



CORPORACIÓN
UNIVERSITARIA
REMINGTON
RES. 2661 MEN JUNIO 21 DE 1996

CENTRO DE FORMACIÓN HUMANA

Asignatura transversal

Ética

Dirección de Educación a Distancia y Virtual

Este material es propiedad de la Corporación Universitaria Remington (CUR),
para los estudiantes de la CUR en todo el país.

2012

CRÉDITOS



El módulo de estudio de la asignatura transversal Ética del Centro de Formación Humana es propiedad de la Corporación Universitaria Remington. Las imágenes fueron tomadas de diferentes fuentes que se relacionan en los derechos de autor y las citas en la bibliografía. El contenido del módulo está protegido por las leyes de derechos de autor que rigen al país.

Este material tiene fines educativos y no puede usarse con propósitos económicos o comerciales.

AUTOR

William Molina Merchán Magister en Estética Universidad Docente en el Diplomado de Didáctica Universitaria Nacional de Colombia Historiador Universidad de Antioquia, sede de Medellín Docente de cátedra para pregrado Profesor invitado, maestría en Gobierno de la Universidad de Medellín Coordinador de investigaciones en la Fundación Universitaria Claretiana - FUCLA, desde abril de 2009. Evaluador de proyectos del Centro de Investigaciones Jurídicas de la Universidad de Medellín. 2006. Investigador en el proyecto "Movimientos sociales de oposición al Frente Nacional", Grupo de Historia siglo XX del Departamento de Historia de la Universidad de Antioquia; 2003.

Nota: el autor certificó (de manera verbal o escrita) No haber incurrido en fraude científico, plagio o vicios de autoría; en caso contrario eximió de toda responsabilidad a la Corporación Universitaria Remington, y se declaró como el único responsable.

RESPONSABLES

Centro de Formación Humana

Director Nicolás Tabón Cañas

humanas.director@remington.edu.co

Tomás Vásquez Uribe

Director Educación a Distancia y Virtual

distancia.coordinadorcat@remington.edu.co

Angélica Ricaurte Avendaño

Coordinadora de Remington Virtual (CUR-Virtual)

mediaciones.coordinador01@remington.edu.co

GRUPO DE APOYO

Personal de la Unidad de Remington Virtual (CUR-Virtual)

EDICIÓN Y MONTAJE

Primera versión. Febrero de 2011. Segunda versión Marzo 2012

Derechos Reservados



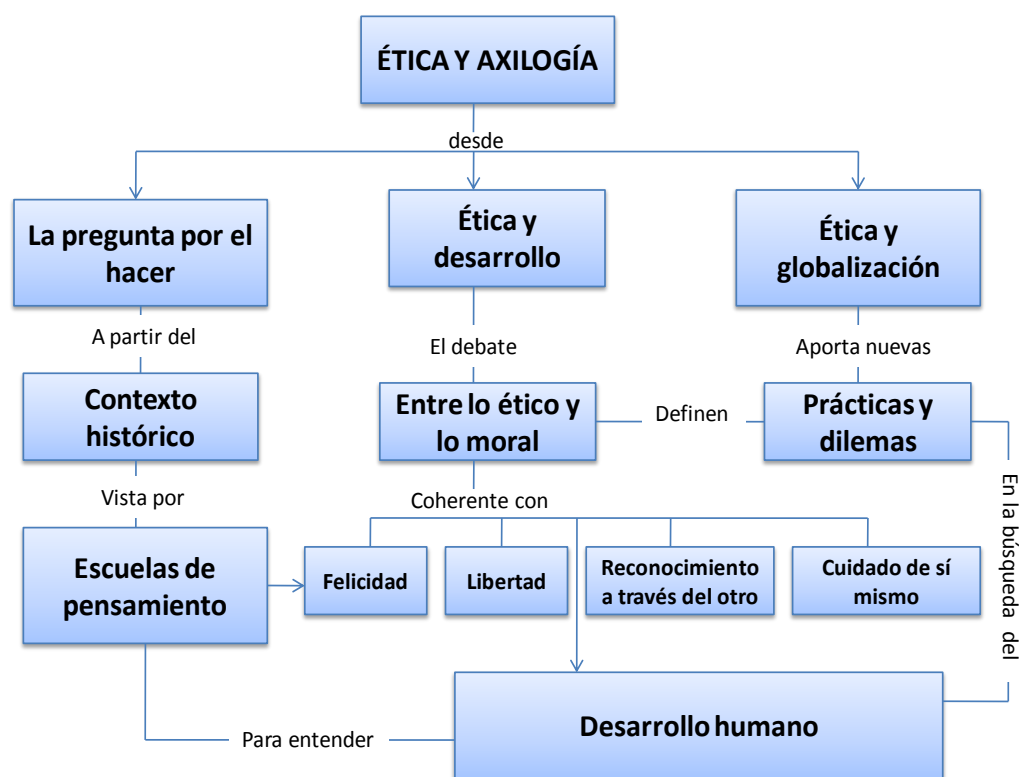
Esta obra es publicada bajo la licencia Creative Commons. Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual 2.5 Colombia.

TABLA DE CONTENIDO

1.	MAPA CONCEPTUAL DEL MÓDULO	8
1.1.	Prueba inicial.....	8
2.	LOS INICIOS LA PREGUNTA POR EL HACER	10
2.1.	Ética	10
2.2.	Moral	11
2.3.	Axiología.....	11
2.4.	Líneas de pensamiento sobre los valores	13
2.5.	Filosofía	14
2.6.	Libertad	16
3.	LA ÉTICA Y SU IMPACTO EN EL DESARROLLO DE LAS DISTINTAS SOCIEDADES ANÁLISIS RETROSPECTIVO Y PROSPECTIVO	19
3.1.	Grecia y los primeros tratados sobre la ética.....	19
3.2.	Debate entre lo moral y lo ético	20
3.3.	Fenomenología de los conceptos y sus implicaciones socio – culturales	24
3.3.1.	Libertad colectiva y libertad individual	24
3.3.2.	La ética clásica: la ciudadanía y el deber ser	26
3.3.3.	El ideal de ciudadanía y su ejercicio real.....	27
3.3.4.	La ciudadanía griega y moderna: entre el ideal y la realidad.....	31
3.3.5.	Ampliación de la ciudadanía y de lo político.....	34
4.	GLOBALIZACIÓN Y ÉTICA	37
4.1.	Los nuevos problemas de la ética	37
4.2.	Ética y diversidad religiosa	39
4.3.	La globalización como propuesta ética	40
4.4.	La prioridad del procedimiento y la renuncia al por qué.....	41
4.5.	Transformaciones por el contexto y la necesidad.....	43
4.6.	Ficciones determinantes del comportamiento ético	43
4.6.1.	Trabajo, consumismo y nuevos pobres.....	44

4.6.2. Cómo se logró que la gente trabajara	45
4.6.3. Trabaje o muera:	46
4.6.4. Producir a los productores:	47
4.6.5. De la ética del trabajo a la estética del consumo: el deseo no desea la satisfacción	48
4.7. Relación con otros Temas	50
5. PISTAS DE APRENDIZAJE	51
6. GLOSARIO	52
7. BIBLIOGRAFÍA.....	53
7.1. Fuentes digitales o electrónicas	54

1. MAPA CONCEPTUAL DEL MÓDULO



Mapa conceptual creado por el profesor Willian Molina Merchan

1.1. Prueba inicial

Responda F o V

- ¿Los comportamientos humanos en contextos específicos son el objeto de estudio de la axiología?
Falso _____ Verdadero _____
- ¿El propósito de esta unidad es conocer las tendencias de pensamiento que han pretendido explicar los comportamientos humanos a partir de reflexiones filosóficas?

Falso _____ Verdadero _____

3. ¿La ética es el resultado de aplicar preceptos morales al acto humano?

Falso _____ Verdadero _____

4. ¿La ética es la aplicación teórica de la filosofía?

Falso _____ Verdadero _____

Preguntas abiertas

5. ¿Qué es para usted un modelo de pensamiento?

6. ¿Cuáles son los representantes del pensamiento filosófico de la Grecia clásica?

7. ¿Cuál cree usted que es la diferencia entre ética y moral?

8. A partir de su propia experiencia proponga una situación que haya representado la toma de decisión entre un comportamiento ético o moral y justifique la elección por la que optó:

2. LOS INICIOS LA PREGUNTA POR EL HACER

¡Ay, desventurado!, ¡ojalá nunca descubras quién eres!

Yocasta¹

OBJETIVO GENERAL

Generar espacios de lectura, discusión y análisis acerca de la ética y la moral contemporáneos.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- ✖ Contextualizar histórica y conceptualmente lo ético y lo moral.
- ✖ Abordar los principales exponentes teóricos y escuelas de lo ético y lo moral, a través de las transformaciones conceptuales del acto humano.

Contextualización histórica y conceptual de lo ético y lo moral

TERMINOLOGÍA: Iniciar la comprensión y análisis de lo ético, de los actos humanos y sus motivaciones es importante definir los siguientes términos:

2.1. Ética

Ethos, la palabra de la que se origina nuestra “ética”, quiere decir justamente guarida. Los griegos querían con ello subrayar lo propio, lo suyo de la persona humana. Ethos es el carácter moral de la persona, su domicilio existencial. Así como un animal en el bosque se reconoce por su guarida, a la que sus huellas nos conducen, con esto, la calidad moral de un hombre se reconoce por ese espacio en el que habita al cual sus acciones nos conducen. Con la palabra Ética nos remontaremos a su sentido primigenio y que encontramos en la Ética de Aranguren como residencia, morada, lugar donde se habita y que posteriormente la tradición filosófica, a partir de Aristóteles, entiende como modo de ser o carácter. Finalmente podemos entenderla como forma de vida que nace de una búsqueda consciente y de una expresión libre.

¹ Sófocles. Edipo Rey, en: Tragedias completas. Ed. Aguilar, Madrid, 1978, Pág. 332.

2.2. Moral

Existe una base moral que se expresa en forma negativa, como prohibición, muy cara a los moralistas ya que es el fruto de una moral heterónoma y autoritaria, entendida como la norma que rige más la conducta ajena que la propia, y sin capacidad suficiente para convertirse en una auténtica fuerza ordenadora y aglutinante de la sociedad que la proclama.

La moral se cita permanentemente pero no se incorpora a la cultura, lo que produce desasosiego y falta de confianza. Consecuencia de su carácter autoritario y heterónimo la moral como libertad responsable es un concepto ausente de la cultura ciudadana. Los ciudadanos, agobiados por el desorden urbano, lo esperan todo del estado en una actitud mesiánica que ha sido aprovechada por los dirigentes políticos en su afán de ser elegidos, sin que su capacidad personal, que en muchos casos es innegable, pueda evitar la frustración que emana de la diferencia entre lo prometido y lo realizado.

Para complementar y comprender mejor los conceptos enunciados se sugiere ver el siguiente video: <http://www.youtube.com/watch?v=pc42E-RuyLE>

2.3. Axiología

El concepto valor se ha usado con frecuencia en un sentido moral, en términos de lo que compromete este curso, el valor toma sentido filosófico general, como concepto capital en la llamada “teoría de los valores” o axiología. La raíz del término se encuentra en el griego, axios, que tiene equivalencia de estimable, digno de ser honrado. En otro sentido se le confiere como uso al precio de una mercancía o producto; en este caso valor adquiere significado eminentemente económico. Sin embargo, también se usa en un sentido no económico como cuando se dice que una obra de arte tiene gran valor, o que ciertas acciones son valiosas.

La teoría de los valores surge a finales del siglo XIX con un estatuto filosófico, aunque ya desde la Grecia clásica se produjeron reflexiones en las que se ponía en el mismo nivel el ser y el valor, y con ellos lo bueno y lo bello, como se puede leer en Platón. La filosofía helénica estableció correspondencia entre el ente y el valor, entre la ontología y la axiología. A partir de estas premisas, el valor fue objeto de estudio de la ontología.



Tienen, además, los valores, características de estudio que posibilitan su análisis sin perder de vista que para su formación se requieren tres elementos:

- el sujeto valorante.
- el acto de valorar, que inviste la calidad de intencional y emotivo.
- una instancia objetiva a la cual esa intencionalidad apunta.

Hoy, sin embargo, con la tendencia a establecer categorías separadas para particularizar y diseccionar los objetos de estudio, a los valores se les han asignado condiciones propia; se han diferenciado en seis puntos, de manera precisa, los elementos de los valores, así:

CONDICIÓN	CARACTERÍSTICA
El Valer	No pueden caracterizarse por el ser, como los objetos reales y los ideales. Se dice, que valen y, por lo tanto, que no tienen ser sino valer. Los valores son intemporales y por eso han sido confundidos a veces con los entes ideales, pero su forma de realidad no es el ser ideal ni el ser real, sino el ser valioso. La realidad del valor es, pues, el valer.
Objetividad	Los valores son objetivos, es decir, no dependen de las preferencias individuales, sino que mantienen su forma de realidad más allá de toda apreciación. (La teoría relativista afirma que tiene valor lo deseable. La absolutista sostiene que es deseable lo valioso).
No independencia	Los valores no son independientes, pero esta dependencia no debe entenderse como una subordinación del valor, sino como una no independencia ontológica, como la necesaria adherencia del valor a las cosas.
Polaridad	Los valores se presentan siempre polarmente, porque no son entidades indiferentes como las otras realidades. La polaridad de los valores es el desdoblamiento de cada cosa valiente en un aspecto positivo y como un disvalor en un aspecto negativo.
Cualidad	Son totalmente independientes de la cantidad. Lo característico de

	ellos es la cualidad pura.
Jerarquía	No son indiferentes no sólo en lo que se refiere a su polaridad, sino también en las relaciones mutuas de las especies de valor. El conjunto de valores se ofrece en una tabla general ordenada jerárquicamente.
Tomado de: http://www.balsavirtual.com/lenguaje/axiologia.htm	

Ahora bien, la intuición emotiva que capta los valores es siempre fragmentaria, entrega siempre ciertos aspectos de ellos. Cada individuo, cada época, es susceptible de captar aspectos que permanecían ignorados para otras personas u otros tiempos; es justo de esa condición que surge la crítica al iusnaturalismo: las teorías que nos hablan de un orden jurídico natural e inmutable, que puede ser aprehendido en su totalidad por el hombre y cuyos principios asumen una validez intemporal, no hace más que absolutizar un aspecto parcial de la realidad axiológica y empobrecer nuestra percepción de la misma.

Así, en lo que se ha dado en llamar la modernidad, la teoría de los valores ha estado orientada desde tres líneas de pensamientos:

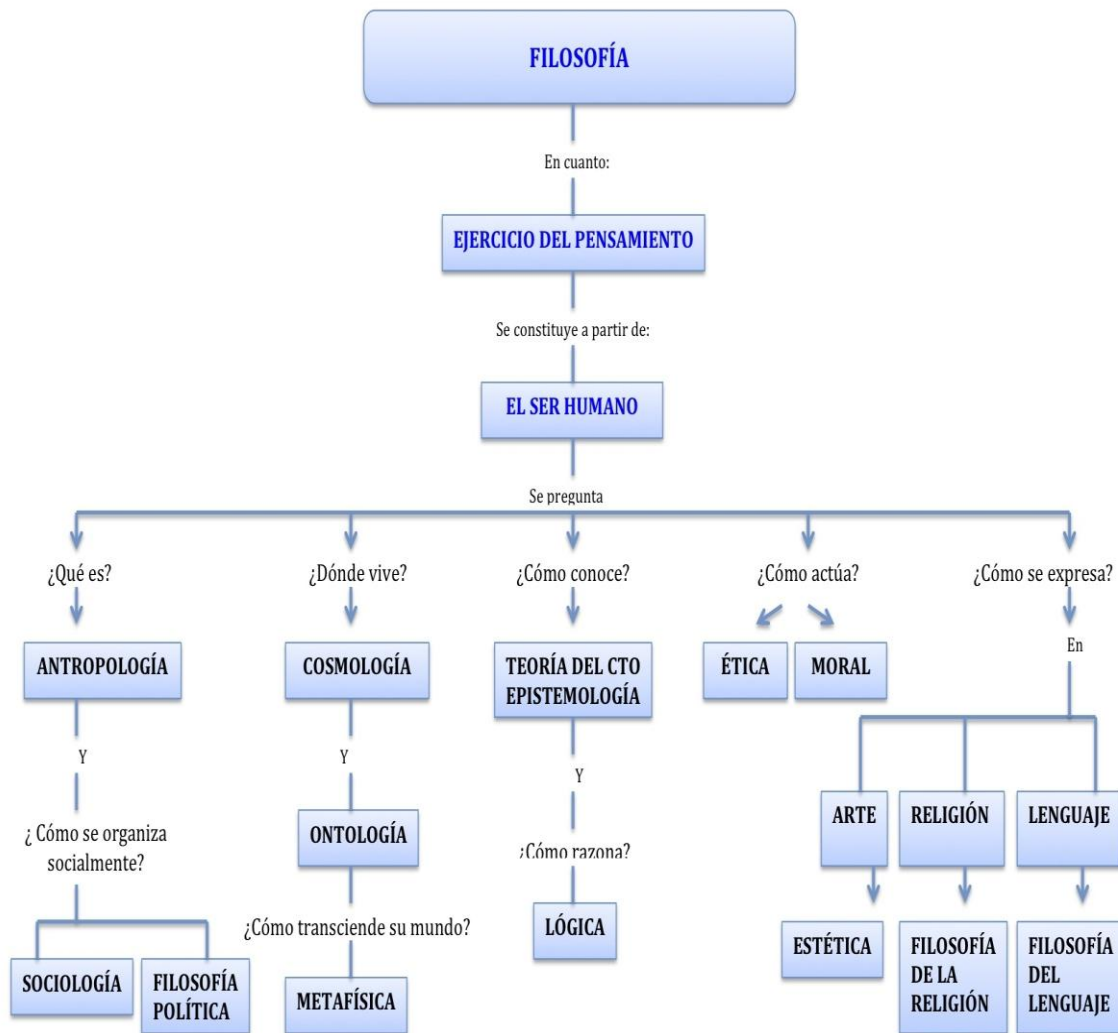
2.4. Líneas de pensamiento sobre los valores

Dilthey El relativismo	Baden Windelband El neokantismo	Scheler Fenomenología
Los valores son engendrados por la historia, esto es, se encuentran adscritos a momentos determinados del decurso vital. Enfatiza en la relación existente entre los valores y los sujetos que los intuyen, con lo cual se asumía una postura relativista en el plano axiológico.	Admite la objetividad de los valores. La vinculaban al apriorismo kantiano, al considerarlos categorías de una conciencia trascendental. Los valores cobran existencia independiente del individuo que los aprehendía: el hombre no crea el valor, sino que se limita a reconocerlo.	Admite la objetividad de los valores. Estima que los valores constituían cualidades objetivas, aprehensibles merced a una intuición de índole emocional que les es propia. Los valores cobran existencia independiente del individuo que los aprehendía: el hombre no crea el valor, sino que se limita a reconocerlo.

2.5. Filosofía

“...el filósofo, que posee perfectamente la ciencia de lo general, tiene por necesidad la ciencia de todas las cosas, porque un hombre de tales circunstancias sabe en cierta manera todo lo que se encuentra comprendido bajo lo general. Pero puede decirse también que es muy difícil al hombre llegar a los conocimientos más generales; como que las cosas que son objeto de ellos están mucho más lejos del alcance de los sentidos.” (Aristóteles, Metafísica, Libro Primero)

Área	Interrogantes que se formulan desde la filosofía
Ontológica	¿Qué es la realidad?, ¿Qué y cómo está compuesto el mundo?
Epistemológica	¿Cómo conocemos? ¿Qué se puede conocer? ¿Hasta dónde y con qué instrumentos conocemos?
Axiológica	¿Qué es malo y bueno?, ¿Qué es bello y justo? ¿Qué es lo ético?



Mapa conceptual creado por el profesor Willian Molina Merchan

2.6. Libertad

“De los términos más frecuentes en la cotidianidad occidental, quizás sea libertad el más recurrente. Se utiliza en cada una de las instancias que comprometen al hombre. Libertad de prensa, de cátedra, de pensamiento, de elección, de pensamiento, libertad. En la ciencia, sin embargo, ésta aparece como un requisito fundador. ¿Cómo crear atado, limitado, ignorante? Quienes se han comprometido en la búsqueda de una definición clara o precisa del concepto -y son ellos los más destacados pensadores y filósofos-, han apelado a la división entre libertad positiva y negativa, construyendo tratados maravillosos y discusiones interesantes que se encuentran, afortunadamente en cualquier biblioteca universitaria. La gente del común, sin embargo, recurre al término, generalmente, acompañándolo, de otras palabras, que adjetivan, que caracterizan, aunque en ocasiones lo proponen como ley: “el derecho a ser libres”, o más recientemente se ha utilizado el término para abogar por sistemas de compromiso bilateral o multilateral, tal es el caso del Tratado de Libre Comercio”

No es extraño, entonces encontrar como titular de prensa noticias como: “Diez mil presos saldrán en libertad”; “Libertad para los presos políticos”; “Multitudinaria marcha de la sociedad civil por la libertad de los secuestrados”; estos, entre otros que cada vez se hacen más recurrentes, dan cuenta de otro tipo de libertad, aquella que determina que cada individuo logre desarrollar su propuesta de vida, algunas veces política, de la manera que su conciencia le indique, sin limitaciones externas o coacciones físicas. Esta es la idea que han defendido los caudillos y adalides de la independencia, de la civilidad. Se hacen guerras, revoluciones y marchas para lograr “ser en conciencia”, es la idea que movió a Bolívar, a Kant, a Hegel, a Mandela, la del lema del escudo nacional “Libertad y Orden”, la de las ocho menciones a la libertad del canto antioqueño, y, en otro sentido, a quienes plantean la necesidad de invadir un país y modificar su cultura, su percepción del mundo para implantar el imperio de la libertad, la democracia y el orden. La propuesta de los regímenes totalitarios, despóticos o tiránicos no han hecho otra cosa que utilizar de manera instrumental la idea de libertad, restringiéndola en su propio beneficio; una lectura que nos sorprende, pero que no por eso deja de ser real.

Surge de este planteamiento la idea de que el lugar político en el que mejor germina la libertad es la democracia, el modelo en el que cada individuo se compromete consigo mismo y con la comunidad de su entorno a desarrollar sus posibilidades para garantizar que todos tengan la oportunidad de exponer sus ideas en debate abierto y respetuoso; debate que cobra interés en el marco de los Estados contemporáneos que buscan respuestas civilizadas a las acciones de grupos reaccionarios o terroristas. Una búsqueda que recuerda la Carta del Atlántico, firmada por Roosevelt y Churchill: “la declaración sobre las Cuatro Libertades” donde manifestaron los objetivos reales a combatir:

- ✓ Libertad de expresión,
- ✓ Libertad de culto,
- ✓ Libertad frente al miedo, y
- ✓ Libertad frente a la necesidad².

Se rescata de esta idea que asume las preguntas fundantes de la discusión sobre la libertad ¿libertad para hacer qué? Y ¿libertad frente a qué?

Las preguntas anteriores, en el marco de la política, el derecho y el orden, nos enfrentan a la necesidad de aclarar la diferencia entre libertad y libertinaje, la primera nos compromete en este texto y no pretende ser saldada definitivamente aquí, no podría ser así; la segunda, en cambio, el libertinaje, se presenta como una acción que posee un valor moral, cuando los actos comprometen el dilema entre lo bueno y lo malo, cuando los deseos de la persona van en contra de la acción moral. Queda, entonces la necesidad de pensar la idea de libertad unida a la de necesidad, idea sobre la que Schelling, Schopenhauer, Hegel y Marx, no obstante las diferencias de sus sistemas elaboraron concurrentemente propuestas, cuya influencia, todavía hoy nos mueven a reflexión.

Ser libre, entonces, plantea una paradoja, en tanto que sólo se puede serlo en la medida que podamos elegir, y el objeto de elección siempre es limitado, por tanto la libertad que se alcanza está mediada por las posibilidades cognitivas del ser, a través de ésta cátedra se pretende rescatar y reivindicar la necesidad de acercarse al conocimiento de manera desprevenida –en libertad-, para construir propuestas nuevas e interpretaciones innovadoras mediante el uso irrestricto de los instrumentos propios de la academia, esto es: con libertad.

Surge, así la necesidad de plantearnos interrogantes que nos permitan develar lo que compromete el lema universitario. Tradicionalmente y en contravía de lo que la historia nos muestra, la universidad ha sido creadora y guardián del conocimiento –vehículo de libertad-; digo que en contravía pues no es secreto que la institución universitaria no escapa al control de tendencias ideológicas y de fe, que pretenden limitar su acción, su objetivo; aunque el último medio siglo presenta una forma organizativa que posibilita liberar de dogmatismos, tanto a quienes enseñan como a quienes se inscriben como estudiantes, en la búsqueda de soluciones más plurales a los problemas comunes de quienes son, sienten y piensan en propuestas alternativas, que algunas veces han resultado eficaces, a pesar de ir en contra de lo propuesto con autoridad. (William

² Las dos primeras se refieren a clases de acción que deberían ser libres, sin restricción. Las otras dos, especifican restricciones que han de ser eliminadas o evitadas. Libertad frente al miedo afirma que este no debe impedir a las personas hacer aquello que elijan hacer, sea el miedo un gobierno con policía secreta, sea el miedo a la guerra y a la inseguridad. La libertad frente a la necesidad afirma que la necesidad, las estrecheces o la pobreza, -al desempleo, los bajos salarios o la incapacidad laboral por vejez o enfermedad- no ha de impedir a las personas hacer aquello que elegirían hacer si pudieran.

Molina Merchán. (Julio 2008): “Usos y acepciones del concepto libertad” - <http://factorizaciones.blogspot.com/>).

Ejercicio de autoevaluación

Para complementar y comprender mejor los conceptos enunciados se sugiere ver el siguiente video: http://www.youtube.com/watch?v=rvrteJOBvTI&feature=grec_index

Escuelas de pensamiento ético

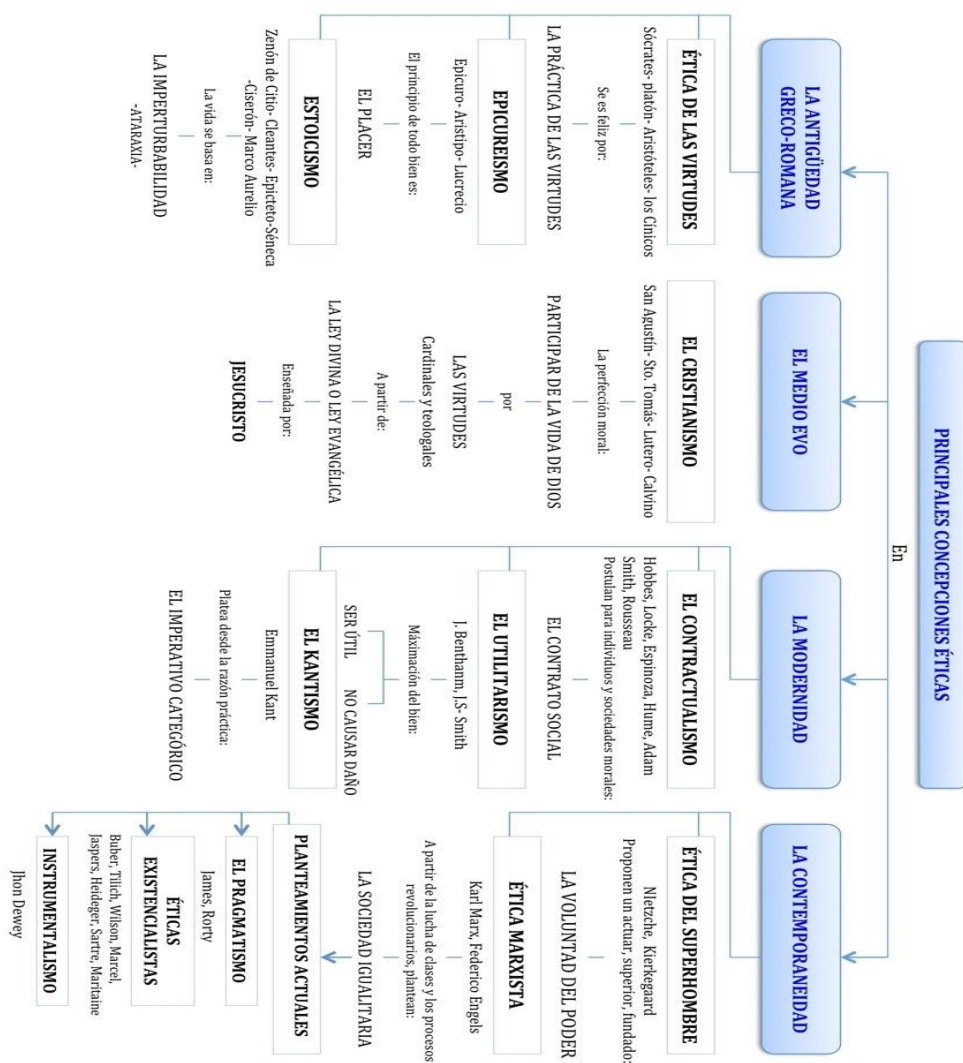


Ilustración 1 Escuelas de pensamiento

Mapa conceptual creado por el profesor Willian Molina Merchan

3. LA ÉTICA Y SU IMPACTO EN EL DESARROLLO DE LAS DISTINTAS SOCIEDADES ANÁLISIS RETROSPECTIVO Y PROSPECTIVO

OBJETIVO GENERAL

Analizar concienzudamente los problemas y actitudes sociales contemporáneos, generando alternativas de reflexión sobre los mismos.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- Conocer Grecia y los primeros tratados sobre la ética.
- Desentrañar las particularidades de lo ético y lo moral, del dogma y la *doxa*, como el mito.
- Analizar la Fenomenología de los conceptos y sus implicaciones socio culturales.

3.1. Grecia y los primeros tratados sobre la ética.

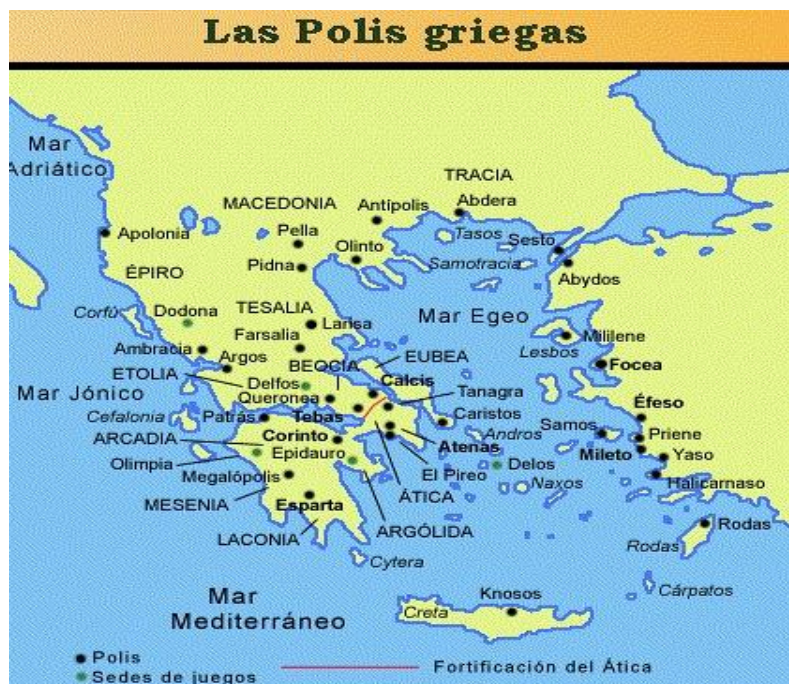


Ilustración 2 Ubicación de Grecia

<http://educadultos.wikispaces.com/Grecia>

3.2. Debate entre lo moral y lo ético

Pocos instrumentos aportan tantos elementos para tratar de desentrañar las particularidades de lo ético y lo moral, del dogma y la doxa, como el mito; la literatura en general desarrolla de manera constante historias que definen los conflictos y contrasentidos que el acto humano compromete, pone de manifiesto motivaciones y determinantes que dan sentido a las preguntas que intentan orientar la existencia: la felicidad, la libertad, el reconocimiento a través del otro y el cuidado de sí mismo. Las motivaciones y procesos que determinan el discurrir de la vida. Tomando como referente de análisis una de las obras de Sófocles, Edipo Rey, es posible sentar las bases para la reflexión sobre el sentido y las posibilidades de la existencia humana.

Nadie llora al Edipo Rey de las tragedias que mató a su padre; su madre se ahorcó después de yacer con él y darle hijos que fueron sus hermanos; sus hijos lo abandonaron para disputarse el trono que una vez ocupó, y él mismo huyó de sus hijas al momento de su muerte para que nadie, salvo Teseo supiera el lugar de su tumba y solo Teseo, y con él Atenas, pudiera beneficiarse de los despojos de Edipo. El que fue vencedor de la esfinge, salvador de Tebas, maldito por su propia boca y envejeció como vagabundo, murió siendo la esperanza ateniense. Su vida puede leerse como la manifestación clara del ciclo mítico: él, que salvo a Tebas de la peste con su ingenio; con su muerte, cumplidos los vaticinios délficos, garantiza la grandeza de Atenas, la polis, la ciudad más importante de la gran Grecia, él “será para ti un baluarte contra tus vecinos, *más* inexpugnable que los muchos escudos y los ejércitos aliados³”. Triste existencia para quien salva, funda y asume su vida, con dolor y sin perder la esperanza.

La pregunta que intenta develar Quien soy, puesta en Edipo bajo la fórmula ¿de quién soy hijo?, ha significado, para los estudiosos del mito, de la primacía de la ética sobre la moral y los filósofos, el detonador de la tragedia fundadora de las distintas estructuras individuales (psíquicas) y colectivas (instituciones sociales). La tragedia sirve, aquí, para intentar demostrar que no fue la pregunta edípica por su origen y esencia, sino el ejercicio de la peor de las faltas que podía cometer un hombre en la Grecia clásica: la soberbia, la negación reflexiva sobre lo correcto, el motivo de las desgracias de Edipo y que por tanto, es esta, la soberbia, la que ha estructurado los procesos humanos en occidente. Es la creencia del hombre y la aspiración de ser más grande que los dioses, o por lo menos instrumento privilegiado de estos (a los que se intenta imitar o suplantar), lo que da inicio a la consumación del destino:

“vais a verme, como es razón, cual justo vengador de esta tierra y del dios mismo. Pues al tratar de borrar este baldón, no persigo el bien de amigos extraños; mi propio bien persigo; que quien

³ Sófocles. Edipo en Colona, en: Tragedias completas. Ed. Aguilar, Madrid, 1978, Pág. 438

dio la muerte a Layo, quizá pronto, pondrá sus manos impías sobre mi mismo. En salir, pues, por Layo, por mí mismo salgo”⁴.

Se trata entonces de fundar un orden desde la certeza que tiene el hombre de sus posibilidades y habilidades; de saber que puede, a la manera de Prometeo, engañar a hombres y/o a los dioses y salir sin castigo. Es Ulises dejando ciego a Polifemo y aventurándose a la mar; es Patroclo luchando con las armas de Aquiles para ganar las puertas de Troya; Es Creonte llevando al encierro a Antígona, para realizar la voluntad arbitraria, a “...donde no haya huella alguna de hombre mortal y allí la encerraré viva en una caverna de piedra, sin más alimento que el preciso para evitar el sacrilegio...”⁵, es Edipo huyendo del lado de Pólibo y Mérope para que los designios del Oráculo de Delfos, del divino Febo, no se cumplan.

Es la actitud soberbia lo que lleva a Edipo a buscar explicación al insulto proferido contra él (Bastardo) por “Un hombre, en un banquete, al fin de él, ebrio ya y pasado de vino”⁶; es la prepotencia lo que lo lleva a matar (sin saber quién era pero consiente de que no bebería matar) a su padre y otros tres que igual podrían haberlo sido; es la misma actitud la que lo lleva a proferir, sin indagar por razones, la maldición para el culpable (de la misma peste que le había permitido a él, Edipo, ser premiado a la destrucción de la esfinge con título de rey de Tebas y esposo de la viuda Yocasta) cuya identidad ignoraba:

“... Mando que a este hombre, el que sea, nadie en esta tierra, cuyo trono y cetro poseo, le dirija la palabra ni le de participación en las plegarias y sacrificios a los dioses, ni en las sagradas abluciones sino que todos le echen de sus casas, como quiera que él es la causa de nuestra pausa, según me lo acaba de manifestar el oráculo del dios Delfos; con lo cual me declaro reivindicador a un tiempo del dios y del difunto.

Y que el asesino, ¡oh dioses! ... arrastre el maldito una vida de maldición y miseria. Y aun a mí, si a ciencia y conciencia mía estuviere en mi casa y entre los míos, que me sobrevengan cuantos males acabo de pedir para los demás”⁷.

La soberbia de saberse el renombrado⁸, el más conocedor de los vaivenes de la fortuna y de los planes de los dioses⁹; el descifrador de enigmas que atajó la esfinge con su ciencia y “sin

⁴ Ibíd. Pág. 315.

⁵ Sófocles. Antígona, en: Tragedias completas. Ed. Aguilar, Madrid, 1978, Pág. 297.

⁶ Edipo Rey, Pág. 327

⁷ Ibíd. Pág. 317.

⁸ Ibíd. Pág. 312.

⁹ Ibíd. Pág. 313.

mendigarla de los pájaros¹⁰”y, posteriormente, quien “sería la bendición de los que me hubiesen recibido, y la maldición de los que me habían desechado y desterrado¹¹”. En esa soberbia se funda la propuesta desarrollada.

La actitud a que se refiere este trabajo, en Edipo, podría pensarse, a primera vista, como propia de un hombre que, envuelto en el perfume de la gloria y el reconocimiento social (¡OH caro Edipo!, a quien todos aclaman el poderoso, a ti acudimos todos los suplicantes, buscamos algún remedio, bien te lo inspiren las voces de los dioses, bien te lo dicte algún mortal, pues yo se que a los experimentados es a quienes el éxito confirma los consejos. ¡El más piadoso de los hombres!¹²). Sin embargo, es la misma que el anciano Edipo, en condición de mendigo, habiendo recorrido por largos años tantos caminos siendo despreciado en cumplimiento de su propia maldición y realizado reflexiones sobre su suerte, sus desgracias y sufrimientos, expresa al saberse nuevamente tenido en cuenta por los designio del oráculo:

Pues bien: nunca jamás los dioses sofoquen esa lucha que les tienen vaticinada, y que de mi dependa el desenlace de esta guerra en que están enredados,alzada bandera contra bandera; que yo juro que ni el que ahora posee el cetro y el trono, lo ha de hacer por mucho tiempo, ni el que ha sido expulsado ha de volver allá. ...¹³.

Es necesario, sin embargo, buscar explicación a la reprobación que tenían por la soberbia y la ambición extrema los dioses de la antigua Grecia. Ellos, protagonistas de una guerra contra los titanes, debían mantener una estructura de poder en la -que cada uno, dueño de una potestad, no encontrara disputas con dioses o mortales; suficiente habían perdido con el regalo que Prometeo les hizo a los hombres. Esa estructura estaba tan de acuerdo con sus intereses que nadie después de Zeus llegó usurpar el trono del Olimpo (salvo Tifón). Eran ellos quienes según su capricho determinaban el destino de hombres y mujeres, nadie más podía determinar cosa alguna, menos el hombre.

Es fundamental, además, tener en cuenta la connotación de genero del término que convoca este trabajo, la soberbia, al igual que las demás entidades o instituciones que rigen la existencia del individuo: la ley, la muerte, la alegría, la sabiduría, la tristeza, la fortuna, se nombran como femeninas; y lo femenino se subyuga: “Hay que acordarse, Antígona, que hemos nacido mujeres y que no podemos luchar contra los hombres; además que estamos sujetas a gente más fuerte, y

¹⁰Edipo en Colona,. Pág. 411.

¹¹ Edipo Rey, Pág. 313.

¹²Edipo en Colona, Pág. 417.

¹³ Antígona. Pág. 284.

que hay que obedecer estos mandatos y otros más duros todavía¹⁴". Lo femenino crea, da vida, permite la regeneración, por eso, en el imaginario masculino, si se quiere conservar el imperio del poder es necesario subyugar a quien genere alternativas de renovación.

Esta connotación permite acercarse a la posibilidad de comprender por qué resulta especialmente pecaminosa la soberbia: quien la posee, quien vive en ella, quien la práctica, mira desde arriba, espera llegar más alto, sobresalir, exhibir; privilegio reservado de los dioses; sólo quien está arriba, quien mira hacia abajo, o al horizonte, puede construir y crear, ponerse por encima de otros, ejercer poder (desde abajo y mirando hacia arriba se proyectan formas de subir: escaleras, pirámides); en definitiva, quien intenta crear, quien construya es falto de humildad o de temor a los dioses, como lo propone Tomas de Aquino pone en duda la obra divina "menospreciando sus perfecciones y sus leyes"¹⁵.

La creación es producción femenina al igual que la palabra. Tienen de que temer los dioses si los hombres, además del fuego y la palabra, tienen las ganas, la ambición, la astucia y el coraje de imitarlos, de suplantarlos, de engañarlos, de negarlos. La puesta en escena de la tragedia edípica es, entonces, la manifestación de descontento de dioses y hombres con la voluntad impuesta (del deseo del otro sobre el propio), el ejercicio del poder y la lucha por la libertad; los dioses no consienten que los hombres pretendan imitarlos, subvertir el orden trazado por ellos; los hombres (soberbios) no aceptan la limitación de sus posibilidades (no están dispuestos a ser devorados como hijos de Cronos o Saturno, castrados para evitar la procreación de conspiradores contra los dioses), desean la libertad de ser ellos.

Cobra validez, entonces la conversación que sostiene Ulises con la diosa Atena acerca de los peligros que conlleva la palabra, la misma que permite crear y destruir, con la que se alaba y se ofende, la que da cuenta del quien soy y de que soy capaz; con la que el hombre se somete en oración pero a la vez convence y somete a otros.

Ulises.- A nadie, por cierto. Pero me da verdadera compasión el desventurado, aun con todo lo enemigo que es, por la triste desgracia en que está envuelto. Y pienso en mi mismo no menos que en él, pues veo, en efecto, que todos cuanto vivimos nada somos, sino fantasmas y vagas sombras.

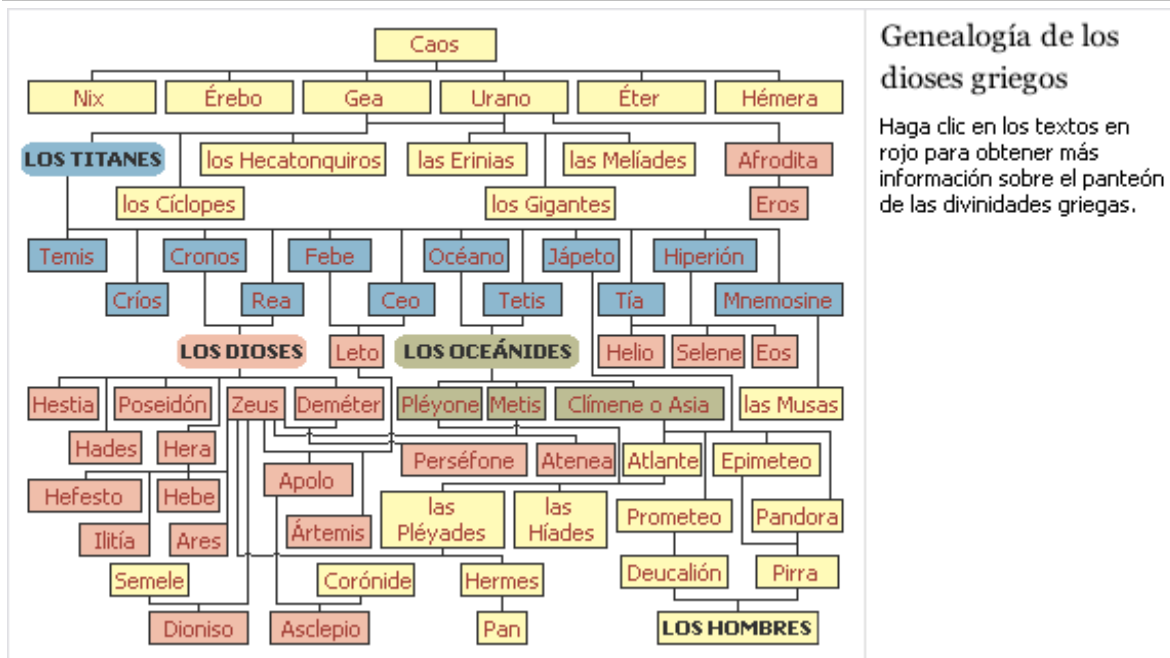
Atena.- Puesto que le ves así, jamás digas tú palabra alguna altanera contra los dioses, ni te engrías tampoco, si alguna vez prevaleces sobre otros en fuerzas o en poderío de riquezas; porque un día sólo basta para abatir, y también para elevar de nuevo todas las cosas humanas. A los sensatos los aman los dioses, a los malos los detestan¹⁶.

¹⁴ Antígona. Pág. 284.

¹⁵ Santo Tomas de Aquino. Suma Teológica, Tomo X, cuestión 162, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1955, Pág. 339.

¹⁶ Sófocles. Ayante, en: Tragedias completas. Esquilo. Ed. Aguilar, Madrid, 1978, Pág. 228.

3.3. Fenomenología de los conceptos y sus implicaciones socio – culturales



<http://invitacionalahistoria.blogspot.com/2008/10/las-polis-griegas-y-el-camino-hacia-la.html>

3.3.1. Libertad colectiva y libertad individual

La libertad griega no es igual al concepto de libertad moderno. “Para entenderlo bien, es conveniente ir a la concepción griega sobre el hombre. Cuando Aristóteles definía al hombre como un animal político no entendía, banalmente, que el hombre se encontraba viviendo en una casa llamada polis; ni defendía la esencia, ni declaraba una antropología. En la existencia política, los griegos no veían una parte o un aspecto de la vida ni veían la plenitud y la esencia. El hombre no político era para los griegos un idion, un ser incompleto y carente (hoy el término idiota generaliza tales características), cuya insuficiencia estaba, precisamente en su debilidad de polis. En suma, para los griegos el hombre era sin residuo el polites, el ciudadano; lo que hace inconcebible distinguir y luego oponer, al individuo de su ciudad. De esto se deriva, coherentemente, que para ellos la libertad se resolvía sin mengua en el gobierno colectivo. ¿Era en concreto libertad? La respuesta resulta ambivalente: Sí y no. Lo era porque la ciudad era pequeña y su democracia era directa (sin Estado). Pero lo era en modo precario. Y no lo era si especificamos libertad individual y si entendemos esa libertad como protección de cada individuo en singular”. La libertad del individuo no era protegida”

El hecho es que aquella democracia no tenía respeto por los individuos; más bien, se caracterizaba por la sospecha hacia los individuos. En la modernidad, se consideraba que la persona humana, el individuo, es un valor en sí, independientemente de la sociedad y del Estado. Entre nosotros y los antiguos ha estado el cristianismo, el renacimiento, el iusnaturalismo, la reforma y todo el gran pensamiento filosófico y moral que se concluye en Kant. Es la diferencia que explica cómo el mundo antiguo no conocía al individuo-persona y no podía valorizar “lo privado” como esfera moral y jurídica liberadora y promotora de autonomía, de autorrealización.

Ciertamente, los griegos disfrutaban de un espacio privado que era de hecho tal. Pero no reconocían un espacio privado como proyección de la persona, ni como esfera ético-jurídica. Idion, la palabra griega para el latino privatus, es lo opuesto (defectivo) de koinon, de eso que es común (y bueno). Un significado que se transmite al latino privatus que indica cuando menos en su origen, “privación” (como el verbo privar). De estos antecedentes a la esfera privada, entendida positivamente como un derecho y, aún más, como una esfera moral, el tránsito es largo y lento. “Por lo tanto, los riesgos no podían concebir una esfera privada, personal de libertad; ni podían en la misma medida, concebir la libertad como respeto y tutela del individuo persona. Para ellos el individuo no tenía derechos y no disfrutaba en ningún sentido de defensa jurídica. Su libertad se resolvía sin remanente, en su participación en el poder y así en el ejercicio colectivo del poder. En aquel tiempo era mucho. Pero ni siquiera en aquel tiempo garantizaban al individuo. Tampoco se consideraba en ese entonces que el individuo necesitara garantías, o que tuviese que hacer valer derechos individuales” (Sartori Giovanni. (S.F): “¿Que es la democracia?” - fadeweb.uncoma.edu.ar/carreras/.../derecho...II/.../Que-es-la-democracia.pdf)

Pero admitamos que el individuo no sea un valor por tutelar. Aun así, sólo regresando a la fórmula de los antiguos, seremos libres al modo de los antiguos. En la ciudad -comunidad de los antiguos- la libertad no se afirmaba oponiéndose el Estado: no había Estado. La libertad se afirmaba, a la inversa, al tomar parte en el poder colectivo. Pero una vez colocado el Estado como órgano materialmente distinto y funcionalmente supraordenado a la sociedad, el problema se voltea de cabeza: y en consecuencia, la instancia democrática de los modernos forma un núcleo en oposición al Estado. Cualquiera que sea el respeto o desprecio que cada uno de nosotros sienta por el individuo persona, queda el hecho de que la microdemocracia antigua no tenía que resolver el problema de las relaciones entre ciudadanos y Estado, mientras que la macrodemocracia moderna sí. Los griegos podían ser libres, a su modo, aun partiendo de la polis para llegar al polítes. Nosotros podemos permanecer libres sólo si procedemos en sentido estrictamente opuesto; partiendo de los derechos del hombre y comenzando por el ciudadano para llegar al Estado.

3.3.2. La ética clásica: la ciudadanía y el deber ser

Para definir la ciudadanía como valor, resulta indispensable aclarar algo sobre los valores, es decir sobre el deber ser, y establecer el ámbito en el que se ubican. Un valor -jurídico, político o moral- que regularmente se traduce a normas, es una idea regulativa para la acción; por tanto también debe ser, al menos, realizable y en el mejor de los casos realizado. Sin embargo ocurre que, muchas veces, adoptamos valores con independencia de que sean realizables o consideramos que se realizan precisamente porque creemos en ellos o que se realizan cuando se convierten en normas.

Por ejemplo, en gran parte nuestra cultura está formada más por creencias y por la creencia en el valor milagroso de las creencias que por acciones; nos contentamos más con creer que por hacer; creemos que los valores son en sí y por sí mismos buenos; nos parece que no necesitan justificación; los adoptamos sin más; hacemos de ellos catecismos ineludibles. La consecuencia de una tal actitud es una cultura dogmática, poco creativa, supremamente restrictiva. Y lo más grave: producimos una cultura política y moral muy débil frente a los embates del cambio propuesto por otras culturas y sus valores. No hemos adquirido la fortaleza surgida de vivir continuamente la tensión entre la adopción de un ideal y su realización puesto que la costumbre cultural nos mueve a situarnos en uno de los polos, fundamentalmente el de la idea.

Hasta ahora los valores nos han servido para adoptar creencias dogmáticas, incluso con un alto grado de coherencia lógica, lo que los hace más creíbles. Ese sistema ha servido para formar una cultura de principio y en los principios nos hemos quedado. Por ello puede ocurrir, como en efecto lo estamos padeciendo, que en la encrucijada producida por la competencia entre valores nuevos con aquellos valores tradicionales supremamente restrictivos, no estemos preparados para racionalizar las decisiones que nos impone un cruce de caminos, que es lo que en definitiva ocurre con la diversidad de valores que se nos muestran. Quiero decir que no hay crisis de valores si no competencia de valores. Y eso ofusca nuestra tradicional seguridad.

Lo contrario, precisamente para obviar el relativismo, es vivir la tensión entre el deber ser y el ser, entre el ideal y la realidad. Hay que entender que la función de las normas, sean morales o jurídicas, es inducir a realizar el ideal. Las normas son reglas de acción que traducen formalmente un ideal y lo más razonable es que tal ideal sea humanamente realizable. Quiero decir que no hay valores en sí y por sí mismos justificables. La legitimidad de un valor, por ejemplo político o ético, no depende sólo de su origen, de su rango, de su pedigrí; depende fundamentalmente de su legitimación. Verum factum, la verdad se hace, diría Leonardo Da Vinci.

También se cree que la capacidad regulativa de los valores se restringe a su conversión en normas y a una técnica de control social formalmente positivizada como ocurre cuando se convierte en fetiche la ley. La adopción de un valor y su formalización positiva forman una parte importante de su realización, sobre todo la parte procedimental. Pero la realización de un ideal no se agota en las normas. Y esto lo digo porque también tenemos una cultura, jurídica y moral, que nos impulsa a resolver todos los problemas mediante la expedición de normas, como si ellas exorcizaran el problema. No en balde podemos decir que existen tres mundos que no se tocan: el de las normas jurídicas, el de las normas morales y el de las costumbres reales que las dos anteriores pretenden resolver.

El derecho, por ejemplo, puede garantizar, con refinadas técnicas formales, uno de los requisitos fundamentales para ejercer la ciudadanía: la igualdad jurídica. Pero hay otros, complementarios a la igualdad jurídica como el de la solidaridad, cuya garantía requiere, para ser eficaz, convertirse en una actitud social respaldada jurídicamente so pena de que ser solidario siga siendo pura misericordia y compadecimiento, que son formas privatizadas de la solidaridad cuando no maneras de exorcizar la desigualdad social. Es decir, si no hay un respaldo jurídico para el valor de la solidaridad que implique responsabilidades exigibles, seguiremos manteniendo esa idea neutra y angelical de la solidaridad limosnara que, eufemísticamente, se denomina amor al prójimo o a los débiles y que tiene su expresión más refinada en el Estado paternalista. Porque no hay que confundir la benevolencia con la solidaridad; la solicitud por el bien del prójimo debe estar conectada con el interés por el bien general. Por ello no se trata aquí de la famosa fórmula de la debilidad por los débiles. Por ello es que hoy se habla de la necesidad de la justicia material como complemento de la formal que ya poseemos.

3.3.3. El ideal de ciudadanía y su ejercicio real

Como un valor, o sea desde el punto de vista de lo que debería ser, no de lo que ha sido ni de lo que es, la ciudadanía -como concepto político que excede la definición jurídica- es una actividad propia de la vida política en la que confluyen por igual dos factores: voluntad política (como disposición para saber ser obedecido, pero también de saber obedecer y no necesariamente sólo como búsqueda de poder) y conocimiento de la política (como análisis racional tanto de las ideas como de las acciones políticas). El propósito final de la ciudadanía es la delimitación y limitación del poder en general y del político en particular. Por ello, el ciudadano es una figura política intermedia entre las instituciones gubernamentales -el Estado como institución- y la sociedad como asociación política, y el ejercicio de la ciudadanía es la actividad que sirve de puente entre ambos.

Este es el ideal moderno de la ciudadanía forjado como uno de los grandes proyectos de la ilustración y de la modernidad. Básicamente consiste en que la persona tenga autonomía en sus decisiones, es decir, en su voluntad y que fortalezca esa autonomía mediante el uso de la razón, que templa la autonomía, y se cultiva, según ese proyecto, mediante una educación que propone competencia entre valores. Ahora bien, la ilustración dirige su proyecto hacia la confluencia entre el proceso de modernidad -democratización de las instituciones de gobierno- y el de modernización que elige como punta de lanza el progreso científico técnico. A ese proyecto de la ilustración -que se formalizó en los derechos de primera generación- hoy se le agrega -en los derechos de segunda y tercera generación- la necesidad de socializar las condiciones materiales para que el ejercicio de la autonomía de la voluntad sea plena, puesto que no puede haber autonomía de la voluntad en estado de miseria, miedo o ignorancia. Es por ello que el ideal de la ciudadanía requiere, para su ejercicio, de condiciones especiales en la relación entre Estado y sociedad.

Ahora bien, el ejercicio de la ciudadanía tiene variables que lo condicionan. Si ocurre que en las normas que traducen ese ideal u ocurre que si el ejercicio por parte de sus titulares los ciudadanos, se descuida el ingrediente de la voluntad, aparece, por un lado, una clase de ciudadanos que limitan su ejercicio al conocimiento y análisis sobre la política sin participar en ella porque no tienen voluntad de poder o, por el otro, aparecen aquellos que ignoran la política o aquellos que tienen la voluntad pignorada. Este es el caso de las personas que se limitan a sí mismas el ejercicio de la ciudadanía o que son restringidas por intermedias personas o circunstancias como la cooptación de la voluntad por condiciones de necesidad o coacción, por ejemplo. Y si se descuida el factor del conocimiento y análisis de la política aparece una clase de ciudadanos que tienen mucha voluntad política -aquí si entendida como búsqueda de poder- y poco conocimiento de la política pero que, impulsados por la misma voluntad, llegan a adquirir gran habilidad en la manipulación “artesanal” tanto de las instituciones como de las actitudes políticas. Este es el caso de los que vulgarmente reunimos en la “fauna política”, término con el cual caricaturizamos a los que también se denomina como la “clase política”, conformada por los políticos de profesión.

Entre estos casos extremos se pueden dar otros. El de aquellos, muy raros, que reúnen en un grado óptimo y por igual los dos factores; el de los que tienen un poco de ambos; el de los que combinan algo de conocimiento y mucha habilidad y el caso de sus contrarios. Sin embargo, la realidad es que la mayoría de los que hoy se titula como ciudadanos, adolecen de los dos factores, voluntad autónoma para ejercer la ciudadanía participando en la vida política y del conocimiento y análisis de la política. Esto hace que el desbalance en el ejercicio de la ciudadanía sea más peligroso si entendemos que, precisamente, la habilidad para inducir ideas y acciones es propia de aquellos que hacen de la política un arte en el sentido artesanal del término y que las tiranías, o

sea la falta de límites al poder, se incuban, entre otras causas, por la confluencia entre ignorancia y voluntarismo políticos.

Para el ejercicio pleno de la ciudadanía no basta, como muchos creen, transmitir de generación a generación la costumbre. La democracia -como el ejercicio de la ciudadanía o el de ser padre o maestro- es un invento de todos los días. Por ello, creo, no hay manera de unir la voluntad y el conocimiento si no es satisfaciendo varias condiciones: unas materiales, como las socio-económicas y otras culturales como la educación política y el cambio en la concepción de lo político. Este trabajo se refiere fundamentalmente a las necesarias condiciones culturales -como complemento de las otras- para el ejercicio pleno de la ciudadanía.

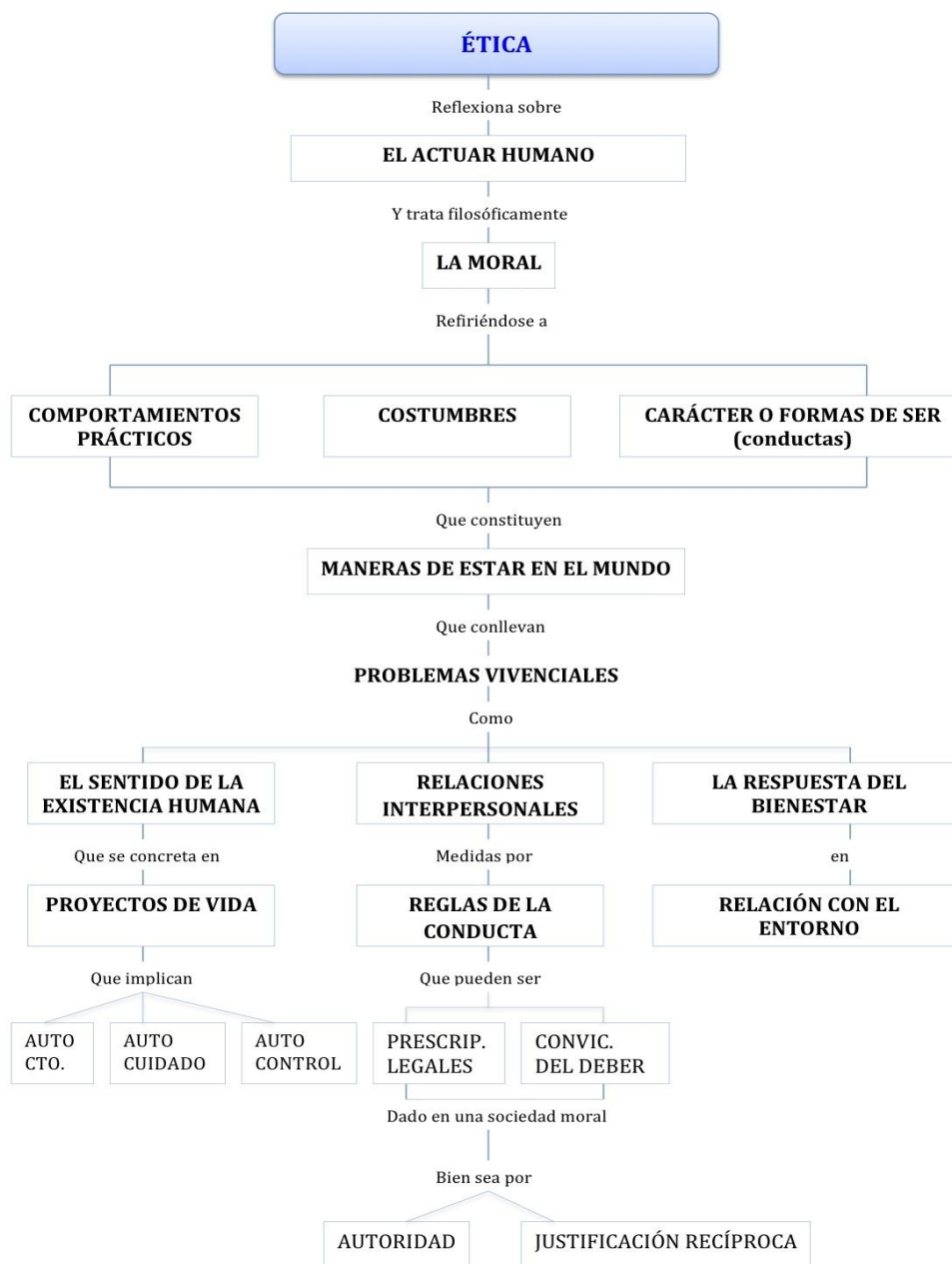
La educación política como puente entre las intenciones y las realizaciones -me gustaría decir entre la ética y la política para el caso-. Para ser consecuentes con el ideal de ciudadanía, la educación política tendría el propósito de acrecentar la voluntad de participar en la política y el conocimiento y análisis de las ideas y de las acciones políticas; es decir de las consecuencias públicas, por eso políticas, del valor que se adopta. No puede bastar con que se tenga sólo voluntad política -porque nos quedaríamos en una ética de la intención o en puro emotivismo-, o sólo conocimiento de la política -porque nos limitaríamos a una ética de la erudición-, o sólo educación política -porque nos quedaríamos en una ética de la propaganda-.

La educación política no puede ser entendida aquí sólo como reforma curricular, incremento de cursos u otras estrategias; dejarla sólo allí convertiría a la escuela en una institución destinada a la propaganda, es decir, a la propagación de unas ideas. La educación, fundamentalmente la educación política, abarca mucho más que la escuela. Abarca toda instancia de toma de decisiones que involucren a un conglomerado social, sean gubernamentales o privadas. Por ello debe ser educación política para la misma escuela, para la familia, para la empresa pública o privada y en fin, como he dicho, para toda instancia donde se tomen decisiones que afecten personas jurídicas o naturales.

Y si estamos hablando de que toda instancia donde se tomen decisiones que afecten a un conglomerado social es una instancia política y sus decisiones son políticas, hay que cambiar el concepto de lo político. Porque tradicionalmente se restringe a las decisiones de gobierno o a las relaciones entre los ciudadanos y las instituciones gubernamentales, sobre todo a través de los actos electorales, dejando por fuera de lo político muchos actos de poder.

El ideal de ciudadanía realizable en el ejercicio ciudadano a través de la educación política y por tanto ética y moral, que propicie la conjunción de voluntad y conocimiento; se trata de un ideal que se traduce en normas -sean jurídicas o morales- que garanticen el aspecto procedimental, pero también en condiciones para la efectividad de las normas. El que sea realizable un ideal requiere condiciones materiales y culturales; en relación con éstas últimas habría que medir el alcance de la educación política, lo que equivale a identificar el modelo ético y comportamental

que se espera de los ciudadanos; mientras el concepto de lo político depende en gran medida que se den otras condiciones culturales menos restrictivas para el ejercicio de la ciudadanía, de la existencia en comunidad y del reconocimiento del otro.



Mapa conceptual creado por el profesor William Molina Merchán

3.3.4. La ciudadanía griega y moderna: entre el ideal y la realidad

Dos casos ejemplares de confrontación entre el ideal y el ejercicio de la ciudadanía son la sociedad política griega y las sociedades modernas. En aquella se da el caso de unas instituciones gubernamentales formal y procedimentalmente democráticas en una sociedad no democrática, donde la desigualdad no era un problema si no algo natural. En éstas se da el caso de unas instituciones y una sociedad formalmente democráticas que no tolera legalmente la desigualdad pero que la soporta y la promueve en la realidad.

De la historia de Atenas, como eco paradigmático de la ciudad-estado griega que ha llegado hasta hoy, se resalta el tiempo de gloria y esplendor en el que la democracia, ya establecida en las instituciones desde las primeras constituciones, conquista las costumbres. A ello, a que la democracia se hizo costumbre, se debe que la idea de ciudadano como participante activo haya sido para las constituciones atenienses, y nunca más después de la decadencia griega, una idea más intimista y menos jurídica que la idea moderna.

Porque una constitución política se entendía como la expresión en una preceptiva jurídica de la forma de ser natural del pueblo y no como artificio o el producto de un pacto, se concebía la ciudadanía como virtud porque no era algo adquirido artificialmente, sino compartido naturalmente. Así que no se trataba de conseguir el derecho a la ciudadanía sino, de una vez, de ejercerla. El ideal constitucional del ciudadano griego sí unía voluntad y conocimiento. De tal manera que si la ciudad es el ideal político, la ciudadanía es una virtud que se ejerce incluso con deleite. Es por esto que se nos hacen tan diferentes la griega concepción intimista de la vida ciudadana -algo tan natural y propio, diríamos hoy- y la forma impersonal -una especie de agregado, a veces innecesario- como se concibe y se vive hoy.

La ciudadanía, más que título legal, derecho, función o regla de juego, era modo de vida. La pulcritud aséptica y desinteresada de ese ideal, bellísimamente glorificado en la *Oración Fúnebre* atribuida a Pericles, hace que hoy lo sigamos evocando con nostalgia, así sea como punto de referencia. Y el Sócrates inmolado ungió ese ideal con la gloria del sacrificio que perpetúa su memoria; y Platón y Aristóteles se convertirán en maestros de siempre porque sus obras políticas, como recuerdo de nuestro presente, son una meditación sobre la degeneración de la democracia.

“Pero, hay que decirlo, el Estado griego, la polis, era muy diferente del Estado moderno. La sociedad era diferente, aunque muchas de sus costumbres más primarias nos asemejen. La ciudadanía, esa actividad intermedia entre las de la sociedad en general y las del Estado, era un privilegio de pocos. Y aún más, como ideal, la democracia griega no sólo sigue siendo ideal para nosotros, sino que en su época también lo fue.

Porque si entendemos la democracia no sólo como una forma de gobierno sino, fundamentalmente, como una clase de sociedad -la ateniense- aún en sus épocas de mayor realización no fue una democracia, sino una forma de gobierno democrática; no es lo mismo gobierno democrático que sociedad democrática. Puede haber instituciones formalmente democráticas en una sociedad no democrática” y Grecia no sólo no fue democrática en la relación entre los ciudadanos y sus esposas, hijos, siervos, esclavos y extranjeros; tampoco fue democrática en las relaciones entre los mismos ciudadanos. En el terremoto inenarrable de la gloriosa tragedia griega el ideal de ciudadanía sólo tuvo instantes fugaces. (Giraldo Jiménez, Fabio Humberto. “La ciudadanía: Entre la idea y su realización”. Periódico Debates, No. 24. Medellín: Universidad de Antioquia, octubre de 1998).

Ahora, en las sociedades contemporáneas, ese ideal de la política está clausurado, es anacrónico pensar en su renacimiento. El Estado es un artificio, la sociedad una carga y la actividad política, en el mejor de los casos, es el ejercicio de un derecho y, en el más común de los casos, una profesión. El ciudadano moderno es muy distinto y el ejercicio de la ciudadanía es más difuso.

Por esto es curioso que mucha gente sienta nostalgia de ese ideal. Desconociendo la realidad de su ejercicio, se añora la parte romántica de su carácter intimista y desinteresado. Algunos lo identifican con una especie de sentimiento patrio -que algunos llaman “dolor de patria”- y que nadie sabe dónde se siente. Se le identifica con el sentido de pertenencia y con los símbolos. A veces con rabia, a veces con tristeza y nostalgia y, también, a veces, con alegría. Es el civismo puramente emotivista, el de la obligación política ligada sólo al voluntarismo. El de la creencia en la democracia forjada con la repetición ritual del sentimiento; con la eficacia de la propaganda. Se trata de la realidad virtual de la democracia y del ejercicio de la ciudadanía.

Otros, superando el emotivismo, diseñamos programas de educación política racionalmente dirigidos a crear una cultura política que propicie, no sólo el deber de la participación, sino también las condiciones políticas para que sea efectiva. Una educación política dirigida así, es totalmente indispensable, pero de ninguna manera suficiente. Porque las condiciones para ejercer la ciudadanía han variado no sólo material sino culturalmente.

En las relaciones entre el Estado y la sociedad tal como se dan hoy, no es posible el ejercicio voluntario, es decir, autoobligante, de la ciudadanía. El ciudadano moderno es muy distinto. El sentido de pertenencia a la ciudad, es decir, al Estado, y la convicción de la obligación política de participar en la vida pública, que son los ideales más caros de la filosofía política griega, están muy lejos de la forma como el hombre moderno ejerce la ciudadanía. Para el ciudadano moderno el Estado es, a lo sumo, un mal necesario y la sociedad es una carga, porque muchas veces descubre que tiene que sostener al Estado y a la sociedad a costa de sus intereses privados.

De otra parte la vida privada demanda tanto tiempo, que este ciudadano prefiere la delegación o aún el desconocimiento de las gestiones de la vida pública. Pero hay otra tendencia que aleja la ciudadanía de lo público y es aquella que consiste en privatizar lo público o en neutralizar los efectos de los intereses privados sobre los públicos. Además, si lo que hacía realizable el ideal griego de la ciudadanía era la profusa rotación en los cargos y un sistema de representación delegada, la forma moderna de representación -fiduciaria- ha otorgado cada vez más autonomía a los representantes en detrimento de la autonomía de los representados. Ello ha configurado una especie de clase social especializada en representar. Y, por supuesto, la compleja heterogeneidad de la sociedad moderna excede infinitamente la capacidad de una relación cercana e íntima como la que soñaban los filósofos griegos para el ejercicio de la ciudadanía.

Muchas otras características nos alejan del antiguo ideal. Pero hay una que me interesa resaltar. El concepto moderno de ciudadanía tiende a alejar a la persona del ciudadano y viceversa. Los ciudadanos no deciden ya las políticas que presiden su vida. Esas decisiones, que incluso alteran los más mínimos detalles de su vida cotidiana son adoptadas por poderes que no tienen ubicuidad y que, tal vez por ello, terminamos identificando con personas o sitios. Y aunque voten, su voto no determina un programa de gobierno. Su relación con el poder es anónima, distante. Y todo esto se asienta en el gran mito del Estado moderno: el gobierno es aséptico porque es el gobierno de las leyes, hechas por los representantes, a nombre del pueblo soberano.

La palabra “todos”, que presupone la igualdad liberal moderna es la clave del mito de la ciudadanía. El impersonal ciudadano contemporáneo, para ejercer su ciudadanía, se despoja de sus especificidades, se descontextualiza, se despersonaliza. De él sólo se espera que tenga opinión política contable. De todos y de cada uno de los ciudadanos se espera eso, que sólo ejerzan su ciudadanía cuando expresa su opinión política contable. Y esa opinión se considera un derecho, igual para todos. Pero no es lo mismo tener igualdad de derechos que ser iguales. Porque cuando se ve a las personas, en su lugar, en su particularidad se develan las desigualdades que oculta el velo de la ciudadanía como derecho igual para todos. Los iguales son los ciudadanos, no las ciudadanas; pero parece que para el ejercicio de la ciudadanía moderna eso no importa.

La consecuencia real de ese recortado ejercicio de la ciudadanía es que los votos no cuentan por igual porque eso supondría que la desigualdad carece de traducción política. La falacia está en que se supone que las desigualdades son privadas, no políticas, no públicas; que el poder privado, el del rico o el del pobre, es irrelevante; que el poder privado no se manifiesta en las urnas.

Y, por supuesto, existen los programas de educación política que restringen el conocimiento de la política y el ejercicio de la voluntad política, como toma de decisiones, a ese reducido ámbito de lo

público; que restringen la ciudadanía al mero derecho electoral; no conciben la ciudadanía como ejercicio y participación en el poder, así sea para limitarlo.

Y, también por supuesto, ese ciudadano recortado lo es también porque existe una concepción de la política que la restringe a lo público, entendido como las acciones de gobierno y como las relaciones entre ciudadanos e instituciones gubernamentales, desconociendo otras relaciones de poder: aquellas que no se hacen en público pero que afectan al público. En efecto, es necesario constatar que los representantes y lo que procede de ellos formalmente a través de leyes “emanadas” de la “soberanía popular”, están expuestos al huracán del poder político privado que se ejerce directamente sobre ellos y que modela la voluntad estatal.

Hoy, la ciudadanía es una fuente de legitimidad, pero no una fuente de poder. Al ciudadano se apela como fuente de legitimidad pero no como fuente de legitimación. A la hora de legitimar el sistema se apela a su concurso electoral. A la hora de ejercer el poder se le desconoce. Los derechos del ciudadano tienen una doble cara, con su ejercicio legitimamos nuestro derecho a la democracia pero igualmente legitimamos la creencia de que la intervención política de la gente ha de limitarse al voto. Legitiman el poder realmente existente sin participar en él y sin conocerlo.

3.3.5. Ampliación de la ciudadanía y de lo político

Hay muchos sectores de la sociedad que poseen una autonomía relativa y que son inmunes a la actividad regulativa interventora de las leyes y, por tanto no actúan visiblemente dentro del ámbito de lo político. Y hay otros que poseen las mismas características; pero, eso sí, para vivir bajo los puentes. Por eso hay distintas clases de personas aunque de ellas se predique la igualdad ciudadana.

Hoy es difícil entender que se siga creyendo en la neutralidad de esos sectores y de sus enormes y poderosas instituciones no oficiales -en general grupos de presión de carácter privado - cuyas decisiones rivalizan, en poder y en alcances, con las del Estado o en la neutralidad de actuaciones estatales para satisfacer presiones privadas. La organización empresarial y del trabajo en grandes centros de poder privado y semipúblico, ha dejado de constituir un fenómeno de índole privada. Si se quiere ser realista, hay que reconocer el carácter político de la gran capacidad de poder que tienen los llamados centros privados o grupos de presión privados que hoy existen y, admitir, en consecuencia, que esos centros privados deben incluirse dentro del ámbito de lo político.

Sin embargo, se sigue considerando, contrariamente a lo que indica la realidad, que el sistema político comprende únicamente las reglas y métodos de confección de la política pública, en la

forma de leyes, proclamas y decretos vinculados con el “gobierno” y que éste pone en vigor. Y en consecuencia, que la voluntad y el conocimiento de la política por parte del ciudadano debe restringirse a ese ámbito.

Considero necesario - tal como lo plantea el politólogo norteamericano David Easton- ampliar el concepto de sistema político, definiéndolo como cualquier pauta persistente de relaciones humanas que implique, en grado significativo, poder, gobierno o autoridad. No puede durar mucho tiempo el mito del ciudadano que recorta su ejercicio al ámbito electoral y/o a sus relaciones con el Estado y se desentiende de otros ámbitos donde realmente se ejerce el poder que lo afecta.

Es, desde la perspectiva que se presenta, el mito de esa neutralidad y de la supuesta igualdad ciudadana (no de la equidad, que compromete el reconocimiento y validez de la diferencia) lo que posibilita la permanencia de formas de poder invisibles, o subgobiernos o criptogobiernos que corrompen lo público privatizándolo.

A la vista de las dimensiones alcanzadas por esos poderes se puede afirmar que existe otro Estado oculto con sus propias normatividades contrario a los principios de legalidad, publicidad, visibilidad, controlabilidad y responsabilidad de los poderes públicos. Se trata de otro Estado que reproduce la identificación pre moderna entre lo público y lo privado.

La carencia de límites para esa clase de poderes, que cada vez más rondan los juzgados y no los foros de la política equivalen a otras tantas formas de absolutismo que contradicen el estado constitucional de derecho regresando a la ingeniería social pre moderna de la ley del más fuerte. Ambos absolutismos -sean políticos o económicos- contradicen el estado de derecho y en consecuencia a la democracia. Porque se sigue defendiendo una concepción de la democracia como despotismo de la mayoría -electoral y ficticia, lograda por el consenso entre clientes pares- y no como un sistema frágil y complejo de separaciones y equilibrios, de límites y controles en su ejercicio, de garantías y tutelas que se rompen cuando se acumulan poderes económicos o políticos.

En consecuencia, y para terminar, hoy son muy amplios los aspectos políticos que confrontan las decisiones de un ciudadano, así como son muy amplios los objetos para el análisis y el conocimiento de las ideas y las acciones políticas. Sin embargo, y a contrapelo, esas decisiones que deben tomar el ciudadano y esos objetos de los que también debe ocuparse permanecen ocultas, lo cual hace que la autonomía de la voluntad no se ejerza y que el conocimiento de la política sea mínimo.

Ejercicio de autoevaluación

Para profundizar y poner a prueba el nivel de comprensión de los conceptos y presupuesto desarrollados se recomienda ver y discutir el siguiente video:

<http://www.youtube.com/watch?v=wH0yDVHfx5g&feature=related>

4. GLOBALIZACIÓN Y ÉTICA

Para iniciar esta tercera unidad es necesario ver el siguiente videos y, a partir de él identificar los elementos teóricos y conceptuales ya vistos y la manera en que estos determinan nuestro entorno.

<http://www.youtube.com/watch?v=3JW7S8HfBJQ>

OBJETIVO GENERAL

Fundamentar por medio de las lecturas de la temática y sus análisis respectivos, los lazos entre la familia y la juventud, la educación y la elección, la tecnología, el avance científico y la humanidad del hombre.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- Conocer el papel de lo ético en la era de la información ¿Existe una ética universal?

4.1. Los nuevos problemas de la ética

A lo largo de lo que se ha presentado en esta asignatura se han mostrado elementos suficientes que permiten afirmar que la globalización como propuesta geopolítica no es reciente, ya Alejandro, en Grecia, procuró desarrollar como más tarde el Imperio Romano, un modelo de empoderamiento político del mundo conocido; hoy, sin embargo, se ha configurado un nuevo orden mundial que se empezó a definir tras la Segunda Guerra Mundial y se consolidó con la llamada Guerra Fría. La diferencia en relación con lo presentado en otros momentos de la historia radica en la voluntad política que se ha impuesto, que unida a una clara ideología y un modelo económico, se ha sustentado en los avances tecnológicos y la concepción de desarrollo elaborada a partir del liberalismo económico y la Revolución Industrial.

Los avances que compromete la globalización van más allá de la revolución tecnológica e informática y comprometen el acercamiento con los hechos e ideas y procesamiento de la información para el análisis y la toma de decisiones; es lo que podríamos llamar una revolución silenciosa que parte de laboratorios científicos, de claustros universitarios, de empresas privadas y de salas de gobierno que se van haciendo parte de la vida cotidiana de cada ser humano; es decir, la maquina deja de ser asumida como instrumento para el logro de fines externos a ella misma (la

producción en masas) para comenzar a asignarle fines alternativos que definen al ser humano. Hoy se es en la medida que se esté cerca de la tecnología y es ésta la que define el logro de niveles de desarrollo humano.

Así, la automatización y sistematización no sólo representa la producción de máquinas e instrumentos inteligentes en sí mismas, capaces de controlar la producción y los procesos, sino que se diseñan con la clara intención de imitar y suplantar al ser humano; con ello se ha logrado estandarizar y hacer homogénea cada actividad del espectro humano a partir de modelos definidos como eficientes, correctos y necesarios según la información con que se cuenta.

Es ésta condición la que define el sino de la modernidad (posmodernidad, llaman algunas escuelas de pensamiento) esa supeditación del hombre a la máquina es la que define la evolución del hombre actual, de sus problemas y necesidades. Se procura una hermandad entre hombre y máquina para buscar información, procesarla, almacenarla y utilizarla según se necesita para “avanzar” en la escala de desarrollo. Tal relación ha alterado la concepción de ser humano que se tiene y con ello de los problemas y reflexiones propias de la ética y la axiología; así, los problemas originales que interesaban al hombre: la felicidad, la libertad, el cuidado de sí mismo y el reconocimiento a través del otro, cobran una nueva dimensión que se define con la mediación técnica, tecnológica e informática en tanto que se trata de nuevas velocidades que por sí mismo el hombre no podría lograr.

El fenómeno que se reconoce, la rapidez, la inmediatez, obliga a asumir actitudes particulares en las que resulta cada vez más complejo contar con un piso sólido de reflexión en tanto la realidad se transforma o deja de existir para dar paso a la virtualidad, la incertidumbre y lo etéreo, la administración del riesgo, con lo que ya hay un desplazamiento importante del trabajo reflexivo sobre la condición humana; si las decisiones no son políticas o académicas sino tecnológicas, la comprensión de sus resultados y consecuencias exigen una nueva concepción de lo que puede ser ético y de aquello que desborda sus posibilidades. Muchos de los fenómenos sociales hoy son nuevos y sobre ellos se debe volcar la reflexión de la ética; no se trata de la superación de los problemas originales que le eran de interés a la sociedad sino de la complejización de los mismos.

Aparecen en este panorama, que define la inmediatez y la aplicación tecnológica, la bioética, la clonación, la fertilización asistida, la virtualidad, la fabricación de armas, la contaminación de ecosistemas y desaparición de especies, la permanencia de condiciones de existencia inapropiada de grandes núcleos humanos y la falta de alimentos entre otros que se suman a la necesidad de pensar el adecuado uso y necesidad real de tecnologías e instrumentos.

La necesidad de abordar como objeto de reflexión fenómenos recientes y novedosos puede conducir el discurso ético en justificación *ex post factum*, lo que define una vocación social de la reflexión; no se trata de un asunto individual o colectivo sino de la relación que se establece el ser

humano con el medio ambiente y con la tecnología, con las prácticas tecnológicas y en la relación con el medio ambiente. Se trata, así, de una búsqueda de coherencia entre lo que se va imponiendo por la vía de la práctica y lo el modelo de existencia que se desea alcanzar en el respeto por la vida y la diversidad. No se trata de la preocupación por la vida virtuosa que orientó a los griegos de la era de Pericles, se trata, más bien, de una ética de las consecuencias que deriva el acto humano no siempre intencionado de manera libre en tanto que se percibe como sobrepasado por las condiciones que lo definen y determinan.

Desde la época de Alejandro Magno la cultura occidental ha buscado interconectar el mundo de diversas maneras, confiada en la universalidad de la razón humana que, no obstante los particularismos de las tradiciones culturales específicas y de las circunstancias históricas únicas e irrepetibles de la acción del hombre, es capaz de trascender hacia una finalidad común, caracterizada por la felicidad (Aristóteles) o la beatitud (Sermón de la Montaña).

4.2. Ética y diversidad religiosa

América latina es producto del ecumenismo cultural que posibilitó no sólo el fortalecimiento del cristianismo en épocas de incertidumbre religiosa producto de la Reforma, sino que llevó a la extensión del cristianismo por todo el mundo; ésta doctrina religiosa que se funda en la convicción de que el anuncio de la salvación acontecida por la encarnación del Verbo de Dios procuró que sus prácticas, rituales y preceptos se entendieran como un derecho que todos los pueblos debían tener la oportunidad de gozar.

La Escuela de salamanca, con Francisco de Vitoria a la cabeza, son representantes de la idea desde la cual se puede entender el proyecto globalizador de la iglesia: una religión de anchura y profundidad, que desde el carisma cristiano abraza sin exclusiones ni fronteras a todo el mundo. Tal idea, original de los primeros apóstoles, se refrendó en el Concilio vaticano II cuando define la iglesia como un “sacramento, signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG 1). En el mismo sentido, se declaró en el mismo concilio que “la iglesia se siente en verdad, íntimamente solidaria con el género humano y con su historia” (GS 1). Si bien el discurso de Vaticano se presenta como propiciador de fe, la práctica de la iglesia trasciende a esferas de poder que van más allá de los templos, su poder e influencia se ponen de manifiesto en Colombia, por ejemplo, en la ratificación del concordato con el Estado en la Constitución política de 1991; en el mismo sentido, es clara la fortaleza en la educación; son ampliamente reconocidos los centros de saber de distintos niveles que regenta la religión.

La alianza entre fe y razón ha procurado vincular de manera constante y universal un único mandato divino que determina la historia humana y el destino eterno; es el fundamento de los

textos de San Agustín y Santo Tomás: el intento de demostrar por vías de razón, no sólo de fe, que la iglesia de Cristo tenía validez universal. La implementación de los textos aristotélicos para complementar lo que desde platón resultaba improbable, dio como resultado una estructura teológica sólida que posibilitó el fortalecimiento de órdenes religiosas determinantes aún hoy. La evangelización de la cultura y de las culturas ha sido la dinámica propia de la globalización; no se trata de la negación de la diferencia sino de proyectar para cada uno las estrategias que hagan coherente la particularidad de contextos con la doctrina, la enseñanza y la experiencia de los valores cristianos: el ethos compartido, el ordo amoris de san Agustín o la civilización del amor que predicó Pablo VI; el fundamento de la ética de la convivencia humana.

No es difícil comprender el éxito del proyecto evangelizador, su coherencia con principios lógicos de ordenamiento social posibilitan su implementación de manera efectiva y sin reparos; los mismos mandamientos de la iglesia cristiana son aplicados en casi todas las culturas, solo que su justificación es positivista: no matar, no robar, no mentir, ser respetuosos del otro y de sus bienes, no se trata de ideas distintas de las que persigue el Estado cualquiera que sea su vocación religiosa. Es justo esa universalidad de sus preceptos lo que permite que se entienda la iglesia como factor determinante de la globalización.

Para complementar lo enunciado hasta ahora se recomienda ver y discutir el siguiente video:
<http://www.youtube.com/watch?v=mmDNJc7IA64>

4.3. La globalización como propuesta ética

No es posible entender la globalización, a partir de lo planteado hasta ahora, con todo y que se ha dicho que se trata de un proyecto de más de veinticinco siglos, que se trata de tradición de las formas de organización política; no es respuesta a una doctrina religiosa universalista si bien es en la religión donde primero se hallan los preceptos de unificación en post de una idea de civilización en la convivencia. La globalización hace referencia, aunque su nombre es inapropiado, a la homogenización y estandarización de los procedimientos para la toma de las decisiones, sea en el plano político, económico, científico o de la vida cotidiana, no obstante las discrepancias insalvables que podrían existir en las razones por las cuales las personas o los pueblos creen su deber tomar estas decisiones.

Lo que la sociología ha dado en llamar “legitimación por el procedimiento” resulta ser quizás la más ajustada definición del fenómeno globalización, esa modificación en la forma de legitimar las decisiones que afectan a las personas y que, agregadas socialmente, afectan a la sociedad en su conjunto. En un primer momento se aplicó este concepto a la organización impersonal y

burocrática del Estado y de las grandes asociaciones, que son en razón de su carácter impersonal quienes pueden implementar sus procedimientos en un nivel que trasciende culturas y fronteras.

Hoy, sin embargo, se ha superado ese primer momento para llegar a una instancia más profunda, que no sólo toma en cuenta las instituciones sociales de gran escala sino que toma en cuenta la tecnología, las máquinas diseñadas para interactuar (y en algunos casos suplantar o reemplazar) con los seres humanos. Ésta nueva realidad supera los espacios prácticos y materiales de la existencia misma y se ha expandido hacia la metafísica preocupándose por la dignidad humana, la virtualidad y sus aplicaciones en la cotidianidad.

En la aprobación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos por la ONU en 1948, se encuentra un punto nodal de los nuevos desafíos de la ética, en tanto que allí se estableció por consenso, bajo la condición de la libre decisión de las personas y de los Estados, de adherir a la verdad contenida en sus disposiciones jurídicas se entendía garantizada sólo si se renunciaba a explicitar cualquier fundamento.

Ya no se trata de preguntarse el porqué del acto, ahora es necesario tomar en cuenta el qué, el cómo, el cuándo, el dónde. Cobra validez, entonces el presupuesto planteado por Nietzsche, un siglo atrás cuando definió el nihilismo como el pensamiento al que le "falta la finalidad, falta la pregunta por el por qué". De esta manera el pensamiento del filósofo alemán se actualiza bajo la idea de un "pensamiento débil", postmetafísico, que por su propiedad de renunciar deliberadamente a la búsqueda de un fundamento, estaría en condiciones de tolerar cualquier argumento, sin exclusiones de ningún tipo; se trata de una forma de pensamiento que se vincula con la evolución social misma, con los modelos de crecimiento y desarrollo, con la forma de gobernabilidad de la sociedad. Así, la "legitimación por el procedimiento" que se señaló antes no pretende disertar sobre metafísica, criticarla o sustituirla, sino estandarizar un criterio de racionalidad medible, cuantificable y evaluable por sus resultados.

Con las nuevas condiciones sociales que se amplían las condiciones de reflexión ética; ya no se trata sólo de decisiones socialmente relevantes porque la finalidad de los actos humanos se transfiere al ámbito subjetivo de la conciencia privada para intentar ser comprendida a partir de nuevos conceptos que comprometen mucho más que las convicciones, las preferencias los valores (cobra validez renovada la axiología) y los gustos.

4.4. La prioridad del procedimiento y la renuncia al por qué

La propuesta de Nietzsche sobre el "pensamiento débil" sin embargo no resuelve la paradoja social contemporánea, sólo contrapone la autoafirmación de sí mismo al supuesto dogmatismo e intolerancia que vendría de cualquier fundamentación metafísica; esto solo da cuenta de la

contradicción existente entre el modelo social en el que se vive, determinado por la tecnología y las nuevas posibilidades y la pervivencia de los problemas más antiguos que aquejan a la humanidad: las pobreza, la soledad, la exclusión y el sinsentido. "El nihilismo, en general, sólo puede ser considerado como un síntoma, como un estado de ánimo, como una expresión de voluntarismo, pero no puede fundar positivamente ningún criterio de razón sin contradecir sus propios presupuestos" ((S.A). (S.F): "Los Desafíos Éticos de la Globalización" - <http://www.arbil.org/%2824%29mora.htm>).

En medio de tales condiciones de contradicción surgen propuestas que intentan ofrecer alternativas de comprensión de la sociedad; Sartre y el Existencialismo procuran explicar el como la "voluntad de nada" no genera nada y más bien puede destruir lo que existe, pero no lo puede sustituir. Y sin embargo, la época de vigencia de la "legitimación por el procedimiento" ha sido una de las de mayor crecimiento y prosperidad de toda la historia humana.

Ahora bien, la propuesta de la ética no pregonar la decadencia de lo humano, tampoco busca definir como posibilidad una propuesta pesimista en tanto que, por el contrario, se adapta a las condiciones de existencia de las sociedades, está abriendo propuestas de análisis de los mayores descubrimientos científicos y tecnológicos que se han hecho y cuando el crecimiento del saber sigue una trayectoria exponencial que han posibilitado nuevas formas de interpretación de lo humano. Tampoco puede decirse, desde una postura ética válida que la legitimación por el procedimiento corresponda a una ideología particular como el positivismo jurídico, o el neoliberalismo, o el economicismo o el cientismo. Ningún "ismo" es capaz de movilizar productiva y creativamente a la sociedad en su conjunto, menos aún en la escala más ambiciosa.

Por el contrario, la búsqueda de la legitimidad de los actos humanos, cualesquiera que sean las condiciones en que estos aparezcan, ha sido el tema de la ética, también en el plano social y político. El desafío de la ética en época de globalización no está en el tema, sino en la forma de organización de la sociedad que intenta resolverlo. En contradicción con lo que sucede hoy, la escala de complejidad de las sociedades premodernas era suficiente fundar el juicio en la fidelidad a la tradición cultural heredada de los ancestros, es decir, en el hábito y la costumbre. En la modernidad el incremento de complejidad producto de la masificación de la cultura escrita y por el surgimiento de imperios "donde no se ponía el sol", exigió adicionar a la costumbre el reconocimiento de la majestad de la ley escrita y el advenimiento del "Estado de derecho" bajo el principio de la soberanía jurisdiccional.

Lo que queda en evidencia con las nuevas condiciones de organización social es que el incremento de complejidad en la escala actual de la globalización ya no tiene como causa principal la "voluntad legislativa", se ha superado el Estado político tal como se concebía; ahora se trata de la innovación tecnológica y, muy particularmente, esta complementación y mutua potenciación del ser humano y de la máquina inteligente que ha creado, la máquina de la información.

4.5. Transformaciones por el contexto y la necesidad

América latina en razón de su proceso de configuración histórico, cultural y político, como en los países llamados del Tercer Mundo, tiene grandes dificultades para comprender las nuevas condiciones que impone la globalización, No existe tradición científica ni de innovación tecnológica y ello determina la mayor confianza que se tiene aún en la capacidad de gobernar y de ordenar los asuntos humanos por la vía legislativa, recurriendo incluso con frecuencia a la reforma del orden constitucional. Los problemas se pretenden resolver por la vía de decretos. No se ha logrado asimilar lo que para otras regiones del mundo es evidente: que la velocidad de decisión que comporta la transmisión electrónica de la información y la velocidad de la innovación tecnológica sobrepasan completamente la velocidad con que la voluntad legislativa es capaz de generar consensos. De ahí la supeditación de realidades propias al intento de resolución por la vía de adopción de modelos que funcionan y tienen sentido en lugares con características diferentes.

De la actitud señalada es posible tomar elementos que permiten identificar las discusiones morales, no jurídicas ni tecnológicas para resolver fenómenos sociales como la adopción de prácticas tecnológicas, implementación de leyes para el aborto, la prostitución o la eutanasia, la implementación de modelos de desarrollo económico y transformaciones en la práctica educativa, la formación religiosa o la inclusión social de minorías étnicas y grupos sociales particulares.

Lo paradójico de las problemáticas señaladas no es exclusiva de América Latina, en el mundo entero mientras, por una parte, se ha constituido un "Estado de derecho" depurado, complejo y sofisticado, simultáneamente han surgido y se han diversificado y fortalecido en todos los ámbitos comportamientos extralegales: la corrupción, el tráfico de sustancias ilícitas, la evasión tributaria, la suspensión de los derechos del trabajo, el crimen organizado, el recurso a la violencia y a la guerra. Al igual que la ética, el derecho se ha convertido en una legitimación ex post factum en muchas áreas de la vida; tal realidad se sustenta en las necesidades insatisfechas por parte de grandes grupos humanos que encuentran en la vía de la ilegalidad la posibilidad de satisfacer sus demandas.

4.6. Ficciones determinantes del comportamiento ético

Las conductas que se enuncian como ilegales o por fuera del orden establecido, que además son parte del objeto de análisis y reflexión de la ética, se refieren a dos instancias sociales artificiales: la diferenciación entre la persona y el rol que desempeña y La posibilidad hallada de separar al ser humano del cargo que ejecuta posibilita el que no todos sus actos sean producto de su decisión, responsabilidad y compromiso con la sociedad; puede, a partir de tal ficción darse explicación a la teoría de la "organización funcional de la sociedad". El hombre tiene así múltiples rostros y roles

dependiendo de la actividad que desempeñe. Tal ficción revive la antigua discusión que intentó salvar Aristóteles con el “animal político”: es primero la persona o lo es la sociedad; no es vana la discusión sobre el tema, puesto que se trata del fundamento de la legitimidad en tanto que se otorga condición de existencia social únicamente en relación con acciones o condiciones sociales.

De lo planeado aquí deviene la posibilidad no solo de sustentar problemas como el racismo y la exclusión social o política, sino, además, la explicación de sociedades en las que no habitan personas sino ciudadanos, productores, consumidores, profesionales, entre otros, que se organizan por grupos o subcategorías relativamente autónomos, que no involucran a la totalidad de la sociedad. Se trata de la validación del presupuesto que Luhmann presentó como explicación: “la persona ya no es más parte de la sociedad sino de su medio ambiente”.

La segunda ficción tiene que ver con la monetarización de la economía, entendiendo este presupuesto de manera amplia, en tanto que se trata de la administración social del tiempo (ya se planteó arriba la inmediatez como condición de la sociedad actual), al declarar el tiempo como el bien más escaso, se anticipa y prioriza el futuro al presente dándole valor a las expectativas de conducta, al “lucro cesante” y al “costo de oportunidad”. Tal actitud posibilita la evaluación cuantitativa no sólo los objetos y servicios efectivamente producidos, sino también aquellos que alternativamente podrían haberse realizado y no se hicieron. Gana frente al ahora el proyecto planificado.

Las dos ficciones comprometen, de esta manera el que la elección racional de las conductas no quede restringida a los actos, sino también a las omisiones, en el mismo sentido, tampoco se restringen al hecho de hacer o no hacer algo, sino adicionalmente, a la evaluación de la oportunidad en que se realice. “La irreversibilidad del tiempo natural deja, de este modo, de ser determinante para las actividades sociales, puesto que al estar el tiempo referido a ellas mismas, se crea un espacio para la reversibilidad de cualquier conducta u omisión. Estas dos condiciones, aunadas a la inmediatez de la información y el desarrollo tecnológico avasallador generan una valoración de lo humano totalmente novedosa, en la que prima lo circunstancial, lo efímero, lo ocasional, a decir de Bawman: la sociedad líquida¹⁷, o como desde distintos ámbitos y a propósito de una práctica cada vez más universal contemporánea, la teoría de los juegos” ((S.A). (S.F): “Los Desafíos Éticos de la Globalización” - <http://www.arbil.org/%2824%29mora.htm>).

4.6.1. Trabajo, consumismo y nuevos pobres

En la ética del trabajo, originalmente y hasta comienzos del siglo XX, era posible entender la existencia del ser humano sólo en la medida en que se vinculara con un proyecto productivo, le

¹⁷ BAUMAN, Zygmunt (2005). Trabajo, consumismo y nuevos pobres. Gedisa, Barcelona.

confería supremacía moral a cualquier tipo de vida con tal que se sustentara en el salario del propio trabajo. Tal postulado tenía como sustentos dos premisas y dos presunciones:

Premisa 1: Si se quiere ser feliz hay que dar algo a los demás. Nada es gratis. Es necesario dar para recibir.

Premisa 2: Está mal conformarse con lo que se tiene. Trabajar hace a los hombres, los constituye y define. “El trabajo es un valor, una actividad noble y jerarquizadora”. Trabajar es bueno.

Presunción 1: Todos tenemos algo que cambiar u ofrecer. “El trabajo es el estado normal de los seres humanos.”

Presunción 2: Solo el trabajo que es reconocido por los demás como tal, tienen valor moral consagrado por la ética del trabajo.

La revolución Industrial produjo un cambio en la mentalidad del trabajador, que lo lleva, en razón de la lógica fabril, a trabajar no por el gusto del trabajo -Lo que hace el artesano-, sino por imposición: Para cumplir con una exigencia social que le da existencia en el grupo. En las sociedades premodernas el hombre no trabajaba más allá de sus necesidades -El placer del trabajo-; el resto de su esfuerzo era para desarrollar actividades de lo que se denomina ocio. La modernidad, entonces, en concordancia con el presupuesto de Roma imperial, acaba el ocio al no considerarlo productivo, en tanto que la productividad se mide por la ecuación costo-beneficio.

4.6.2. Cómo se logró que la gente trabajara

La transformación racional de la sociedad naciente hacia el progreso civilizatorio: se pretendió con las nuevas disposiciones sociales alcanzar un modelo de conducta único para todos. El problema principal de las sociedades modernas era la necesidad de obligar a la gente a trabajar (No ya por sus propias metas, sino por las tareas que se le imponen y controlan) por ello se desarrolla una instrucción mecánica dirigida a habituar al obrero a obedecer sin pensar, privándosele del orgullo del trabajo bien hecho y cumplir tareas cuyo sentido no conoce o comprende. La ética del trabajo solo se impone con la pérdida y renuncia a la libertad. Se pierde sentido del quehacer en la modernidad al asumirse ya, en lugar del hacer lo que es necesario hacer, por encima del hacer lo que se puede hacer. Lo que implica “el crecimiento por el crecimiento”. La naturaleza debe ser sometida para llevarla al plano de lo productivo. Esto no se refiere solo al medio, también a lo estrictamente humano. En Descartes, el progreso es la batalla victoriosa contra la naturaleza. Marx al mismo concepto lo define como irrefrenable marcha hacia el dominio total de la naturaleza por el hombre.

En esa medida se dejan atrás principios como la piedad, la asistencia, la compasión, en tanto estas retrasan el progreso. Lo que interesa es el fin: la producción. Aparece así la noción de pobreza como se concibe hoy: “resistencia a sumarse al esfuerzo combinado de la humanidad”, era en sí misma una relajación moral de los pobres, que dejaba en claro la virtud inherente de disciplina implacable, rígida y estricta de las fábricas. “La tarea de lograr que los pobres y los voluntariamente ociosos se pusieran a trabajar no era solamente económica; era también moral”.¹⁸ La influencia del patrón sobre el obrero es un paso adelante en el progreso moral.

La beneficencia no busca acabar la pobreza sino las manifestaciones de estas en los vicios, la miseria física y la indigencia. Así, la ética del trabajo como una visión constructiva, se consolida como fórmula para lograr un trabajo demoledor. Negaba la legitimidad de las costumbres; Fijaba pautas para una conducta correcta; se sospecha de lo hecho antes del sometimiento a las nuevas reglas; se desconfía de las inclinaciones personales, ya que morirían de hambre y se revolcarían en la inmundicia las personas por no realizar los esfuerzos a los que les obliga el trabajo. En últimas, se asume una visión nefasta de aquellos que no se vinculan a la nueva ética. Tradición es una mala palabra. Solo vale el progreso.

4.6.3. Trabajo o muerte:

Para complementar lo enunciado hasta ahora se recomienda ver y discutir el siguiente video:

<http://www.youtube.com/watch?v=o9ojM57L1bU>

La ética del trabajo para lograr imponerse debe resolver dos asuntos: la demanda laboral de la industria naciente y, se desprende de atender las necesidades de quienes no se adaptan al nuevo modelo social (inválidos, ancianos, débiles, enfermos). Hay que hacerles la vida imposible para que desaparezcan. Se segrega así a quienes no producen y se procura eliminarlos¹⁹. Si la escala social se define por la capacidad productiva, quienes no trabajen tendrán que ser degradados por debajo de trabajador menos productivo²⁰.

“La horrenda fealdad de la vida en los asilos, que servía como punto de referencia para evaluar la vida en la fábrica, permitió a los patrones bajar el nivel de resistencia de los obreros sin temor a que se rebelaran o abandonaran el trabajo”²¹

¹⁸ Bauman. Sygmun. Trabajo, consumismo y nuevos pobres. Gedisa, Madrid. P. 24

¹⁹ Bauman. P. 27

²⁰ Ver la ley de pobres que Bentham propone, en la que limita los aportes a los hospicios. P 28-29

²¹ Bauman. p. 29

“Para promover la ética del trabajo se recitaron innumerables sermones desde los pulpitos de las iglesias, se escribieron decenas de relatos moralizantes y se multiplicaron las escuelas dominicales, destinadas llenar las mentes jóvenes con reglas y valores adecuados; pero, en la práctica, todo se redujo a la radical eliminación de opciones para la mano de obra en actividad y con posibilidades de integrarse al nuevo régimen. La otra manifestación era empujar a los trabajadores a una existencia precaria, manteniendo los salarios en un nivel tan bajo que apenas alcanzara para la supervivencia hasta el amanecer de un nuevo día de duro trabajo.²²” Así el trabajo se convertía en un imperativo necesario.

4.6.4. Producir a los productores:

Ni a la Izquierda ni a la Derecha política se le cuestionaba el papel histórico del trabajo. Den por hecho, ir a trabajar (conseguir empleo, tener un patrón, inscribirse en la ética productiva) era el modo de transformarse en personas decentes. Darles trabajo a todos era la fórmula para resolver los problemas de la sociedad. El empleo universal era la meta. Estar sin trabajo significaba la desocupación, la anormalidad. Ponerse a trabajar, poner a trabajar a la gente era la consigna tanto del capitalismo como del comunismo.

“Junto con el servicio militar obligatorio, la fábrica era la principal institución panóptica de la sociedad moderna. El lugar más importante para la integración social, el ambiente en el cual cada uno se instruía en los hábitos esenciales de obediencia a las normas y en una conducta disciplinada.” El modelo de hombre saludable del siglo XIX será el capaz de atender satisfactoriamente el esfuerzo físico requerido por el ejército y la fábrica.

Los predicadores de la ética del trabajo también lo son de los valores familiares, en tanto la familia tiene un eje masculino, el del varón capaz de llevar el pan a la casa. El marido, padre, debe cumplir con su mujer e hijos la misma función de vigilancia que la fábrica sobre él: “El trabajo ocupaba una posición central en los tres niveles de la sociedad moderna: el individual, el social y el referido al sistema de producción de bienes. Además, el trabajo actuaba como eje para unir esos niveles y era factor principal para negociar, alcanzar y preservar la comunicación entre ellos”²³.

De “mejor a más”: Si bien la sociedad europea de finales de siglo XIX logró cierto éxito en la consolidación de un modelo de producción basado en la ética del trabajo, que algunas veces se vio respaldada por la implementación de la fuerza; en norte América no ocurrió lo mismo. Las

²² Bauman. p. 31

²³ p. 37

condiciones históricas definieron una forma distinta de asumir el trabajo, no bajo la doctrina ética sino productiva. El trabajador se sometía a la fábrica, al patrón, no para ser mejor persona o lograr reconocimiento colectivo, sino como un medio para llegar a conseguir más. Era la sesión de la libertad a cambio de dinero. El modelo Teilorista nos pone de presente una dinámica que permitirá pasar del pretender ser mejor persona a partir del trabajo para llegar a tener más; esto implica llegar al estadio del consumo con mayor efectividad.

“En lugar de afirmar que el esfuerzo en el trabajo era el camino hacia una vida moralmente superior, se lo promocionaba como un medio de ganar más dinero. Ya no importaba lo mejor, solo contaba el más.”²⁴

4.6.5. De la ética del trabajo a la estética del consumo: el deseo no desea la satisfacción

Todas las sociedades humanas, sin excepción han sido consumidoras, varían los modos y la intensidad, pero en todas hay la necesidad de satisfacer deseos -en algunas a través del dinero-, que tienen que ver con cosas que agotamos y que dejan de despertar interés de nuestra parte. Eso es consumir. La diferencia radica en que hasta hace un tiempo podíamos entender que perteneciéramos a una sociedad de productores, en la que el lugar en la sociedad del individuo estaba dado por la capacidad de producir, mientras hoy estamos ante una comunidad que consume, que determina su lugar por la posibilidad de consumo que alcanza. La sociedad posmoderna o de segunda modernidad moldea a sus integrantes, ante todo por la necesidad de desempeñar ese papel; la norma que les impone es la de tener capacidad y voluntad de consumir. Ambas sociedades consumen, sin embargo es el énfasis de la segunda lo que aquí interesa.

El paso de la sociedad de productores a la nuestra, de consumo, significó múltiples y profundos cambios: el primero, la forma como se educa y prepara a la gente para ser consumidora –las viejas instituciones de productividad cayeron en desuso- entrenaban a la gente para comportamientos rutinarios y monótonos, y lo lograban limitando o eliminando las posibilidades de elección. La ausencia de rutina y un estado de elección permanente constituyen las virtudes para convertirse en auténtico consumidor.

“En forma ideal un consumidor no deberá aferrarse a nada, no debería comprometerse con nada, jamás debería considerar satisfecha una necesidad y ni uno solo de sus deseos podría ser considerado el último. A cualquier juramento de lealtad o compromiso se debería agregar esta condición: “Hasta nuevo aviso”. En adelante importará solo la fugacidad y el carácter provisional

²⁴ BAWMAN. P. 40

de todo compromiso, que no durará más que el tiempo necesario para consumir el objeto de deseo(o para hacerlo desaparecer)”²⁵

Entonces, para aumentar la capacidad de consumo no se debe dar descanso a los consumidores, es necesario exponerlos a nuevas tentaciones, mantenerlos en estado de recelo, sospecha y permanente excitación. Estado de búsqueda constante y de invitación constante. “En esta segunda modernidad, en esta modernidad de consumidores, la primera e imperiosa obligación es ser consumidor; después, pensar en convertirse en cualquier otra cosa²⁶”. Quizás quien mejor logró comprender los nuevos problemas de la ética y la relación del consumo con el modelo de desarrollo humano de la modernidad ha sido Kavafis, quien nos legó el siguiente poema:

La ciudad²⁷

Dices: "Iré a otra tierra, hacia otro mar
y una ciudad mejor con certeza hallaré.
Pues cada esfuerzo mío está aquí condenado,
Y muere mi corazón
lo mismo que mis pensamientos en esta desolada languidez.
Donde vuelvo los ojos sólo veo
las oscuras ruinas de mi vida
y los muchos años que aquí pasé o destruí".
No hallarás otra tierra ni otro mar.
La ciudad irá en ti siempre. Volverás
a las mismas calles. Y en los mismos suburbios llegará tu vejez;
en la misma casa encanecerás.
Pues la ciudad es siempre la misma. Otra no busques -no la hay-
ni caminos ni barco para ti.
La vida que aquí perdiste
la has destruido en toda la tierra.

Ejercicio de autoevaluación

Realiza un ensayo con el anterior poema y socialízalo con tus compañeros en una mesa redonda, generando un análisis crítico frente a lo estudiado en la unidad 3.

²⁵ BAWMAN. P. 46

²⁶ BAWMAN.P. 48

²⁷ CAVAFIS C.P (1994). Poemas. Círculo de Lectores, Bogotá, p. 62.

4.7. Relación con otros Temas

Es innegable que la reflexión constante sobre el acto humano resulta indispensable en cada momento de la historia, hoy, como en otros momentos, las sociedades se han propuesto resolver los problemas que definen su administración y la aplicación de las distintas áreas del saber que posibilitan el desarrollo en que se comprometen. Así, la ética se vuelve pilar de la educación por cuanto crecer es el resultado de hallar la coherencia necesaria entre el pensamiento y el acto. La relación entre saberes y la construcción de un estatuto de acción a partir del respeto, reconocimiento y validación del “otro” en una sociedad que se define, cada vez más, por el conocimiento y la información resulta determinante y urgente.

5. PISTAS DE APRENDIZAJE

Tenga presente que: La reflexión sobre el comportamiento humano ha comprometido un trabajo sistemático de la filosofía desde sus orígenes; en ese sentido, resulta necesario no desvincular el desarrollo de esta asignatura del acercamiento a los textos clásicos, tanto literarios como de consulta. El teatro griego, las tragedias y los mitos son la base fundamental para el abordaje de los comportamientos sociales desde una visión seria, que posibilita análisis y comprensión de la ética

6. GLOSARIO

Areté. La palabra griega para “excelencia” o “virtud”. Para los griegos, este no se limita a los seres humanos. A la guitarra, por ejemplo, tiene su *arete* en la producción de música armoniosa, como un martillo tiene su excelencia o virtud en golpear clavos en la madera.

Argumento Trascendental. Se deriva de Kant, pretende establecer las condiciones necesarias de la posibilidad de que algo sea el caso. Por ejemplo, tenemos que creer que somos libres cuando nos realizar una acción, por lo tanto, la creencia en la libertad es una condición necesaria de la posibilidad de acción.

Autonomía. La capacidad de determinar libremente su propio camino en la vida. Etimológicamente, que se remonta a las palabras griegas para “libre” y “ley”. Este término es el más fuertemente asociado con Immanuel Kant, para quienes significaba la posibilidad de dar la ley moral a uno mismo.

Imperativo categórico. Para Immanuel Kant, se trataba de que la moralidad de todos depende de un único imperativo categórico. Una versión de ese imperativo es, “actuar siempre de tal modo que la máxima de tu acción pueda ser querido como un derecho universal.”

Deontología. Toda posición ética en la que afirma que la rectitud o equivocado de las acciones depende de si corresponden a nuestro deber o no. La palabra se deriva de la palabra griega que significa deber, deon.

Eudaimonia. Él es la palabra que utiliza Aristóteles para la “felicidad” o la “floreciente”. Viene del griego “eu”, que significa “feliz” o “bien” o “armonioso”, y “daimon”, que se refiere a la persona del espíritu.

Nihilismo. La creencia de que no existe un valor o verdad. La mayoría de las discusiones filosóficas de nihilismo se derivan de un examen de los comentarios de Friedrich Nietzsche sobre el nihilismo, sobre todo en La Voluntad de Poder.

7. BIBLIOGRAFÍA

ARANGUREN, José Luis (1994). Ética. Altaza. Barcelona.

ARISTÓTELES (2000). Ética Eudemia. Editoria Gredos, Madrid.

ARISTÓTELES (2000). Ética Nicomáquea. Editora Gredos, Madrid.

BAUMAN, Zygmunt (2005). Trabajo, consumismo y nuevos pobres. Gedisa, Barcelona.

CAMPS, Victoria (1991). La imaginación Ética. Ariel, Barcelona.

COMTE – Sponville, Andre (2002). Invitación a la filosofía. Paidos, Barcelona.

CORTINA, Adela (1998). Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad. Taurus, Santillana. Madrid.

CORTINA, Adela (1991). La imaginación ética. Ariel, Barcelona.

MAX Weber (1979). La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Barcelona, Editorial Península.

MAYOR Mora Alberto (1994). Ética, trabajo y productividad en Antioquia. Medellín.

PLATÓN (2003). Diálogos. Espasa, Madrid.

POLO Santillan Miguel Ángel (2004). La morada del hombre. Lima.

Téllez Freddy (1999). Filosofía y extramuros. Eafit, Medellín.

VARIOS autores (1992). Ética para tiempos mejores. Corporación Región, Medellín.

VATTIMO, Gianni (1991). Hermenéutica y racionalidad. Paidos, Barcelona.

7.1. Fuentes digitales o electrónicas

México (2008). Los valores éticos fundamentales. Recuperado el 29 de marzo de 2011, del sitio Web: <http://www.mitecnologico.com/Main/LosValoresEticosFundamentales>

Centro latinoamericano de la administración para el desarrollo (2001) **"Ética y valores para la gestión pública"** Recuperado el 29 de marzo de 2011, del sitio Web: <http://www.clad.org/cursos/curso-etica-y-valores-para-la-gestion-publica/view>

Zona económica (2011) Ética y democracia 1. Recuperado el 29 de marzo de 2011, del sitio Web: <http://www.zonaeconomica.com/blog/macipao/etica-y-democracia-1>

AYALA Blanco, Fernando (2005). Una relación entre ética, valores y política. Recuperado el 29 de marzo de 2011, del sitio Web: <http://www.politicas.unam.mx/sae/portalestudiantil/politica-administracion/articulos-academicos/pdf/RelacionEticaMoralPolitica.pdf>