

- <sup>9</sup> J. M. Keynes, *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- <sup>10</sup> Los textos de David Osborne y Ted Gaebler, *La reinención del gobierno*, México, Paidós, 1997; y de Louis V. Gerstner, *Reinventando la educación*, Buenos Aires, Paidós, 1996; constituyen dos ejemplares muy claros de la visión de las cosas que tienen los teóricos de la reinención.
- <sup>11</sup> Pedro Montes, *El desorden neoliberal*, Madrid, Trotta, 1996, p. 24.
- <sup>12</sup> Octavio Ianni, *Teorías de la globalización*, México, Siglo Veintiuno, 1996.
- <sup>13</sup> Jean François Lyotard, *La condición posmoderna*, México, Rei, 1990.
- <sup>14</sup> Nicolás Casullo (comp.), *El debate modernidad-posmodernidad...*, op. cit.
- <sup>15</sup> J.F. Lyotard, *La condición...*, op. cit.
- <sup>16</sup> *Ibidem*.
- <sup>17</sup> *Ibid.*, p. 10.
- <sup>18</sup> Cfr. Hugo Aboites, "Modernización de la universidad estadounidense ¿un modelo para México?", en Eduardo Ibarra Colado (coord.), *La universidad ante el espejo de la excelencia*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1993.
- <sup>19</sup> J.F. Lyotard, *La condición...*, op. cit., p. 18.
- <sup>20</sup> *Ibidem*.
- <sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 32-34.
- <sup>22</sup> *Ibid.*, p. 35.
- <sup>23</sup> *Ibid.*, p. 36.
- <sup>24</sup> *Ibid.*, p. 73.
- <sup>25</sup> *Ibid.*, p. 78.
- <sup>26</sup> *Ibid.*, p. 81.
- <sup>27</sup> *Ibid.*, p. 87.
- <sup>28</sup> Los miembros de un mismo oficio, se agrupaban en corporaciones productivas que con el tiempo adquirieron un prestigio y reconocimiento social —además de poder económico— lo que les permitió obtener un estatuto jurídico reconocido por el poder político, real o eclesial; esas corporaciones fueron conocidas como *Universitas*, *Communitas* o *Guildas* lo cual significa comunidad especializada que ejerce un control sobre los precios y la calidad de sus productos.
- <sup>29</sup> Rothblatt y Wittrock (comps.), *La universidad europea y americana desde 1800. Las tres transformaciones de la universidad*, Barcelona, Pomares-Corredor, 1996.
- <sup>30</sup> Alfonso Borrero, Simposio permanente sobre la universidad. Quinto Seminario General 1990-1992, Conferencia I, ASCU-FES-ICFES, Bogotá, 1990.
- <sup>31</sup> Alvin Gouldner, *El futuro de los intelectuales y el ascenso de la nueva clase*, México, Alianza Universidad, 1986.
- <sup>32</sup> Talcott Parsons, *El sistema de las sociedades...*, op. cit.
- <sup>33</sup> Clara Inés Ramírez y Armando Pavón, *La universidad novohispana: corporación, gobierno y vida académica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.
- <sup>34</sup> Augusto Comte, *La filosofía positiva*, México, Porrúa (col. Segan Cuantos núm. 340), 1980.
- <sup>35</sup> Pablo Latapí Sarre, *Un siglo de educación en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

## La ideología de la sociedad competitiva y su sistema de valores

### Ética y educación

A tono con lo dicho respecto de los conceptos de cultura e ideología, en el presente trabajo adoptamos el punto de vista que considera al proceso educativo como un proceso antropogénico en el que los seres humanos se construyen a sí mismos en lo colectivo y en lo individual. La educación constituye el medio por el cual se hace posible un específico modo de ser humanos 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. Nos apoyamos para esta interpretación en Octavi Fullat,<sup>1</sup> quien habla de una estructura educanda del hombre para explicar la educación como única posibilidad de existencia del fenómeno humano: "Ser hombre consiste en tener que educarse" dice Fullat.

Asumimos también que se trata de un proceso simbólico: un proceso de construcción de significados. 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 el proceso educativo se da lugar a la conformación de universos simbólicos compartidos y colectivamente producidos y reproducidos, es decir, se constituye la cultura. La cultura, la historia, la identidad y personalidad del individuo son los resultados del proceso educador en el que se constituye lo humano, y en el cual se hace una apuesta de futuro, se impulsa un proyecto de humanidad, una utopía. La educación impulsa y busca hacer prevalecer en la comunidad un sistema de valores que expresa la visión del mundo y la postura an-

tropológica de esa comunidad; o al menos de la parte que en ella intenta el poder: la que logra plasmar como finalidades educativas su perspectiva de las cosas.

### **Valores, axiología, ética y moral**

Por las mismas razones —mantener la congruencia con la definición de “cultura” que hemos asumido antes—, queremos partir del concepto de “valor” como “significación asignada”. Es decir, entendemos los valores como significados atribuidos a las cosas, a los sujetos, a sus acciones, a los procesos, a las relaciones, a los fenómenos, contruidos colectivamente y mantenidos como valiosos en dos niveles: en el todo de una cultura y en grupos sociales determinados.

En el lenguaje ordinario es frecuente encontrar una confusión entre los distintos procesos y fenómenos designados con las palabras: “axiología”, “valores”, “ética” y “moral”, confusión que parte del hecho de que todas ellas se refieren, efectivamente 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. Las cuatro atañen a la esfera de la acción “preferidora”, “discriminante entre bien y mal” o ajustada a normas en las que continuamente y en todos los campos de la actividad humana nos vemos envueltos.

La idea —heideggeriana— del hombre como ontocreador, como hemos referido en capítulos previos, nos habla de la posibilidad humana de proyectar sobre la realidad los elementos de su subjetividad; ello 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, el hombre en este acto de “trascender la naturaleza” no hace sino poner en juego recursos de la propia naturaleza en tanto que, como explica Marx, él mismo es un producto natural.

Por tanto, 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 indivi-

duo por la vida social. 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 a la lógica del mundo objetivo. En este proceso, se constituye todo un universo de pautas de conducta, de modos y mecanismos de interacción con la naturaleza y con los otros hombres, todo un conjunto de instituciones sociales que prueban la capacidad humana de rebasamiento de lo real y de sí mismo.

En la vida diaria, sea por la presencia de situaciones excepcionales o de crisis, sea por exigencias del propio desarrollo del individuo, o por los problemas y exigencias de la vida colectiva, 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; y las decisiones que toman están en consonancia con esos múltiples replanteamientos. Cuando toman decisiones, los hombres hacen juicios de valor, establecen un “deber ser” a su conducta; aplican 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 tiene 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, etcétera. Continuamente hemos de “preferir”, de “discriminar”, de “comprometernos”, de “exaltar”, y con esto 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 que son objeto de preferencia; las elevamos a una categoría de “superiores” u “obligadas”. Lo que las hace tener ese carácter es que en ellas se encarnan valores.

La concepción de los valores como “atribución de sentido” es resultado de la “acción preferidora” o “proyección de la subjetividad” humana y remite al problema del origen de ese sentido. Para explicar este asunto, partamos de la existencia de tres clase de procesos:

1. *La acción de “preferir”*. La capacidad, aptitud o disposición para “optar”; sea que se piense la acción como producto de: la insuficiencia biológica, la coexistencia al lado de otros; o de la pertenencia a una clase de seres a los que se ha “distinguido” con dicha aptitud; o que se crea que la acción de preferir es ella misma el “ser esencial” del hombre. Estas soluciones y otras que se han dado o puedan darse a la capacidad humana del preferir —desde la filosofía, las ciencias sociales o desde cualquier otra disciplina— nos hablan del hombre como productor, reconocedor, “intuidor”, “proyectador” o creador —según la perspectiva teórica que se asuma— de valores; en consecuencia como capaz de tomar decisiones axiológicas, con la disposición a otorgar o reconocer lo valioso de las acciones, las cosas, los procesos, etcétera.
2. *La existencia de un “ideal”*. Representación del ser humano —hombre o mujer— “bueno”, “eficiente”, “comprometido”, “bello”, entre otros, como encarnación de lo preferible, sea que se trate de cualidades, conductas o modos de pensar. Los ideales constituyen también representaciones de objetos, si-

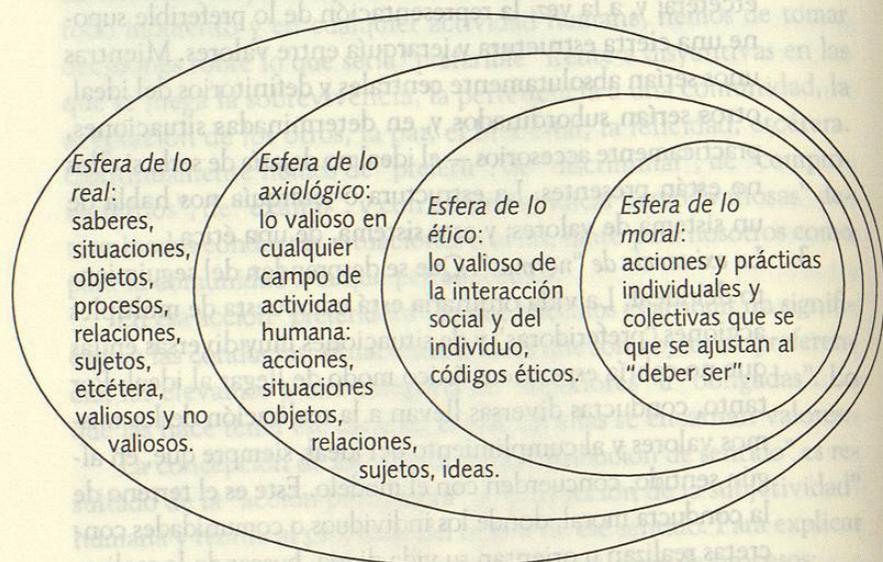
tuciones, procesos, igualmente buenos, eficientes, bellos, etcétera; y, a la vez, la representación de lo preferible supone una cierta estructura y jerarquía entre valores. Mientras unos serían absolutamente centrales y definitorios del ideal, otros serían subordinados y, en determinadas situaciones, prácticamente accesorios —el ideal no dejaría de serlo si ellos no están presentes. La estructura o jerarquía nos habla de un sistema de valores; y este sistema, de una ética.

3. *La existencia de “normas”*. Que se desprenden del seguimiento del ideal. La vida ordinaria está compuesta de múltiples acciones “preferidoras” y de situaciones muy diversas en las que no cabría esperar un único modo de llegar al ideal. Por tanto, 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 la conducta moral, donde los individuos o comunidades concretas realizan u orientan su vida diaria, buscando la realización del ideal ético; donde se sigue la norma y las conductas se ajustan a ella. No hacerlo produciría un sujeto inmoral o amoral, lo que puede tener consecuencias graves en su relación con los otros —y aún para consigo mismo, dada la necesidad de una estructura operante del sujeto).

En resumen, podemos distinguir tres esferas de problemas en relación con los valores:

1. *La esfera de lo axiológico*. Que remite a la existencia misma de los valores; al reconocimiento o producción de los significados de valioso, bello, útil, bueno, etcétera, en cualquier esfera de la acción humana: cognoscitiva, económica, social, cultural, ética, psicológica, lúdica, religiosa, entre otras.
2. *La esfera de lo ético*. El ámbito de los valores para la interacción social y la realización del individuo; es la de los códigos de conducta posibles de asumir para con los demás o para conmigo mismo.
3. *La esfera de lo moral*. Aquélla de las prácticas concretas de los sujetos buscando ajustar su acción al código que recoge los valores preferidos.

Figura 2. Axilología, ética, moral y realidad



### La comunidad ética

De acuerdo con lo planteado en el punto anterior, la acción valorativa y la conducta ética en que ésta se encarna constituyen formas del ser del hombre. Ya que no hay hombres sin acción valorativa y sin un código ético al cual ajustar su acción. La conducta ética tiene sentido en relación con el individuo y su supervivencia, su felicidad, su comodidad o su realización, y también es un instrumento fundamental de la convivencia humana. El origen de la consideración de la vida en común como algo valioso, es decir, de la valoración de la comunidad, se localiza según Adela Cortina<sup>2</sup> en tres fuentes: Israel, la familia —*Génesis*—; Atenas, la *polis* —*Política, Moral a Eudemo* de Aristóteles—; y Londres, el Estado —*El Leviatán* de Hobbes.

La primera de estas tres tradiciones apunta al tema de la identidad como fundamento de la comunidad. Cortina observa que en el libro del *Génesis* 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"; de tal percepción se desprende la identificación del bien común con el bien privado. Esta interpretación de

la comunidad, que Cortina recoge en el concepto de "alianza", está presente hasta nuestros días; se ha transmitido principalmente a través de la tradición de pensamiento judeo-cristiana, y está presente en los planteamientos de pensadores como Hans Jürgen Habermas.

La segunda: la solución aristotélica, entronca al individuo con la comunidad más que consigo mismo, y ve en la *res pública* no sólo una realidad superior, sino también anterior al individuo. Cortina ubica esta concepción en la noción de "República" y refiere con ella al estado natural de cooperación y compromiso entre los seres humanos que Aristóteles propone en su concepto del hombre como "animal político" (*zoon politikon*).

Según Aristóteles,<sup>3</sup> toda actividad humana tiende hacia algún fin —*telos*. Los fines de la actividad humana no son siempre los mismos, y en consecuencia 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, la *poiésis*. En la *praxis*, la producción de ese otro bien es su fin: unas actividades llevan a otras; unos fines se subordinan a otros, existen para hacer posibles estos otros, configuran una jerarquía entre ellos y en las actividades que los producen. Todo esto supone un fin último del hombre al cual estarán subordinados todos los demás, un fin que ya no es medio para ningún otro fin.

El fin o bien último, querido por sí mismo y fundamento de todos los demás, es la "felicidad" —*eudemonia*. 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, pues todos estos no son más que bienes externos —por sí mismos no nos hacen felices. No son perseguidos 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.<sup>4</sup>

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; y la política incide en el terreno de lo ético cuando promueve que el Estado eduque a los hombres en la virtud y, sobre todo, en la justicia. Ambas, ética y política, remiten 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 la integra.

De este modo, 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.

La tercera solución, la propuesta por Thomas Hobbes en *El Leviatán*, parte del supuesto de la maldad natural del ser humano —"el hombre es el lobo del hombre"— y define a la comunidad —al Estado— como un artificio necesario para limitar la lucha y las desmedidas aspiraciones humanas a poseerlo todo, a despojar a los otros.

Según esta perspectiva, la constitución del artificio se concreta en el "contrato" y no nace 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 y trae la paz y el bienestar con el imperio de la ley.

El liberalismo —Hobbes es uno de los primeros liberales— introduce una noción diferente de la comunidad ética, según la cual el centro de la acción humana no se ubica en la realización de las necesidades y expectativas, tales como la necesidad natural de la interacción y el compromiso ético que responde al reconocimiento del otro como yo mismo, en la "alianza" —querer el bien del otro como mi propio bien—; sino en el imperio de la ley y la razón, como medio para evitar la devastación de unos a manos de los otros al interior de la comunidad: el "contrato" —que mueve a querer el bien del otro para evitar el mal propio.

Como vemos, la idea de que la vida colectiva beneficia y enriquece a la comunidad, sea bajo la forma de "alianza" o de "contrato", viene de la antigüedad. Su valor radica en que el criterio que norma la conducta corresponde a las expectativas e intereses de todos los miembros de la comunidad, al ser considerados como iguales entre sí, como identificados en su calidad de seres humanos.

La forma más conocida de esa comunidad ética fue la "Ciudad-Estado" de la Grecia clásica. Los intelectuales de aquellas comunidades fueron 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, trascendía a esos intereses y daba lugar a una nueva clase de realidades que, sin duda, los enriquecían en muchos sentidos: la comunidad ética o virtuosa. El ciudadano de la *polis* griega, el *zoon politikón*, es un sujeto activo, comprometido, que encuentra en la participación en 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 consideración de la comunidad como algo valioso parte del supuesto del contrato. Supone a los individuos participando a través de mediaciones como los partidos, el voto universal, delegados o representantes en el ejercicio efectivo del poder social que garantiza la supervivencia. El ciudadano moderno —el *citoyen* de la declaración universal de los derechos del hombre y del ciudadano— es el "sujeto de derechos"; un sujeto que tiene, entre otros, el derecho de participar en la vida colectiva, pero que no se ve forzado a hacerlo: aun cuando la considere valiosa, puede abstenerse de participar en ella.

El "ciudadano moderno" disfruta de la protección y garantía del Estado respecto al dominio y usufructo de su persona, su familia, su credo y su patrimonio. 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 otro, es su convic-

ción, su "compromiso" lo que puede llevarlo a participar en la vida colectiva, y no su condición de ciudadano. Al igual que en la polis griega, en la condición de ciudadano se basa la posibilidad de disfrutar 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.

En la polis griega era condición para ser ciudadano tener una determinada identidad, familia, patrimonio y creencias, y no se tenía más remedio que participar en la política de la ciudad. En cambio, el ciudadano moderno, en tanto que sujeto de derechos, obtiene de la ley la garantía de que no se verá afectado —ni por parte de sus conciudadanos, ni del Estado, menos de extraños— en el disfrute de su identidad, familia, patrimonio o creencias, si es que se encuentra en posesión legítima de ellos. Tampoco se verá apremiado a la participación política si su deseo es abstenerse, incluso puede renunciar a ella, lo cual muy frecuente y masivamente ocurre en nuestro tiempo.

El ciudadano posmoderno encuentra una exacerbada no-exigencia de la participación y la opción efectiva del ensimismamiento. Norbert Bilbeny<sup>5</sup> 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 respectivamente.

En función de este primado de la cultura del disfrute, de la ética del poseer, asistimos a la aparición de nuevos fenómenos sociales 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.<sup>6</sup>

Ahora bien, por encima de estas particularidades históricas y conceptuales, es posible advertir tres principios fundantes de la comunidad ética y 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 del Estado mínimo posmoderno. Estos principios son:

1. Todo individuo se encuentra inevitablemente inmerso en una comunidad, necesita de ella y al mismo tiempo es ella. Existe a través de ella.
2. 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.
3. Todo individuo debe encontrar, en las interacciones con los otros, la realización de las propias necesidades, expectativas e intereses.

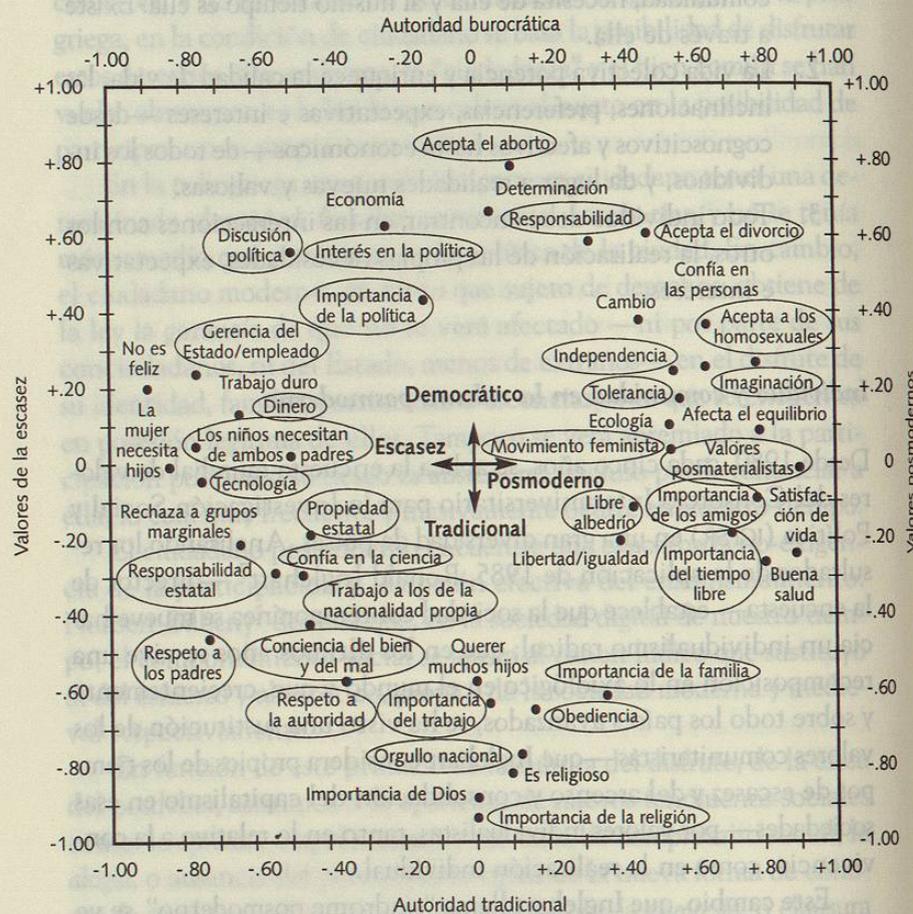
#### Individuo y comunidad en la cultura posmoderna

Desde 1980, cada cinco años, se aplica la encuesta mundial de valores del Consorcio Interuniversitario para la Investigación Social y Política (ICPSR) en una gran diversidad de países. Analizando los resultados de la aplicación de 1985, Ronald Inglehart<sup>7</sup> —director de la encuesta— establece que la sociedad contemporánea se mueve hacia un individualismo radical; que en los últimos años se vive una recomposición en lo axiológico en el mundo y que, crecientemente y sobre todo los países avanzados, se 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.

La tabla que incluimos enseguida nos muestra la situación de la cual habla Inglehart. En ella puede advertirse el modo como, en las distintas sociedades, se vive una situación diferente en cuanto al predominio de valores más centrados en la comunidad o valores individualistas, dependiendo del grado en que, en la sociedad respectiva, se vive el síndrome posmoderno.

Cuadro 1. Inglehart: correlación entre autoridad estatal y valores



FUENTE: Ronald Inglehart, "Modernización y posmodernización. La transformación de la relación entre desarrollo económico y cambio cultural y político", *Este País*, Sección Folios, núm. 38, p. 38/VIII, (versión CD).

Con el concepto de "autoridad burocrática", Inglehart se refiere al aparato estatal moderno, desligado de los ámbitos económico o religioso, sea que se trate del aparato de gobierno interventor-regulador del Estado de bienestar social o del "socialismo real"; o bien del aparato estatal minimizado del neoliberalismo. En cambio, con el concepto de "autoridad tradicionalista", el autor se refiere al aparato estatal propio

de sociedades en las que el poder político se encuentra amalgamado con la propiedad y el poder económico y religioso.

Si observamos el cuarto superior derecho del cuadro anterior, podemos advertir una mayor presencia de valores individualistas y de desapego a los valores comunitaristas, ya que los valores individualistas son predominantes en las sociedades más "avanzadas" en el desarrollo capitalista posindustrial. Esas sociedades tienen un modo altamente burocratizado del ejercicio de la autoridad, lo que significa —en términos parsonianos— unidades sociales especializadas en el ejercicio del poder, en términos de Inglehart. En consecuencia, estas sociedades viven en un ambiente cultural enteramente posmoderno.

En cambio, en el cuarto inferior izquierdo de la misma figura advertimos una mayor presencia de los valores comunitarios y tradicionalistas, incluso premodernos, que prevalecen en las sociedades más apegadas a formas del ejercicio de la autoridad tradicionalista; es decir, aquellas sociedades donde la función de gobierno no está especializada, sino que se vive una amalgama de funciones: económicas, culturales, religiosas y aun de lazos de sangre, en el ejercicio del poder.

Los cuartos superior izquierdo e inferior derecho de la figura representan sociedades en transición. Las ubicadas en el cuarto superior izquierdo son sociedades con escaso desarrollo económico versus un elevado desarrollo moderno de las formas de autoridad; mientras las del inferior derecho son aquellas con un elevado desarrollo económico, pero con escaso desarrollo de las formas modernas de autoridad. Se oponen así las sociedades "atrasadas" con autoridad burocrática y sociedades "avanzadas" con autoridad tradicionalista.

De este modo, Inglehart asocia el cambio sociocultural —en particular el desarrollo de los sistemas de valores— y las formas de autoridad, a los factores económicos.

Por otra parte, en el cuadro siguiente, Inglehart localiza, por países, el síndrome posmoderno. Sitúa el sistema de valores de la posmodernidad en los países que forman lo que llamamos el "primer mundo", en los cuales no son ya valores fundamentales los valores tradicionales de la modernidad: una ciudadanía comprometida con el poder del Estado; un sujeto que aspira al progreso social y económico y al primado de la razón en el mundo; un sujeto que busca la emancipación social y la libertad como igualdad y equidad, etcétera.