Escuela Normal De Educación Preescolar.

Ciclo escolar 2020-2021.



Licenciatura en Educación Preescolar.

**Curso: Optativa**

**UNIDAD DE APRENDIZAJE III. EDUCACIÓN Y SOCIEDAD.**

**El concepto de educación**

**Docente:** Joel Rodriguez Pinal.

**Alumna:** Jessica Anahí Ochoa Ramos.

**Grado y sección:** Cuarto semestre, sección ´´D´´

**Competencias:**

|  |
| --- |
| * Actúa de manera ética ante la diversidad de situaciones que se presentan en la práctica profesional.
 |

|  |  |
| --- | --- |
|  | * Integra recursos de la investigación educativa para enriquecer su práctica profesional, expresando su interés por el conocimiento, la ciencia y la mejora de la educación.
 |

**17 de junio del 2021. Saltillo, Coahuila.**

**CONCEPCIONES COMUNITARIAS CONTEMPOREANEAS DE MCLNTYRE**

La comunidad goza de un protagonismo indiscutible en la obra de MacIntyre. Este pensador escocés es una de las principales figuras tanto de la corriente comunitarista como de la ética de las virtudes que, en los últimos años, ha ganado una posición relevante en el campo de la filosofía moral. Resulta normal ver en sus escritos un uso extensivo del término “comunidad”, el cual no falta en ninguno de sus trabajos más extensos y de mayor repercusión. Sin embargo, con dicho vocablo no se refiere siempre a un único e idéntico objeto. Se vuelve necesario rastrear el significado de la comunidad para MacIntyre a través del lugar que ocupa en su teoría. Las primeras menciones aparecen ya en algunos escritos tempranos en materia de epistemología en los que defiende la autonomía de las ciencias sociales respecto de la pretensión de universalidad del método propio de las ciencias naturales y señala que toda acción humana sólo puede interpretarse en la medida en la que se reconozca que las intenciones del agente son siempre lógicamente inseparables de sus creencias (respecto de sí, de su acción y de los demás). Así, una cierta “comunidad de creencias compartidas” es un prerrequisito para que quien actúa, y los demás, entiendan las acciones bajo la misma luz (MacIntyre, 1973, p. 325).

De lo dicho se sigue que la comunidad, en la concepción de MacIntyre, es aquel grupo de personas orientado hacia la persecución de un bien común y cuyas prácticas, consecuentemente, están inspiradas por –y permiten la adquisición de– las virtudes o excelencias necesarias para la obtención de dicho bien.

La amistad, en sentido aristotélico, podría, en su traducción contemporánea, ser asimilada a lazos relativamente intensos, no necesariamente de amor, pero sí de reconocimiento mutuo en la pertenencia común y de cierto grado de solidaridad o afinidad entre miembros frente a lo extranjero.

Una definición como la que antecede presenta varias semejanzas con la noción decimonónica de la comunidad descrita anteriormente. En ambos casos es posible hablar de compromisos más fuertes, que exigen un involucramiento más pleno de la persona en el grupo. Coinciden también en reconocer lazos afectivos de algún tipo entre los miembros, antes que meras relaciones utilitarias. Otro rasgo compartido es que la identidad del miembro se construye, en buena medida, en función de la comunidad. En la visión romántica este elemento puede deducirse del carácter auténtico, natural o verdadero de la comunidad frente a la artificialidad de la sociedad. Para este pensador aparece la adopción de una perspectiva narrativa de la vida humana, donde la identidad personal se compone de un número de papeles o personajes superpuestos. Los mismos vendrían dados por los puntos de inserción en diferentes comunidades3, tal como se aprecia en el siguiente pasaje:

Por tanto, en buena parte de los mundos antiguo y medieval, así como en muchas otras sociedades premodernas, el individuo se identifica y constituye en sus pape les y, a través de ellos, papeles que ligan al individuo a las comunidades y mediante los cuales, sin que quepa otro camino, deben alcanzarse los bienes específicamente humanos; yo me enfrento al mundo como miembro de esta familia, de esta estirpe, esta clase, esta tribu, esta ciudad, esta nación, este reino. No hay «yo» fuera de todo eso. (MacIntyre, 2004, p. 228)

Ahora bien, la imagen moderna de la comunidad se desarrolla en necesaria oposición a la de sociedad y ambas constituyen un binomio conceptual. ¿Cuál es entonces la relación entre la comunidad que el filósofo escocés evoca, por un lado, y la sociedad, por otro? En varios pasajes se hace evidente que, en lo que se refiere al mundo premoderno, estos términos pueden llegar a utilizarse en ocasiones de manera intercambiable. Es el advenimiento de la Modernidad el que altera esta sinonimia y distingue las realidades a las que se refieren. Luego del quiebre, la sociedad deja de ser una comunidad en sentido propio4. La diferencia radica en que el bien perseguido por las comunidades es integral, abarca a la persona en cuanto ser humano, mientras que la sociedad moderna sólo es capaz de proveer bienes instrumentales, servir a fines particulares.

**CONCEPCIONES COMUNITARIAS CONTEMPOREANEAS DE LUIS VILLORO**

Luis Villoro, uno de los principales filósofos surgidos del grupo Hiperión, siempre mantuvo a lo largo de su carrera académica y de su vida personal una preocupación por las comunidades indígenas; lo que le llevó a vivir muy de cerca a ellas, a su pensamiento, a sus tradiciones y a convertirse, con el

paso del tiempo, en un ícono de la lucha indigenista desde que, en 1994, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional conmovió a México y al mundo entero. Villoro fue, siempre, un atento observador, asesor y amigo de los zapatistas en México hasta su muerte, acaecida en marzo de 2014.

Sin embargo, su preocupación por “lo indígena” se remonta hasta su primer libro, Los grandes momentos del indigenismo en México, que publicó cuando contaba con sólo veintiocho años de edad (Mario Teodoro Ramírez, 2014) y en el que muestra un interés por conocer las distintas concepciones de lo indígena dependiendo de la época histórica y de cada uno de los autores que abordó el tema dejando ver que en la mayoría de los escritos que en relación a lo indígena se habían escrito mantenían un interés en otras cosas y no con “lo indígena” en sí. Fue en 1949 cuando, en una conferencia intitulada Soledad y comunión, dictada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, Villoro mostró por primera vez un interés explícito por el concepto de comunidad mismo que entiende, en relación dialéctica con la sociedad, como una forma de organización social previa al cristianismo y a la modernidad (Villoro, 1949). Según la interpretación que se hace en este trabajo del tratamiento que Villoro le da a la comunidad, la define en relación dialéctica con la modernidad y la sociedad liberal, con todo, sería un error suponer que para Villoro la modernidad es igual a sociedad liberal. En el texto anteriormente mencionado, Villoro entiende a la modernidad como un “camino de progresivo desprendimiento de la naturaleza y gradual ensimismamiento” (Villoro, 1949, p. 33)

Luego entonces la comunidad es pues, según Villoro, el equivalente a una relación de unificación con el cosmos y la naturaleza, el hombre no es, en este sentido, en la comunidad un ser que se viva y sienta como un ser aparte de la naturaleza y fuera o sobre el mundo natural, sino un ser en el mundo pues, en la comunidad, según la interpretación de este texto de Villoro, la naturaleza tiene sentido en sí misma y hay una significación afectiva con el cosmos y una preocupación por el otro en tanto que esta preocupación por el otro, refleja una preocupación por el todo.

En la sociedad moderna, por el contrario, la naturaleza pierde el estatuto de interlocutor: no dice nada pues, mediante el uso de la razón, la naturaleza se convierte en un ente carente de sentido a la espera de que el hombre, se lo otorgue. Imagen desacralizada de la naturaleza, la sociedad moderna, nos dice Villoro, es una sociedad de solitarios: “Pocas veces se había hablado tanto como ahora de la necesidad de un nuevo sentido de comunidad. Y es que pocas veces habíamos experimentado una conciencia más punzante de nuestra soledad. El hombre de nuestro tiempo es, ante todo, un solitario; y él no hace mas que reflejar el sentimiento de soledad de nuestra época.” (Villoro, 1949, p. 35) Se puede decir que las dos formas de organización, comunidad y sociedad, se definen en el pensamiento de Villoro (2010) a partir del concepto de “figura del mundo”. Según el filósofo, a cada época histórica le corresponde una figura del mundo en la que el hombre ocupa un lugar determinado. Así, por ejemplo, Villoro equipara a la comunidad con una imagen del mundo en la que la posición del hombre no está por encima del mundo natural, sino una imagen en la que el ser humano está en el mundo natural, una imagen en la que el ser humano es un ser vivo más; en la sociedad, en cambio, el hombre deja de ocupar un lugar en el mundo natural para posicionarse por encima de éste.

Contrario a la figura del mundo de la comunidad, en la figura del mundo según el pensamiento moderno, la naturaleza, los árboles, los animales, el planeta, el cosmos y el hombre mismo adquieren el estatuto de objeto de dominio, consumo, objeto de estudio, de explotación y es esta figura del mundo, esta manera de relacionarnos con “lo otro”, con lo que no es humano o es distinto de lo humano, lo que para Luis Villoro (2010) tiene que ser superado.

**IDENTIDAD, DIFERENCIA Y JUSTICIA**

El “reconocimiento” se ha impuesto como un concepto clave de nuestra época. Heredada de la filosofía hegeliana, esta noción halla una pertinencia inédita en un momento en que el capitalismo acelera los contactos transculturales, rompe los esquemas de interpretación y politiza las identidades. Diversos grupos, movilizados bajo la bandera de la nación, la etnia, la “raza”, el género, la sexualidad luchan “para que se reconozca una diferencia”. En estas batallas, la identidad colectiva reemplaza a los intereses de clase como lugar de la movilización política: es más frecuente exigir ser “reconocido” como negro, homosexual, habitante del departamento de la Corrèze o religioso ortodoxo que como proletario o burgués; la injusticia fundamental ya no es sinónimo de explotación sino de dominación cultural.

¿Constituye esta mutación un desvío hacia una forma de balcanización de la sociedad y un rechazo a las normas morales universalistas? ¿O, por el contrario, ofrece la perspectiva de una corrección de la ceguera cultural asociada a una lectura materialista, desacreditada por la caída del comunismo de tipo soviético y que, al no ver la diferencia, refuerza la injusticia universalizando falsamente las normas del grupo dominante?

Se enfrentan, aquí, dos concepciones globales de la injusticia. La primera de ellas, la injusticia social, resulta de la estructura económica de la sociedad y adquiere la forma de la explotación o la miseria. La segunda, de carácter cultural o simbólico, emana de los modelos sociales de representación que, al imponer sus códigos de interpretación y sus valores, y al buscar la exclusión del otro, engendran la dominación cultural, el no reconocimiento y por último el desprecio.

Esta distinción entre la injusticia cultural y la injusticia económica no debe borrar el hecho de que, en la práctica, ambas formas se imbrican a menudo de manera que se refuerzan dialécticamente. La subordinación económica impide, en efecto, cualquier participación en la producción cultural, cuyas normas en sí mismas están institucionalizadas por el Estado y por el mundo económico.

El remedio para la injusticia económica pasa por cambios estructurales: distribución de los ingresos, reorganización de la división del trabajo, sumisión de las decisiones de inversión a un control democrático, transformación fundamental del funcionamiento de la economía, etc. Este conjunto, todo o en parte, atañe a la “redistribución”. El remedio para la injusticia cultural, por su parte, reside en el cambio cultural o simbólico: reevaluación de las identidades despreciadas, reconocimiento y valorización de la diversidad cultural o –más globalmente– transformación general de los modelos sociales de representación, que modificarían la percepción que cada uno tiene de sí mismo. Este conjunto atañe al “reconocimiento”.

Ambos conceptos divergen en su concepción de los grupos víctimas de la injusticia. En el marco de la redistribución, se tratará de clases sociales en sentido amplio, definidas en principio en términos económicos, según su relación con el mercado o los medios de producción. El ejemplo clásico es la idea marxista de la clase obrera explotada, pero esta concepción incluye también a los grupos de inmigrantes, las minorías étnicas, etc. En el marco del reconocimiento, la injusticia ya no está ligada a las relaciones de producción sino a una falta de consideración. En general, suele citarse el grupo étnico, que los modelos culturales dominantes proscriben como diferente y de menor valor, pero lo mismo se aplica a los homosexuales, a las “razas”, a las mujeres… Las reivindicaciones ligadas con la redistribución exigen con frecuencia la abolición de los dispositivos económicos que constituyen la base de la especificidad de los grupos y tienden a promover la indiferenciación entre ellos. Por el contrario, las reivindicaciones ligadas con el reconocimiento, que se apoyan en las supuestas diferencias entre los grupos, tienden a promover la diferenciación (cuando no la crean de manera performativa, antes de afirmar su valor). Política de reconocimiento y política de redistribución aparecen, pues… en tensión.

En estas condiciones, ¿cómo pensar la justicia social? ¿Debemos priorizar la clase por sobre el género, la sexualidad, la raza, la etnicidad, y rechazar cualquier reivindicación “minoritaria”? ¿Hemos de insistir en la asimilación de las normas mayoritarias en nombre del universalismo o el republicanismo? ¿O habrá que intentar una alianza entre lo que sigue siendo insuperable en la visión socialista y lo que parece estar justificado en la filosofía “postsocialista” del multiculturalismo?