



Universidad
Autónoma
de Nayarit



UNIDAD ACADÉMICA
EDUCACIÓN Y HUMANIDADES

"El espíritu que
nos mueve"

TIXAXATÁMETE

Revista de Humanidades



Filosofar a ras del mundo

La filosofía en una era posmetafísica y posteológica

La ética comunitaria de Alasdair MacIntyre:

Una revisión crítica

Iglesia, estructura y poder:

Una crítica al discurso hegemónico de la Iglesia católica

¿Cómo olvidar el 2 de octubre de 1968?



Universidad
Autónoma
de Nayarit



UNIDAD ACADÉMICA
EDUCACIÓN y HUMANIDADES

"El espíritu que
nos mueve"

TIXAXATÁMETE

Revista de Humanidades



leigi
Educación
Inicial y Gestión
de Instituciones



Filosofar a ras del mundo

La filosofía en una era posmetafísica y posteológica

La ética comunitaria de Alasdair MacIntyre:

Una revisión crítica

Iglesia, estructura y poder:

Una crítica al discurso hegemónico de la Iglesia católica

¿Cómo olvidar el 2 de octubre de 1968?



COMITÉ EDITORIAL
UAeyH-UAN

Edición 1
Año 1

PRESENTACIÓN

La revista



Estimado lector:

Tixaxatámete es una palabra que proviene de la lengua wixárika. Esta lengua es hablada por el pueblo del mismo nombre, el cual radica en nuestro estado, Nayarit, así como en otros estados colindantes. El significado o la traducción de la palabra Tixaxatámete es "Los que platican, los que dialogan". Es por ello que, orgullosos de nuestras raíces y de la profunda cosmovisión que guarda uno de los diversos grupos étnicos del Estado, es que invitamos a la comunidad académica a dialogar, a través de esta revista.

La creación de este espacio de difusión académica es un esfuerzo de la Unidad Académica de Educación y Humanidades, perteneciente a la Universidad Autónoma de Nayarit. La comunidad de esta Unidad Académica se ha conformado desde un pluralismo cultural a partir del cual se identifica y comparte su espíritu y una vocación

El lema de la Unidad Académica de Educación y Humanidades "El espíritu que nos mueve", expresa el sentido de esta gran comunidad en la que estudiantes, docentes y personal administrativos convergen y dan de sí mismos para consolidar el proyecto de Unidad Académica y engrandecer a nuestra Universidad.

El proyecto de difusión tiene dos objetivos. Uno de ellos es incentivar a la comunidad a compartir las ideas, reflexiones, preocupaciones y aciertos desde las distintas disciplinas o áreas que conforman las Humanidades, a saber: Lingüística Aplicada, Filosofía, Educación Infantil, Ciencias de la Educación y Educación Infantil. El otro objetivo es crear una cultura de dialogo con la comunidad académica a través de la escritura rigurosa, creativa e inspiradora dentro y fuera de la nuestra institución.

Conscientes de las nuevas dinámicas con relación a la difusión y divulgación del conocimiento y sus distintos alcances, consideramos que esta alternativa de divulgación es propicia para nuestro espacio académico.

Los textos que se estarán recibiendo para este espacio pueden ir desde avances de los proyectos de investigación (en desarrollo o concluidos), ensayos y disertaciones que enriquezcan el diálogo, la discusión, el debate, así como la reflexión y la praxis, que den identidad al trabajo académico y universitario.

Te agradecemos de antemano que nos leas. Te invitamos a ser parte del diálogo.

ATENTAMENTE

M. F. Cs. S. Karla Patricia Martínez González
Directora de la revista



COMITÉ EDITORIAL
UAeyH-UAN

"El espíritu que nos mueve"

CONTENIDO



- 5** FILOSOFAR A RAS DEL MUNDO
La filosofía en una era posmetafísica y postteológica
Mario Teodoro Ramírez



- 13** LA ETICA COMUNITARIA DE ALASDAIR MACINTYRE:
Una revisión crítica
Daniela López Martínez



- 20** IGLESIA, ESTRUCTURA Y PODER:
Una crítica al discurso hegemónico de la Iglesia Católica
Jesús Roberto Gutiérrez Camelu



- 26** ¿CÓMO OLVIDAR EL 2 DE OCTUBRE DE 1968?
Tania Rodríguez Martínez

Tixaxatámete: Revista de Humanidades

Comité editorial

Directora Karla Patricia Martínez González

Editores Ejecutivos: Ángel Adrián González Delgado, Regina Ascencio Ibáñez

Consejo Editorial: Dana Nelson, Mario Enrique Ramírez Vázquez, Hugo Montañó Fregoso, Adriana Covarrubias López, Rosa Virginia Torres Hernández.

Consejo Asesor /Árbitros: Pedro García Jorge, Rodrigo Parra Gutiérrez, Ana Cecilia Licea Ortega

Diseño y edición: Joel Adrián Peña Orozco



COMITÉ EDITORIAL
UAEyH-UAN

“El espíritu que nos mueve”



Filosofar a ras del mundo

La filosofía en una era posmetafísica y posteológica

Mario Teodoro Ramírez

Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro"
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo



RESUMEN

A partir de un diagnóstico del dominio del sentimiento de "sin sentido" en el mundo social y cultural de nuestro tiempo, indagamos aquí una posible salida desde la filosofía, que no consista en retomar las consabidas soluciones que quieren restaurar viejos sentidos (viejas significaciones o ideologías agotadas), o simplemente conformarse con celebrar discursivamente el sin sentido. Proponemos aquí, en la tónica de pensadores como Jean-Luc Nancy y Maurice Merleau-Ponty, radicalizar una reflexión sobre la experiencia del sin sentido como una experiencia de la existencia y de la mundanidad en su verdad, contingencia e indeterminación. Es lo que llamamos un pensar posfundacional, que no consiste simplemente en sostener que "no hay fundamento" (una nada de fundamento), posición meramente nihilista, sino en afirmar que hay una "nada" de fundamento, que hay un fundamento ausente que todavía guarda un motivo para el pensamiento, y que coloca ahora al filosofar a ras del mundo y la existencia real.

Palabras clave: Sin sentido, nihilismo, fundamento, existencia, Jean-Luc Nancy.

ABSTRACT

From a diagnosis of the domain of the feeling of "no sense" in the social and cultural world of our time, we investigate here a possible way out from philosophy, which does not consist in retaking the usual solutions that want to restore old meanings (or exhausted ideologies), or simply settle for discursively holding the nonsense. We propose here, in the line of thinkers like Jean-Luc Nancy and Maurice Merleau-Ponty, to radicalize a reflection on the experience of nonsense as an experience of existence and of worldliness in its truth, contingency and indeterminacy. It is what we call a post-foundational thinking that does not simply consist of maintaining that there is "no foothold" (a nothingness of foundation), a purely nihilistic position, but in affirming that there is a "nothingness" of foundation, that there is an absent foundation that he still keeps a motive for thought, and that he now places philosophizing flush with the world and real existence.

Keywords: Meaningless, nihilism, foundation, existence, Jean-Luc Nancy.

¿Cuál puede ser la figura actual de la filosofía? ¿Cuál, la forma de un pensamiento filosófico capaz todavía de afrontar el mundo desencantado, desesperado de hoy día, y darnos aún un poco de ánimo? ¿Tiene lugar la filosofía en el complejo y complicado mundo de nuestro tiempo? Más que responder, querríamos seguir la vía que estas cuestiones abren a nuestro pensar y comprender. La manera como pueden aguzar nuestro entendimiento. Para hacerlo, primeramente trataremos de ahondar en la caracterización de nuestra época. En un segundo momento referiremos esquemáticamente las alternativas filosóficas que podemos ubicar respecto a las cuestiones planteadas. En tercer término, precisaremos nuestra propuesta: el significado de un pensamiento posfundacional, esto es, de un pensar en la "ausencia del fundamento", tratando de ubicar un lugar más allá de la positividad y la negatividad, del sí y del no, del simple retorno y del mero olvido. Finalmente, volviendo sobre el camino, definimos como conclusión algunos rasgos de esa nueva praxis de la filosofía, de esto que llamamos "filosofar a ras del mundo".

I

Ante la crisis de sentido del mundo actual, ante la inquietante constatación de que quizá la filosofía esté de más hoy día, que ella ya no tenga lugar en la medida en que pareciera que el mundo se aplanaba sobre sí mismo, que nada lo conmueve y se muestra remiso a cualquier orientación o propuesta de sentido, incluso a cualquier interrogación seria sobre su condición y destino, podríamos insistir, quizá hoy más que nunca, en la necesidad de la filosofía, esto es, en la irrenunciabilidad del pensamiento. En primer lugar, la filosofía puede servirnos al menos para caracterizar nuestra situación, para destilar los rasgos o modos fundamentales del mundo actual, particularmente de las formas de comportamiento, pensamiento y acción en la realidad interhumana. Podemos puntualizar, con el trasfondo del cuestionamiento sobre la relación entre filosofía y actualidad, los siguientes aspectos:

1) Asistimos, en general, a una crisis de sentido, esto es, a una crisis de las antiguas pautas de orientación

Esto no solamente atañe a lo que se ha llamado "crisis de las ideologías modernas", sino que abarca todas las formas de concepción y representación de la realidad (religiones, moral, historia, política, arte; la propia ciencia y hasta la filosofía). La crisis se exhibe, bien en la forma de una ausencia de cualquier forma de pensamiento, y en la reducción de la praxis a sus modalidades más elementales, irreflexivas y pragmático-funcionales –es decir, a la dominancia de los puros criterios económicos–, o bien en la forma de una pluralización extrema de las visiones del mundo, donde parece vedada la posibilidad de cualesquiera acuerdos sobre principios o líneas generales de comprensión o de acción. La polvareda de visiones que circulan en nuestro mundo, su inasible fragmentariedad, sólo producen, más allá de enfrentamientos o conflictos, indiferencia y desinterés respecto a cualquier voz en particular y respecto a todas. La sociedad actual, el mundo, se ha convertido en el paraíso, o en el infierno, de los ghettos. No hay sino ghettos.

2) En esta situación, el pensamiento se encuentra totalmente sometido a intereses, gustos, necesidades, obsesiones, ansiedades incluso, de los individuos, sectores o grupos sociales. El pensar ya no nos abre a lo común, como quería el viejo Heráclito (fragmento 198, Kirk y Raven, p. 266), lo cual significa que estrictamente ya no hay pensamiento, y que lo que hay es una simulación, una mascarada de pensamiento. Pero aun la ideología ha cambiado en nuestra época. De forma sistemática y pública de concepción del mundo, la ideología pasó a convertirse en forma privada, difusa y fragmentaria de vérselas con el mundo. La "privatización" llegó al pensamiento. Hoy cada cual tiene su propia y particular ideología; más que ideología, deberíamos hablar de "idiología", es decir, el supinamente contradictorio logos del "idios", de la particularidad irreductible, el "antilogos" de la idiotez o el idiotismo, de la ignorancia, la irreflexión o la cerrazón: el individuo aislado, montado en el cerro de información incomprensible y tecnologías desperdiciadas, de tecnologías de la comunicación usadas para reforzar y legitimar la incomunicación.

3) Pero no asistimos solamente a una crisis de sentido, a una radicalización de las formas de "in-comunión", de incomunicación. De manera más extrema, asistimos a lo que el filósofo francés Jean-Luc Nancy llama "la crisis del sentido como tal" (Nancy, 2003b y 2002), esto es, la crisis del esquema mismo que establece la distinción entre el sentido y aquello de lo que se dice o sobre lo que recae (esto es, lo que no tiene o no tenía sentido). Asistimos a la crisis no sólo de cualquier respuesta dada, sino de toda respuesta posible. Nadie cree ya en nada, ni en Dios ni en el diablo. El mundo y la existencia muestran su desnudo sinsentido y al sentido se le ve escépticamente como un mero artificio o un artilugio. Es una condición inédita en la historia humana, o es, quizá, el fin de la historia humana como tal, el inicio de lo que podríamos llamar la "historia poshumana" o "extrahumana", en cuanto es, simplemente, el fin de una historia centrada en el "Hombre", el siempre presente antropocentrismo de nuestras visiones y comprensiones. Este tercer rasgo posee una cierta ambivalencia que será la base para alguna opción positiva, una salida, de nuestra crisis. Trataremos de mostrar esta opción en lo que sigue.

Ésta es nuestra situación y mal haríamos en no calar hondo en ella para, con entereza y consistencia, poder salir adelante. Claramente, lo que está en juego desde esta perspectiva es la noción misma de filosofía, de su posibilidad y su porvenir. En principio, filosofamos todavía para saber qué podemos hacer frente a la "crisis del sentido", qué nos puede quedar todavía por hacer. De esto nos ocupamos en seguida: de las alternativas filosóficas ante la doble crisis de sentido y del sentido.

II

Típicamente tendríamos dos alternativas, más o menos las mismas que siempre han existido en la historia de la filosofía: el filósofo que señala hacia arriba y el filósofo que señala hacia abajo, el que aspira al mundo abstracto de las esencias objetivas y las definiciones universales, y el que se pone del lado del mundo real y concreto, en su circunstancialidad y complejidad reales.

En sus modos radicales, la primera puede conducir a la negación del mundo, y la segunda a la negación de la filosofía. En nuestra época, la contraposición se ha dado específicamente entre, por una parte, las corrientes filosóficas que insisten simplemente en una especie de restablecimiento o restauración, ya de los grandes sistemas filosóficos del pasado, o ya incluso de las visiones metafísicas y teológicas más duras; y, por otra parte, las formas de pensamiento que plantean meramente una asunción positivista de lo dado, la reducción de la filosofía a la legitimación epistemológica o metodológica de las prácticas y los órdenes institucionales existentes (ciencia, derecho, etc.), y el abandono u olvido de las grandes cuestiones filosóficas del pasado.

Dentro de las filosofías del retorno podemos todavía distinguir dos modalidades. En primer lugar, las que proponen un retorno a algunos de los sistemas filosóficos clásicos de la modernidad –Kant, Hegel, Marx, incluso el ya no tan cercano Edmund Husserl–, recuperando nociones fuertes de racionalidad, dialéctica, emancipación, conciencia pura, etc., con las cuales se intenta reconstruir una especie de metodología procedimental para la crítica y reorientación del orden institucional de las sociedades actuales. Figuras destacadas en esta línea han sido los filósofos alemanes Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, y el norteamericano John Rawls. Sin embargo, la terca resistencia de algunos fenómenos del mundo contemporáneo a ser interpretados o integrados a cualquier concepción más o menos racionalista lleva a que esas posturas permanezcan en un desesperante formalismo.

En segundo lugar, tenemos la modalidad de las opciones que se plantean un retorno o un restablecimiento de las formas más metafísicas y claramente teológicas del pensamiento filosófico, incluso del pensamiento religioso. El diagnóstico es claro: "sólo un Dios podrá salvarnos" (Heidegger 1977, p. 60). En algunos de los autores más relevantes de esta línea se plantea, simplemente, si bien armada con ideas y argumentos del pensamiento del siglo XX, la necesidad de un restablecimiento de la idea de Dios y de la creencia en él.

Un retorno a lo religioso no deja de indicarse en esta alternativa, bajo el razonamiento de que la crisis de sentido de la humanidad contemporánea no muestra otra cosa que el fracaso del soberbio intento humanista por entronar un humano sin Dios. Un "se los dije" parece ser la reprimenda de todos esos discursos alegremente restauradores. Sin embargo, las llamadas al retorno no pasan de ser eso, llamadas (como las "llamadas a misa"), pues al fin son incapaces de sostener aquello que quieren reponer porque no pueden responder efectivamente a lo que el mundo reclama o, simplemente, porque no saben qué hacer ante un mundo que parece ya no reclamar nada. Las filosofías del retorno o la restauración no hacen otra cosa que cumplir el sino de aquellas posturas que quieren reestablecer (Nancy, 2003c): ellas ya estaban condenadas a una ajenidad constitutiva, y sólo pueden retornar para seguir afirmando su ajenidad, distanciamiento, fijación o congénita insuficiencia.

En la posición contraria a la anterior tendríamos las posturas que podríamos llamar del "conformismo". Aquí encontramos desde las que rechazan negativamente todas las formas del pensamiento filosófico clásico, y que prácticamente llaman a una disolución de la filosofía en las formas del pensamiento positivo, la economía, la tecno-ciencia, el derecho, la acción política real, hasta las posturas más extremas del posmodernismo que llegan a un nihilismo radical, donde toda posibilidad de sentido y valor es negada en pos de la aceptación acrítica del mundo tal cual se presenta. El ateísmo se asume aquí en su modalidad más irreflexiva y abstracta, como la ingenuamente decepcionada negación de la existencia de Dios y de cualquier sentido de lo sagrado, en fin, de cualquier sentido. No queda más que el silencio del pensador, la renuncia a pensar, a cualquier posibilidad de comprensión, o bien un escéptico y descarnado ejercicio de crítica destructiva, dirigida hacia todos lados y hacia ninguno, hacia lo que sea. Sin embargo, quedarse en la mera desesperanza es asumir simplemente que el mundo es inmodificable e incomprensible, y que el mejor de los mundos posibles es en verdad el peor de los mundos posibles...

III

Lo que le falta al ateísmo –y, en general, al nihilismo– de nuestro tiempo es un acto reflexivo, auto-reflexivo (Esposito, 2008 y Volpi, 2005). La toma de conciencia de su propio sentido, de su propia posibilidad. Al sinsentido no se le vence oponiéndole un sentido (un sentido que ya había), sino encontrando su propio sentido, el sentido del sinsentido. Ésta es la paradójica tarea de un filosofar verdaderamente actual y a ras del mundo. Es decir, de una filosofía que atiende realmente a la cosa tal cual se presenta, y que no busca simplemente "rellenar" o "suplantar" la ausencia de sentido, pero que tampoco desatiende o ignora esa ausencia, como si no la hubiera. Más bien, toma la ausencia en cuanto tal, como el tema mismo de un nuevo pensar. Un pensar que ha de esforzarse en su capacidad profundidad, en su sutileza, para poder seguir pensando ahí donde y cuando ya "no se quiere pensar", o se asume que el pensar está ya agotado y nada puede agregar. Sutileza filosófica para comprender de forma precisa lo que puede significar el "pos-" de posmoderno, posfundacional, posmetafísico, posteológico o, incluso, posfilosófico, o bien la "a-", el "in-" o "im-" de ateísmo, afilosofía, ateología, impolítica, etc. En fin, sutileza filosófica de lo mucho que todavía nos puede enseñar pensar estrictamente en el "nihil" de nihilismo, esto es, la "nada" y sus términos correlativos: ausencia, carencia, falta, sinsentido, sinrazón, pérdida, hueco, vacío, etc. Es una filosofía "en negativo", o filosofía negativa (a la manera de la teología negativa). Me permito esta cita extensa de Merleau-Ponty, quien, de alguna forma, se encuentra en la base de los planteamientos de este ensayo:

Il ne s'agit de lutte entre philosophie et ses adversaires (positivisme), mais d'une philosophie qui veut être philosophie en étant non-philosophie – d'une 'philosophie négative' (au sens de 'théologie négative'), qui s'ouvre accès à l'absolu, non comme 'au-delà', second ordre positif, mais comme autre ordre qui exige l'en-deça, le double, n'est accessible qu'à travers lui – la vraie philosophie se moque de la philosophie, est aphilosophie (Merleau-Ponty, 1996, p. 275).¹

¹Traducción del autor: "No es una lucha entre la filosofía y sus adversarios (positivismo), sino una filosofía que quiere ser filosofía siendo no-filosofía – una 'filosofía negativa' (en el sentido de 'teología negativa'), que abre acceso al absoluto no como 'más allá', segundo orden positivo, sino como otro orden que exige lo de abajo, el doble, que no es accesible más que a través de él. La verdadera filosofía se hurta de la filosofía, es afilosofía".

Esto es lo único que creemos puede responder a una época que no quiere ni acepta ninguna respuesta, ninguna voz positiva, sobre todo directiva (Ramírez, 2013).

Por "pensamiento posfundacional" –posmetafísico y posteológico– vamos a entender ese pensamiento que ha hecho la crítica o deconstrucción del "fundamento", y ha llegado a la conclusión de que no hay tal fundamento, o que el pensamiento del fundamento es inconsistente e insostenible. Nos basamos –pero generalizándola filosóficamente– en la conceptualización que propone Marchart para el campo específico de la política (Marchart, 2009). Podríamos encontrar las marcas de ese pensamiento desde Heidegger, o quizá más atrás, desde Schelling o Nietzsche, pasando por distintos pensadores del siglo XX y hasta nuestros días.

El pensamiento de la ausencia de fundamento (en general, de la ausencia de Dios) todavía tiene que mantener una vigilancia crítica ante quienes puedan llegar a la fácil "solución" de intentar sustituir el fundamento vacío por cualquier categoría, suposición o ilusión: ya la Historia, la Razón, el Hombre, el Sujeto, el Deseo, el Poder, incluso la Nada (no es lo mismo "la nada de fundamento" que "la nada como fundamento": aun un nihilista puede ser "fundamentalista", o quizá lo es más que nadie). Ahora bien, la vigilancia crítica del pensamiento posfundacional implica y requiere que no se pueda simplemente negar u olvidar toda referencia al "fundamento". No podemos criticar los falsos pretendientes que quieren suplir el fundamento si no es porque tenemos una "idea", una rememoración, un "recuerdo" de lo que era el fundamento. Esto no significa que el fundamento se haya perdido u olvidado: el fundamento no está, no estaba y no estará. En esto no hay marcha atrás. Lo que recordamos, en todo caso, es la forma, la intención y el sentido de aquel pensamiento del fundamento que hoy consideramos superado. Nuestro nihilismo tiene un límite. El pensamiento posfundacional sigue siendo un pensamiento "del" fundamento, aunque como fundamento ausente, como pensamiento de la "ausencia de fundamento".

Jean-Luc Nancy ha introducido el término "ausenteísmo" para designar esta extraña posición, más allá del teísmo y del ateísmo, del fundamentalismo y del nihilismo (Nancy, 2008 y Nancy, 2010). Esto, en el marco de una filosofía "ateológica", que no significa anti-teológica o contra-teológica –a la manera un poco simplista de Onfray (2006)–, sino una filosofía que piensa sobre el rastro y las implicaciones, todavía filosóficas, de la "negación" de la teología. Todo esto puede entenderse bajo el principio de que negar algo, cuestionarlo, criticarlo, deconstruirlo, no significa aniquilarlo, destruirlo, desaparecerlo del mapa (del mapa del pensamiento, en primer lugar), sino que eso que negamos sigue actuando incluso como condición de posibilidad de nuestro propio pensar, sobre todo como condición para que nuestro pensar pueda seguir haciendo sentido, teniendo sentido o aprehendiendo todavía algo del sentido. O, de otra manera, podemos decir que Dios, como respuesta a la búsqueda del sentido, muestra –independientemente del valor que otorguemos a Dios– la fuerza y el valor de la búsqueda, a la vez que el modo equívoco y equivocado en que esa búsqueda ha sido orientada. Tendríamos que preguntarnos por las condiciones que hacen posible la "búsqueda" como tal.

Encontraríamos aquí naturalmente, y siguiendo los pasos de Nietzsche, que el planteamiento mismo de la búsqueda de un sentido presupone una desacreditación de la existencia como tal, del mundo mismo, del Universo todo –de cualquier cosa que consideremos necesitada de sentido, cualquiera a la que se lo vayamos a otorgar. O, al menos, presupone una separación precisa entre el sentido y aquello de lo que él se dice. Este esquema o esta presuposición es la condición misma de todo pensamiento metafísico y teológico, y en general, de toda "ideología", esto es, de todo sistema de representaciones en el sentido más amplio (abarcando incluso a la ciencia y a la filosofía). Tal ha sido la forma de proceder del pensamiento humano, inducida en gran medida por la realidad lingüística–que desde ya introduce en nuestra mente la suposición de la separación (y relación exterior)

entre el significado y lo significado (la cosa). De ahí que Nancy, como otros pensadores del siglo XX, haya abogado por distinguir con toda precisión entre "sentido" y "significado": no hacerlo ha sido la condición de todo equívoco filosófico (metafísico y anti-metafísico) (Nancy, 2003c).

Podemos decir que el sentido, en tanto que abierto, y por ende indeterminado, indeterminable, y, al fin, tendencialmente infinito, traspasa al lenguaje o, más bien, se coloca en la frontera, en el límite entre lo lingüístico y lo extralingüístico. El significado, por el contrario, posee una cierta entidad, una cierta identidad –que es la condición para que pueda funcionar como un útil lingüístico-comunicativo. Según la reflexión de Nancy, esta identidad es la que establece una relación y una separación con la cosa significada: desde entonces, la "cosa" queda poseída en apariencia y escabullida en su realidad, huyendo siempre. Es la tragedia del nombre. Habría que decir que en la palabra, en el significado "rosa" no tenemos a la rosa; pero que en el sentido que esta palabra nos exhibe, evocándonos las experiencias más concretas y vívidas de la rosa, tenemos efectivamente a la rosa. Es el sentido como "experiencia", como "presencia", lo que debemos recuperar a través y más allá del lenguaje. Y es la experiencia como la realización de la existencia lo que debemos pensar ahora, más allá de la típica reducción fenomenológica de la experiencia a la subjetividad. Maurice Merleau-Ponty nos hizo ver con contundencia que la experiencia es necesariamente compleja, que es un quiasmo, y que, por ende, no hay razón para seguir privilegiando el lado subjetivo sobre el lado objetivo o mundano, y, más todavía, que no hay razón, si pensamos desde el cuerpo, desde la Carne del ser, en seguir presuponiendo ninguna separación entre sujeto y mundo, entre realidad interior y realidad exterior –como en la noción de "carne" (chair) como "indistinción" de cuerpo y mundo– (Merleau-Ponty, 1970). Sólo hay la existencia, una y la misma, y ella, en tanto que esencialmente abierta, relacional, inacabada sin dejar de ser concreta, es el lugar del sentido o, con más precisión, es el sentido mismo. Tal es la fórmula que Nancy nos propone para superar todo nihilismo Tal es la fórmula que Nancy nos

propone para superar todo nihilismo y toda exasperada pregunta por el sentido: la existencia es el sentido mismo y no podría ser de otra manera. Más que "dotarla" de sentido, lo que debemos hacer es atender, escuchar, el sentido que ella nos dice, que ella pronuncia silenciosamente, desde los lugares más lejanos a nosotros, hasta los más cercanos, los más íntimos incluso.

¿Qué significa que el sentido es la existencia, la existencia como tal, en cuanto tal? Además de que ya no tendríamos que seguir "buscando", colocando cualquier ente significante en el lugar del sentido, sería asumir, querer, amar, la existencia en su desnudez y en toda su multiplicidad, en su infinita presencia/ausencia, en su maciza insistencia. Significaría que no tendríamos otra cosa que hacer, nosotros los filósofos, los humanos, que celebrar esa existencia, celebrarla comprendiendo, comprenderla celebrando. No tendríamos otra tarea más excelsa, pues, que abocarnos y avocarnos al mundo, dirigirnos al mundo y responder a su llamado. Entregarnos, pues, al pensamiento del mundo en su in-fundamentabilidad, pues sólo en la ausencia de Dios brilla puramente la potencia de lo que existe, y sólo en la ausencia de sentido, en el sinsentido, expone la existencia descarnadamente todas sus riquezas y posibilidades, todos sus propios sentidos. Afirmando la existencia como el reverso de la negación de Dios es que podemos lograr que nuestra afirmación –y nuestra comprensión– superen cualquier resabio de resentimiento nihilista. Si la idea de Dios se produjo, según la conocida explicación de Feuerbach (1995) cuando la realidad del mundo y de lo humano fue transustancializada en la entidad absoluta de lo divino, hoy sólo podemos recuperar el amor a la existencia como tal si somos capaces de transustancializar la realidad de lo divino a la realidad del mundo. Esto no habría que entenderlo nunca como una reducción de lo divino, sino siempre como una potenciación de lo existente, potenciación que solamente puede observarse bajo una concepción de la existencia como infinita. Algo que habíamos aprendido desde Spinoza: Natura es Dios sólo porque ella no es pura materialidad, sino potencia infinita en un acto

infinito, sustancia absoluta infinitamente infinita (Spinoza, 1958).

IV

Lanzarnos al mundo, mantenernos en él, amarlo, es la tarea filosófica de hoy, más que nunca, y más filosófica que nunca. Se trata, pues, de filosofar a ras del mundo, sumidos en él, metidos en él. No con la actitud decepcionada, desesperanzada, de que este mundo es lo único que hay, sino con la actitud atenta, alegre, entusiasta incluso, de que este mundo es infinitamente plural y complejo, y ninguna divinidad será más verdadera que él mismo. No hay que pedir más de lo que cabe. Pues, en verdad, detrás del nihilista más obtuso no hay sino un creyente decepcionado, alguien que esperaba o quería demasiado y no se contenta con lo que hay. Si no hay "todo", entonces mejor "nada" que "algo", concluye enojosamente.

Pero ¿cómo se filosofa a ras del mundo? Hay muchas ideas y tareas de este requerimiento. Aquí nos contentaremos con señalar algunas de las que quizá sean más urgentes y/o relevantes.

a) Se trata, en primer lugar, de filosofar a ras del cuerpo. Igualmente, no se trataría de mantener algún tipo de "reduccionismo". El grave error de los ateísmos y materialismos ha sido que proponen siempre, como alternativa a las grandes y trascendentales entidades de la metafísica, una concepción reducida, limitada y hasta débil de lo que existe: la materia, el cuerpo, el ser humano, la razón, etc. Un pensamiento posfundacional trata de pensar desde estas instancias –desde el mundo– concebidas, y sentidas, en toda su potencia, esto es, en su propia infinitud. Pensar desde el cuerpo es pensar desde la existencia abierta a un sinfín de relaciones y conexiones, es pensar desde la concreción pura de todo lo que existe: nuestro cuerpo, atravesado y configurado por todo aquello que es el caso. Pero no hay que decir: "no hay nada más que cuerpo", o "no hay nada más que materia". Hay que decir: "el cuerpo es todo", "la materia es vida". En general, debemos eliminar de nuestra expresión la frase "no hay más que esto", y sustituirla por "hay

esto, eso y todavía más"...

b) En segundo lugar, se trata de filosofar a ras del mundo, esto es, de pensar desde la mundialidad/mundanidad, desde un mundo que ha dejado de ser tal, esto es, "un" mundo, una representación cerrada, "dominada", para advenir un ser de conectividad y apertura indefinida, sin fronteras, sin compartimentos, sin forma ni orden, sin totalización acabada pero vivamente fluyente. Mundo mundano, que cierra toda trascendencia, y que adviene el espacio de una humanidad elemental, básica, que se reconoce a sí misma con la condición de reconocer que ya no es única ni absoluta, que ella coexiste, comparte la existencia con infinitud de seres, terrestres y cósmicos (Nancy, 2003d).

c) En tercer lugar, se trata de filosofar a ras del pensamiento, de un pensar que es la obra del cuerpo y de la co-existencia (Nancy, 2003a). No se trata ya de creer en Dios ni de ser ateo, se trata de mantener la idea de Dios, o la referencia a Dios, de creer en esta idea, en su historia, en su sentido. Más que una teología, requerimos una hermenéutica de lo sagrado, donde todo lo que la religión y la teología han dicho pueda ser recuperado, pueda volver a adquirir sentido. Pues, finalmente, como dice Nancy, todo de lo que las religiones se han ocupado es parte, de alguna manera, del mundo, de la realidad de aquí, pues, si no, ¿de dónde? Es de este mundo y de ningún otro del que la metafísica, la teología, las religiones, han hablado siempre (Nancy, 2010a). La tarea de un filosofar posfundacional, "actual", es hacernos reconocer esto.

d) En cuarto y último lugar, se trata de filosofar al ras de lo político, del mundo político, teniendo la sabiduría para entender su necesaria contingencia y su irremisible equivocidad, y también, para guardar cierta distancia reflexiva, un cierto espacio de lo "impolítico", no como lo apolítico, sino como la capacidad para actuar políticamente sin dejar de criticar los maleficios y las deficiencias que la política conlleva necesariamente. Quizá en ningún otro lugar necesitamos más de una visión posmetafísica y posteológica que en el campo

político, el que se ve siempre atrapado en la doble exigencia moralista, contradictoria, de actuar conforme a fines y de no poder justificar los medios por los fines que elige. Quizá sea tiempo de ver que la política es en realidad el "reino de los medios", el mundo del "medio"; que los fines son necesariamente ficticios o que, en realidad, el medio es el fin mismo; que la política lleva su fin en sí misma, como ya apuntaba de alguna manera la reflexión de Hannah Arendt (1997). En nuestros tiempos, Giorgio Agamben ha mantenido esta perspectiva, tal como lo muestra en su texto *Medios sin fin*, donde, en un momento, expresa la definición de lo que es una política inmanentista, posfundacional: "La política es la esfera de los puros medios; es decir, de la gestualidad absoluta e integral de los hombres" (Agamben, 2001, p. 56).

(Agosto de 2013)

BIBLIOGRAFÍA

- Kirk, G.S. y J.E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, trad. Jesús García, Gredos, Madrid 1969. Heidegger, M. (1977). "Política, técnica y filosofía". *Revista de la Universidad Nacional (1944-1992)*, (15), 43-70.
<https://revistas.unal.edu.co/index.php/revistaun/article/view/12298/12912>
- Agamben, Giorgio, *Medios sin fin*. Notas sobre la política, trad. de Antonio Gimeno, Valencia, Pre-textos, 2001.
- Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, trad. de Rosa Sala, Barcelona, Paidós, 1997.
- Esposito, Roberto, Carlo Galli y Vincenzo Vitiello (comps.), *Nihilismo y política*, trad. de Germán Prósperi, Buenos Aires, Manantial, 2008.
- Feuerbach, Ludwig, *La esencia del cristianismo*, trad. José L. Iglesias, Madrid, Trotta, 1995.
- Marchart, Oliver, *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, trad. de Marta Delfina Álvarez, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Notes de cours. 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Lo visible y lo invisible*, trad. de José Escudé, Barcelona, Seix-Barral, 1970.

- Nancy, Jean-Luc, *Un pensamiento finito*, trad. de Juan Carlos Moreno Romo, Barcelona, Anthropos, 2002.
- _____, *Corpus*, trad. de Patricio Bulnes, Madrid, Arena, 2003a.
- _____, *El sentido del mundo*, trad. de J. M. Casas, Buenos Aires, La Marca, 2003b.
- _____, *El olvido de la filosofía*, trad. de Pablo Perera, Madrid, Arena, 2003c.
- _____, *La creación del mundo o la mundialización*, trad. de Pablo Perera Velamazán, Barcelona, Paidós, 2003d.
- _____, *Deconstrucción del cristianismo, t. 1 (La declosión)*, trad. de Guadalupe Lucero, Buenos Aires, La Cebra, 2008.
- _____, *Déconstruction du christianisme, t. 2 (L'adoration)*, Paris, Galilée, 2010.
- _____, *En el cielo y sobre la tierra. Conferencia sobre "Dios" a los niños*, trad. de Noelia Billi, Buenos Aires, La Cebra, 2010a.
- Onfray, Michel, *Tratado de ateología. Física de la metafísica*, trad. de Luz Freire, Barcelona, Anagrama, 2006.
- Ramírez Cobián, Mario Teodoro, *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Spinoza, Baruch de, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. de Oscar Cohan, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.
- Volpi, Franco, *El nihilismo*, trad. de Cristina del Rosso y Alejandro Vigo, Buenos Aires, Biblos, 2005.





La ética comunitaria de Alasdair MacIntyre:

Una revisión crítica

Daniela López Martínez

Maestrante en Filosofía Moral y Política
Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa



RESUMEN

En el presente ensayo me propongo analizar el diagnóstico que hace Alasdair MacIntyre de la filosofía moral en *Tras la virtud*. Para este propósito, en primer lugar, parto de la crítica que ejerce MacIntyre a la modernidad. Para él, la filosofía moderna y, en especial, la filosofía moral, ha separado de manera radical el discurso filosófico de otro tipo de discursos, tales como el de la historia, la sociología, la política, la antropología, en fin, de distintas ciencias sociales que podrían contribuir a desarrollar una reflexión completa sobre los problemas morales. Por esta razón, él propone una concepción interdisciplinaria de la ética. En segundo lugar, examino la ética de las virtudes de corte comunitarista que articula MacIntyre al final de la obra que mencioné antes. En esta fase de la ética de las virtudes, MacIntyre justifica la validez de los valores morales que desarrollan diversas comunidades. Para la construcción argumentativa de la crítica a esta teoría ética, realizo una comparación con la ética kantiana, pero sin profundizar en este balance; dicha crítica tiene como finalidad destacar las partes débiles de la ética de las virtudes propuesta por MacIntyre.

Palabras clave: MacIntyre, ética, virtudes, comunidades, crítica.

ABSTRACT

This essay, I propose to analyze Alasdair MacIntyre's diagnosis of moral philosophy in *Tras la virtud*. For this purpose, in first place, I will begin from MacIntyre's critique of modernity. He claims that modern philosophy and, especially, moral philosophy has radically separated the philosophical discourse from other types of discourses such as that offers history, sociology, politics, anthropology, or, in short, of over different social sciences that could to develop a complete reflection on moral problems. For this reason, he claims an interdisciplinary conception of ethics. Furthermore, I will examine the ethical theory of the virtues of the communitarian profile that MacIntyre exposes in the last part of the work that I mentioned before. On this stage of virtue ethics, MacIntyre justify the validity of the moral values that has been developed into diverse communities. For the argumentative structure of the critique of this ethical theory, I make a comparison between the Kantian ethics, but without get deeper into this balance. This critique aims to highlight the weak parts of ethics of virtues proposed by MacIntyre.

Key Words: MacIntyre, ethics, communities, virtues, critique.

1. CONTRA LA MODERNIDAD

El yo democratizado que no tiene contenido social, ni identidad social necesaria puede ser cualquier cosa, asumir cualquier papel o tomar cualquier punto de vista porque en sí no es nada.
MACINTYRE (2001, P. 62).

En la cita anterior, pueden verse los puntos clave de la crítica que MacIntyre ejerce a la modernidad: para él, no hay una distinción clara sobre las acciones del Yo en la modernidad, porque éste se oculta en la homogeneidad de las sociedades. De ahí que los valores morales y, no sólo ellos, hayan experimentado una sacudida, y sea necesario replantear la manera en que podrían preservarse y defender su supervivencia. De este modo, MacIntyre contrapone a la ilusoria ideología del progreso en la modernidad, desatada a partir del pensamiento ilustrado, la tradición, especialmente la tradición moral. De acuerdo con el diagnóstico de MacIntyre, el concepto de tradición está enmarcado en las comunidades a la que pertenecemos. De esta forma, MacIntyre muestra la importancia de ir a contracorriente de la modernidad al admitir a la tradición, pero no desde un punto de vista acrítico, sino desde el ejercicio de la reflexión. Así, MacIntyre se propone trazar un camino para la teoría ética de las virtudes. En ella, supone que una persona es capaz de distinguir los límites y los alcances que tiene la tradición moral de su comunidad.

Es preciso señalar, además, que la defensa que hace MacIntyre de las tradiciones morales que forman parte de las comunidades —y que, en su opinión, son el punto de arranque de la formulación de un juicio moral—, se enfrentan ciertamente a la universalidad de tales juicios. Es decir, MacIntyre pone en cuestión la universalidad de los juicios morales precisamente porque admite la posibilidad de que diversas comunidades puedan desarrollar una racionalidad diferente, pero no menos válida, que la contenida en los principios morales abstractos y universales. Examinaré, por tanto, la asertividad de la posición ética que asume MacIntyre. En primer lugar, él denuncia la incapacidad del Yo democratizado,

moderno, de identificarse a sí mismo y de admitir, por consiguiente, la tradición moral dentro de una sociedad para preservar su bienestar individual.

En segundo lugar, y en relación con el punto anterior, él contrapone a la universalidad de las máximas morales y, especialmente, a las máximas morales que desarrolla Kant, —a las cuales califica como ilusorias— la noción del "contexto histórico y social", dado por la tradición moral de las comunidades. Sin embargo, puede verse en este punto el riesgo que corre la teoría de las virtudes de caer en un relativismo ético, pues defiende de manera implícita la validez de diversas tradiciones, y supone que cada una de ellas tiene cierto potencial para acreditar los juicios morales por diferentes que éstos sean.

2. ÉTICA DE LA VIRTUD

Una de las preocupaciones más sobresalientes de la filosofía occidental, ha sido el esclarecimiento de las normas que regulan la acción humana, así como la explicación de la interacción de los grupos humanos. En este sentido, en el ámbito de la ética, diversos filósofos han acentuado sus teorías sobre aquello que consideran importante para comprender, a grandes rasgos, en qué consiste la acción humana. Puede decirse que, en el fondo, dichas teorías filosóficas tienen como propósito justificar racionalmente, esto es, argumentativamente, el conjunto de normas éticas propuestas para mediar las acciones.

Ahora bien, en la historia de la filosofía moral, Aristóteles desarrolla la teoría ética de las virtudes. Dicha teoría sostiene que, al ser la virtud la acción más adecuada a la naturaleza del ser humano, entonces una buena acción es una acción virtuosa. Sin embargo, la tipología de las acciones que desarrolla Aristóteles da lugar a un debate en la modernidad que, o bien acentúa la acción sobre el sujeto, o bien lo hace a partir de la acción misma. A este respecto podemos encontrar en la teoría moral kantiana una formulación que esclarece en qué consiste la "buena voluntad", y su acción está regulada por el bien conocido "imperativo categórico".

esta manera, sostiene Kant (1995) que: "El imperativo categórico sería aquel que representa una acción por sí misma como objetivamente necesaria sin referencia a ningún otro fin" (p. 83). Es importante señalar que Kant enfrenta el relativismo ético al exigir que la máxima de la acción sea susceptible de universalizarse.

No obstante, en la filosofía contemporánea es MacIntyre quien se opone, por un lado, a la pretensión de universalidad de los principios morales, como señalé antes, y, por otro, al exceso de individualidad que defiende la razón moderna. En este sentido, la versión de la teoría de las virtudes que desarrolla MacIntyre se caracteriza por ser una teoría que dispone de una revisión histórica sobre el concepto de "lo bueno".

De este modo, al comienzo de *Historia de la ética*, MacIntyre destaca que los conceptos morales cambian de una sociedad a otra, así como en el transcurso del tiempo, y que estos cambios están vinculados con los cambios en la vida social que una comunidad adopta. En sus palabras: "Los conceptos morales están encarnados (y son parcialmente constitutivos de) las formas de vida social" (MacIntyre, 1991, p. 11). Con ello, MacIntyre afirma, además, que los conceptos morales son revisados por la filosofía moderna desde un punto de vista externo, pues, de algún modo mantiene tales conceptos como inalterables. Por ello, él propone una revisión histórica que conecta el origen de los conceptos con el contexto social en el que surgieron. De esta forma, sostiene que hay una continuidad en la historia de los conceptos morales, y que esto explica la complejidad que la caracteriza. Así pues, en oposición al punto de vista que, de acuerdo con MacIntyre, sostiene filosofía moderna sobre esta cuestión, él defiende que: "La filosofía deja todo como está a excepción de los conceptos. Como poseer un concepto implica comportarse o ser capaz de comportarse de determinadas maneras en ciertas circunstancias, alterar conceptos, sea modificando los existentes, creando nuevos o destruyendo los viejos es alterar la conducta" (Ib., p. 12).

Por esta razón, él considera, además, que los conceptos morales deben ser revisados no a partir de las definiciones abstractas, sino a partir del contenido histórico del discurso moral y del contexto social que sustenta la validez de los juicios morales. Más aún, para MacIntyre, una revisión histórica es precisa cuando se eligen adecuadamente los conceptos que funcionaron en el pasado, y que podrían contribuir a la comprensión del mecanismo de los fenómenos éticos que se presentan en nuestra época. Para ello, exige que esta selección no se oriente a la reflexión sobre lo moral partiendo de nuestros preconceptos o prejuicios actuales, los cuales suponen aquello que aún no ha sido suficientemente pensado. En este sentido, MacIntyre ejerce una crítica a las teorías filosóficas que conciben la historia de la filosofía como si el sentido del pasado tuviera su realización absoluta en los problemas del presente. De este modo, MacIntyre parece afirmar que dicha visión teleológica no provee de ninguna fuente plausible para continuar con la reflexión, sino que supone que el contenido de la historia tiene como fin realizarse en lo actual. En este caso, se refiere a Aristóteles, pero también a Hegel.

No obstante, es pertinente preguntarse, ¿a partir de cuál momento histórico MacIntyre identifica la crisis de la teoría moral moderna? En su obra posterior, *Tras la virtud* (MacIntyre, 1991), que me interesa para los propósitos que mencioné al inicio del presente ensayo, MacIntyre destaca que dicha crisis tiene su origen en los ideales del proyecto ilustrado que fracasaron en la práctica. A su vez, este fracaso es consecuencia de al menos dos razones. En primer lugar, la razón ilustrada concibe al sujeto individual como soberano, capaz de autolegislarse. En segundo lugar, la pérdida de la autoridad conduce a concebir el comportamiento de los individuos de una manera subjetiva pues, según MacIntyre, su juicio está sometido a sus deseos y a la voluntad particular de cada uno. Por esta razón, él sostiene que más tarde esto dio lugar al desarrollo de un aparato categórico, como es el caso de Kant, con "el tribunal de la razón" para regular racionalmente las acciones humanas. Sin embargo, para MacIntyre, tanto la teoría moral que desarrolló Kant como la teoría moral utilitarista

fundada por Bentham fracasan, pues, ninguna de ellas considera el contexto social ni el margen histórico en el que cual surgen y, por tanto, sólo se remiten, en última instancia, a principios abstractos carentes de realidad concreta.¹ Por ello, MacIntyre sugiere una manera de articular la acción humana a partir de los potenciales de racionalidad moral que poseen diversas comunidades, y los cuales, de acuerdo con el autor, se expresan mediante las virtudes.

2.1. ¿Qué significa la virtud?

Ahora bien, para esclarecer en qué consiste este concepto fundamental de "virtud", es importante destacar el diagnóstico que MacIntyre hace sobre la teoría de las virtudes desarrollada por Aristóteles, debido a que éste es, precisamente, su punto de arranque. Pues bien, en el capítulo siete de Historia de la ética, MacIntyre examina los argumentos que componen a la teoría aristotélica de las virtudes. Conforme al método que emplea MacIntyre, es posible distinguir la relación entre el significado del "ser bueno" y aquello a lo que nos conducimos en cuanto seres humanos, es decir, nuestras metas. De este modo, el argumento central en la versión de MacIntyre sobre la ética de las virtudes, en el texto al que me referí antes, parece mostrar que las virtudes en los hombres libres permiten consumir los fines y los bienes. Para Aristóteles, una condición básica para la vida política es, precisamente, el acuerdo colectivo sobre la importancia de la justicia. Esta noción está presente en el esquema que MacIntyre ofrece acerca de la prueba de la justicia como virtud. No obstante, él muestra que dicha condición sobre la justicia no se ha logrado en la sociedad contemporánea individualista. Por esta razón, en la vida cotidiana, dice MacIntyre, está presente la falta de acuerdo la cual genera, además, situaciones que amenazan al concepto de justicia. Esta noción está presente en el esquema que MacIntyre ofrece acerca de la prueba de la justicia como virtud.

No obstante, él muestra que dicha condición sobre la justicia no se ha logrado en la sociedad contemporánea individualista. Por esta razón, en la vida cotidiana, dice MacIntyre, está presente la falta de acuerdo la cual genera, además, situaciones que amenazan al concepto de justicia. Es por ello, que MacIntyre propone un concepto de virtud que busca integrar las necesidades históricas y sociales de una cierta comunidad.

En esta parte, MacIntyre sostiene, en Historia de la ética, que la virtud tiene lugar en la dimensión práctica del ser humano, pero no se agota en ella. Es preciso señalar que por "práctica", MacIntyre (1991, 35) entiende la actividad humana que posee coherencia con la estructura pragmática que le corresponde. Él menciona el ajedrez como un ejemplo para comprender esta noción de "práctica", pues en este juego se asimilan las reglas y el jugador, mediante la práctica, obtiene ciertas cualidades que le permiten mejorar sus habilidades. Pero, como mencioné antes, la virtud no se reduce a la práctica, y ello se debe a la posibilidad de que haya prácticas que no necesariamente conducen al bien ni al mejoramiento de las cualidades. Por esta razón, él propone una primera definición de la virtud, más elaborada respecto a la que me referí antes, y que involucra de manera implícita las nociones de "fines" y "bienes": "Una virtud es una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas y cuya carencia nos impide efectivamente el lograr cualquiera de tales bienes" (MacIntyre, 2001, p. 287).

Sin embargo, como él mismo reconoce, tal definición de la virtud debe extenderse y aclarar cómo pueden lograrse de forma efectiva los bienes. Además, de acuerdo con lo referido anteriormente, no puede decirse que todas las prácticas tienen como fin dirigirse al bien. Por consiguiente, MacIntyre recurre al perfil teleológico, que caracteriza a la ética de las virtudes aristotélica, con el propósito de superar las contradicciones internas que podrían presentarse en la definición del concepto de virtud. Presupone, por tanto, una caracterización de la naturaleza humana

¹No abordaré la evaluación que hace MacIntyre sobre el proyecto de la modernidad respecto a las teorías éticas del utilitarismo y de Kant. Sin embargo, es importante señalar que, para él, ambas teorías fracasan porque sus máximas morales no consideran, en última instancia, el contexto histórico y social, como ya se dijo.

que le permite exponer, al mismo tiempo y de manera justificada, su crítica al subjetivismo moderno. Esta caracterización está expresada en su concepto pragmático de la ética de las virtudes: MacIntyre construye modelos de la acción humana que intenta hacer corresponder con las prácticas de las virtudes. Con ello, MacIntyre no sólo justifica la existencia de la virtud en las actividades cooperativas de los individuos y, más importante aún, de las comunidades, sino que establece un criterio para hacer valer la excelencia humana como aquello que integra y regula la interacción de los grupos de individuos.²

Además, es importante limitar el terreno moral donde los bienes logrados son efectivamente virtudes. De otra manera, podría darse el caso de que dichas actividades humanas amenacen tales virtudes. Por ello, es importante poner énfasis en que las virtudes no pueden ser definidas únicamente en el terreno de la práctica, como sostiene MacIntyre.

2.2. El alcance de las virtudes

Cabe preguntar entonces, ¿cómo limitar al ejercicio de las virtudes en el terreno de lo moral, si aceptamos, como parece admitir MacIntyre, una evaluación constante de los diferentes significados de las virtudes que se asumen por diversas comunidades? MacIntyre propone una salida, poco plausible como veremos al final del presente ensayo. Para él, como para Aristóteles, debe haber algo más que la virtud, es decir, un fin mayor que regule las prácticas antes mencionadas, de tal manera que intervenga en su camino, digámoslo así, y que evite que tales prácticas se conviertan en algo perjudicial para las personas. Este fin mayor es un telos adecuado y que conduce a las personas a obrar bien: "un telos que trasciende los bienes limitados de las prácticas y que constituya el bien de la vida humana completa" (MacIntyre, 2001, p. 303). Este es un rasgo importante en la formación de la teoría de las virtudes que desarrolla MacIntyre, por las razones que a continuación se exponen: la primera es que, a pesar de enmarcar dicha teoría en una interpretación

claramente, de corte aristotélico, él dispone de herramientas como el análisis de los presupuestos que la teoría aristotélica encierra. Esto, podría decirse, le da ventaja para salir de las dificultades que enfrenta su teoría teleológica de las virtudes.

En segundo lugar, MacIntyre apela a la tradición comunitaria que sostiene una perspectiva muy particular de la filosofía moral contemporánea: acepta, por un lado, la gravedad de los debates y la confusión con respecto a la falta de esclarecimiento de las normas éticas que deberían seguirse, pero, por otra parte, asume la posibilidad de una traducción intercultural de los valores morales³. De acuerdo con lo anterior, podría afirmarse que, siguiendo el planteamiento que hace MacIntyre, es casi imposible afirmar que las prácticas no puedan perturbarse en el contexto de diversas comunidades.

Para enfrentar esto, MacIntyre propone una distinción sobre los bienes. Dicha distinción permite establecer un rango sobre el bien estrictamente moral y aquello que no lo es, pero que funciona como regulador de las sociedades. Así, por un lado, MacIntyre se refiere a aquellos bienes internos a las prácticas, como en el caso del ajedrez y, por otra parte, a los bienes externos, es decir, aquellos cuya función no es positiva porque enfatizan la competitividad entre los grupos de individuos. Esta distinción que él hace respecto a los bienes internos y los bienes externos de la práctica es importante para esclarecer en qué consiste, en cierto sentido, una virtud concreta y, con ello, delimitar el terreno de lo moral.

² En palabras de MacIntyre: "Me parece, por tanto, que desde el punto de vista de estos tipos de relación sin los cuales no pueden subsistir las prácticas, la veracidad, la justicia y el valor, y quizás algunas otras, son excelencias auténticas, son virtudes a cuya luz debemos tipificarnos a nosotros mismos y a los demás, cualquiera que sea nuestro punto de vista moral, privado o cualesquiera que sean los códigos particulares de nuestra sociedad." (MacIntyre, 2001, p. 287). Habría que añadir entonces que, para MacIntyre, la relevancia de la reflexión ética está puesta en los valores de las comunidades que tienen en común destacar las excelencias humanas.

³ O bien, como el propio MacIntyre sostiene, que los códigos de justicia y virtud obedecen las condiciones que las distintas comunidades articulan. Por ello, él propone que es importante comprender tales códigos.

Pues bien, para MacIntyre, los bienes internos son más fuertes porque se ejercitan en una práctica específica que nos trae alguna recompensa, y ésta puede ser de diferentes tipos. Por ejemplo, cooperar en nuestra comunidad nos puede traer satisfacción personal por el resultado de dicha acción.⁵ En cambio, los bienes externos no podrían otorgarnos esta recompensa, pues se trata de bienes que han sido obtenidos a partir de algo externo y, en muchos casos, contingente o azaroso. De este modo, MacIntyre intenta mostrar cómo los bienes internos deben intervenir en la práctica de las virtudes con el propósito de promover el bien para los seres humanos. Pero, para esclarecer este punto, revisaré ahora, desde el enfoque de la contraposición de máximas morales y ética comunitarista, la crítica que hace MacIntyre a la modernidad, para examinar, finalmente, si la admisión del comunitarismo es acertada.

3. ÚLTIMAS CONSIDERACIONES

De acuerdo con lo anterior, puedo concluir con las siguientes reflexiones: por un lado, MacIntyre sostiene que, en las sociedades contemporáneas, existe una dificultad para defender la idea de una ética de las virtudes, pues las comunidades se alteran a medida que cambia la vida social y política. No obstante, él insiste en que sólo una ética de las virtudes de corte comunitarista, con todo lo que esto implica, podría contribuir a formar comunidades capaces de elegir adecuadamente los criterios morales de su tradición moral, los cuales, a su vez, podrían conducir a la práctica de las virtudes para regular sus acciones.

Por otro lado, desde la posición ética que él asume, es posible distinguir la importancia del reconocimiento de los grupos humanos como colectividad, pues ésta es una vía fértil para reflexionar sobre la relevancia de las dependencias que tienen los individuos entre sí para formar sociedades más plenas. La postura de MacIntyre es

muy distinta al modelo ético liberal, que establece una concepción llana de los individuos, pues mantiene separados sus intereses, así como la noción del Yo moderno que, como sostiene el autor, se reduce a un sujeto vacío, aislado e incapaz de reflexionar sobre qué dirección deben tomar sus acciones. MacIntyre, como ya se dijo, propone una concepción diferente a la de estos enfoques. Ésta se centra en las necesidades que una determinada comunidad debería tomar como punto de partida para construir los criterios morales adecuados, con el fin de que, pueda, reconocerlos como suyos y ponerlos en práctica.

Sin embargo, MacIntyre sólo ha trazado una parte del camino que debe seguir la ética de las virtudes. De manera particular, no ha mostrado con suficiente claridad cuál es la tradición moral que las comunidades deberían adoptar para construir los criterios morales que mejor se adapten a sus necesidades particulares, pues MacIntyre parece referirse a comunidades que han sido establecidas de acuerdo con un contexto social, cultural y político específico. Ahora bien, uno de los problemas a los que se enfrenta la teoría ética de las virtudes que desarrolla MacIntyre tiene que ver con que deja abierta la noción de tradición. Él defiende que una cierta tradición moral será adecuada, o buena, para determinado grupo de seres humanos dependiendo de cómo ellos evalúen dicha tradición. El problema en el argumento de MacIntyre es que es difícil saber qué reglas morales debemos seguir, en cuanto seres humanos, fuera del contexto social, cultural y político particular en que vivimos.

En otras palabras, es necesario saber hacia dónde debemos dirigir nuestra acción por encima de las creencias que caracterizan nuestra tradición moral —si acaso pertenecemos a alguna—. Esto con el fin de poder actuar lo más racionalmente posible frente a una situación determinada. También con el propósito de que dicha acción pueda contribuir a la práctica de los derechos de las personas en cuanto tales. Y no porque creamos que debemos seguir nociones particulares de nuestra tradición, la cual quizá, pueda entrar en conflicto con otra tradición. Ello nos conduce a un segundo problema: antes de encontrar una solución a cierto problema, si seguimos el planteamiento de MacIntyre, deberíamos resolver a cuál tradición moral conviene anclarse para luego

⁴ Este ejemplo es de la autora misma, pues el ejemplo que propone MacIntyre es más simple, aunque sólo explica una parte del bien interno, a saber, aquella que se refiere a la particularidad de la práctica. Consideramos que el aquí se proporciona, siguiendo el ejemplo de la cooperación en la comunidad, ilustra lo que él sostiene. Además de la práctica específica, muestra que, sólo hemos elegido un camino para beneficiar a los demás y a nosotros mismos en lugar de buscar únicamente un beneficio egoísta.

trazar una posible alternativa al conflicto real.

Por ello, es preciso distinguir hasta qué punto una ética de las virtudes, como la que propone MacIntyre, es capaz de enfrentar las tensiones contenidas en distintas tradiciones morales respecto a los principios en los que se fundan. Asimismo, se requiere reflexionar sobre qué tan equipada está examinar las consecuencias que se derivan si suponemos que, como él lo asume, cada comunidad, en su interior, posee una noción precisa en qué consiste la realización de los bienes a través del ejercicio de las virtudes. Más aún, la función del concepto de virtud que desarrolla MacIntyre no es clara. Esto se debe a que, pues no consigue esclarecer cómo podría ayudar el conocimiento de las excelencias humanas, esto es, las virtudes en su conjunto, a la constitución de las normas éticas que fungan como timonel de las acciones humanas.

lopezmartinezdaniela024@gmail.com

BIBLIOGRAFÍA

MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2001,
consultado en

<https://circulosemiotico.files.wordpress.com/2012/10/tras-la-virtud-macintyre.pdf>, recuperado el 29 marzo del 2001.

_____, *Historia de la ética*, trad. de Roberto Juan Walton,
Barcelona, Paidós, 1991.

Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ed. y trad. de Luis Martínez de Velasco, Madrid,
Espasa-Calpe, 1995.



FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NAYARIT



UNIDAD ACADÉMICA
EDUCACIÓN DE Y HUMANIDADES



Iglesia, estructura y poder:

Una crítica al discurso hegemónico de la Iglesia

Jesús Roberto Gutiérrez Carmelu

Licenciatura en Filosofía
Universidad Autónoma de Nayarit



RESUMEN

En el presente ensayo pretendo hacer una crítica a lo que denomino el actual discurso hegemónico de la Iglesia Católica. Parto de la consideración de que, dadas las condiciones particulares de la sociedad mundial actual, es necesaria una reforma en el discurso fundante del ser y quehacer eclesial en el siglo XXI. Es decir, la Iglesia necesita reconstruir el paradigma desde el cual se fundamenta a sí misma ideológica y doctrinalmente. Esto, por supuesto, si su intención es ser una institución que aporte al desarrollo humano y social en la actualidad, y no sólo prolongar su existencia.

Para sostener dicha tesis, en primer lugar expondré un breve recorrido histórico que permita entender los fundamentos teológicos de los que parte el catolicismo y los aspectos más importantes de su evolución. En segundo lugar, desarrollaré tres postulados en los cuales propongo sintetizar las ideas centrales que constituyen el actual discurso hegemónico de la Iglesia, para después realizar una crítica a los mismos a partir de las implicaciones que tienen en la vida eclesial y social contemporánea. En un tercer momento, con la finalidad de mostrar que existen alternativas al actual discurso hegemónico, expondré tres postulados en los que sintetizo el pensamiento de la corriente teológica conocida como Teología de la Liberación, desarrollada en el seno de la Iglesia Católica latinoamericana a lo largo del siglo pasado. Por último, en las consideraciones finales aparecerán las conclusiones, sosteniendo que la presentación de los postulados de la Teología de la Liberación tienen como fin, no su establecimiento como nuevo discurso fundante, sino servir como punto de partida teórico para la necesaria reflexión intraeclesial, en cuanto representan un discurso alterno al hegemónico.

Palabras clave: Iglesia Católica, discurso hegemónico, dualismo, Teología de la Liberación.

ABSTRACT

In the present essay, I intend to criticize what I call the current hegemonic discourse of the Catholic Church. I start from the consideration that, given the particular conditions of today's world society, a reform is necessary in the founding discourse of the ecclesial being and doing in the 21st century. That is to say, the Church needs to reconstruct the paradigm from which it bases itself ideologically and doctrinally. This, of course, if its intention is to be an institution that contributes to human and social development at present, and not only to prolong its existence.

To sustain this thesis, first of all I will expose a brief historical journey that allows us to understand the theological foundations from which Catholicism departs and the most important aspects of its evolution. Second, I will develop three postulates in which I propose to synthesize the central ideas that constitute the current hegemonic discourse of the Church, and then make a critique of them based on the implications they have in contemporary ecclesial and social life. In a third moment, in order to show that there are alternatives to the current hegemonic discourse, I will present three postulates in which I synthesize the thought of the theological current known as Liberation Theology, developed in the heart of the Latin American Catholic Church throughout the last century. At the end, in the final considerations, the conclusions will appear, arguing that the presentation of the postulates of Liberation Theology have as their goal, not their establishment as a new founding discourse, but serve as a theoretical point of departure for the necessary intra-ecclesial reflection, because of they represent an alternative speech to the hegemonic one.

Key words: Catholic Church, hegemonic discourse, dualism, Liberation Theology.

INTRODUCCIÓN

Casi desde los inicios de nuestra era, la Iglesia Católica se ha mantenido como una de las instituciones más grandes, poderosas e influyentes del mundo. A través de su discurso ha logrado construir una estructura orgánica y doctrinal que le ha dado estabilidad a lo largo del tiempo. Con ello, ha podido consolidar en el imaginario colectivo una serie de ideas e intuiciones que han permeado la construcción de toda la cultura occidental. Ésta es la principal razón de su continuidad histórica. Sin embargo, a partir de la modernidad, y más aún a partir de la así llamada "posmodernidad", ha habido un cambio paradigmático en la manera en la que el hombre se entiende a sí mismo y se sitúa en el mundo, despojándose cada vez más de concepciones religiosas.

Nietzsche, Feuerbach, Comte y Freud, entre otros, pensarían que este cambio de paradigma indica el fin de la religión y el paso de la humanidad a un nuevo estadio, cimentado en el pensamiento autónomo y maduro. Sin embargo, pareciera que la realidad es que la dimensión religiosa del hombre contemporáneo está dando un giro hacia nuevas formas de vivir y entender la espiritualidad, situadas fuera de las estructuras y los discursos hegemónicos de las grandes religiones. En especial, fuera de la ortodoxia católica.

Así, en los albores del siglo XXI, resulta evidente que el discurso hegemónico de la Iglesia Católica está resultando incompatible con los modos de vida y las necesidades humanas actuales. Aquí denomino "discurso hegemónico" al modo en que se entiende y se presenta a sí misma la Iglesia de manera oficial en la actualidad.

Por lo tanto, mi intención es sostener que, para que la Iglesia Católica sea una institución que aporte al desarrollo humano y social en la actualidad, es necesario criticar y reformar el discurso fundante desde el cual se constituye a sí misma ideológica y doctrinalmente. Es decir, es necesario que la Iglesia, antes que proponer reformas prácticas, asuma un

nuevo paradigma eclesial, desechando la imagen de sacralidad que se autoimpone en el discurso hegemónico que actualmente la rige, y abriéndose a la posibilidad de situarse en el mundo desde una perspectiva más plural, dialógica y horizontal.

Para demostrarlo, en primer lugar haré una breve exposición del nacimiento y desarrollo inicial de la Iglesia Católica. En un segundo momento, propondré tres postulados en los cuales sintetizo el discurso hegemónico vigente y expondré una crítica al mismo. A continuación, presentaré tres postulados en los cuales expongo los elementos fundamentales de la Teología de la Liberación, mostrando su contraposición respecto del discurso hegemónico vigente, de modo que puedan entenderse como una alternativa a los mismos y como un punto de partida teórico para reformar el discurso fundante de la Iglesia en la actualidad. Por último, haré las consideraciones finales y las conclusiones respecto de todo lo dicho.

NACIMIENTO Y DESARROLLO INICIAL DE LA IGLESIA CATÓLICA

La fe católica es esencialmente cristiana. Por lo tanto, el fundamento de su fe es Jesús, un carpintero de la Palestina romana del siglo I después de nuestra era, que es presentado como el Cristo, es decir, el "ungido", el mesías elegido por Dios según lo prometía la tradición judía. De acuerdo con la doctrina cristiana, Jesucristo es a la vez quien revela y quien es revelado. Su persona encierra el misterio divino que había sido prometido desde la creación del mundo. En él, Dios mismo se hace presente como un hombre que acompaña, enseña y guía a la humanidad. Sus dichos y hechos son el pilar que han de regir el camino de la salvación y la plenitud de la creación y la humanidad, tanto en esta vida como en la otra. (Iglesia Católica, pp. 51-53 y 65).

Partiendo de estas premisas, la Iglesia Católica se ha reconocido a sí misma como la institución elegida por Dios para recibir, custodiar y enseñar la Verdad de Jesús, en cuya revelación se encuentra toda verdad humana y divina. El grupo de los Doce Apóstoles es proclamado como la primera y fundamental

comunidad de pastores, encargada de dirigir a todos los demás seguidores, cuidando de salvaguardar la integridad de la Verdad que se les ha confiado, y extendiéndola a toda la humanidad. (Iglesia Católica, pp. 75-77).

La Iglesia, entonces, aparece como un grupo minoritario, nacido en el seno de un pueblo judío que vivía a expensas del Imperio Romano. No obstante, en el siglo III dejan de ser perseguidos, gracias al emperador Constantino. Y, en el siglo IV, bajo el imperio de Teodosio I, el catolicismo es constituido como la religión oficial del Impero.

Es a partir de estos acontecimientos, que marcan un pacto entre la Iglesia Católica y los poderes políticos y civiles, que se comienza una relectura de las enseñanzas cristianas, la cual supuso un giro profundo en los criterios hermenéuticos y doctrinales que se seguían. Estas nuevas concepciones darán pie al desarrollo de una Iglesia que, durante siglos, hará coincidir el poder religioso y el poder político, equiparándolos y replicando sus formas y contenidos.

Llegados a este momento, es conveniente hacer una aclaración. En esta breve semblanza del nacimiento histórico de la Iglesia Católica, y en las críticas que a continuación se exponen, la referencia para las afirmaciones es el núcleo teórico-práctico que ha centralizado el ser y quehacer de la Iglesia. Es decir, los puntos aquí expuestos no pretenden describir las prácticas de la totalidad de los creyentes católicos. Por eso la crítica es al discurso hegemónico.

EL DISCURSO HEGEMÓNICO Y LA ESTRUCTURA ECLESIAL VIGENTE

El núcleo central de las creencias que se fueron desarrollando con el paso de los siglos, y que aún hoy se tienen, sobre Dios, la Iglesia, los sacerdotes, la vida eterna, el Papa, Jesús, la moral, la liturgia, y demás aspectos del catolicismo, fueron definidos y concentrados en el Concilio de Trento. Este evento fue celebrado en dicha ciudad italiana entre el 1545 y el 1563, como una respuesta a los ataques que

significaba el movimiento reformista de Lutero y Calvino. Este Concilio fue el gran rector de los contenidos católicos durante casi quinientos años, hasta la celebración del Concilio Vaticano II, a mediados del siglo pasado.

Con todo, si bien se han dado y se dan muchos matices, sobre todo a partir del último Concilio, me permito afirmar que el discurso hegemónico que la Iglesia sostiene, y que fundamenta su estructura actual, tiene como cimientos teóricos los siguientes postulados:

1. Dualismo ontológico. La fe católica, sobre todo a partir de San Agustín, abreva del dualismo ontológico de Platón, donde el Mundo de las Ideas se convierte en el Reino de Dios. Sin embargo, esto no sólo se refiere a una descripción metafísica de un mundo sobrenatural, sino que se trata de una concepción ontológica sobre cómo es de hecho el mundo en el que vivimos, lo cual trae consigo importantes consecuencias de orden práctico. Desde esta perspectiva, la vida humana transcurre en un escenario dividido entre el mundo y las cosas de Dios, por un lado, y el mundo y las cosas del hombre, por otro. Por lo tanto, las actividades, los lugares, los tiempos, los objetos, e incluso las personas, son clasificadas en dos grandes grupos: sagrados (consagrados) y seculares (laicos)¹. Desde luego, esto implica una jerarquía y una superioridad sustancial en el valor y la autoridad que se le atribuye a lo sagrado, distinto y ajeno a lo secular.

2. Dualismo moral. Consecuencia del dualismo ontológico expuesto en el punto anterior, y siguiendo un discurso de tipo maniqueo, el mundo es percibido a partir de una visión dicotómica del bien y del mal. Las cosas de Dios provienen del bien y encaminan al bien, mientras que las cosas del hombre provienen del mal y dirigen al mal. Así, quien obra rectamente es porque permite que lo divino guíe su obrar hacia las cosas de Dios, y quien obra erróneamente es por dejarse llevar por su humanidad hacia las cosas del hombre. De aquí se sigue que el ser humano es, pues, un ser caído, corrompido. Su salvación depende de que la gracia divina lo libere de su carne y de sus bajas pasiones.

¹Por ejemplo, una madre de familia, una taza para el café y una escuela primaria, son una persona, un objeto y un lugar seculares; mientras que un sacerdote, un cáliz y un templo, con una persona, un objeto y un lugar sagrados.

Vivir rectamente es renunciar a las cosas del hombre y dedicarse a las cosas de Dios.

3. La Iglesia como representante de Dios en la tierra. Ahora bien, dado que Dios, las cosas de Dios y el bien se encuentran separados de la vida humana y de las cosas del hombre, la Iglesia ha recibido el mandato divino de ser el puente que conecta el Cielo y la Tierra. A través de ella, Dios revela sus mandatos y manifiesta su voluntad. La persona común, entregada a las cosas humanas, ha de seguir fielmente la palabra de aquellos que en la Iglesia representan a Dios. Así, la Iglesia es una institución divina, cuya autoridad se erige por encima de cualquier otra institución o autoridad humana. Ésta es una postura autorreferencial donde el creyente es un sujeto pasivo. Su vida, con el propósito de alejarse de las cosas del hombre y acercarse a las cosas de Dios, gira en torno a la tríada que constituye el fundamento del accionar eclesial: sacerdote, templo y culto. En torno a estos tres conceptos gira la misión de la Iglesia y la plenitud de la vida humana, según el discurso hegemónico. Estos son el centro desde el cual se debe mirar, juzgar y actuar en la realidad.

CRÍTICA AL DISCURSO HEGEMÓNICO ECLESIAL

Como ya puede entreverse, el actual discurso hegemónico de la Iglesia Católica sigue una estructura piramidal. No por casualidad Dios se encuentra en el Cielo, es decir, arriba, por encima de la tierra en la cual viven los seres humanos. Su perfección, bondad y belleza son incompatibles con la miseria, el pecado y la maldad humanas. Es cierto que, muchas veces, el discurso cristiano pretende anunciar que este dualismo se ha superado en la humanidad de Cristo. Sin embargo, en la práctica esto no se ha superado: sacerdotes y obispos siguen siendo percibidos como superiores; la Iglesia se piensa con la autoridad para imponer sus esquemas morales y doctrinales a las sociedades; los laicos ocupan puestos de segundo orden a nivel institucional; son apenas incipientes y recientes las responsabilidades que la Iglesia asume en materia judicial, penal y fiscal, como el pago de impuestos, el abuso de menores, los abusos de confianza, entre otros.

Además, en muchas ocasiones, el discurso católico ha sido cómplice de injusticias y desigualdades políticas y económicas, pues ha fungido como un paliativo ante las amenazas de rebelión que se presentan en situaciones de necesidad y carencia. Por otro lado, el dualismo moral ha llegado a imponer pesadas cargas psicológicas de culpa y resignación de frente a situaciones de la vida cotidiana, tales como problemas de pareja, la intimidad sexual, el deber moral, las aspiraciones personales, los placeres "humanos", etcétera.

Ahora bien, al asumirse como la representación de Dios en la tierra, la Iglesia, en primer lugar, ha desconocido otros discursos y otras formas de vida en nombre de *La Verdad*. Casos paradigmáticos de esto son las conquistas y las cruzadas, pero también la oposición a grupos vulnerables o minoritarios, como es el caso de las mujeres (más aún si han practicado o desean practicar un aborto), personas divorciadas, personas de la comunidad LGTB+, o personas de distintos credos. En segundo lugar, cuando la Iglesia cuida su imagen como *representante de Dios en la tierra*, pretende ocultar las imperfecciones que son incompatibles con esta autoridad divina, por lo que disimula, justifica u oculta grandes problemas como la pederastia.

También es necesario señalar las ocasiones en las que la Iglesia, preocupada por las *cosas de Dios*, se ha desentendido de realidades humanas urgentes y necesarias, o se ha limitado a propagar el vano asistencialismo paternalista y vertical. Esto se visibiliza en la idea de *vocación* como un llamado divino que saca al sujeto del mundo, llegando a generar, en algunos casos, resignación, indiferencia e incluso desprecio respecto del *mundo y las cosas de los hombres*.

Todas estas consideraciones, entre otras que pudieran señalarse, hacen constatar que el discurso y la estructura que hoy sigue de manera hegemónica la Iglesia Católica no corresponden con las inquietudes, necesidades y posibilidades de las sociedades contemporáneas. El reto actual de la humanidad se encuentra en el marco crítico de un cambio de época

que requiere de una reestructuración social, cultural y existencial mundial. La Iglesia, para entrar en esta dinámica, necesitaría replantear la manera en que se entiende a sí misma desde sus raíces y fundamentos. Esto no significa que la institución eclesial renuncie a sus propósitos intrínsecos, sino que los retome y clarifique, como a continuación señalaré.

OTRO DISCURSO ECLESIAL: LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

En contraposición al discurso hegemónico de la Iglesia Católica, desde mediados del siglo pasado, a la luz de la realidad social latinoamericana, y gracias a la reflexión de algunos aportes del Concilio Vaticano II, se ha suscitado un movimiento teológico que ha hecho una relectura de la doctrina católica: la Teología de la Liberación. Esta corriente de pensamiento se ha convertido en un movimiento que ha suscitado un renacer en la manera de entender y vivir la fe católica y cristiana en el contexto histórico actual (Trigo, 2012, pp. 124-129).

Sin pretender dar una explicación exhaustiva de sus contenidos, a continuación presento tres postulados en los que sintetizo su pensamiento. Estos postulados, como intentaré demostrar, son la contraparte de los tres puntos que desarrollé como fundamento del discurso hegemónico de la Iglesia Católica.

1. La salvación como acontecimiento histórico. La Teología de la Liberación, según sostiene Gustavo Gutiérrez (2010), uno de sus fundadores y máximos expositores, nace al preguntar qué relación existe entre la salvación de Jesús y la realidad histórica de los hombres y mujeres del mundo. Así, para las y los teólogos de la liberación, la preocupación por la realidad existencial, social, política y económica de los pueblos es tan importante como la preocupación por la vida después de la muerte. De modo que la tarea de la Iglesia no puede reducirse a la enseñanza religiosa.

Dios y la salvación competen a todo el ser humano y a todos los seres humanos. Esto, evidentemente, es

un rechazo al dualismo ontológico, pues uno de manera irremediable al mundo de Dios y al mundo del hombre. Ambos son mutuamente dependientes. Más aún, son uno solo, sin distinción (Scannone, 1974, p. 459).²

2. Opción fundamental por los pobres y rechazados.

Asumiendo la preocupación por la realidad histórica, la Teología de la Liberación hace suya una opción: estar con, por y para los pobres. La categoría pobres hace referencia a "los últimos", a las y los excluidos. Ellos han de ser los primeros por lo que hay que velar y por quienes hay que luchar, pero estar de su lado implica dignificarlos, reconociendo su valor y aprendiendo de ellos. Es decir, no se trata de un adoctrinamiento o de un paternalismo asistencialista, sino de un hacerse uno con ellos buscando la emancipación común. Entonces, más que una caridad vertical, se trata de una solidaridad horizontal. Por lo tanto, este postulado puede entenderse como una oposición al dualismo moral, pues lo humano no es rechazado, sino asumido como parte de la vida. Se deja atrás el puritanismo clasista que separa según la "perfección moral o espiritual", y se hace una opción por la comunidad, poniendo al centro a las minorías rechazadas. (Gutiérrez, 2010, pp. 167 y 171).

3. La Iglesia como un pueblo entre los pueblos. La Teología de la Liberación, especialmente en una de sus ramas conocida como Teología del Pueblo, asume una nueva forma de entender a la Iglesia, reconociéndola como un pueblo entre los pueblos. Así, la Iglesia es un pueblo que camina a la par de otros sin imponer su discurso, y reconociendo los esfuerzos comunes a favor de las causas comunes. Se rechaza la verticalidad y se reconoce el valor y la fuerza de otros discursos y posturas. Se busca sumar respetando y promoviendo la pluralidad. Con esto se posiciona en evidente rechazo a la idea que ve en la Iglesia un fin en sí mismo y una estructura autoritaria que exige obediencia. Lo importante es la comunidad,

² "La teología de la liberación trata de superar los dualismos tomando en serio la vocación única del hombre a la salvación. De ahí que desenmascare la falsedad ideológica de las disyuntivas: amor a Dios o amor al hombre, persona o pueblo, liberación histórica o salvación escatológica" (Ibidem.).

el diálogo y la lucha por la justicia y la paz, pues el Reino de Dios se construye en la tierra, no en el cielo ni en la Iglesia misma. La diversidad cultural y la pluralidad son recibidas como aportes en el caminar (Scannone, 2015, p. 19).

CONSIDERACIONES FINALES

El discurso hegemónico actual de la Iglesia Católica, así como la estructura eclesial que de él se desprende, siguen el modelo tridentino. Esta postura, en la que la Iglesia se auto-sacraliza y absolutiza, está por demás rebasada. En ella se acentúa el cuidado de las formas y la ortodoxia, desconociendo al sujeto histórico-concreto y su entorno. La religión sólo puede ser tal (religación) si une al construir vínculos y relaciones abiertas. Pero para esto, la Iglesia católica requiere releerse desde un nuevo paradigma. La Teología de la Liberación, aun cuando es criticada y rechazada por muchos, es un planteamiento que pudiera aportar un nuevo enfoque para que la Iglesia se constituya bajo un nuevo paradigma teórico y práctico.

Esto no significa que ha de asumirse de manera categórica el discurso de la Teología de la Liberación (que, por lo demás, no deja de tener variantes y confrontaciones en su propio seno). Sin embargo, dado que es una corriente teológica ampliamente desarrollada, diversificada, y ya con importantes implicaciones prácticas tanto dentro como fuera de la Iglesia, bien valdría la pena iniciar un nuevo planteamiento a partir de ella. Además, los postulados que presenta han influenciado fuertemente el desarrollo de otras corrientes de pensamiento en Latinoamérica, por ejemplo, la Filosofía de la Liberación, de Enrique Dussel; la Psicología de la Liberación, de Martín-Baró; y la Pedagogía de la Liberación, de Paulo Freire. Esto claramente hace constatar la riqueza humana que subyace en las bases de la Teología de la Liberación.

Siguiendo este camino, quizá pudiéramos al menos aproximarnos a lo que Feuerbach consideraba que, en el ser humano, era una naturaleza religiosa pero de esencia antropológica, no teológica, en cuanto

distinta de lo humano. Es decir, permitiría que la dimensión religiosa humana se desarrollara de manera más natural, sin negar otros aspectos esenciales de su humanidad.

En conclusión, el desafío eclesial a inicios del siglo XXI es una reforma en sus bases ideológicas y doctrinales, lo cual traerá consigo una renovación de sus procesos y prácticas institucionales y comunitarias. Sólo así la Iglesia podría constituirse como una institución que, junto con otras, aporte al desarrollo de la humanidad. La Teología de la Liberación, como se ha planteado aquí, bien podría ser un buen punto de partida hacia una relectura del ser y el quehacer de la Iglesia Católica en el mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- Gutiérrez, Gustavo., "La opción por los pobres hoy", en Revista Latinoamericana de Teología, (2010), pp. 161-174. Iglesia Católica, Catecismo de la Iglesia Católica. México, Coeditores Católicos de México, 2010.
- Scannone, Juan Carlos., "La teología de la liberación', ¿evangélica o ideológica?", en Concilium, (1974).
- Scannone, Juan Carlos, "La teología argentina del pueblo", en Gregorianum, vol. 96, núm. 1, (2015), pp. 9-24.
- Trigo, Pedro., "La teología latinoamericana ante los retos epocales", en Revista Latinoamericana de Teología, (2012), pp. 121-133.



¿Cómo olvidar el 2 de octubre de 1968?

M. en Hum. Tania Rodríguez Martínez
Universidad Autónoma de Nayarit



RESUMEN

El trabajo trata sobre los acontecimientos del 2 de octubre de 1968, consideramos que es necesario a cincuenta y cuatro años de distancia preguntarse sobre dicho suceso en el marco de la historia nacional y la configuración de los movimientos estudiantiles actuales. Para ello el presente ensayo tiene como principal interés reivindicar la protesta social ante las injusticias que se pueden dar en una sociedad determinada. El trabajo se divide en tres apartados. El primero es señalar los antecedentes del movimiento estudiantil en nuestro país, en segundo, lo sucedido el 2 de octubre de 1968 y el tercero, las reacciones generadas desde entonces hasta nuestros días. Haciendo énfasis en una reflexión sobre los movimientos estudiantiles en nuestro país como una posible reivindicación de ellos, porque sostenemos que: los movimientos estudiantiles son un foco rojo para la clase política dominante en el gobierno. Los jóvenes no dejan a pesar del transcurrir de los tiempos de ser los más vigilados por las fuerzas militares, la policía federal, estatal y local. Los jóvenes son blanco de las desapariciones forzadas, asesinatos sin presuntos culpables, feminicidios, violaciones a sus derechos humanos y todo tipo de vejaciones para tratar de exterminar lo que se resiste a los cánones establecidos por el poder hegemónico en turno. De ahí la importancia de resaltar a cincuenta y cuatro años de distancia que la juventud es la conciencia de la sociedad enajenada.

Palabras clave: Estudiantes, gobierno, poder

ABSTRACT

The work deals with the events of October 2, 1968, we consider that it is necessary fifty-four years later to ask about this event in the framework of national history and the configuration of current student movements. For this, the present essay has as its main interest to vindicate the social protest against the injustices that can occur in a given society. The work is divided into three sections. The first is to point out the background of the student movement in our country, second, what happened on October 2, 1968, and third, the reactions generated from then until today. Emphasizing a reflection on the student movements in our country as a possible vindication of them, because we maintain that: the student movements are a red flag for the dominant political class in government. Despite the passage of time, young people do not stop being the most watched by the military forces, the federal, state and local police. Young people are the target of forced disappearances, murders without presumed culprits, femicides, violations of their human rights and all kinds of harassment to try to exterminate what resists the canons established by the hegemonic power in turn. Hence the importance of highlighting fifty-four years later that youth is the conscience of alienated society.

Keywords: Students, government, power

*Tlatelolco será mencionado en los años que vienen
como hablamos de Rio Blanco y Cananea,
pero esto fue peor,
aquí han matado al pueblo:
no eran obreros parapetados en la huelga,
eran mujeres y niños, estudiantes,
jovencitos de quince años,
una muchacha que iba al cine,
una criatura en el vientre de su madre,
todos barridos, certeramente acribillados
por la metralla del Orden y la Justicia Social.*

JAIME SABINES

El año de 1968 es sumamente importante en la memoria histórica del mundo. En general hubo movimientos sociales donde los "rebeldes" salieron a las calles en protestas colectivas en Francia, EUA, y en nuestro país, siendo los más sobresalientes más no los únicos. Hay muchos rasgos que pueden caracterizar dichos movimientos, uno de ellos que me parece digno de rescatar es la "efervencia" de las bandas de rock. Se escuchaba la música de Los Beatles, Bob Marley, Eric Burdon & The Animals, Kinks; The Who, Janis Joplin y Jimmy Hendrix, Rolling Stones, The Doors; entre otras bandas de rock locales, en el caso de México: Dug Dugs y Javier Bádiz. Una evidencia de ello la podemos encontrar en el siguiente fragmento de la canción Street Fighting Man, de los Rolling Stones:

*No Luchador Callejero
Por doquier escucho el sonido de pies cargando y
marchando, chico
Porque el verano está aquí y es el momento correcto
para pelear en la calle, chico
Pero qué puede hacer un pobre muchacho
Excepto cantar en una banda de rock and roll
Porque en la adormilada ciudad de Londres
No hay lugar para un luchador callejero¹*

¹ *Everywhere I hear the sound of marching, charging feet, boy
Cause summers here and the time is right for fighting in the street, boy
But what can a poor boy do
Except to sing for a rock n roll band
Cause in sleepy london town
There's just no place for a street fighting man
(Traducción propia)*

Otra muestra está en el fragmento de la canción, La Balada del Granadero, de Los Nakos:

*Papá, papá ayer cuando estudiaba
le pregunté a un hombre que golpeaba,
¿quién es usted? me dijo un granadero...
papá ¿qué cosa es un granadero?
Un granadero es un hombre analfabestia
que va golpeando a todo el estudiante
sin esperanza de amor a un semejante
papá qué malo es ser granadero.
ay, ay, ay, ay, ay...
Jamás nosotros seremos granaderos,
vivimos del cantar y del estudio
ni tú, ni yo iremos por el mundo
golpeando a estudiantes
como aquel hombre.
ay, ay, ay, ay, ay...*

Y podríamos continuar con fragmentos de diferentes canciones de aquella época, pero se haría más extenso este trabajo, cuya finalidad es provocar la reflexión sobre los movimientos estudiantiles y en especial sobre del 2 de octubre de 1968. El propósito de estos fragmentos de estas canciones es analizar el descontento social que inundan las calles en los países antes mencionados para mostrar su desaprobación a las injusticias sociales, laborales, económicas, a la guerra en Vietnam, a la discriminación racial, entre muchas más. La juventud es la protagonista.

Entre otros antecedentes, se resentían las muertes del Che Guevara y Martín Luther King activistas sociales, que lucharon contra el poder hegemónico² creando un contrapoder³ donde se exigían las garantías individuales de los grupos vulnerables de aquella época: los afroamericanos, los latinoamericanos que aún estaban bajo el yugo colonial, los derechos de las mujeres, entre otras demandas.

² Entendiendo poder hegemónico como aquel que va de arriba hacia abajo, que lo trata de dominar todo, absolutamente todo.

³ Este concepto cabe aclarar que es tomando como referencia a Michel Foucault, donde el contrapoder es el resultado de la resistencia ante la dominación hegemónica.

En general no había una libertad de expresión, había mucha censura. En México fue evidente cuando sucedió un error en un periódico de divulgación nacional: "A mediados del año de 1966, el periódico Diario de México publicó dos fotografías, una con un retrato del presidente de la república Gustavo Díaz Ordaz, otra de dos simios, por error tipográfico los pies de foto aparecieron cambiados."⁴ Lo cual, cobró la desaparición del periódico, por órdenes del presidente, muestra del poder autoritario que se vivía en nuestro país. Y actualmente no estamos preguntando: ¿Por qué existen tantos asesinatos de periodistas en México? El ataque a quienes tratan de sacar a la luz las verdades "incomodas" es aún vigente y se ha convertido en un dispositivo de la necropolítica⁵ del siglo XXI.

Un antecedente importante también, es la existencia de pocas universidades en aquella década de los años sesenta. La UNAM era la principal universidad en el país, y muchos estudiantes de otras entidades hacían esfuerzos sobrehumanos para poder asistir a la universidad, migrando de los demás estados de la República Mexicana a la capital -actualmente la Ciudad de México-. Un desplazamiento forzado por falta de espacios de educación superior pública en otras entidades. Fue el caso de Nayarit, que después de lo ocurrido el 2 de octubre de 1968 en Tlatelolco, se logró concretar la fundación de la máxima casa de estudios de la entidad hasta la actualidad; promoviendo aquel famoso camino de plata para la fundación de la Universidad Autónoma de Nayarit, posibilitando la atención de la demanda de espacios universitarios en la entidad nayarita en el año de 1969. Y hablando de universidades, un rasgo que nos parece importante señalar y resaltar es la defensa de la autonomía de las universidades públicas. La expulsión de grupos dominantes y en el peor de los casos partidistas de la vida universitaria.

La autonomía universitaria tiene tres aspectos: el de su propio gobierno, el académico y el financiero. El primero de ellos permite que la universidad legisle sobre sus propios asuntos, se organice como le parezca mejor y elija a sus autoridades y al rector según los requisitos que ellos mismos señalen. La parte académica de la autonomía universitaria implica que la universidad puede nombrar y remover su personal académico según los procedimientos convenidos, seleccionar a los alumnos según los exámenes que ella misma aplica, elaborar sus planes de estudio, expedir certificados, etc. También garantiza la libertad de cátedra, cuestión que no se debe confundir con la autonomía misma. El aspecto financiero permite la libre disposición que de su patrimonio tiene la universidad, así como la elaboración y el control de su propio presupuesto. (Marsiske, 2010: 10)

Queda claro que la autonomía universitaria permite elegir sin la intervención externa a su personal académico, administrativo y a sus autoridades. Y en la mayoría de las universidades públicas de nuestro país es fruto de movimientos sociales, donde participan tanto los universitarios como la población civil.

Cabe resaltar que el movimiento estudiantil del 68 también posibilitó la participación de las mujeres en la demanda de sus derechos políticos, sexuales, sociales, etc. Y sin temor a equivocarnos sentó las bases para que más mujeres a nivel nacional pudieran acceder a la educación superior. Como bien lo ejemplifica la letra de la canción de Jesusa Rodríguez y Liliana Felipe, que no es precisamente de 1968, pero me parece que nos sirve para hablar del empoderamiento de la mujer en aquellos días:

*Soy una mujer inconveniente
Me lo dijo ayer mi presidente
Que nunca seré embajadora
Por no usar tacón de señora
Y porque con la diplomacia
No llegan mis múltiples gracias.
Soy una mujer inconveniente
Tienes que tomarlo relajadamente
No te amo más que a mis gatos
Pero te amo mucho por ratos.
Ni lo suficiente alcanza
Y ahora me besas la panza
No soy tus pantuflas ni soy tu madre
No soy tu gobierno, ni tu comadre
No prefiero adentro ni afuera
Ni me colmará una chequera.
Soy una mujer que entre otras cosas
Exhibe, ostenta unas...
Una, una historia indecorosa.*

*Soy una mujer inconveniente
(Jesusa Rodríguez & Liliana Felipe)*

⁴<http://www.laverdaddelcentro.com.mx/leer-15503-un-error-de-imprenta-acaba-con-un-peria-dico.html>

⁵Entendiendo por necropolítica el poder de dar muerte aquello que se convierte en nuda vida (vida reducida a mínima expresión o aquella que puede ser sacrificada sin más).

El papel de la mujer como activista social, sexual, libre en el ejercicio de la toma de decisiones fue primordial para entender el movimiento estudiantil del 68.

Otros antecedentes son: el surgimiento de los hippies, la revalorización de la naturaleza, se consumen drogas destacando la marihuana, el LSD y los hongos alucinógenos⁶, así se caracterizaban como grupos de disidencia social, un tipo de contrapoder con constantes denuncias sociales y demandas pacifistas.

Son muchos más los antecedentes y los rasgos que podríamos rescatar, pero lo que queremos resaltar es la innegable deuda histórica que tenemos con quienes dejaron los cuadernos y los lápices, y salieron a la calle a empuñar lo que tenían en mano a exigir sus garantías individuales. Estudiantes valientes que hicieron posible otra forma de ejercer el poder, como contrapoder. Porque ya lo dijo el filósofo francés Michel Foucault, donde hay dominación hay resistencia, y donde hay resistencia hay contrapoder. No puede haber dominación absoluta, siempre algo resiste. Dicha resistencia gesta cambios que permiten transformar las sociedades dónde hay injusticias sociales, epistémicas, económicas, etc., en sociedades con mejores condiciones de vida y democráticas.

¿Qué es el poder?

Hemos mencionado mucho el concepto de poder, y consideramos necesario aclarar un poco al respecto. Según Foucault: "[...] el poder no se da, ni se intercambia, ni se retoma, sino que se ejerce y sólo existe en acto. Es una relación de fuerza en sí mismo". (Minello: 1990) Así para Foucault, el poder puede concebirse de dos maneras: una negativa y otra positiva. La primera, es pensar que el poder es hegemónico, que se da de arriba hacia abajo, que sólo existe como represión. La segunda, ve al poder como una relación de fuerzas que producen formas de vida, sujetos, individuos, saberes, entre otras cosas más. La segunda concepción es la que el filósofo francés desarrolla en sus obras y que

catalogar como "positiva", aunque ello no sea equivalente a bueno. ¿Por qué? Puesto que el poder no es represión primordialmente, uno de sus principales rasgos es que produce realidad, maneras de ser, etc. El poder es productivo.

Ahora bien, el poder que ejercieron los estudiantes, los maestros y la sociedad civil que salió ese 2 de octubre de 1968 a exigir: "1. Libertad de los presos políticos. 2. Destitución de los jefes de la policía y de los granaderos 3. Extinción del cuerpo de granaderos. 4. Derogación de los artículos del Código Penal relativos a la disolución social. 5. Indemnización a las familias de los muertos y los heridos. 6. Deslinde de responsabilidades de los actos de represión por parte de las autoridades". (Poniatowska, 2000:147) Es nada menos que un contrapoder.

Ese contrapoder causó euforia y descontrol en el gobierno de Díaz Ordaz, y teniendo en puerta la celebración de los juegos olímpicos en nuestro país, se requería una imagen de pacificación social, sin disidencia. Nadie imaginaba que quienes exigían justicia, iban hacer atacados por fuerzas militares aquella tarde del 2 de octubre, mucho menos no se dimensionaba que sería una masacre que mancharía de sangre la Plaza de las Tres Culturas en Tlatelolco. Y ojalá dicho acontecimiento jamás se hubiese repetido. Pero lamentablemente, se repitió cabe aclarar no en la misma magnitud, pero, si contra quienes se manifestaron en junio de 1971 y en septiembre de 2014.

Como podemos entender los movimientos estudiantiles en nuestro país son parte de la reacción natural de los jóvenes a las injusticias sociales. No se trató -en el caso del movimiento del 68- de un complot comunista para boicotear la Olimpiada, ni mucho menos era un golpe de Estado como se pensaba por parte de las autoridades. Fue una protesta social ante las injusticias que se estaban cometiendo contra los estudiantes.

⁶ Cabe aclarar que esto eran consumidos por algunos de los que participan en los movimientos sociales, no podría atreverme a decir que la mayoría lo hacía, pero en las fuentes consultadas, es recurrente que se hable sobre el uso de estas drogas.

Lamentablemente las autoridades hicieron caso omiso del pliego petitorio y dejaron pasar los días, los estudiantes organizaban mítines y marchas en el Zócalo de la Ciudad de México y en la Plaza de las Tres Culturas en Tlatelolco, en busca de una respuesta favorable a sus demandas, hasta llegar al 2 de octubre. En este contexto, aún no se tiene claro si fue el propio presidente Gustavo Díaz Ordaz quien dio la orden o el secretario Luis Echeverría Álvarez al coronel de infantería Ernesto Gutiérrez Gómez Tagle para sitiar con el Batallón Olimpia, Tlatelolco, no reparando en matar a niños y mujeres que vivían en los multifamiliares aledaños a la zona de desastre. "Los asistentes al mitin convocado por el CNH son masacrados por la policía y el ejército en la Plaza de las Tres Culturas, en Tlatelolco. Durante horas se lleva a cabo la violenta detención de los estudiantes. Al amanecer, como lo afirmará Octavio Paz, <<Los empleados municipales lavan la sangre en la Plaza de los Sacrificios>>." (Volpi, 1998: 317)

El número de víctimas hasta ahora se desconoce: "El general Alberto Quintanar reveló en 2002 a La Jornada, que "entre ocho y nueve camiones de redilas, sin logotipos, se utilizaron para sacar de Tlatelolco los cuerpos de quienes murieron el 2 de octubre de 1968", los transportes eran similares a los que utilizaba el servicio de limpieza del Departamento del Distrito Federal, la oficina que dirigía el coronel Manuel Díaz Escobar." (Castillo, 2008) Los medios de comunicación callaron después de esa tarde roja en Tlatelolco, pocos fueron los que arriesgaron su vida y trabajo para hablar de lo sucedido. En la prensa mundial, principalmente la italiana, condenaron los hechos como terroristas y genocidas. El 12 de octubre se inaugura la Olimpiada –irónicamente se le denominó la Olimpiada de la Paz–, a pesar del silencio circundante sobre la masacre de Tlatelolco ocurren dos acontecimientos importantes durante el desarrollo de esta, según Elena Poniatowska:

El primero y más famoso ocurrió cuando dos competidores estadounidenses Tommie Smith y John Carlos, en el podio de premiación, levantaron el puño izquierdo en alto enfundado en un guante negro símbolo del Poder Negro. De inmediato fueron

expulsados del Comité Olímpico estadounidense. Asimismo, un atleta italiano llegó a declarar: "Si están matando estudiantes para que haya Olimpiada, mejor sería que ésta no se realizará, ya que ninguna Olimpiada, ni todas juntas, valen la vida de un estudiante."

(Poniatowska, 2000: 257)

La Olimpiada por más que quiso tapar la masacre, solo fue motivo para resaltarla según los sobrevivientes del 2 de octubre de 1968. Destacando que quienes hablaban de lo sucedido eran en su mayoría extranjeros.

Respecto a lo que queda después del 2 de octubre de 1968, el periodista Victor M. Toledo dice que hay cuatro legados innegables del movimiento de 1968: "i) la democracia y los derechos humanos como eje y basamento de la protesta social, ii) el nacimiento de la sociedad civil de México, iii) la universalización de lo mexicano, y iv) una suerte de <<seguridad histórica>>." (Toledo, 2008)

La matanza de Tlatelolco es muestra de un gobierno autoritario que veía a todo joven como enemigo o disidente político, al cual tenía que exterminar o encarcelar, pero nunca negociar. A los intelectuales que apoyaron al CNH, en su IV Informe de Gobierno, Gustavo Díaz Ordaz los llamó "Filósofos de la destrucción." (Volpi, 1998: 38) Nosotros los llamaríamos: Filósofos en busca de la transformación democrática de nuestro país.

A cincuenta y cuatro años de distancia, lamentablemente México no es aún plenamente democrático. La Constitución de los Estados Unidos Mexicanos que nos rige desde 1917 parece que es letra muerta, pues no se hace valer en la práctica. El 2 de octubre de 1968 quedó grabado en la historia nacional y lamentablemente no se olvida, sigue latente. Desafortunadamente el 26 de septiembre de 2014, hubo un hecho similar, donde Ayotzinapa clama a sus 43 estudiantes desaparecidos, irónicamente aquellos estudiantes que no olvidaban el 2 de octubre de 1968 se convirtieron en un acontecimiento de similares circunstancias donde de nuevo la milicia actuó en favor de la pseudo seguridad nacional deseada.

Lo innegable es el deseo de transformar la realidad, buscar los espacios para expresar discrepancias y puntos de vista. Pero, es importante señalar que a pesar de lo sucedido en 1968 aún hoy existen actos de censura y violencia estructural hacia los que ejercen su libertad de expresión. No es gratuito que en nuestro país tengamos los primeros lugares en asesinatos a periodistas, y sentencias acusatorias en desaparición forzada por casos como el de Rosendo Radilla, y los 43 normalistas de Ayotzinapa, quienes estarían trabajando como maestros. La realidad es otra, faltan. Aún no hay justicia, hay impunidad.

Si realmente el 2 de octubre de 1968 "No se olvida" ¿Por qué seguimos cometiendo los mismos errores? Será acaso que nos hemos olvidado de que los estudiantes en ese año murieron a mano del gobierno por su autoritarismo y censura a la libertad de expresión. Pensar que la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos tiene letra muerta respecto a nuestras garantías individuales da jaque mate a la vida misma de cada uno de los que habitamos este país.

Lo que se ha descrito aquí posibilita la reflexión sobre la importancia de la protesta social que tanto se criminaliza por los gobiernos autoritarios. Los periodistas, líderes de opinión, representantes de ONG, etc., salen a la calle para buscar primero la atención a los problemas y demandas sociales. El problema radica en creer y pensar que "ellos" son los que tienen problemas y no nos competen a nosotros. Exigimos un país mejor, pero en la mayoría de las ocasiones, claro con sus excepciones, no nos involucramos como ciudadanos, no asumimos ese compromiso moral, social, político, económico, cultural que implica un gobierno democrático, nuestra responsabilidad no es sólo votar y ser votados, es participar de manera activa en la transformación de una mejor sociedad, no se requieren necesariamente cargos públicos, sino desde la célula social, que es la familia, fomentar principios éticos de responsabilidad social.

Así es, como los movimientos de los "globalifóbicos", "los indignados", "So soy #132", entre otros. Han

demostrado que lo local se puede ir a lo global, por lo menos en los dos primeros casos citados. La preocupación por tener las condiciones para desarrollarse de manera integral en una sociedad plural, con reconocimiento a las diferencias étnicas, lingüísticas, sociales, culturales, económicas, etc., es parte medular para salir a las calles y ejercer ese contrapoder. Los jóvenes son los primeros en cuestionar el estado de cosas cuando se encuentra con la hipocresía social, en otras palabras, aquellos que en el discurso promueven la paz mundial, y en la práctica hacen la guerra; aquellos que no toleran las desigualdades y constantemente tienen actitudes segregacionistas; aquellos que están en contra del "sistema" y en la menor oportunidad se vuelven un engranaje de éste.

Dicho lo anterior, la desobediencia civil no es consecuencia de unos "rebeldes sin causa", es consideramos una respuesta a las injusticias sociales que se sufren en una población determinada. El famoso estribillo de la canción de Miguel Mateos de la canción *Cuando seas grande*:

*Nene, nene-ne que vas a ser
Cuando seas grande
Nene, nene-ne que vas a ser
Cuando seas grande
Estrella de "rock and roll"
Presidente de la nación
Nene, nene-ne que vas a ser
Cuando alguien apriete el botón*

Se convierte en una cuestión rectora para poder decidir actuar o ser un mero espectador de los movimientos estudiantiles en nuestro país. La conciencia social, el llegar a grande no solamente se reduce a una cuestión biológica sino una madurez que permita a través de la toma de decisiones el rumbo de un mejor país para las generaciones presentes y futuras.

A manera de conclusión, ¿Cuál es el legado del 2 de octubre de 1968? En la dimensión social podemos advertir, que los estudiantes, docentes, y población civil que participaron en el movimiento del 68,

posibilitaron la emergencia de otro "poder" de un contrapoder que se ejerce de manera horizontal, la protesta social ante las injusticias. El famoso "2 de octubre no se olvida" no debemos repetirlo desconociendo el movimiento y lo que ocurrió ese día hace más de cincuenta y cuatro años, debemos asumirlo como una herencia que nos es legada para seguir en la búsqueda de la ansiada democracia y de una sociedad que nos permita el desarrollo personal y profesional. Ser consciente no es suficiente de dicho acontecimiento. Se tiene que asumir un compromiso social, sino se queda sólo en el discurso, y lo que se busca es que haya una sensibilización y concientización capaces de exhortar al compromiso responsable de asumir prácticas de resistencia ante las injusticias en una sociedad dada. Finalmente: ¿Cómo olvidar el 2 de octubre? No lo olvidaremos.

BIBLIOGRAFÍA

- Bernstein, Richard J. (2015). *Violencia. Pensar sin banderillas*, España: Gedisa.
- Cortéz Morales, Edgar, (2008). "Criminalización de la protesta social en México", en *El Cotidiano*, Vol. 23, Núm. 150, julio-agosto, 2008, pp. 73-76. Ciudad de México: UAM-Azcapotzalco.
- Fazio, Carlos, (2016). *Estado de emergencia. De la guerra de Calderón a la guerra de Enrique Peña Nieto*, México: Grijalbo.
- Foucault, Michel. (2006). *Seguridad, territorio, población*. México: FCE.
- Hernández, Anabel. (2016). *La verdadera noche de iguala*. México: Grijalbo.
- Castillo García, Gustavo. (2 de octubre de 2008), "2 de octubre, 40 años de impunidad. Tlatelolco, el infierno". México: La Jornada.
- 14
- Marsiske, R. (2010). *La autonomía universitaria. Una visión histórica y latinoamericana*. *Perfiles Educativos*, XXXII, 9-26.

- Minello, Martini, N., (1990), *A modo de silabario. Para leer a Michel Foucault*. México: El Colegio de México.
- Poniatowska, Elena. (2000). *La noche de Tlatelolco*, México: Era.
- Toledo, Víctor M. (2 de octubre de 2008) "1968: Lo que el viento nos dejó". México: La Jornada.
- Volpi, Jorge. (1998). *La imaginación y el poder. Una historia intelectual de 1968*. México: Editorial Era.

TIXAXATÁMETE

Revista de Humanidades



Universidad
Autónoma
de Nayarit



UNIDAD ACADÉMICA
EDUCACIÓN y HUMANIDADES

*"El espíritu que
nos mueve"*



Educación
Inicial y Gestión
de Instituciones



Maestro en Educación



COMITÉ EDITORIAL
UAEyH-UAN