

Anuario del Centro de Estudios Humanísticos

HUMANITAS

2002

Edición 29

Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire; Paris: Editions du Seuil. Traducido al español por Thomas Kauf; *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*; Editorial Anagrama, Barcelona, España, 1995.

(1993) *La misère du monde*. París, Éditions du Seuil; traducido al español por Horacio Pons, *La miseria del mundo.*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 1999.

(1996) *Sur la television, suivi de l'emprise du journalisme*; París: Liber Éditions; traducido al español por Thomas Kauf; *Sobre la televisión*; Editorial Anagrama; Barcelona, España, 1ra edición, 1997.

(1998) *Capital cultural, escuela y espacio social*; compilación y traducción de Isabel Jiménez; 2da edición; Siglo XXI editores, México.

Notas Bibliográficas

¹ Para entender su postura ante los homenajes póstumos es interesante leer su ponencia del 23 de julio de 1996, *¿Qué es hacer hablar a un autor? A propósito de Michel Foucault*, que aparece en el libro *Capital cultural, escuela y espacio social*, Editorial Siglo XXI, 1ra edición, México, 1997, pp.11-20.

² *Ibid.*, p. 18.

³ Ver Pierre Bourdieu, *Cosas Dichas*, Editorial Gedisa, España, 1996, 98-101 pp.

⁴ Obra escrita con su fiel compañero Jean-Claude Passeron, *La reproducción social*, Editorial Fontamara, México, México, 1996.

⁵ *La miseria del mundo*, FCE; 1ra reimpresión, México, 2000.

⁶ *El sentido práctico*, Editorial Taurus, Madrid, 1991.

⁷ *¿Qué es hacer hablar...? op. cit.*, p. 13.

⁸ Así nos lo hace saber en un homenaje que le organizó en vida la Universidad de Duke, el 23 de abril de 1995; texto que aparece bajo el título "Pasaporte a Duke", en el libro ya citado *Capital cultural, escuela y espacio social* publicado por siglo XXI.

⁹ Ver su cuaderno publicado por la Universidad de Guadalajara, *La sociología de la cultura de Pierre Bourdieu*, U de G, México, 1993, pp. 69-77.

ÉTICA Y EDUCACIÓN

Mtro. Miguel de la Torre
Facultad de Filosofía y Letras
UANL

Asumo en este trabajo el punto de vista de considerar al proceso educativo como un proceso antropogénico; es decir, un proceso en el que los seres humanos se construyen a sí mismos tanto en lo colectivo como en lo individual. La educación constituye el medio por el cual se hace posible un específico modo de ser humano y es siempre un proceso de construcción colectiva: entre el individuo y la comunidad, entre los vivos y los muertos, entre los héroes y los hombres comunes y corrientes: coincido en esta definición con Octavi Fullat¹, quien habla de una estructura educanda del hombre, para explicar a la educación como la única posibilidad de existencia del fenómeno humano: "Ser hombre consiste en tener que educarse", dice Fullat (1995).

Asumo también que se trata de un proceso simbólico, un proceso que opera en la forma de construcción de significados. Por una parte, en el proceso educativo se constituye algo que no existía antes: un sujeto, una nueva forma de articulación a la vida social y a la naturaleza. La naturaleza simbólica de esa producción y su carácter colectivo e histórico nos permiten hablar de que en él se da lugar a la conformación de universos simbólicos compartidos y colectivamente producidos y reproducidos; es decir, se constituye la cultura. Cultura, historia, identidad y la personalidad del individuo son los resultados del proceso educador. La educación es entonces el proceso en el que se constituye lo humano, y por esta razón, es un proceso dotado de sentido.

Me interesa destacar el punto de vista de que el proceso educador es un proceso en el que se hace una apuesta de futuro, se impulsa un proyecto de humanidad, una utopía; que en el proceso educativo se impulsa y se busca hacer prevalecer en la comunidad un sistema de valores que expresa la visión del mundo y antropológica de la comunidad en la que tiene lugar el proceso educador, o al menos una parte de ella: la que logra plasmar como finalidades educativas su visión de las cosas.

Valores: axiología, ética y moral

Por otra parte, el concepto de valor que aquí se asume es el de **significación asignada**; es decir, se entiende a los valores como significados atribuidos a las cosas, construidos colectivamente y mantenidos como valiosos en una cultura y por parte de un grupo social determinados.

En el lenguaje ordinario de la vida cotidiana es frecuente encontrar una confusión entre los distintos aspectos y niveles que estas cuatro palabras: "axiología", "valores", "ética" y "moral" designan. Esto no tiene nada de raro, toda vez que efectivamente con ellas nos referimos a una misma esfera de problemas, fenómenos y situaciones: la del *deber ser*; la de los juicios sobre lo que en determinadas situaciones es dable esperar de los individuos o las colectividades; es la esfera de la acción *preferidora*, *discriminante entre bien y mal* o ajustada a normas en la que continuamente y en todos los campos de la actividad humana nos vemos envueltos.

La idea —heideggeriana— del hombre como ontocreador, como ya se ha dicho, nos habla de la posibilidad humana de proyectar sobre la realidad los elementos de su subjetividad, lo cual implica la producción de nuevas clases de realidad. La acción de *proyectarse sobre el mundo*, que puede llevar a pensar en la creación de valores como *negación* o *trascendencia* de lo real o natural; sin embargo, en realidad el hombre en este acto de *trascender la naturaleza* no hace sino poner en juego recursos de la propia naturaleza, en tanto que, como lo explica Marx, él mismo es un producto natural; con esto se quiere decir que en la producción de valores el ser humano no parte de sí mismo, de su pura subjetividad; pensar así sería colocar la producción de valores por encima del conocimiento como proceso en el que se refleja la interacción práctica entre el hombre y la naturaleza; igualmente se ignorarían los límites impuestos a la acción del individuo por la vida social. Así, los valores son la expresión simultánea del condicionamiento y de la libertad humana, representan la unidad contradictoria de la necesidad y la libertad, la unidad de naturaleza e historia.

La posibilidad de manifestarse, de trascender sus limitaciones o superar desequilibrios, de objetivar la tensión, el odio o el éxtasis responde a esta capacidad humana de proyección y constituye la base subjetiva desde la cual se crean los valores. Pero tan pronto como estos estados subjetivos se traducen en acciones políticas, económicas, teóricas, artísticas o morales, se alcanza el plano de lo objetivo, se produce una síntesis entre objetividad y subjetividad, entre necesidad y libertad; en la medida en que la objetivación de los valores constituye esferas de realidad éstas responden ya no a la lógica del mundo subjetivo, sino del mundo objetivo. Se constituyen en este proceso todo un universo de pautas de conducta, de modos y mecanismos de interacción del hombre con la naturaleza y con los otros hombres, todo un conjunto de instituciones sociales, que prueban esta capacidad humana de rebasamiento de lo real y de sí mismo.

En la vida diaria, sea por la confrontación de situaciones excepcionales o de crisis, sea por exigencias del propio desarrollo del individuo, sea por los problemas y exigencias de la vida colectiva, o simplemente por

exigencias de la interacción de todos los días con los demás y consigo mismo, los hombres y mujeres se ven obligados a preguntarse por aquello que motiva y da sentido a su existencia. En estas situaciones, los seres humanos se plantean y se replantean aspiraciones, afectos, intereses, preferencias, compromisos; en una palabra, todo aquello que consideran valioso y de conformidad con lo cual, su vida es, consecuentemente, digna de vivirse, tomando decisiones en consecuencia.

Cuando toman estas decisiones, los hombres están haciendo juicios de valor, estableciendo un "deber ser" a su conducta; están aplicando una forma de razonamiento que se distingue claramente de la demostración lógica o de la instrumentación práctica. La valoración se distingue principalmente por su carácter normativo-directivo y por los mecanismos que pone en juego para conseguir acatamiento.

Por otra parte, esta clase de juicios no tienen nada que ver con el concepto de *verdad* propio de las proposiciones teóricas o pragmáticas. La valoración no hace verdadera o falsa a una acción; la hace moralmente aceptable, justa, libre, bella; en fin, valiosa.

Así, pues, en todo momento y en cualquier actividad humana hemos de tomar decisiones sobre lo que sería *preferible* frente a disyuntivas en las que se juega la sobrevivencia, la pertenencia a una comunidad, la aceptación de los otros, la paz, el bienestar, la felicidad, etc. Continuamente hemos de *preferir*, de *discriminar*, de *comprometernos*, de *exaltar*, y con ello reivindicar como *valiosas* determinadas conductas, situaciones o ideas, tanto para nosotros como para la comunidad a la que pertenecemos.

En esa acción *preferidora*, lo que hacemos es atribuir un significado a las conductas, situaciones o ideas objeto de la preferencia, relevándolas como *superiores* u *obligadas*. Lo que las hace tener ese carácter es que en ellas encarnan valores.

Así las cosas, los valores son *atribución de sentido* ¿De dónde viene ese sentido? En principio hemos de advertir que hay tres elementos en juego:

1. **La acción de *preferir***, la capacidad, aptitud o disposición para *optar*, sea que esta acción nazca de la propia existencia humana, de la coexistencia al lado de otros, de la pertenencia a la clase de seres en los que dicha aptitud ha sido puesta, de la insuficiencia biológica, o cualquier otra solución de las que se han dado o que pueda darse al asunto desde la filosofía, las ciencias sociales o de donde sea. Esto nos habla del hombre como productor (reconocedor, *intuidor*, *proyectador* o creador, según la perspectiva teórica que se asuma) de valores y por ello como capaz de

realizar decisiones axiológicas, capaz de la acción de otorgar significación como valioso o valiosa a las cosas, acciones, procesos, etc.

2. **La existencia de un ideal** (una utopía) o representación del ser humano (hombre o mujer) *bueno, eficiente, comprometido, bello*, etc, en el que unas cualidades, conductas o modos de pensar, son *preferibles* frente a cualquier otra alternativa. Esto supone una cierta estructura y jerarquía entre valores. Mientras que unos serían absolutamente centrales y definitorios del ideal, otros serían subordinados y, en determinadas situaciones, prácticamente accesorios (el ideal no dejarían de serlo si ellos no están presentes). Esta estructura o jerarquía nos habla de un sistema de valores y éste de una ética.

3. **La existencia de normas** que se desprenden del seguimiento del ideal. En la vida ordinaria, hecha de múltiples acciones *preferidoras*, de situaciones muy diversas en las que no cabría esperar un único modo de llegar al ideal; de ese modo conductas diversas llevan a la realización de los mismos valores y al cumplimiento del ideal, siempre que en algún sentido concuerden con el modelo. Este es el terreno de lo moral, de la conducta moral. En este terreno individuos o comunidades concretas realizan u orientan su actividad diaria buscando la realización del ideal ético; siguen la norma, se ajustan a ella. No hacerlo supone un sujeto inmoral o amoral y éste no encajará nunca en el ideal, lo que puede tener consecuencias en su relación con los otros (y aun para consigo mismo, dada la necesidad de una estructura operante del sujeto).

En resumen: la esfera de lo axiológico remite entonces a la existencia de los valores en cualquier esfera de la acción humana: cognoscitiva, económica, social, cultural, ética, psicológica, lúdica, religiosa, etc.; la esfera de lo ético es la de los valores para la interacción social y la realización del individuo es la de los códigos de conducta posibles de asumir, como dijimos, para con los demás o para conmigo mismo, y la esfera de lo moral es la de las prácticas de los sujetos intentando ajustar su acción al código que recoge los valores preferidos.

Esfera de lo real

Esfera de lo axiológico

Esfera de lo ético

Esfera de lo moral

Lo valioso de la interacción social y del individuo; *códigos ético*

Lo valioso en cualquier campo de actividad humana: *acciones, situaciones, objetos, relaciones, sujetos, ideas.*

Saberes, situaciones, acciones, objetos, procesos, sujetos, etc. Valiosos y no valiosos

La comunidad ética

De acuerdo con lo anterior, la acción valorativa y la conducta ética en que se encarna, constituyen formas del ser del hombre; es decir, no hay hombres sin acción valorativa y sin un código ético al cual ajustar su acción; como hemos visto, la conducta ética tiene sentido no sólo en relación con el individuo y su sobrevivencia, su felicidad o su comodidad, o su realización, sino que también es un instrumento fundamental de la convivencia humana. El origen de este planteamiento se encuentra, según Adela Cortina² en tres fuentes: Israel (El Génesis), Atenas (*La República*, de Aristóteles) y Londres (El *Leviatán*, de Hobbes).

La primera de las tres fórmulas apunta al tema de la identidad como fundamento de la comunidad; en el libro del Génesis, dice ella, aparece el relato del reconocimiento recíproco en el que Adán ve en Eva a sí mismo: "y dijo Adán a la mujer: esto es carne de mi carne y hueso de mi hueso" (Cortina 2001) y por lo tanto a la consideración del bien común como el mismo que el bien privado; esta concepción, que Cortina recoge en la idea de *Alianza*, está presente hasta nuestros días, no sólo a través de la tradición judeo-cristiana de pensamiento, sino también en pensadores como Habermas.

La solución aristotélica entronca al individuo con la comunidad más que consigo mismo y ve en la *res publica*, en la comunidad, no sólo una realidad superior, sino también anterior al individuo. Cortina recoge esta concepción en la idea de *República* y refiere con ella al estado natural de cooperación y compromiso entre los seres humanos al que hace referencia

Aristóteles con su concepto del hombre como animal político (*Zoon Politikon*).

Según Aristóteles³, toda actividad humana tiende hacia algún fin (*telos*). Los fines de la actividad humana no son siempre los mismos; consecuentemente las acciones humanas tampoco son siempre iguales. Cabe al menos distinguir entre una acción inmanente que lleva en sí misma su propio fin: la *praxis*; y la que conduce a la producción de una obra exterior al sujeto: *poiésis*; en este último caso, la producción de ese otro bien es su fin.

Como unas actividades llevan a otras, unos fines se subordinan a otros, existen para hacer posibles otros, configurando una jerarquía entre ellos y en las actividades que los producen. Esto supone un fin último del hombre, al que estarán subordinados todos los demás. Un fin que ya no sea medio para ningún otro fin.

Este fin o Bien último, querido por sí mismo y fundamento de todos los demás, es la felicidad; y Aristóteles invita a distinguir entre ella y aquellos otros fines que la procuran. La felicidad no es la riqueza, los honores, la fama o el placer; todos estos, dice Aristóteles, no son más que bienes externos (por sí mismos no nos hacen felices), que no son perseguidos sino por ser medios para alcanzar la felicidad. La Felicidad es la única que se basta a sí misma para ser. Es *autárquica* y *perfecta*.

La verdadera felicidad nace del ejercicio de la virtud y más específicamente de la sabiduría –virtud intelectual–; que es el mayor bien para el hombre. La virtud intelectual es propia del pensamiento y debe ser aprendida a través de la educación. La virtud no es innata, como lo son las pasiones o el instinto; no pertenece sólo al orden del *logos*, sino también e inevitablemente al *ethos*, que sólo se realiza en la comunidad: “El bien es ciertamente deseable cuando interesa a un solo individuo; pero se reviste de un carácter más bello y más divino cuando interesa a un pueblo y a un Estado entero” (*Ética Nic.* I, 2.)

De este modo, ética y política están íntimamente vinculadas en Aristóteles. La ética desemboca en la política y se subordina a ella, en la medida en que la voluntad individual ha de subordinarse a las voluntades de toda una comunidad; pero también, la política permitirá que el Estado

educe a los hombres en la virtud y, sobre todo, en la justicia. Ambas, ética y política, refieren al bien del hombre. El bien de la ciudad y el del individuo coinciden porque la felicidad de la comunidad como un todo es la suma de la felicidad de cada individuo que integre esa comunidad. Para Aristóteles, el Estado es anterior al individuo, al igual que el todo es anterior a las partes que lo componen. El Estado es concebido como un gran organismo autosuficiente y autónomo, regido por la justicia y la sabiduría, es perfecto, dice Aristóteles.

La tercera solución, la de Thomas Hobbes en el *Leviatán*, al partir de la idea de la maldad natural del ser humano (*el hombre es el lobo del hombre*), piensa a la comunidad –al Estado– como un artificio necesario para limitar la lucha y las desmedidas aspiraciones humanas a poseerlo todo, despojando a los otros; la constitución del artificio se concreta en el *contrato* y nace no de la naturaleza, sino del temor; es una decisión humana y no un estado de naturaleza. El estado de sociedad rompe al estado de naturaleza en beneficio de la supervivencia, trayendo la paz y el bienestar con el imperio de la ley.

De este modo, el liberalismo introduce una diferente noción de la comunidad ética, tomando como centro no la realización de las necesidades y expectativas humanas, tales como la necesidad natural de la interacción y el compromiso ético que responde al reconocimiento del otro como yo mismo: la *alianza* –querer el bien del otro como mi propio bien–; sino el imperio de la ley y la razón que en ella encarna, como medio de evitar la devastación de unos a manos de los otros: el *contrato* –querer el bien del otro para evitar el mal propio–.

Así, pues, la idea de que la vida colectiva, bajo la forma de la alianza, beneficia y enriquece a la comunidad, cuando ésta se norma y conduce con base en el criterio de tener en cuenta las expectativas e intereses de todos sus miembros, considerados como iguales entre sí, como identificados en su ser humanos, viene de la antigüedad; surgió en el marco de las Ciudades-Estado de la Grecia clásica. Fueron los miembros de aquellas comunidades y sus intelectuales –Aristóteles, el más importante en este sentido– los primeros en considerar como valiosa una vida en común que, además de abrir la posibilidad de alcanzar sin riesgos y sin conflictos los intereses y expectativas de cada uno en particular, los trascendía y daba lugar a una nueva clase de realidades que, sin duda, los enriquecían en muchos sentidos.

La idea del ciudadano de la *polis* griega: el *Zoon politikón*, es la de un sujeto activo, comprometido, que encuentra en la participación de la vida de la comunidad la más importante forma de realización del bien. La participación ciudadana, en este caso, no es un derecho del individuo, sino una responsabilidad asumida como consustancial a la condición de hombre libre. Es ineludible, toda vez que la no-participación aparece como falta de virtud.

En las sociedades modernas, en cambio, la idea de la comunidad como algo valioso, parte del supuesto del contrato y supone a los individuos participando de la vida de la comunidad a través de mediaciones tales como los partidos, el voto y sus delegados y representantes en el ejercicio efectivo del poder social que garantiza la supervivencia.

La idea del ciudadano moderno (el *citoyen* de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano) es la del *sujeto de derechos*, un sujeto que tiene el derecho de participar en la vida colectiva, pero que no se ve forzado a la participación y aun cuando la considere valiosa, puede abstenerse de ella. El *ciudadano moderno* disfruta de la protección y garantía del Estado respecto del dominio y usufructo de su persona, su familia, su credo y su patrimonio; es decir, tiene derecho a participar del bien común, de la común protección a través del estado y sus aparatos de poder, así como de la posibilidad de elegir y/o ser elegido para el ejercicio del poder público; pero, por un lado, ese disfrute depende de la posesión efectiva de una familia, un credo o un patrimonio y, por el otro, es su convicción, su *compromiso* lo que lleva a participar en la vida colectiva y no su condición de ciudadano.

Al igual que en la *polis* griega, la condición de ciudadano constituye la base de posibilidad del disfrute de estos derechos. Sin embargo, la *ciudadanía* y el bien común se han vuelto abstractos: es la ley la que coloca al sujeto en la posibilidad de participar, no su propia existencia. Así, mientras que en la *polis* griega era condición para ser ciudadano tener una determinada identidad, familia, patrimonio y creencias, y dado esto, no se tenía más remedio que participar en la política de la ciudad, el ciudadano moderno, en tanto que sujeto de derechos, obtiene de la ley, como dijimos, la garantía de que no se verá afectado (ni por parte de sus conciudadanos, ni de extraños) en el disfrute de su identidad, familia, patrimonio o creencias, si es que se encuentra en posesión legítima de estos bienes, así como tampoco se verá apremiado a la participación política, si su deseo es abstenerse y podría renunciar a ella. Lo cual muy frecuente y masivamente

ocurre en nuestro tiempo; particularmente el ciudadano posmoderno encuentra condiciones exacerbadas en cuanto a la no exigencia de la participación y la oportunidad (opción efectiva) de ensimismamiento. Norbert Bilbeny⁴ destaca que en la sociedad digital de nuestro tiempo, el comportamiento social se ajusta al canon lúdico que sustituyó al del esfuerzo y al ascético propios de la sociedad moderna y medieval; en función de este primado de la cultura del disfrute, de la ética del poseer, asistimos a la aparición de nuevos fenómenos sociales, tales como la *Apraxia* o apoliticismo y ausencia de compromiso social; la *Alogia* o ausencia del pensamiento típica de la nueva forma de conocer de modo presentativo y no representativo; la *Anestesia* o clausura de la sensibilidad y la compasión para con los demás y, finalmente, la *Akrasia* o ausencia de moderación e intemperancia (Bilbeny 1997).

Ahora bien, por encima de estas particularidades históricas y conceptuales, es posible advertir tres principios fundantes de la **comunidad democrática**, en función de los cuales ésta ha representado un valor y una práctica social valiosa en la cultura occidental, sea que se trate de la antigua *polis* griega, del Estado-nación moderno o el Estado mínimo postmoderno; esos principios son:

Todo individuo se encuentra inevitablemente inmerso en una comunidad, no sólo en el sentido de que necesita de ella, sino que es ella. Existe a través de ella.

La vida colectiva potencia y enriquece la calidad de vida, las inclinaciones, preferencias, expectativas e intereses (desde cognoscitivos y afectivos hasta económicos) de todos los individuos y da lugar a realidades nuevas y valiosas.

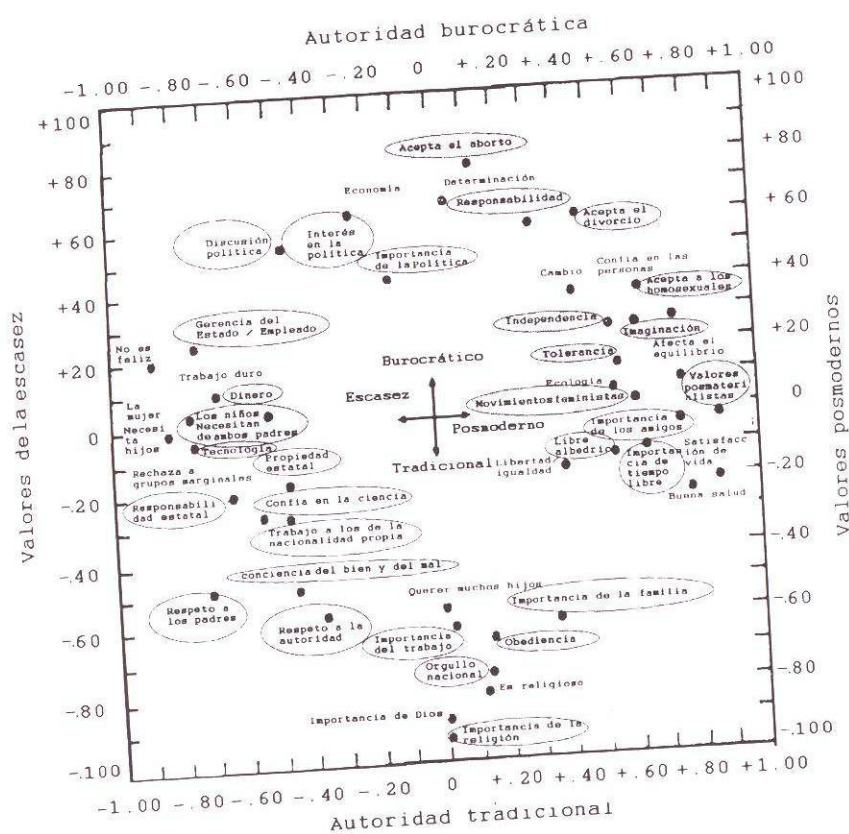
Todo individuo debe encontrar en las interacciones con los otros la realización de las propias necesidades, expectativas e intereses.

Individuo y comunidad en la cultura posmoderna

Según Ronald Inglehart⁵, quien dirigió la encuesta mundial de valores, aplicada desde 1981, incluyendo a nuestro país, por el ICPSR⁶ demuestra que la sociedad contemporánea se mueve hacia un individualismo radical;

que en los últimos años hemos vivido una recomposición en lo axiológico que, crecientemente y sobre todo en los países avanzados, ha visto una sustitución de los **valores comunitaristas**, que Inglehart considera propios de los tiempos de escasez y del ascenso y consolidación del capitalismo en esas sociedades, por **valores individualistas**, tanto en lo relativo a la convivencia, como en la realización individual. Este cambio, que Inglehart llama *síndrome posmoderno*, se ve fortalecido por la creciente integración de las economías y de la cultura en el mundo, con la ya conocida secuela de crisis de sentido y de pérdida de identidades colectivas.

El siguiente cuadro nos muestra ese cambio del que habla Inglehart. En él puede advertirse el modo en el que de los valores más centrados en la comunidad se pasa a los valores individualistas. Si observamos el cuarto inferior izquierdo, podremos ver los valores propios de un estado tradicionalista en tiempos de escasez; en el cuarto superior izquierdo, los de un estado más desarrollado —Inglehart— le llama “estado burocrático” para referirse al estado de bienestar social.



En el cuarto superior derecho podemos advertir una mayor presencia de valores individualistas y de desapego a los valores comunitaristas; representan los valores predominantes en las sociedades más *avanzadas* en el desarrollo capitalista posindustrial; esa sociedad tienen un modo altamente burocratizado del ejercicio de la autoridad; lo que significa —en términos parsonianos— unidades sociales especializadas en el ejercicio del poder, profesionalizadas, diría él, unidades sociales en las que la función de gobierno no se mezcla con la función económica o las que tienen que ver con los lazos de sangre; junto a esto viven también esas sociedades un ambiente cultural enteramente posmoderno.

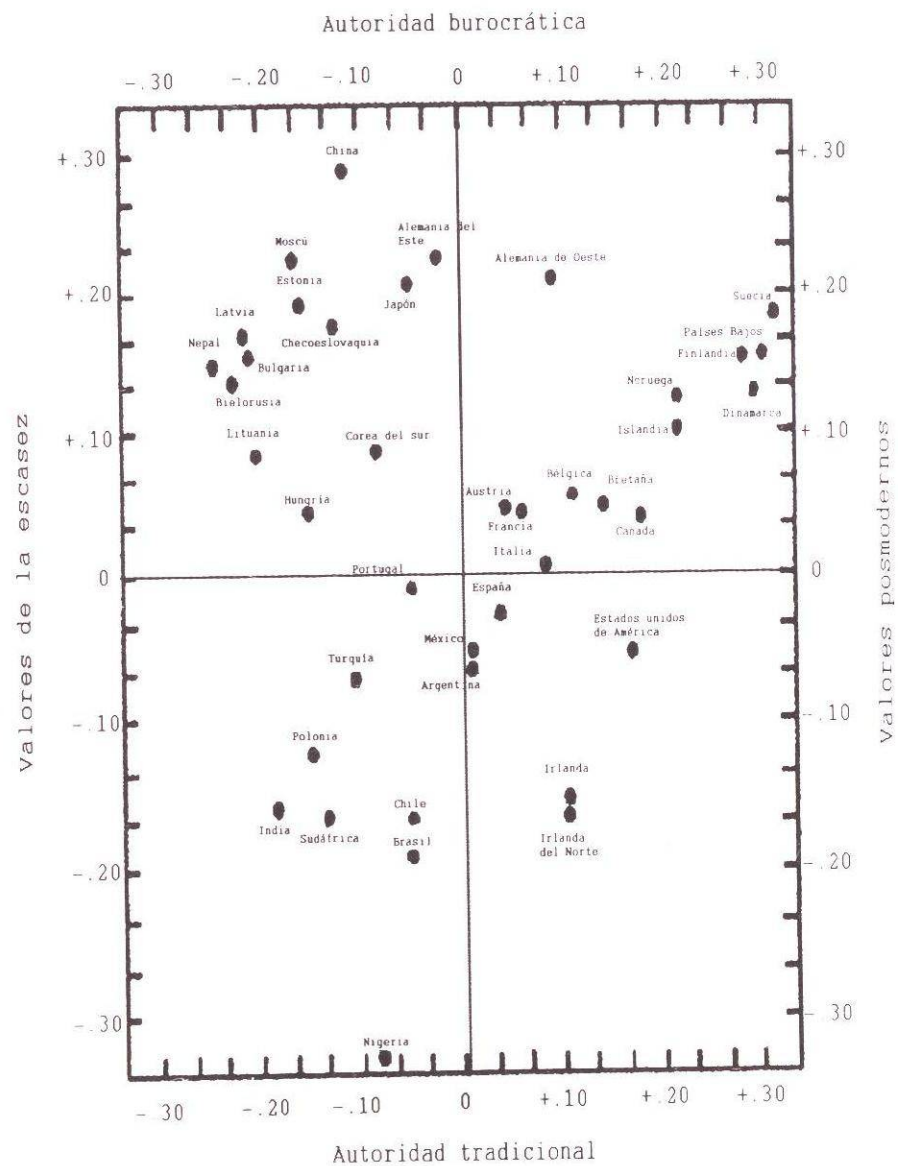
En cambio, en el cuarto inferior izquierdo advertimos una mayor presencia de los valores comunitarios y tradicionalistas, incluso premodernos, que son los que prevalecen en las sociedades más apegadas a formas del ejercicio de la autoridad tradicionalista; es decir, no especializadas en la función de gobierno y que involucran una amalgama de funciones económicas, culturales, religiosas y hasta de lazos de sangre en el ejercicio del poder.

Los cuartos superior izquierdo e inferior derecho representan sociedades en transición: con escaso desarrollo económico y elevado desarrollo de las formas de autoridad y con elevado desarrollo económico y escaso desarrollo de las formas de autoridad; es decir, sociedades *atrasadas* con autoridad burocrática y sociedades *avanzadas* con autoridad tradicionalista.

Inglehart quiere asociar el cambio sociocultural y en particular el desarrollo de los sistemas de valores y las formas de autoridad a los factores económicos y de ese modo él localiza el síndrome posmoderno, el sistema de valores de la posmodernidad, en las sociedades que forman lo que llamamos “el primer mundo”.

La imagen siguiente muestra la distribución de los países en los que se aplicó la encuesta mundial de valores, agrupados a partir de esos dos componentes:

Como vemos, los países avanzados y económicamente poderosos que participaron en la encuesta se concentran en el cuarto superior derecho y se trata de países con autoridad burocrática; es decir, no tradicionalista y desarrollo económico muy elevado, mientras que en el cuarto inferior izquierdo aparecen los países más atrasados en ambos aspectos.



En este proceso de cambio sociocultural Registrado no sólo en los análisis de la encuesta mundial de valores, sino en muchos otros trabajos, la visión del mundo de la modernidad, su antropología y su ética se ven sacudidas, puestas a prueba y de su crítica nacen nuevas significaciones y nuevos modos de estar en el mundo; vale decir, nuevas ideologías. Son muchos los factores que explican el cambio, y por supuesto no se puede ignorar el papel que juegan en él los tremendos callejones sin salida generados a partir de los grandes fracasos del proyecto de la modernidad.

En este marco del cambio sociocultural posmoderno es en el que nacen los proyectos de cambio educativo en México, en los que se asume, acriticamente, como hemos dicho, la ideología neoliberal y los valores que la representan; por lo que hemos de entender a esos proyectos también como expresión del cambio sociocultural posmoderno en nuestro país, teniendo en cuenta, sin embargo, que el caso de México, como lo muestran las gráficas anteriores, es el de un país en el que no acaban de predominar por completo ese sistema de valores y ese contexto de ejercicio de la autoridad. Es decir, en el caso de México como en el de los países latinoamericanos, lo que tenemos, según lo explica Néstor García Canclini, es una cultura híbrida.

La idea de una cultura híbrida no es la de una cultura intermedia o en transición, con un cuadro incompleto, pero en proceso de maduración de la visión del mundo posmoderna; de lo que habla García Canclini es de culturas en las que diversos sectores de la realidad, diversos grupos sociales o diversos elementos de la vida social se desenvuelven con relativa autonomía unos en contradicción con los otros; en unos aspectos esas culturas son modernas o premodernas, y en otros son hasta radicalmente posmodernas. Por ejemplo ciertos sectores de la economía se desenvuelven articulados a las exigencias tecnológicas y de estándares internacionales del mercado mundial, mientras que otros aún se desarrollan en condiciones que no tienen que ver ni siquiera con la existencia de un mercado nacional o de utilización de tecnologías modernas; ciertos sectores sociales, clases altas y medias urbanas, observan hábitos y patrones de conducta, de consumo, de interacción, etc, típicos de las sociedades *avanzadas*, mientras que otros –los sectores y clases depauperados del medio rural– continúan viviendo en el ambiente social del México del siglo XIX.

Los *Proyectos neoliberales de cambio educativo (PNLCE)* en nuestro país, contienen un sistema de valores (valores distintivos y jerarquía específica) distinto del que dio forma y sentido a los procesos educativos en México hasta los años ochenta del pasado siglo XX y que hemos de calificar

como *proyecto educativo del liberalismo clásico (PELC)*. Es decir, que el sistema de valores de los PNLCE contempla valores que no estuvieron presentes en los PELC y que, en el caso de los valores liberales que mantienen su presencia en los PNLCE, no mantienen, sin embargo, el mismo lugar de importancia que tuvieron en aquel otro proyecto. Es decir, los PNLCE presentan una diferente jerarquización entre valores, al mismo tiempo que nuevos valores.

Cuando hablamos del sistema de valores o la axiología educativa de un proyecto en particular, nos referimos a aquellos valores y a su articulación jerárquica, distintivos de ese proyecto; mismos que en otras concepciones de lo educativo no figuran como relevantes o no figuran en absoluto. Desde este punto de vista, los valores específicos de los PNLCE son aquellos que se centran en el individuo y los que son relevantes respecto de la función económica de la educación y el conocimiento, colocando en segundo término los valores comunitarios y aquellos que apuntalan una función social y de desarrollo cultural de la educación y el conocimiento. Ese sistema de valores y esa estructura jerárquica para los proyectos educativos representan el punto de vista de los sectores de la sociedad mexicana que hoy impulsan la articulación de nuestra economía y nuestra cultura a estándares internacionales y a lo que en algunas propuestas se llama *prácticas de clase mundial* del mundo globalizado.

Partiendo de la contraposición ética entre individualismo y comunitarismo, hemos de reivindicar esta última posición como necesaria en la formulación de finalidades en los proyectos de cambio educativo y colocarnos al lado de quienes reivindican un proyecto educativo comprometido con la historia nacional y con la tradición humanista y comunitarista de la vida colectiva.

De este modo, y de acuerdo con García Canclini, los PNLCE serían una expresión de la hibridez que nuestro país vive en el terreno de lo educativo, ya que representarían, como hemos dicho, la apuesta de ciertos sectores sociales por la transformación de la educación para ponerla a tono con los mencionados estándares internacionales y las llamadas "prácticas de clase mundial", mientras que la resistencia de determinados sectores a dichos proyectos representaría o bien la fidelidad al proyecto educativo del liberalismo clásico, o la insistencia en el fallido proyecto socialista de los años treinta del siglo XX, u otro más radical.

Desde mi punto de vista, la contraposición entre proyectos de sociedad no está dada, como establece Inglehart –de una manera perfectamente válida para los efectos de su análisis– en términos de avance o atraso sociocultural, en términos de resultado de la escasez o abundancia de recursos y medios de vida, sino en términos de una visión del mundo fundada en un sistema de valores individualista o comunitarista, lo que, por supuesto, no significa que Inglehart no tenga razón, o que el desarrollo económico no tenga un papel en la predominancia de uno u otro sistema de valores.

Lo que resulta objeto de discusión en las propuestas neoliberales posmodernas impulsadas en México por los sectores sociales más comprometidos con lo que Inglehart llama "el síndrome posmoderno" – dados sus intereses económicos, políticos o culturales–, es el individualismo ético, "... esa manera de ser individualista, que dice Victoria Camps⁷ es característica de las sociedades más modernizadas, y que hace enormemente difícil el desarrollo de las virtudes públicas, cívicas o democráticas... nuestro individualismo... no se distingue –dice– por la veneración del ego... sino más bien por el desmembramiento de las sociedades en grupos..." (1993: 11).

El individualismo, como hemos dicho, es una creación de la modernidad; constituye la reivindicación del valor de la persona y tiene una repercusión importante en las nociones de libertad y autonomía del sujeto, pero el individualismo como obstáculo, el individuo falto de solidaridad, insensible hacia el sufrimiento de los marginados del desarrollo económico, el individuo sin interés por lo asuntos públicos, la "escasez de ciudadanía", dice Camps en una ideología de las sociedades *avanzadas*, "un mundo tan comunicado como el nuestro –dice Camps– debería tener intereses más dispersos. Individualismo significa atomización, encierro en lo privado y desafecto hacia lo público. Con lo cual la democracia se ve amenazada en sus propios cimientos" (1993: 14).

La modernidad, con sus descubrimientos y sus revoluciones, introdujo la idea de la tolerancia; la conciencia de la diferencia abrió la puerta a la posibilidad del reconocimiento del otro, pero condujo también, como afirman Berger y Luckmann, a la crisis de sentido, a la confusión respecto del ideal ético con el que habría que comprometerse y nos obligó a encerrarnos en nosotros mismos.

Es claro entonces que el individualismo ético posmoderno hunde sus raíces en la propia modernidad; que en la ideología neoliberal están presentes valores que son también centrales en la modernidad; los teóricos del neoliberalismo reclaman, incluso, estar planteando una recuperación de los “verdaderos fundamentos del liberalismo clásico”, desvirtuados o corrompidos en el proyecto del Estado de bienestar social.

Sin embargo, es necesario tener claro que la propuesta ética del liberalismo clásico no colocaba a la comunidad, al interés común, en el segundo plano, como lo hace el neoliberalismo; menos lo hacen el proyecto del Estado de bienestar social o el proyecto socialista, que en cuanto proyectos de reforma del liberalismo, precisamente reivindicaban los aspectos comunitaristas de la concepción liberal de la vida social.

En nombre de esa supuesta recuperación del “espíritu” liberal clásico, el neoliberalismo hace la crítica del modo como, tanto el *Welfare state* como los *totalitarismos* socialistas, interpretan las responsabilidades del estado para con los sectores sociales más desfavorecidos, en función del “interés nacional”, del “bienestar social”, de la “revolución social”; el neoliberalismo reivindica que la sociedad existe para la realización individual, como si éste fuera previo a la existencia de la sociedad; ella es el terreno de esa realización y debe aportar los elementos que la hagan posible: educación, seguridad, estabilidad económica, salud: “el individuo –dice Camps (1993: 21)– se siente más seguro en la piel de burgués que en la de ciudadano”; mientras que socialdemócratas y socialistas piensan que el individuo y la sociedad son uno solo, que el individuo se constituye en la sociedad y a ella se debe, la acción, contribución de los individuos, da lugar a la existencia de la comunidad y en ella se realizan valores que son importantes: solidaridad, identidad nacional, bien común, y que no sirven al individuo, sino a ella misma como entidad superior.

Puede decirse que en el neoliberalismo se encuentran los mismos valores de la visión del mundo del liberalismo, pero jerarquizados de distinto modo y por tanto, constituyendo, de hecho, otra visión del mundo; en ella se apuntala una idea de sociedad que propone un funcionamiento de la economía, de la política, del arte, del conocimiento, etc, cuya orientación principal no es la da la realización de valores comunitarios, sino individualistas.

Como hemos dicho, la contraposición entre los valores de la modernidad y, los de la posmodernidad no es absoluta; pero si hay entre ambos sistemas de valores una jerarquía diferente, el siguiente cuadro muestra tanto la permanencia de determinados valores modernos en la cultura posmoderna, diferente posición que ocupan algunos otros en ambas culturas y el hecho de la ausencia de otros más que fueron centrales en la modernidad y la presencia de nuevos valores en la posmodernidad.

Cuadro comparativo entre valores modernos y posmodernos

Cultura moderna	Cultura posmoderna
Ética del ser	Ética del poseer
Ética comunitarista del deber (virtudes públicas)	Ética individualista del poseer (virtudes privadas)
Valores universales, absolutos, expresión de la razón	Relatividad y elegibilidad (cultural e individual) de los valores

Valores de la modernidad relativos a la interacción social	Valores de la posmodernidad relativos a la interacción social
Estado de derecho, sujeción a la ley, igualdad política y voto universal	Estado de derecho, consenso, equidad política y reconocimiento de la diferencia y los derechos de las minorías sociales
Responsabilidad del Estado en la consecución del bienestar general, la paz y la felicidad para todos, la defensa de la soberanía, la cultura e identidad nacionales	Estado mínimo (suministrador de seguridad, paz social y justicia)
Integración, sujeción y solidaridad de los individuos en torno al Estado-nación y la identidad cultural	Globalización (occidentalización de la cultura), telépolis, sociedad mundial
Democracia y justicia social como primado del interés mayoritario	Democracia y justicia social como respeto de la diferencia
Obligación para con el Estado Nación y la comunidad; Militancia política, partidos, sindicatos y organizaciones gremiales, sindicales	Consenso, organizaciones sociales no gubernamentales, renuncia a la participación social
Libertad individual y autonomía del sujeto en el marco de los	Autonomía individual irrestricta, importancia de la autoexpresión y

intereses de la comunidad (el bien común, más importante que la autonomía del individuo)	responsabilidad social del individuo sobre el efecto de sus actos para con otros
--	--

Valores de la modernidad relativos a la actividad económica	Valores de la posmodernidad relativos a la actividad económica
Éxito económico individual enmarcado en la solución de las necesidades sociales	Éxito económico individual
El desarrollo nacional y la justicia social como fines de la actividad económica	Ajuste a estándares internacionales y prácticas de clase mundial
Integración de las actividades en torno a los intereses nacionales	Desregulación social

Valores de la modernidad relativos al sujeto	Valores de la modernidad relativos al sujeto
Disposición al esfuerzo y renuncia del placer	Disposición al placer y renuncia al esfuerzo
Cálculo	Espontaneidad, disfrute sensualista del instante
Sabiduría, búsqueda de la trascendencia	Experiencia (profesionalismo)
Responsabilidad social, militancia	Responsabilidad individual, alogia, acrasia, apatía, anestesia
Autonomía moral e intelectual de los individuos ajustada a las exigencias de la razón y el bien común; búsqueda de ideales colectivos y trascendentes (fusión de ética y política)	Autonomía moral e intelectual de los individuos; búsqueda de la competitividad y la realización individuales (disociación entre ética y política)
Tolerancia (con exclusión del poder) frente a los extraños y los "desviados"	Tolerancia y reconocimiento de la diferencia (relativismo moral)

Valores de la modernidad relativos al	Valores de la posmodernidad relativos al
---------------------------------------	--

conocimiento y la educación	conocimiento y la educación
Utilidad para la comunidad y el individuo	Utilidad para el individuo y la comunidad
Verdad, sabiduría, crítica, dominio de la ciencia y debate	Aplicabilidad, competitividad, dominio de la ciencia y debate
Educación al servicio de los intereses nacionales y para la solución de problemas de la comunidad	Prácticas de clase mundial y acreditación internacional
Pensamiento racional secular y fomento de la visión científico-técnica como instrumento de dominio sobre la naturaleza, lucha contra la superstición, progreso y transformación social	Pensamiento racional secular y fomento de la visión científico-técnica como instrumento de superación personal y eficacia práctica; alejamiento de la racionalidad científica y cuestionamiento de los efectos destructivos de la ciencia y la tecnología
La educación como instrumento del progreso, la democracia y la cohesión social y el ascenso en la escala social	La educación como inversión productiva, apropiación individual del saber como mercancía y capital cultural (capital humano)
La educación: narrativa del progreso y la emancipación que impulsa la libertad	La educación: formación de individuos competitivos, <i>usuarios</i> o <i>poseedores</i> de saberes y habilidades eficientes
La educación superior: formación de cuadros para el desarrollo y la defensa de la identidad nacionales y el fortalecimiento de la soberanía económica	La educación superior: obtención individual de niveles de excelencia y competitividad en el dominio de objetos de conocimiento, el desarrollo de valores, habilidades y actitudes competitivas para mercados de trabajo internacionalizados y el fortalecimiento de la soberanía económica
La institución universitaria democratiza el acceso al conocimiento y lo pone al servicio de la sociedad; cumple también	La institución universitaria como comunidad académica y profesional independiente del aparato estatal, cuya responsabilidad social se mide en

funciones estatales como difusora y defensora de la identidad, la cultura y la soberanía nacionales	términos de competitividad
---	----------------------------

La crisis posmoderna de la comunidad ética y democrática

Según hemos señalado a propósito de los resultados de la encuesta mundial de valores, en la actualidad nos encontramos frente a una situación social en la que la pertenencia a la comunidad ha entrado en crisis, producto del individualismo extremo que va cobrando cada vez más preeminencia en el preferir del hombre posmoderno; estamos, como hemos visto, frente a la ausencia de un ideal de trascendencia colectiva. Frente a esta situación, algunos intelectuales se orientan definitivamente en la dirección de recuperar la utopía moderna o clásico aristotélica, que piensa en la comunidad actuante, de la sociedad democrática; este tipo de intelectuales, dice Victoria Camps⁸ “viven hoy una nostalgia de ciudadanía republicana, que se expresa en el hecho de que a la concepción liberal individualista, de la ciudadanía contraponen una concepción comunitario-republicana recuperada de la democracia griega y de las repúblicas italianas del Renacimiento que “concebían la participación política en el autogobierno como esencia de la libertad”; otros, en una perspectiva menos terrena, reivindican los valores de la tradición judeo-cristiana, que piensa, como dijimos, en la comunidad como algo natural y producto del reconocimiento del otro como parte de mí.

Intentar recuperar la comunidad democrática desde la concepción moderna de ciudadanía; es decir, la posibilidad de que el significativo **comunidad ético –democrática–** tenga precisamente el significado de que cada individuo o grupo de los que componen la sociedad tenga la posibilidad de hacerse presente en la toma de decisiones y en el gobierno de la vida colectiva, participando activamente en la construcción del bien común, obteniendo de ello beneficios tangibles, enfrenta hoy día especiales dificultades: no sólo es el hecho del carácter abstracto del concepto; sino que, además, las situaciones y circunstancias concretas de la práctica social contemporánea, son muy distintas de las típicas de la modernidad; es decir, hoy día la vida de la comunidad involucra actores y sujetos sociales que ni se ajustan al concepto abstracto de *ciudadano*, ni existían en el momento en que la concepción de la democracia como *igualdad ante la ley y libertad individual* de participación se desarrollaron; todo lo cual nos impone la necesidad de repensar el problema y establecer claramente tanto las

limitaciones del concepto como las necesidades de cambio en el terreno concreto de las interacciones sociales.

Es un hecho que a lo largo de la segunda mitad del pasado siglo XX, se ha venido perfilando un desvanecimiento de la significación histórica de las nociones de comunidad, ciudadanía y democracia de la modernidad. Muchas voces han hecho énfasis en la inviabilidad presente de dichas nociones y han proclamado su desencanto respecto de la cultura moderna, su visión del mundo, sus estructuras sociales y, sobre todo, respecto de sus promesas de libertad, bienestar y felicidad.

Al contrario de lo que la idea moderna de un ciudadano único, universal y abstracto proponía para entender las relaciones sociales, lo que realmente vivimos es la contundencia de la diversidad, el imperio de la diferencia, el avasallamiento del interés general y el desencanto respecto de los valores y *promesas* de la modernidad. En contra de la abstracta definición ilustrada del individuo y de sus derechos y libertades igualmente abstractas, lo que hoy enfrentamos es la aplastante realidad de la diversidad étnica, racial, identitaria, sociocultural. Victoria Camps⁹ lo destaca muy bien cuando dice: “La diferencia está en auge; es un signo de calidad. Significa distinción, poder y atributos para distanciarse de lo masivo. Es la expresión de la aristocracia en nuestro tiempo... se ha ido creando una ideología de lo individual y la diferencia como resultado de la exacerbación de la crítica de la modernidad y la ilustración...” (1996:137).

El deterioro de la calidad de vida de un número cada vez mayor de hombres y mujeres en el mundo, la crítica radical del carácter mítico de los fundamentos y de las esperanzas, generaron un desencanto y un pesimismo que cada día parece cobrar mayor presencia entre nosotros y que da lugar a una visión pesimista de las cosas que, ante la falta de perspectiva, reivindica como valores máximos la realización individual, el placer y la comodidad. Para el individuo posmoderno sólo resulta importante la no sujeción a nada que contravenga su interés; se trata sólo de estar bien y disfrutarlo, desde la sensualidad y la sensoriedad, mientras dure.

Se ha venido imponiendo, así, según apuntamos antes, el síndrome cultural posmoderno (Inglehart 1994), que caracteriza el abandono del sistema de valores que fue clave en el surgimiento de la sociedad industrial: el éxito económico, la racionalidad, la sujeción a la voluntad mayoritaria en la conducción de la vida colectiva, la idealización del progreso y el avance de la ciencia, han perdido importancia para estos nuevos ciudadanos, que hoy prefieren subordinar el crecimiento económico a la protección del

ambiente; que privilegian la realización personal frente al éxito económico o el imperio de la voluntad general.

La autoridad jerárquica, la centralización y la grandeza del Estado – dice Inglehart– han caído bajo sospecha y han alcanzado el punto en que su eficiencia se vuelve menor y resultan menos aceptables. La mentalidad posmoderna refleja una disminución creciente de la importancia que se acredita a toda autoridad y una pérdida de la confianza en las instituciones burocráticas y jerárquicas típicas del Estado moderno.

Frente a esta situación, Camps (1996:138) considera que hay que recuperar los logros de la modernidad que han significado avance histórico, tales como: la individualidad, la privacidad, la libertad, la autonomía y la diferencia, pero que no podemos desentendernos de la convivencia necesaria: “Es hora de reconocer que la universalidad y la diferencia no son siempre conceptos opuestos ni incompatibles –nos dice–; que se puede ser muy autónomo y muy distinto, sin descuidar que convivimos con otros individuos que reclaman, a su vez, el reconocimiento de sus diferencias”. Porque, dice ella (1996:140): “No hemos sabido conjugar la libertad cooperante y participativa de los antiguos con la libertad independiente de los modernos... Al buscar la autorrealización en lo puramente privado, el individuo tiende a desprenderse de todas las ataduras sociales..., no hay forma de unir a los individuos en torno a proyectos comunes.”

En estas condiciones, si puede hablarse hoy día de comunidad democrática, no será para referirse a los mismos valores abstractos: *Estado de derecho, igualdad ante la ley, respeto a la voluntad mayoritaria* que perdieron su sentido junto con la pérdida de eficacia de los *grandes relatos* de la modernidad, sino que habrá que concebir e impulsar otros que contemplen la heterogeneidad, la diversidad y la posibilidad de que los intereses y expectativas minoritarias (que nunca serán mayoritarias) puedan ser realizadas en la vida colectiva y en la ley. Otros valores que sean garantía del respeto de la diferencia y del enriquecimiento de la vida colectiva a partir de ella, en la medida en que ésta dé lugar a valores universalizables.

En una visita a Monterrey¹⁰, José María Mardones destacaba el potencial democratizador de movimientos sociales como los de desobediencia civil, por tratarse de movimientos, decía él –recuperando a Habermas–, que sin afectar al marco constitucional (es decir, expresándose

dentro de ese marco) y sin violencia eticizan a una sociedad democrática, porque ponen en cuestión el sentido de justicia de la mayoría, invocando los mismos fundamentos democráticos en que se apoya la sociedad. Dichos movimientos son una protesta que se dirige a aspectos concretos, en los que se manifiesta un punto de desacuerdo respecto de la opinión mayoritaria – que debe asumirse como discutible–, a partir de la idea de carencia de justicia, mostrando que la ley no siempre encarna la justicia y que la legalidad no siempre es legitimidad.

La crítica de la injusticia –decía Mardones en esa ocasión– es una especie de *sanación ética*, y constituye un ejercicio de formación de la voluntad general; es decir, de conformación de nuevas normas y principios para la interacción social. A diferencia del pensamiento ilustrado en el que las normas están fijadas de una vez y para siempre, en cuanto son encarnaciones de la razón, las que resultan de esa crítica son una construcción colectiva que se ha universalizado, porque representa a los intereses de todos.

Partiendo de estas ideas formulaba él un concepto de democracia en el cual sólo son éticas las relaciones simétricas entre los individuos, en las que se realice el principio de la universalidad, tanto en el sentido de universalidad del respeto mutuo, como de universalidad de la autonomía de las personas.

¿Ética universalista o particularista?

Ahora bien, ¿es legítimo aspirar a construir una ética en la que lo particular aparezca como *valioso*, sin caer en el relativismo y por lo tanto negar la posibilidad de la ética misma? Me parece que está claro que lo que impide a la ética de la modernidad tener alguna vigencia es precisamente su pretensión de valores únicos, absolutos, producto de la razón; que es este alejamiento de la historia real, de la efectiva convivencia humana, lo que ya muy tempranamente, en el pensamiento del romanticismo alemán, desacreditó a la filosofía y la ética de la Ilustración.

Por supuesto, no se trata de oponer a una ética universalista, otra particularista, igualmente abstracta; en uno y otro caso se trata de reducciones perniciosas. Ya Luis Villoro¹¹ (1998) ha dejado claro cómo la apelación a la existencia de valores universales y absolutos ha sido pretexto

para la dominación de una cultura sobre otras, consideradas inferiores; y cómo también, la idea de que toda ética es relativa a una cultura ha sido argumento falaz en la lucha de resistencia contra el dominio colonial. Él apunta la idea de un relativismo coherente que implica el respeto a un pluralismo cultural, sin tener que renunciar a principios y valores de validez universal.

En ese mismo sentido, Ana María Salmerón¹² apoya la idea de que los valores de una comunidad no necesariamente deben ser universales, sin renunciar a ser universalizables, e introduce una noción de pluralidad, de la que dice debe ser entendida en el sentido de la noción de *razonabilidad* de la pluralidad, que John Rawls asocia al concepto de *consenso traslapado*. Dice ella: "El concepto rawlsiano de *consenso traslapado* refiere una noción de consenso que no permite el imperio de una sola concepción del bien, sino la coexistencia de una gran diversidad de doctrinas... que pueden coexistir gracias a una forma *razonable* de pluralidad. Esta forma de pluralidad implica el establecimiento de ciertas restricciones que no sólo no pueden ser arbitrarias, sino que deben ser razonables y que, sin duda, son necesarias" (1999:6).

Adela Cortina¹³ nos advierte que en la cultura posmoderna la pérdida del sentido de pertenencia a la comunidad nos ha desarraigado y nos desorienta. En cambio, dice: "En el mundo de las comunidades hay mapas que ya nos indican el camino: hay virtudes que sabemos hemos de cultivar, hay deberes que es de responsabilidad cumplir. En ellas... el nuevo miembro de la comunidad se sabe vinculado, acogido, respaldado por un conjunto de tradiciones y de compañeros" (1995:11). Apuntando a una nueva idea de ciudadanía, porque dice: "...necesitamos unas señas de identidad que brotan de distintas formas de pertenencia a la sociedad y, en este sentido, la ciudadanía ofrece dos ventajas específicas: 1) ... es crucial para el desarrollo de la madurez moral del individuo, porque la participación en la comunidad destruye la inercia, y la consideración del bien común alimenta el altruismo; 2) la ciudadanía subyace a las otras identidades y permite suavizar los conflictos que pueden surgir entre quienes profesan distintas ideologías, porque ayuda a cultivar la virtud política de la conciliación responsable de los intereses en conflicto. Para formar hombres es necesario, pues, formar también ciudadanos" (1995:12).

Notas Bibliográficas

¹ Fullat, Octavi Filosofías de la educación. CEAC, 1995.

² Cortina, Adela Alianza y contrato. Política, ética y religión. Trotta. Madrid, 2001.

³ Aristóteles. Ética a Nicómaco. Porrúa,

⁴ Bilbeny, Norbert . La revolución en la ética. Hábitos y creencias en la sociedad digital. Anagrama, Colección Argumentos. Barcelona, 1997

⁵ Inglehart, Ronald Modernización y osmodernización. La transformación de la relación entre desarrollo económico y cambio cultural y político. Revista Este país. Sección folios. Núm. 38, p. 38/VIII (versión cd).

⁶ Inter-university Consortium for political and social research (ICPSR). World values survey. 1981-1984 and 1990-1993 (study S6160).

⁷ Camps, Victoria Paradojas del individualismo. Crítica, Col. Drakontos. Barcelona, 1993.

⁸ Camps, Victoria. La identidad ciudadana. (Extracto de conferencia en El País Digital, 26/04/00).

⁹ Camps, Victoria. *La universalidad ética y sus enemigos*, en Salvador Giner y Ricardo Scartezini (Eds.) Universalidad y diferencia. Alianza. Madrid, 1996.

¹⁰ Mardones, José María curso: La ética discursiva. Monterrey, ITESM, enero de 2000.

¹¹ Villoro, Luis. *Sobre relativismo cultural y universalismo ético*. En Estado plural, pluralidad de culturas. Paidós. México, 1998.

¹² Salmerón, Ana María. El problema de la neutralidad axiológica en educación. Ponencia al V congreso Nacional de investigación educativa. Aguascalientes, 1999.

¹³ Cortina, Adela. La educación del hombre y del ciudadano. Revista iberoamericana de educación Núm. 7, Enero/abril de 1995.