsabilidad no son diferentes al puro cuidado de mí mismo, pues desde los otros me comprendo a mí mismo, y el dato que más claramente llega a mi intimidad es cuán importante, cuán valioso y estimable es mi prójimo y su situación para “mi vida” (Jiménez, 2016).

Ahora bien, el amor social o *afrodisia pandemos* no se reduce a un otro y su mundo, sino a ampliar la otredad en una pluralidad de otros y de una variedad de mundos. Esto es, entre mayor disposición (*diathesis*)⁶ haya en nuestro ego por reconocer diversos ámbitos y espacios sociales, mayor será mi capacidad para extender mi marco de comprensión, más amplios serán los centros de gravitación hacia los que puedo orientar mi vida y con ello el diálogo con los demás. Esta amplitud de la disposición,

obviamente requiere de una democratización “real” de nuestros egos y de nuestro entorno.

Semejante situación no es posible sin un doble proceso en el que la estructura institucional como base ambiental de lo social, como *ethos* público, es determinante, es decir: por una parte, lo pedagógico y, por otra, lo institucional en sí mismo, donde las conversaciones, discusiones y las emociones expresadas en ellas se organicen en torno al mayor de los deseos, la convivencia pacífica. Convivencia que no se puede llevar a cabo bajo un acuerdo absoluto o por la imposición de unos principios, por muy loables que ellos sean, sino por la capacidad cada vez más amplia que debe tener nuestro “órgano de preferencias” de aceptar o rechazar lo que otros son o hacen, pero sobre todo por la amplia capacidad de reconocer – séanme favorables o no – la “humanidad” de los otros y con ello su legitimidad (Porras Rengel, 1996).

Así, al reconocerse la importancia del otro, su “humanidad”, todas las acciones, cuidados permanentes, deberes y remordimientos del yo se mueven en función del otro. Ya nada será como antes, a partir de la legitimación sentimental que hago de los demás, ellos han dejado de ser simplemente “los demás”, para pasar a ser mis próximos, mis “prójimos”, los cuales son desde ahora parte de mi vitalidad.

Democracia e instrucción pública

Bien, cabe decir que todo esto puede sonar armónico en nuestros oídos, pero el escéptico dirá, ¿no es precisamente una demostración de que las causas de nuestra crisis democrática es el hecho mismo de que el igualitarismo como sectarismo y la libertad como competencia, ratifican la imposibilidad de reconocer la “humanidad” del otro?, ¿si nuestra democracia está en crisis y la educación va en la misma dirección, no es esto algo más que una simple objeción para plantear la imposibilidad de la construcción de una ética para el presente? Pues no, precisamente porque estamos ante una aguda crisis, estamos en el momento propicio para discutir y revisar los principios sobre los cuales está construido lo que más nos atañe como seres sociales, esto es: nuestra forma de coexistencia.

Veamos: el desarrollo del *amor a todos*, requiere de un ambiente propicio que depende en una buena parte de la madurez y el conocimiento al que se eleva una comunidad de hombres, la cual cuando se ha hecho cargo de sus propias experiencias, errores, conflictos y acuerdos a que ha llegado por su deseo colectivo de sobrevivir, se concreta en una comunidad humana, en un proyecto de nación, en el que todos sus miembros son igualmente legítimos.

6 *διαθεσις*: disposición, cualidad, índole. Es el sentido utilizado por el primer estoicismo.





El hecho histórico que nos ha servido de ejemplo en el desarrollo de este escrito, la Revolución Francesa, base de la inspiración de la democracia moderna, nos evidencia esta situación. En medio del conflicto, los revolucionarios franceses comprendieron que la única vía transitable que asegurara la permanencia de la nueva forma de gobernarse con que querían regirse, es decir, el ideal constitucional y democrático, era la educación.

Ciertamente, hemos señalado antes que los derechos a la igualdad y la libertad llevados a la práctica, terminaron ahogando la posibilidad del ideal moral de la *fraternidad*, toda vez que el igualitarismo derivaba en sectarismo y la libertad en egoísmo y envidia. Sin embargo, uno de los pensadores más destacado y moderado de la revolución, Nicolás de Caritat, más conocido con el nombre de marqués de Condorcet,⁷ comprendió desde el primer momento que si tal situación era hacia donde se dirigían los ideales democráticos, lo que estaba naciendo ya estaba en crisis, por tanto, que el abismo entre realidad egoísta y sectaria e ideales universales y altruistas era infranqueable.

Por ello ideó el concepto y la necesidad de un sistema de *instrucción pública*, el cual podría conectar lo que parecían

ideales inalcanzables como la igualdad y la libertad con la realidad social. En efecto, Condorcet planteaba la “instrucción pública” no como una educación de caridad, sino como un sistema de formación a través del cual los sectores más vulnerables de la sociedad se prepararían de tal forma que podrían defenderse de los abusos de los poderosos. Un hombre educado, no tanto culto, cuya instrucción no se limita a aprender un oficio, sino a recibir conocimientos generales, humanidades y matemáticas, no sólo estaría en capacidad de comprender mejor su mundo, sino de comprenderse a sí mismo y su relación con los otros. Un hombre del pueblo estaría en condiciones de “comprender” al científico o al especialista, pero también sabría cómo confrontarlos cuando percibiera en sus tesis tintes de sofisma, charlatanería o engaño. Mejor dicho, un hombre instruido estaría, según Condorcet, en condiciones de ser un ciudadano consciente y crítico de cualquier abuso de la autoridad política, religiosa o intelectual (Condorcet, 2008).

Esta idea era perfecta y nada ingenua. Condorcet percibía que si la instrucción general no acercaba a los hombres, lo que se venía era el inevitable conflicto entre naciones y entre las clases sociales de un mismo pueblo, haciendo imposible la fraternidad. Del mismo modo, mostraba cómo el centro del modelo republicano o constitucio-

nal, no podía ser la confección de normas ideales, sino de ciudadanos capaces de “apreciarlas y corregirlas” (Condorcet, 2008).

Los dos elementos son mucho más que observaciones esclarecedoras, sino las cuerdas más sensibles del sistema público y social. Una parte, nos pone de manifiesto que sociedad y educación no son términos que puedan tomarse aisladamente, porque la sociedad está viva al interior de la escuela; y por otra, que si bien desde la escuela no podemos caer en la idea peregrina de querer modificar estructuralmente a la sociedad, este instrumento, como centro de formación de la mayoría de la población y acogido por las mayoría de las naciones modernas, se basa en el ideal de la Revolución Francesa, a saber: educación *laica, universal, obligatoria, gratuita* y –al que la Revolución Mexicana añade– *autónoma*.⁸ Por tanto, es ante todo un ideal que se concreta en un espacio integrador, plural y al mismo tiempo contradictorio.

Especialmente por esto último, por su condición de espacio propicio para la contradicción, la educación pública es el ámbito social donde se pueden poner al descubierto las presu- puestos ideológicos escondidos en las prácticas educativas, al tiempo que posibilita localizar

7 Jean Antoine Nicolas de Caritat, marqués de Condorcet (1743- 1794).

8 Includido en el artículo 3.º de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos, vigente.





las circunstancias que hacen que aparezca cierto tipo de comportamientos, actitudes y formas de relacionarnos entre nosotros, de reconocernos, estimarnos, valorarnos y de respetar o no la autoridad.

En la medida en que un sistema autoritario o dictatorial, sea de derecha o de izquierda, no permite el compartir nuestros sentimientos y deseos en un espacio común, pues su interés es el dominio hegemónico de una clase social o de un sector económico o militar sobre los demás, no nos queda más remedio que acudir a un orden político y social, cuya base sea justamente el permitir que los individuos vivan en libertad y con responsabilidad de hacer del espacio de convivencia un espacio de legitimidad para todos los miembros de la comunidad. Ese ámbito, aunque imperfecto o quizá por ello, es la democracia, sin duda.

Cosa que no hacemos sin dejar de reconocer lo que hemos hecho todo el tiempo aquí, esto es: sabemos bien que la democracia es, en muchos sentidos, una crisis permanente, en especial, cuando el igualitarismo o sectarismo y la libre competitividad han llevado al sistema educativo público a ser un campo de fuerzas y luchas entre los diferentes sectores sociales. Justamente éste no ha sido el mejor ambiente para el desarrollo del *amor a todos*, sino todo lo contrario, ha

sido quizá el ambiente más adecuado para el cultivo del rencor y el resentimiento social.

Pero en tanto en cuanto no perdamos de vista que uno de los ejes de ese sistema perfectible que es la democracia, sea su sistema de instrucción pública basado en el acercamiento de las clases sociales, y si nuestros sentimientos nos permiten reconocer que la vida humana no puede ser una lucha permanente e irreconciliable entre las sectores sociales cuyos intereses son opuestos; es decir, que si queremos sobrevivir y coexistir en ese espacio pacíficamente, es porque lo queremos y por ello haremos lo necesario para incentivar el deseo de ser amados o como mínimo estimados por los demás, tanto como el de emular y de considerar a los demás por sus cualidades.

El momento que vivimos en el presente, nos advierte entonces que una ética y una educación que obligan a cumplir normas para alcanzar la justicia ideal, la libertad abstracta o una igualdad universal no son sino la forma como un sector poderoso quiere hacer obedecer al más débil. Esto no es ética ni instrucción, esto es política, o sea, dominio y control de unos sobre otros. Por ello, tanto el cristianismo, con su mandato “amaos los unos a los otros” como el liberalismo o la ética kantiana con su “deber ser”, su coacción moral a que seamos generosos y a “no hacer

de los demás medios, sino fines”, han fracasado como éticas, por ser éticas de la obligación, y sustentar una ética pública sobre mandamientos o imperativos es hacerla impotente e ineficaz desde el principio, no consigue impulsar el deseo de servicio y mucho menos la obediencia voluntaria del subordinado.

Nadie me puede obligar a amar a otro que no quiero, ni mucho menos a que no nos “utilicemos” mutua o alternativamente como medios para conseguir nuestros fines, si no me respeto y no siento ninguna estimación por el otro. Si le damos la razón a Aristóteles y aceptamos que somos “animales políticos” (*politikón zôion*), desde el fondo del significado de la palabra griega *politikón*, es decir, que somos seres cuya naturaleza es estar acompañados de otros, vivir en comunidad (Aristóteles, 2000b). Pero para vivir mínimamente en comunidad se requiere un mínimo de afecto entre sus miembros, por lo que la idea de Aristóteles no es nada descabellada, esto es: la base de que ese orden social funcione es la amistad (Aristóteles, 2000a). Si bien la amistad en tiempos del estagirita debía ser excluyente, pues sólo se ejercía entre los iguales que determinaban la dirección de la *pólis*, la diferencia con nuestro tiempo es que mi “sentido de la amistad” no tiene esos obstáculos, somos amigos de quien nos cae bien, de quien nos da la gana en tanto lo queremos, de quien





nos invita a colaborar y no vemos impedimento en hacerlo. También es cierto que nuestra amistad acaba cuando pensamos que éste “amigo” nos utilizó o instrumentalizó la relación. Pero esa es la condición de fondo de la democracia del presente, el deseo de colaboración y que no lo hacemos sino en condiciones de igualdad y de respeto.

Sólo una ética que reconozca los deseos como base

de las acciones humanas y al lenguaje como el medio para ordenar la convivencia a través del diálogo o la discusión, puede ser reconocida como un sistema adecuado para concebir un proyecto común, un orden público construido por todos los elementos sociales, donde todos participamos y somos reconocidos y respetados, por lo que nuestros acuerdos y decisiones individuales, como las

tomadas en comunidad son mi responsabilidad, pues siempre involucran a los demás. Mis sentimientos determinan mis acciones y, ya sea que conozca o no esos sentimientos – aunque es mejor si los conozco –, soy responsable conmigo mismo, con el otro, con la comunidad y con el mundo, de lo que quiero y de que quiero las consecuencias que produzco con mi órgano de preferir, con el “corazón”.

Bibliografía

- Aristóteles. (2000a). *Ética Nicomaquéa*, (II, 10103b 10-25; II 1104 15-25; VIII 1160a 10). Gredos, Madrid.
- Aristóteles. (2000b). *Política*, (I 1253^a), Gredos, Madrid.
- Attali, J. (2000). *Fraternidades. Una nueva utopía*, (pp. 61-93), Paidós, Barcelona.
- Cassirer, E. (2013). *Antropología Filosófica*, (p. 49), Fondo de Cultura Económica, México.
- Condorcet, N. (2008), *Primera memoria*, en *Cinco memorias sobre la instrucción pública*, (pp.35-70; p.60), Ediciones del Signo, Buenos Aires.
- Furet, F. (1980), *Pensar la Revolución francesa*, (pp.38-42; p. 44), Ediciones Petrel, Barcelona.
- Gadamer, H-G. (1977). *Verdad y Método*, tomo I, (pp.463-467), Ediciones Sígueme, Salamanca.
- Jankélévich, V. (1981) *Le para-*
- doxe de la morale, (pp. 151 y ss.; p. 41), Seuil, Paris.
- Jiménez, L-F. (2016), *Aphrodita pandemos. Por una filosofía de la fraternidad vista desde Ortega y Gasset*, en Juan Carlos Moreno Romo, *Ortega pensador*, (pp. 166-172; p. 154, nota 8; p. 170), Fontamara, México.
- Maturana, H. (1998). *Ser y llegar a ser; educación y responsabilidad*, en *El sentido de lo humano*, (p. 262), Dolmen-Tercer Mundo, Bogotá.
- Maturana, H. (2005). *Emociones y Lenguaje en educación y Política*, (pp.79-87), JC Sáez editor, Santiago.
- Maturana, H y Varela F. (2006). *El árbol del conocimiento*, (p. 167.), Editorial Universitaria, Santiago.
- Ortega y Gasset, J. (1963) *Biología y Pedagogía*, en *El Espectador III*, (p.112; p. 93), Revista de Occidente, Madrid.
- Ortega y Gasset, (1998) *Vitalidad, Alma, Espíritu*, en *Obras Completas*, tomo II, (pp.473-480), Alianza Editorial, Madrid.
- Ortegay Gasset, (1998), *Para la cultura del amor*, en *Obras Completas*, tomo II, (p. 140), Alianza Editorial, Madrid.
- Platón, (1986). *República*, (VII 532a-536d), Gredos, Madrid.
- Plotino, (2006), *Eneada III*, (30-35) Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Porras Rengel, J.F. (1996), *Lógica del sentimiento*, t.I, Monte Ávila, Caracas.
- Rousseau, J-J. (1973) *Du contrat social*, (I IV, 67; III, 62) Éditions 10/18, Paris.
- Saboul, A. (1983,) *La Revolución francesa*, (pp. 135-140; 140 y ss.; 193 y ss) Tecnos, Madrid.

