



HORIZONTES Y RAÍCES

Revista de Pensamiento Social

Vol. **6** Nú
m
e
r
o **1**

enero-junio 2018



Universidad
de
La Habana

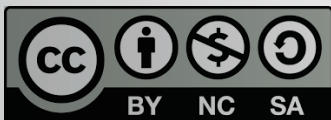


Facultad de
Filosofía,
Historia y Sociología



Vol. Nú 1
6 me
ro
Enero-Junio
2018

Fundada en 2013, Horizontes y Raíces es una publicación digital de ciencias sociales con una periodicidad semestral. Su distribución es gratuita, bajo la licencia de Creative Commons 4.0.



Esta revista tiene visibilidad en:

latindex

DOAJ DIRECTORY OF OPEN ACCESS JOURNALS

ISSN 2311-2034

RNPS 2663

© Facultad de Filosofía, Historia y Sociología.

Universidad de La Habana.

La Habana, 2018.



HORIZONTES Y RAÍCES



Director:

Dr. Jorge González Rodríguez

Consejo Editorial:

Dr. Jorge González Rodríguez

Universidad de La Habana

Dra. Célida Valdés Menocal

Directora Fundadora de la Revista

Universidad de La Habana

Dr. Carlos Jesús Delgado Díaz

Universidad de La Habana

Dra. Angela Isabel Peña Fariás

Universidad de La Habana

MsC. René Villaboy Zaldívar

Universidad de La Habana

Lic. Roney Piedra Arencibia

Universidad de La Habana

Consejo Asesor:

Dra. Rita Buch Sánchez (Cuba)

Dra. Francisca López Civeira (Cuba)

Dra. Aurea Matilde Fernández (Cuba)

Dr. Pedro J. Wilson Leyva (Cuba)

Dr. Maximiliano F. Trujillo Lemes (Cuba)

Dr. José Félix García (México)

Dr. Jorge Daniel Rodríguez Chirino (Cuba)

Diseño y Maquetación:

Lic. Roney Piedra Arencibia

Contáctenos:

Teléfono: 7 870 04 03

Email: jgon@ffh.uh.cu

www.hraices.uh.cu

Síguenos en:



Contenido

Carta del Director / 1

De Nuestra Historia

La Pragmática Sanción sobre Matrimonios de Carlos III, su aplicación en Cuba
(1776-1881) / 3
LEIDY ABREU GARCÍA

Filosofía, Ética y Política

José Agustín Caballero y la búsqueda de una filosofía electiva / 16
ANDRÉS ABEL IGLESIAS MARRERO

De la hermenéutica a la comunicación: notas para un debate / 23
MARXLENIN PÉREZ VALDÉS
JOSÉ A. TOLEDO GARCÍA

Respuestas del pensamiento complejo al pensamiento simplificante / 32
RODRIGO SEVERO ARCE ROJAS

Pueblo, ciudadano y ciudadanía: tres conceptos a debate / 42
MARTA M. PÉREZ GÓMEZ

Reseña de Libros

Engels y Marx: desmontando tergiversaciones. Reseña de Marxismo y dialéctica de la
naturaleza de Rogney Piedra Arencibia / 53
OLGA FERNÁNDEZ RÍOS

CARTA DEL DIRECTOR

Estimados lectores:

La revista Horizontes y Raíces, presenta su número 1 del volumen 6, con el cual abrimos el año 2018. En este número, los lectores encontrarán 5 artículos sobre temas diversos y una reseña. Las temáticas van desde la historia colonial de nuestro país, pasando por el pensamiento filosófico de uno de sus más destacados representantes, hasta cuestiones del pensamiento filosófico universal relativas a la hermenéutica y las teorías de la complejidad. El último artículo es una reflexión sobre la ciudadanía en los procesos políticos latinoamericanos de los últimos años. Finalmente se ofrece una reseña de un libro sobre marxismo publicado recientemente por uno de los profesores de nuestra facultad.



Dr. Jorge González Rodríguez
Director



Historia y Contemporaneidad
Sección

HR

La Pragmática Sanción sobre Matrimonios de Carlos III, su aplicación en Cuba (1776-1881)

The Pragmatic Sanction about Marriages of Carlos III, its application in Cuba (1776-1881)

Leidy Abreu García

[Recibido: 2/3/2018 ♦ Aceptado: 15/5/2018]

Licenciado en Historia por la Universidad de La Habana. Máster en Estudios Interdisciplinarios sobre América Latina, el Caribe y Cuba. Profesora Auxiliar del Departamento de Historia de Cuba, Facultad de Filosofía e Historia, Universidad de La Habana, Cuba.

Email: leidyam@ffh.uh.cu

Resumen: El presente artículo estudia la Pragmática Sanción sobre Matrimonios de 23 de marzo de 1776. Esta legislación matrimonial emitida por el rey de España Carlos III prohibía los matrimonios entre personas de diferente status social y por el "color de la piel". La pragmática fue aplicada a las colonias de ultramar en 1778 y durante los años que se mantuvo vigente sufrió una serie de modificaciones. En Cuba fue aplicada hasta el año 1881 cuando la Iglesia Católica interviene para su definitiva derogación. Su cumplimiento trajo como consecuencia transgresiones a la misma.

Palabras claves: color de la piel, Matrimonio, Pragmática.

Abstract: The present article studies the Pragmatic Sanction about Marriages of March 23 1776. This matrimonial legislation emitted by the king from Spain Carlos III prohibited the marriages among people of different social status and for the "color of the skin". The pragmatic one was applied to the overseas colonies in 1778 and during the years that she stayed effective it suffered a series of modifications. In Cuba it was applied until the year 1881 when the Catholic Church intervenes for its definitive repeal. Their execution resulted in transgressions to the same one.

Keywords: color of the skin, Marriage, Pragmatic.

INTRODUCCIÓN

Códigos, bandos y disposiciones de todo tipo son importantes para la historia social, porque esta se mueve entre normas y prohibiciones destinados a establecer el orden y el control, por ese motivo constituyen un indicador de las transgresiones. La legislación permite, por tanto, conocer el entramado social para el cual se produce en todas sus especificidades, y realizar apreciaciones sobre su devenir.

En su análisis siempre se evidencia el tratamiento que recibían las mujeres. Esta fue cosificada como un elemento subalterno que se supeditaba, de una forma u otra, a los designios de maridos, padres, abuelos o tutores e inclusive hijos varones mayores de edad si era viuda (Barcia, 2009a, p. 234). Resulta por lo tanto esencial para entender los matrimonios desiguales, que debían adaptarse a un contrato debidamente reglamentado y sortear, con fórmulas inteligentes, todos los impedimentos legales.

Para estudiar los matrimonios desiguales en Cuba hay que valerse de diversas aristas, pero la más importante es que estos contratos se habían convertido en acciones comunes y necesitaban ser controlados.

El periodo histórico que se abrió a partir de la segunda mitad del siglo XVIII se caracterizó en el área geográfica atlántica, por la eclosión de varias revoluciones burguesas. Los cambios políticos y económicos que se produjeron tuvieron como corolario la adaptación de la sociedad a las nuevas circunstancias, en la cual emergían nuevas capas sociales. El modelo burgués de familia constituyó el resultado de la redefinición de la sociedad. Las transformaciones asociadas a la Revolución Industrial y a la Revolución Francesa, determinaron que el espacio social, que hasta este momento había sido bastante unificado, se dividiera en dos esferas: la vida privada y las funciones públicas. (Hobsbawn, 1998, p. 239).

Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en España se hicieron complejas y tendieron a vincular los espacios

¹Censo español executado de orden del Rey comunicado por el excelentísimo señor Conde de Floridablanca, Primer Secretario de Estado y del Despacho en el año 1787, Madrid, Imprenta Real. (sic). Este censo acopia en sus primeras páginas las tablas del censo ordenado por el Conde de Aranda en 1768, en el primer acápite

civil y eclesiástico. El denominado regalismo que consistía en convertir al Rey en el “protector de la Iglesia” para poder controlar sus acciones, se había impuesto desde el inicio de la colonización. Es obvio que se trataba de ordenar esa institución desde los intereses civiles del Estado. (Torres Cuevas y Leiva Lajara, 2007, pp. 65-67).

La sociedad española de esos años se caracterizó por una escasa movilidad social, que se manifiesta, entre otros aspectos, en los exiguos intercambios entre las diferentes capas y grupos sociales. La política matrimonial, que amparaba un crecimiento demográfico legalizado, estuvo en el centro de las preocupaciones estatales. En 1768 Pedro Pablo de Abarca, Conde de Aranda y Presidente del Consejo de Castilla bajo las órdenes del ilustrado Carlos III, ordenó la elaboración del primer censo. Su interés primordial era “establecer un justo equilibrio en las obligaciones a que concurren y para promover ideas útiles al Estado, según los sexos y edades” (Censo español, 1787).¹ Su ejecución se encargó a los Obispos, que a su vez se la encomendaron a los párrocos de cada diócesis. Estos debían elaborar informes sobre los feligreses y clasificarlos por sexo, edad y estado civil. De esa manera se supo, con certeza, que los enlaces matrimoniales eran precoces —se efectuaban por lo general por menores de 16 años—, y que solo el 37 % de la población peninsular estaba legalmente casada.² Llegaron entonces a la conclusión de que era necesario tomar medidas para controlar y enmendar esa situación.

Desde el punto de vista de las capas privilegiadas el matrimonio que predominaba era el endogámico, que se realizaba entre individuos que pertenecían a la capa social privilegiada por la riqueza.

Por esta causa y también por lo arrojado por el primer censo sobre la edad matrimonial, Carlos III aprobó, en 1776, una “Pragmática Sanción sobre Matrimonios” para restringir, con severidad, la libertad con que estos se venían desarrollando.

recoge el Estado general de la población de España en sus años de 1768 y 1769, y en el segundo acápite recoge el mismo estado por edades. El censo de Aranda se hizo por obispados a diferencia del de Floridablanca que se efectuó por provincias.

² *Ibidem*.

DESARROLLO

A partir de esta disposición, los descendientes de familias de reconocida nobleza y limpieza de sangre, menores de 25 años, debían obtener el consentimiento del padre y en su defecto el de la madre para celebrar el matrimonio. En ausencia de ambos, la autorización podía ser concedida por los abuelos, tanto paternos como maternos y si estos tampoco existían debían ocuparse del asunto los parientes más cercanos. Con respecto a los peninsulares que vivían en las colonias, cuyos padres, familiares o tutores se encontrasen en España o en otro paraje distante, se admitió que pudieran suplir la anuencia paterna con una licencia judicial (Prágmatica Sanción, 1776, pp. 314-317).

Por Real Cédula del 7 de abril de 1778, la Pragmática Sanción fue extendida a las posesiones de Ultramar, debido a la proliferación de los enlaces entre personas de diferente condición social

... teniendo presente que los mismos o mayores perjudiciales efectos se causan de este abuso en mis Reinos y Dominios de las Indias por su extensión, diversidad de clases y castas de sus habitantes ... los gravísimos prejuicios que se han experimentado en la absoluta y desarreglada libertad con que se contraen los esponsales por los apasionados e incapaces jóvenes de uno y otro sexo. (Konetzke, 1953-1962, pp. 406-413)

Este texto justificaba que las disposiciones eran aplicables a todos los súbditos, desde los que pertenecían a las capas privilegiadas hasta aquellos que formaban parte de los estratos subalternos, sin excepción alguna. En América solo quedarían excluidas las uniones que concernían a mulatos, negros, mestizos y miembros de otras razas mixtas similares, convirtiéndose en un medio para proteger a las familias blancas de mezclas no deseadas y tratar así de restringir una evolución hacia el mestizaje, cada vez mayor, de la sociedad. En Cuba, donde no existía todavía Audiencia, el Obispo Santiago José de Hechavarría preparó y mandó a imprimir, el 16 de mayo de 1780, un reglamento de doce artículos para uso del clero.

Los negros y mulatos libres, como mencionamos anteriormente, quedaron eximidos del cumplimiento de la ley, a excepción de los integrantes de las Milicias de Pardos y Morenos libres, a quienes se les concedían privilegios por los servicios prestados, igual ocurría con

los que por su reputación y reconocimiento social integraban la élite de ese estamento. Se debe recordar que las Milicias de Pardos y Morenos libres mantuvieron su presencia de forma continua desde el siglo XVI hasta 1844, año en que “(...) debido a la participación de los llamados libres “de color” en la Conspiración de la Escalera, fueron consideradas políticamente peligrosas” (Barcia, 2009b, p. 235).

La importancia de que sus integrantes —los de ambos batallones—, fueran incluidos en la Pragmática, muestra el reconocimiento social y jerárquico de que disfrutaban sus miembros. Desde el siglo XVIII fue evidente el reconocimiento legal que habían conquistado con el valor desplegado en acciones defensivas, marítimas y terrestres. Habían contribuido, además, a la defensa de La Habana contra las tropas inglesas. Desde la fundación de las milicias, formar parte de la oficialidad de un batallón e incluso integrarlo como un simple soldado, significaba para los morenos y pardos cierto reconocimiento de prestigio social. Por ese motivo se les habían otorgado fueros, que no se reconocían a sus similares en otras colonias. Esa cuestión no era trascendente para la Península, pero sí para sus colonias antillanas, con una sostenida presencia de negros y mulatos acomodados (Barcia, 2004).

En Cuba, con una elevada proporción de negros y mulatos que hasta los años cuarenta superó, entre libres y esclavos, a la blanca, el factor racial desempeñaba un papel esencial. Esta cuestión se manifestaba especialmente en los espacios objeto de nuestra atención. Las élites blancas debían preservarse y las “de color” mantener un *status* representativo del prestigio que se les había concedido. Esto se derivó, en cierta medida de la política aplicada a Cuba, a la cual contribuyeron el Conde de Ricla —Ambrosio de Funes y Villalpando—, y Alejandro O’Reilly, cuando organizaron los batallones, y destacaron a sus integrantes por encima de su contexto social al concederles importantes fueros. (Barcia, 2004) Sus élites constituían la punta de un iceberg donde abundaban las intenciones transgresoras que se manifiestan en el papel que desempeñaron en todas las conspiraciones que se produjeron en el período que se aborda (Barcia, 2004).

Los matrimonios desiguales y las relaciones familiares que se fomentaban a partir de estos sectores, podían arrastrar hacia la desobediencia política o social a otros grupos. La importancia que asume la inserción de sus

integrantes en la Pragmática Sanción, radica en el prestigio que habían alcanzado al participar en acciones militares que fueron reconocidas, incluso por el monarca, a través de la creación de distinciones, como fue la Medalla de la Real Efigie, que se concibió especialmente para ellos y, como ya hemos subrayado, en la adjudicación de fueros que en otros espacios americanos solo se otorgaban a los milicianos y militares blancos (Barcia, 2009b, pp. 31-32). Como lo importante era ese grupo social, el resto de los negros y mulatos libres, resultó eximido de cumplir la Real Pragmática.

Tanto el rey Carlos III como sus ministros conocían las características “raciales” de la población de sus colonias. En este contexto es importante recordar que la legislación española era casuística, lo que significaba que la Corona legislaba para cada caso específico y la proliferación de la interracialidad en sus colonias era evidente.

La situación de la sociedad peninsular, al igual que la de Cuba, fue refrendada por la legislación matrimonial, cuyo objetivo esencialmente conservador era mantener inmutable la estructura clasista-estamental, tanto en la metrópoli como en sus colonias. Para eso se reforzaba el carácter patriarcal de esas sociedades al fortalecer el poder de los padres sobre la elección de los hijos para impedir los matrimonios que se consideraban desiguales, tanto desde el punto de vista económico como racial. De igual manera se manifiesta la decisión de consolidar el papel civil frente al eclesiástico.

Para garantizar el papel representado por las élites se debía negar el permiso matrimonial cuando este perjudicaba al Estado, cuestión que se vinculaba al honor de la familia. El consentimiento paterno constituía el freno al interés individual de los contrayentes, por este motivo los padres debían negar su permiso si el matrimonio ofendía gravemente el honor de la familia o perjudicaba al Estado.

Desde el punto de vista de las capas privilegiadas el matrimonio ideal era isogámico, es decir, entre iguales. Los hijos debían seguir el dictado de sus mayores a la hora de elegir pareja (Socolow, 1991; Quinteros, 2010), pero en numerosas ocasiones sus criterios diferían del de sus padres o tutores.

Debe resaltarse que esa disposición muestra la insignificancia para los poderes civil y eclesiástico de las capas populares, cuyos matrimonios, por lo general, no comprometían riquezas ni posiciones, a la vez que evidencian la manera en que la política matrimonial del Estado español, apoyaba con sus normas legales la continuidad de las élites.

El propósito de la Pragmática Sanción era impedir los matrimonios entre desiguales que se producían como resultado de la supuestamente mal entendida libertad de matrimonio. El consentimiento paterno al matrimonio se convertía, como hemos mencionado, en un requisito formal para todos los menores de 25 años y para los que siendo mayores vivían bajo la tutela de sus padres. Su objetivo fue introducir la obligación de los menores hijos de familias, de contar, para poder contraer nupcias, con la anuencia paterna o con los parientes reconocidos por las leyes pues si no cumplían lo dispuesto se arriesgaban a ser desheredados. De esta manera se reforzaba la autoridad de los jefes de familia y se acentuaban las diferencias sociales.

El artículo tercero de la Pragmática Sanción estableció las penas civiles a las que se exponían los hijos de familia que se casaran sin el consentimiento paterno. Declaraba que “(...) si llegase a celebrarse el matrimonio sin el referido consentimiento o consejo, (...) los que lo contrajeran como los hijos y descendientes que provinieren del tal matrimonio, queden inhábiles (...) declarando como declaro por justa causa de su desheredación la expresada contravención”. (Barcia, 2009b, p. 31-32)

Los hijos eran privados del derecho de pedir dote o legítimas.³ Los únicos afectados eran sin dudas los sectores acomodados ya que, como es obvio, los miembros de las familias humildes no podían esperar ninguna herencia significativa.

Como uno de los principales objetivos de la legislación matrimonial borbónica consistía en reforzar la autoridad patriarcal con un control mayor sobre el enlace de sus hijos, era inconcebible que estos, fuesen hombres o mujeres, pusiesen en tela de juicio la voluntad paterna, pues esto transgredía el orden jerárquico del conjunto de la sociedad.

³ Las legítimas es un término que aparece con bastante frecuencia en los documentos de la época y significa el derecho que tiene un hijo a obtener herencia de los padres.

La Pragmática Sanción exponía sin rodeos su objetivo (Carballeda, 2004, p. 225; Pérez Fuentes y Valverde, 1998-2000, pp. 166-167) dar a los padres y a la sociedad en su conjunto un arma capaz de luchar contra el peligro constituido por el casamiento de personas de estatuto y nivel social diferentes, que ponía en riesgo el orden social y causaba dañinas fricciones y perjuicios continuos a las familias. El Estado tenía derecho a controlar semejantes confusiones o mezclas y daba a las familias involucradas un respaldo jurídico para interponerse.

Bastaba con demostrar la desigualdad social entre los futuros cónyuges para que el enlace no se verificase. Fue el caso de “Doña Antonia María de la Paz contra su padre Don JPH de la Paz sobre que le presente su consentimiento al matrimonio que intenta contraer con Don Luis Calvo.” (sic)⁴ En el expediente se muestra la inconformidad del padre ante el enlace por diferencias económicas, pues ambos solicitantes eran blancos. Este caso ocurrió en el Partido de San Luis de La Ceiba.

La existencia de prohibiciones basadas en la Real Pragmática no excluye que por otras razones aparezcan diversos impedimentos, de variada índole, en los expedientes analizados, estas se sostenían por lo general en posiciones racistas generadas por la esclavitud.

REALES CÉDULAS EMITIDAS ENTRE 1783-1803

En los años sucesivos a la promulgación de la Real Pragmática varias Reales Cédulas vinieron a reforzar el poder de los padres para aprobar o prohibir el matrimonio de sus hijos.

El 26 de mayo de 1783, se estableció que si la justicia consideraba procedente el disenso del padre, la madre debía aceptarlo totalmente e incluso quedaba impedida de legarles su herencia. Se vinculaba explícitamente el consentimiento paterno con el derecho a la transmisión del patrimonio materno, volviendo a lo legislado por las Leyes de Toro en 1502.⁵ Según estas, cuando la corte fallaba a favor de un padre que se oponía al matrimonio de su hijo o hija, la madre estaba obligada a respetar lo

dictaminado y se le impedía legar su herencia a esos descendientes.

El 31 de mayo de 1783 el consentimiento del padre, o en caso de pleito, la decisión de la justicia a favor de los novios, se convertía en condición imprescindible para la celebración del matrimonio.

Una Real Cédula emitida cuatro años más tarde, el 8 de marzo de 1787, fortalecía aún más el control paterno, en tanto limitaba el control de la Iglesia. A partir de esa fecha, los sacerdotes no podrían celebrar ningún matrimonio sin la autorización expresa de los padres de los cónyuges o de la Corte. Al mismo tiempo, se prohibía a las cortes eclesiásticas ocuparse de aquellos casos en que hubiera habido incumplimiento de la palabra de casamiento, siempre y cuando esa promesa se hubiese hecho sin el consentimiento de los padres. De esta forma se frenaba la libertad que hasta el momento tenían los curas párrocos para celebrar matrimonios, pues tenían que esperar el consentimiento paterno o, en caso de juicio, el dictamen de la instancia superior.

En 1790 se incluía la obligatoriedad de desheredar a los hijos que se casaban sin el consentimiento de sus padres, a la vez que se les inhabilitaba para el desempeño de cargos públicos.⁶

Como ha podido observarse, tanto la Pragmática Sanción como las Reales Cédulas que la sucedieron constituyeron eficaces medios para restringir los privilegios eclesiásticos ante los tribunales civiles al limitar sus funciones legales.

(...) ruego y encargo a los muy Reverendos Arzobispos como Metropolitanos, a los Reverendos Obispos y demás preladados en sus diócesis y territorios hagan que sus provisos, visitadores, promotores fiscales, vicarios, curas, tenientes y notarios se instruyan de esta mi Pragmática y de las prevenciones explicadas en ella, para que igualmente promuevan y concurren a su debida observancia y cumplimiento. (Marre, 1997, p. 223)

4 Doña Antonia María de la Paz contra su padre Don JPH de la Paz sobre que le preste su consentimiento al matrimonio que intenta contraer con Don Luis Calvo. En: ANC. Fondo Escribanía de Galleti, legajo 851, expediente 1, Año 1794.

5 Esta legislación fue preparada a petición de los Reyes Católicos por las Cortes celebradas en Toledo en 1502, pues se trataba de ordenar las contradicciones existentes entre “el Fuero” y Las

Partidas y anteriores “Ordenamientos”, y con el propósito de que se dictase una regulación legal para los mayorazgos. Gran parte de sus 83 artículos estuvieron vigentes hasta que se promulgó la Ley del Matrimonio Civil en 1870 y el Código Civil en 1889.

6 Esa propuesta formaba parte de un nuevo código presentado, para su aprobación, a Carlos IV.

Se derogaban, así, las cortes eclesiásticas que habían tenido, tanto para España, como para sus posesiones, la responsabilidad de decidir en los conflictos prenupciales desde el Concilio de Trento hasta ese momento. Uno de los sacramentos más importantes para la Iglesia Católica y Apostólica Romana, era el matrimonio, por esa causa se encargó de regularlo y reglamentarlo en todos sus aspectos, incluido el de los acuerdos prenupciales. El Concilio de Trento había condenado el matrimonio clandestino, había dado prioridad a la decisión de los contrayentes por sobre la de sus padres; pero a su vez había colocado en manos de la Iglesia la autorización y legalización del matrimonio. Sin embargo, esto ya no era suficiente para garantizar la validez del casamiento, por lo que la ceremonia debía realizarse en presencia de un párroco y de dos o más testigos.

Uno de los procesos de matrimonio desigual más antiguo ocurrió el 4 de diciembre de 1693, la solución fue dramática porque “El Capitán General Severino de Manzaneda y Salinas depuso a Martín Casado del cargo de Castellano (Alférez) de Cojímar, por haberse casado con una negra”, el oficial fue jubilado “con goce de pago de 25 escudos por sus 40 años de servicio”.⁷ Ese juicio fue eclesiástico.

Pero esta situación cambió a partir de la promulgación de la Real Pragmática de 1776,⁸ como se ha expuesto anteriormente.

LAS REALES CÉDULAS DE 1803 Y DEL 15 DE OCTUBRE DE 1805 SOBRE MATRIMONIOS

La Corona, en su afán por extender su poder sobre las prácticas sexuales de todos los estamentos de la sociedad, dictó sucesivas órdenes a través de las cuales se vedaban las uniones desiguales. Paralelamente mantenía la regulación sobre la participación eclesiástica en esos asuntos.

Se puede afirmar que antes de 1801 los matrimonios se realizaban en Cuba sin la previa autorización de las autoridades pertinentes. Esto implica que hasta ese año

se habían incumplido tanto la Pragmática Sanción como las Reales Órdenes que le sucedieron. Antonio Bachiller y Morales en su libro *Los negros* señaló que, hasta ese año, no se había prohibido a los curas que casasen a dos personas de distinta raza sin la previa licencia del Capitán General. Argumentaba que tal medida tenía como objeto impedir que los nobles se uniesen matrimonialmente con personas “de color”, para evitar que sus sucesores entraran en el cuerpo de cadetes, como ya había sucedido (Bachiller y Morales, 1887, p. 49).

La Pragmática, que en los treinta años posteriores a su emisión sería modificada y ratificada varias veces, fue renovada el 1 de junio de 1803 bajo el nombre de *Real Cédula sobre matrimonios de hijos de familias*. De esa manera se variaba sustancialmente la actitud real respecto a las decisiones matrimoniales de sus súbditos, desde los más encumbrados hasta los más humildes. En América, hasta 1803, los mulatos, negros, coyotes e individuos de castas y razas semejantes, tenidos y reputados públicamente por tales, estaban excluidos de los alcances de la Pragmática Sanción, observándose un recrudescimiento de la legislación matrimonial.

La Real Cédula de 1803 advertía que en las colonias del Nuevo Mundo debían tenerse en cuenta ciertas particularidades, como por ejemplo el exceso de matrimonios desiguales; en esta dirección las diferencias entre los contrayentes y sus padres u oponentes debían analizarse, en primera instancia, ante las justicias ordinarias, y en segunda ante el Consejo, la Cancillería o la Audiencia del distrito involucrado. Reconocía esta disposición, que la Iglesia siempre se había enfrentado a esos matrimonios pues los consideraba opuestos al honor, respeto y obediencia que los hijos debían prestar a sus padres, sin embargo, no los anulaba ni dirimía. Hasta este año, el Cabildo se había encargado de analizar los juicios de disenso.

Mediante esta nueva Pragmática sobre el casamiento, los padres ya no tendrían necesidad de justificar sus motivos de disenso, el texto se hacía extensivo a las

⁷ Archivo Histórico del Museo de la Ciudad: Oficina del Historiador de La Ciudad. Fondo Gobierno de La Habana. Actas Capitulares del Ayuntamiento de La Habana, trasuntadas y originales. Libro 17, Folio 20. Año 1693.

⁸ Diana Marre argumenta que la Pragmática Sanción fue una forma más -quizás las más agresiva-, de restringir los fueros eclesiásticos ante los tribunales civiles y de limitar sus funciones legales (Marre, 1997, p. 221). Por su parte Roswitha Hipp. explica lo que se

instituyó en el Concilio de Trento respecto al matrimonio cristiano y la familia, el respeto a los esponsales por parte de los hombres que eran los que más los incumplían y la decisión de los Estados católicos, siguiendo a los Estados protestantes durante fines del siglo XVIII de exigir el consentimiento paterno para la realización de un matrimonio entre menores de 25 años (Hipp. T, 2006. p. 63-64).

castas que habían quedado fuera de la aplicación de la primera versión, cuando se casaban entre sí. Los casos de disenso ya no serían examinados en primera instancia por los Cabildos sino que pasarían directamente a las Audiencias respectivas, en las cuales la palabra decisiva estaría en voz de su Presidente. Por esa disposición se prohibió a los sacerdotes celebrar las bodas de quienes carecieran del consentimiento paterno.

Tras la Real Cédula de 1803 se promulgó otra, el 15 de octubre de 1805, que en justo análisis sólo ratificaba la anterior; es posible que se insistiera en el asunto porque estaba cobrando demasiada importancia y era necesario extender el control civil hacia todos los estamentos sociales. A partir de la promulgación de esta Real Cédula los negros, mulatos y demás castas menores de edad, tenían que solicitar y obtener licencia de sus padres, en los mismos términos que los demás habitantes, para formalizar sus matrimonios interraciales y así evitar sus consecuencias: “los matrimonios que personas blancas pretendan contraer con las castas de negros y mulatos que descendan de forma más o menos remota de esclavos no deberían ser autorizados por la mácula que producen a la familia.”⁹

La Real Cédula de 1805 establecía además la obligatoriedad que tenían los mayores de edad, pertenecientes a las familias nobles que intentasen contraer nupcias con mulatos, negros y demás “castas” semejantes, de acudir a las autoridades, es decir a los Virreyes y Presidentes de las Audiencias para que les otorgasen un permiso de matrimonio. Era una manera de obstaculizar a los miembros de familias “de prestigio” para que se casaran con personas “de color”.

La nueva cédula, que situó la edad de consentimiento en veintitrés años para los hombres y veinticinco para las mujeres, continuaba estableciendo que los padres o sus sustitutos eran los que debían decidir si el matrimonio propuesto era o no aceptable para la familia y la sociedad. Las autoridades civiles solo intervenían en caso de disenso familiar. De acuerdo a esta tenían libertad

para contraer matrimonio interracial los mayores de edad siempre y cuando no pertenecieran a la nobleza.

Las mujeres solían casarse antes de los 25 años, cuando aún no habían alcanzado la mayoría de edad. Esto permitía a los padres ejercer sobre ellas la patria potestad. La oposición surgía sobre todo a iniciativa de los padres, abuelos, tutores o hermanos, pero los demandantes eran, en muchos casos, los propios novios. Estos se quejaban ante la justicia, porque sus familiares mayores les negaban la posibilidad de contraer nupcias. Entonces acudían ante las autoridades para iniciar un proceso que, de acuerdo a sus deseos, debía concluir con la autorización para el enlace.

La Real Cédula de 1805 prohibía además la unión entre españoles de cualquier edad con los miembros de alguna “casta”, si no era precedida por la autorización del virrey o de la Audiencia. El joven asturiano Don Ramón Suárez, mantenía relaciones de noviazgo con María Francisca Díaz y Massip, una joven blanca que pertenecía a las “capas bajas de la sociedad”.¹⁰ Para poder contraer nupcias tuvo que pedir licencia y demostrar que dicho matrimonio no era perjudicial, ni para su familia en España, ni para el Gobierno. Finalmente pudieron casarse, simplemente porque al ser personas humildes su unión no era nociva, según lo valorado, ni para la familia ni para la sociedad.

Un auto de la Audiencia de Puerto Príncipe, decretado el 22 de mayo de 1806,¹¹ agravó la legislación matrimonial al establecer que los tribunales eclesiásticos debían comunicar a los padres o parientes de los mayores de edad de familias nobles, sus intenciones de contraer nupcias con personas desiguales. Al no tener que solicitar permiso por contar con la mayoría de edad, los jóvenes enamorados podían realizar a espaldas de sus familiares un matrimonio que se convertía en clandestino. Una vez advertidos los padres, por el tribunal eclesiástico, podían establecer los recursos que considerasen convenientes ante los Virreyes y Presidentes de las Audiencias, en un tiempo determinado. Si transcurrido el plazo, los padres no habían presentado los recursos, el

9 Ver: Diligencias practicadas para evacuar el informe pedido por el Exmo. Sr. Gobernador Superior Civil y Capitán General de la Isla acerca de los matrimonios celebrados en su jurisdicción de raza distinta. En: ANC. Fondo Gobierno Superior Civil, legajo 916, no. 31 858, expediente 99, Año 1805.

10 Don Ramón Suárez natural de Asturias solicitando contraer matrimonio con María Francisca Díaz y Massip. En: ANC. Fondo Miscelánea de Expedientes, Tomo 16, legajo 2992, folio 0.

11 Ver: Diligencias practicadas para evacuar el informe pedido por el Exmo. Sr. Gobernador Superior Civil y Capitán General de la Isla acerca de los matrimonios celebrados en su jurisdicción de raza distinta. En: ANC, Fondo Gobierno Superior Civil, legajo 916, no. 31 858, folio 99-99v, Año 1806.

tribunal eclesiástico dejaba en libertad a los contrayentes para casarse.

Aunque en teoría, tanto la Real Cédula del 15 de octubre de 1805, como el Auto de la Audiencia de Puerto Príncipe de 1806, fueron configurados para endurecer la Pragmática Sanción de 1776 impidiendo que los miembros de las familias de conocida nobleza se casaran con gentes “de color”, en realidad estos principios se aplicaron también al resto de la población en general, cualesquiera que fuese su condición social.

LEYES POSTERIORES A 1805. APLICACIÓN EN CUBA

Con posterioridad a 1805 se aplicó, también, el Reglamento de Pedáneos expedido por el Capitán General de la Isla Don Gerónimo Valdés el 14 de noviembre de 1842, que fue divulgado a partir de 1843; en éste se planteaba: “Importa al bien del Estado que no se contraigan por capricho o pasiones momentáneas matrimonios que desde luego reprueba la opinión pública, y a poco tiempo de celebrados son un manantial perenne de discordia y escándalos ...” (Valdés, 1842).

Por su artículo 44 instruía al clero.

Por tanto será obligación de los Pedáneos exhortar a los párrocos y Vicarios de palabra o de oficio, para que suspendan, mientras descienda la resolución oportuna del Gobierno Político a quien darán parte fundado, la celebración de aquellos matrimonios en que por la desigualdad de casta, condición u otro motivo sea presumible que no existirá mucho tiempo la amable unión que deben apetecer los mismos cónyuges y que por tanto interesa al bienestar de las familias. (Valdés, 1842).

Algunos funcionarios habían basado su proscripción del matrimonio desigual, para algunos casos, en este Reglamento de Pedáneos, que dificultaba aún más la concertación de matrimonios desiguales.

Un requisito formal para que el Gobierno Superior Civil permitiese la celebración de estos casamientos, era que los párrocos y las autoridades locales emitiesen informes sobre la situación social y la reputación moral y económica de los pretendientes. Los primeros debían

entregar las actas de bautismo de los interesados para la formulación de sus expedientes, de esta manera eran valorados ambos candidatos en cuanto a su respectiva condición social; las segundas debían presentar informes sobre la reputación moral y la situación económica de los solicitantes.¹²

En la década del 40, la Real Cédula de 1805 continuaba vigente. Cualquier pariente reconocido en los presupuestos legales podía basar su desaprobación del matrimonio en la desigualdad absoluta y esencial entre los contrayentes y pedir a las autoridades civiles que, de acuerdo con la Real Cédula de 15 de octubre de 1805, “prohibiera un enlace tan perjudicial a la sociedad en el estado actual de los casos y éste era la esclavitud”.¹³

Las licencias de matrimonio interracial fueron concedidas hasta el año 1854, cuando no había oposición de los padres o cuando la justicia fallaba a favor de los solicitantes por considerar la oposición paterna inválida o injusta. Pero lo que ocurría en la práctica era que lo que se pretendía evitar —los matrimonios desiguales—, se permitía, lo cual implicaba para las autoridades cierta relajación de esos asuntos a nivel social.

A partir de ese año comenzó un período de prohibiciones que se inició con la promulgación de la Real Orden de 10 de agosto de 1854. Esta llegaba a negar

las facultades concedidas a los virreyes de estos dominios por Real Cédula de 15 de octubre de 1805 de conceder o negar el permiso y habilitación correspondiente para efectuar esa clase de enlaces, hasta tanto que, (...) se adopte la resolución definitiva. (Real Orden, 1854)

La interpretación dada a esta nueva Real Orden fue distorsionada; había sido promulgada con el objetivo de aclarar rumores que habían llegado a España por mediación del Capitán General Gutiérrez de la Concha. Este, con fecha 4 de agosto de 1854, había escrito una carta al Ministerio de Ultramar en la que informaba que el anterior Capitán General, Marqués de la Pezuela, había emitido un nuevo decreto el 22 de mayo de 1854 que interpretaba la Real Cédula de 1805 de manera liberal, pues solo debían solicitar licencia para contraer

¹² Diligencia promovida por Miguel de Fuentes sobre que María de la Luz Enríquez su madre le conceda licencia para contraer matrimonio con María Josefa Labet. En: ANC. Fondo Escribanía de Daumy, legajo 460, expediente 10, Año 1802.

¹³ Sobre el matrimonio que intenta contraer Doña Ma Rita Quirina con el pardo ingenuo Antonio Gurrier. (sic). En: ANC. Fondo Gobierno Superior Civil, legajo 910, expediente 31527, 1847.

un matrimonio desigual aquellos individuos que fueran de reconocida nobleza.

Pezuela introdujo algunas medidas a favor de la población “de color” y contra los traficantes de esclavos, de ahí se deduce que estas medidas provocaron la violación de la Cédula de 1805 y que se volvieron a tomar disposiciones.

De inmediato, la petición del General Gutiérrez de la Concha fue atendida y mediante la Cédula del 10 de agosto de 1854 se restauraba la de 1805, sin suspender las prerrogativas que tenían las autoridades para dictaminar los matrimonios interraciales (Stolcke, 1992, pp. 65-68).

EN ABIERTO ENFRENTAMIENTO A LAS AUTORIDADES CIVILES

La resistencia abierta de las autoridades eclesiásticas a la implementación de las regulaciones con respecto al matrimonio que provocaban la proliferación del amancebamiento también fue analizada.

En febrero de 1851 llegó a Santiago de Cuba el nuevo Arzobispo, Padre Antonio María Claret, quien ejerció su ministerio en la Isla hasta abril de 1857. Durante esos seis años dedicó sus fuerzas y las de un pequeño grupo de religiosos que le acompañaron, a la reforma de las costumbres de la población tanto de la seglar como de los escasos sacerdotes que encontró a su llegada. En el año 1853, y durante su mandato eclesiástico, asume el cargo de Capitán General Juan de la Pezuela Ceballos —como mencionamos anteriormente—; quien durante el primer año de su gobierno tomó una serie de medidas a favor de la población “de color” y pidió el criterio de los obispos Claret y del Obispo de La Habana, Don Francisco Fleix y Solans respecto a la celebración de matrimonios interraciales, quienes se manifestaron a favor de éstos en los informes que presentaron.

(...) es motivo de grandes males políticos y morales impedir estos matrimonios, sobre todo cuando las mujeres blancas escasean hasta el punto que se nota en esta parte de la Isla por lo menos donde falta la proporción debida entre hombres y mujeres blancos (...). El ilustrado gobierno está en el caso de meditar mucho sobre esto porque el mal es grande si la prohibición no se alza (...) Pues si, de una parte, se dificulta el matrimonio, y, por otra, no se persigue el escándalo del amancebamiento con el celo y diligencia que los

prelados no pueden menos de reclamar del gobierno ¿a qué extremos vendríamos a parar? (...) debe alzarse toda prohibición absoluta de matrimonios desiguales (...) Que se deje en libertad a la clase llana, aunque blanca, para contraer matrimonio a su voluntad, respetando, por supuesto, las disposiciones vigentes acerca de los menores. (Claret, 1996, p. 216)

El antes mencionado Obispo Francisco Félix Fleix y Solans quien tomó posesión de la Diócesis de La Habana en 1846 hasta su partida a España en 1864, también se pronunció contra la prohibición de matrimonios interraciales. Un ejemplo de esto fue el informe que mandó a elaborar para que se aplicaran en Cuba las nuevas disposiciones legislativas que sobre el matrimonio, se habían empezado a utilizar en la Península. El escogido para esta acción fue el presbítero Don Bonifacio Quintín de Villanueva, Provisor y Vicario General, quien, de acuerdo con lo establecido por el Obispo Fleix, elaboró un informe fechado el 26 de agosto de 1863 (Suárez, 2003, pp. 396-397). Entre las explicaciones más interesantes se destacaba la disminución de edad para que una pareja pudiera contraer matrimonio sin la necesidad del consentimiento paterno, materno o de los abuelos. En el caso de los hombres de 25 a 23 años y en el caso de las mujeres de 23 a 20 años cumplidos.

Para la Isla se contempló además el problema que presentaron los matrimonios de ultramarinos donde los jóvenes menores, en su mayoría hombres procedentes de España, necesitaban la aprobación familiar y esta se demoraba mucho más del tiempo previsto para la realización del matrimonio. El Obispo Fleix abogó por facilitar los procesos de matrimonio ultramarinos, teniendo en cuenta que en la Isla los matrimonios se manifestaban en razón inversa al crecimiento de la población y todo lo que dificultase las diligencias previas para contraerlo, iría en perjuicio de la moral pública, la integridad de las familias y el crecimiento poblacional. Ese documento fue elevado al Gobierno Superior Civil el 12 de octubre de 1863.

La nueva legislación contemplaba el caso de matrimonio de personas blancas con personas “de color”, procurando simplificar la tramitación ante las autoridades civiles y eclesiásticas. Se mantenían las disposiciones de la Real Audiencia Pretorial en cuanto a los menores de edad y la facultad del gobierno de aplazar estos matrimonios de implicación racial. Quedaba derogada la

necesidad de licencia de la máxima autoridad para efectuar los matrimonios entre individuos de diferente “color de la piel” con la idea de oficiar los matrimonios y disminuir los amancebamientos.

REAL CÉDULA QUE OTORGA LIBERTAD DE MATRIMONIO 1881

Un año después de haber concluido la guerra de los Diez Años, en 1879, el tema de los matrimonios interraciales volvió a cobrar vigencia, pero esta vez a través de la palabra del Arzobispo de Santiago de Cuba quien intentó conocer cuál sería la práctica a seguir, por parte de las autoridades civiles. Este planteaba que: “... la diferencia “de color” no constituye impedimento canónico ..., opina que debe concederse entera libertad a las personas de diferente color para que puedan contraer matrimonio en la forma establecida por la Iglesia.”¹⁴

Debido a los reclamos realizados por la Iglesia, el 27 de enero de 1881 el Ministerio de Ultramar promulgó una Cédula que otorgaba libertad de matrimonio entre razas (Real Cédula, 1881). Esta cuestión quedó ratificada cuando el 22 de febrero de 1881, se publicaba en la *Gaceta de la Habana*, la Real Cédula que dejaba en completa libertad para contraer matrimonio a las personas de diferentes razas que quisieran hacerlo (Real Cédula, 1881).

Aunque en la práctica desaparecieron, a partir de ese momento, las formulaciones legales que prohibían los matrimonios interraciales, se mantuvo la mentalidad racista, producto de la tradición de discriminación y segregación racial existente en una sociedad fuertemente influida por la esclavitud.

Supuestamente no existía, al menos en teoría, ningún inconveniente legal para la celebración de los matrimonios interraciales después de 1881, pero las mentalidades no cambian de un día a otro y la discriminación racial estaba fuertemente enraizada por un pasado, aun reciente, de discriminación racial. Una evidencia de esta situación aparece en el expediente promovido por Don Enrique Severino Carbajal, quien pide licencia supletoria para contraer matrimonio con Lusila María de

la Caridad Castillo, de 18 años. En el recurso conformado, se encuentra el testimonio de la partida de bautismo de Don Enrique Severino Carbajal, joven de 19 años, blanco y bautizado en la Parroquia del Término de Santo Tomás de Apóstol. También aparece el atestado de la oposición paterna para este casamiento. Don Enrique Severino, quien llevó relaciones con Lusila por dos años y ofreció palabra de matrimonio a la joven y a la madre de ésta antes de que falleciera, encuentra oposición para legalizar su unión. El joven hizo uso de la ley aprobada en 1881 y defendió sus derechos.

Pide que se otorgase la indicada licencia, toda la vez que según la Real Orden vigente no es impedimento civil ni canónico dicha circunstancia, por ser así de justicia que pide y espera alcanzar de su autoridad. (...) Dio palabra de matrimonio a la joven antes de fallecer su madre legítima María de la Caridad Castillo. Lucila perdió su virginidad ante el joven bajo el compromiso de casarse con ella. Llevan relaciones ilícitas hace dos años. La madre poco antes de morir salió del contubernio en que se encontraba como esclava, de un moreno. (...) La Real Orden de 27 de Enero del año de 1881, traslada a la Gaceta de la Habana para su publicación en 22 de febrero del propio año, deja en completa libertad a las personas de diferente razas que quieran contraer matrimonio. Habana 13 de enero de 1882. (Carbajal, 1882)¹⁵

Como puede apreciarse, un año después de quedar eliminada la ley sobre matrimonio interracial todavía existían dificultades claramente definidas para la celebración de dichos enlaces. Estos, que años antes habían sido perjudiciales para los intereses de las familias de notable prestigio y limpieza de sangre y para aquellas que no querían en su haber un enlace desigual, ahora podían celebrarse sin ningún obstáculo. No obstante cierta prohibición subjetiva, no legalizada se mantenía, resulta obvio que el criterio racista estaba muy arraigado y que en su conjunto la sociedad cubana aún no aceptaba, los matrimonios desiguales que habían estado prohibidos por más de un siglo.

14 Diligencias promovidas por el Arzobispo de Santiago de Cuba para conocer las prácticas a seguir por las autoridades civiles. En: ANC. Fondo Miscelánea de Expedientes, Tomo 16, legajo 3046, expediente Au, Año 1879.

15 Expediente promovido por Don Enrique Severino Carbajal solicitando contraer matrimonio con la parda Lusila María de la Caridad Castillo. (sic) En: ANC. Fondo Gobierno General, legajo 450, expediente 21942, Año 1881.

INCUMPLIMIENTOS A LAS LEYES DEL MATRIMONIO CIVIL

Conforme al artículo noveno de la Real Pragmática, el plazo para la resolución de una apelación ante la Audiencia era de treinta días. Una característica frecuente en la tramitación de la documentación oficial para la solicitud de un matrimonio interracial, era la demora de sus resultados. Las sentencias tardaron bastante tiempo en ser resueltas, y llegaron a alcanzar hasta cinco años. Sin embargo, con el transcurso del tiempo, las autoridades competentes tendieron a agilizar los trámites, fallando a más tardar en seis meses.

Un ejemplo que muestra los años que podía consumir una decisión de este tipo, que incluso podían bastar para abandonar cualquier intención matrimonial, fue el juicio promovido por Doña María de Jesús Fuentes contra Don Estevan Godines y Bigoa, al que acusaba de estupro. Este hecho ocurrió en el Partido de Puerto de Güira, en La Habana. Se debe destacar que la relación sexual entre ambos individuos había sido acordada voluntariamente para lograr la aceptación de su matrimonio, pero luego el demandado incumplió con su palabra. Entonces la madre de la joven inició un proceso judicial que duró 5 años, desde 1839 hasta 1844.¹⁶

Otro caso de violación legal se produjo cuando Doña Francisca Contrera incumplió la Real Cédula del 15 de octubre de 1805. De acuerdo a esta ley, los mayores de edad, con excepción de los que pertenecían a la nobleza, tenían libertad para contraer matrimonio interracial, pero Doña Francisca se opuso al matrimonio que solicitó su hijo Don Mateo Opiso con la parda Cayetana Castro, por ser de “distinta calidad”. Aunque ambos jóvenes no pertenecían a la nobleza y eran mayores de edad, tuvieron que solicitar autorización para celebrar su enlace, al no poseer el consentimiento de la madre del demandante. Este matrimonio interracial, que pudo haberse celebrado sin impedimento alguno, pues las características de esta pareja no estaban comprendidas en los puntos prescritos por la ley, fue obstaculizado por Doña Francisca Contrera, quien alegaba, con respecto a la joven, que: “Su origen procede de color pardo a la limpieza de sangre y otras apreciables circunstancias de que está caracterizada la estirpe del propio Don Mateo

(...) pues aunque el contrayente es mayor de edad, parece que esta en el orden impedir con conocimiento de fuerza un hecho que representan las leyes que de el tratan (...)” (sic).¹⁷

Se manifiesta de esta forma el impedimento establecido por una madre que, a pesar de la mayoría de edad de su hijo, no acepta el enlace desigual que este procura realizar con una parda. Cabe destacar que era evidente el conocimiento que tenía la demandante o las personas que la asesoraban, sobre la legislación vigente.

CONCLUSIONES

El estudio de la legislación matrimonial permite observar el decurso de la sociedad en general y de la familia en particular. En la práctica coexistían dos formas de apreciar la sociedad; una, desde la visión igualitaria religiosa y otra desde la concepción jerárquica del Estado. La Iglesia colocaba la moralidad individual por encima de las consideraciones de conveniencia política: todos los católicos eran iguales, y por tanto libres para casarse. Por el contrario, el Estado restringía severamente la elección individual en interés de la continuidad del orden social, sin hacer caso de las consideraciones morales. Mediante su política legislativa el Estado constantemente trataba de restarle poder a la Iglesia Católica.

Las leyes que hemos relacionado, confirmaron en cada uno de sus momentos, la relación que existía entre las prohibiciones hacia un matrimonio desigual, con la estructura económico, social y estamental de la sociedad esclavista del occidente de la Isla durante los siglos XVIII y siglos XIX. Las disposiciones, reforzaron el poder de los padres sobre la elección de los hijos, incrementaron los ámbitos de decisión del poder civil sobre los del poder eclesiástico y sostuvieron, de esta manera, el modelo de familia patriarcal criolla desde su espacio privado hasta sus consecuencias públicas. Eran los designios de una época que abarcaba un siglo histórico.

¹⁶ Autos promovidos por Doña María de Jesús Fuentes contra Don Estevan Godines y Bigoa por estupro de Doña María Irene Rivas. (sic) En: ANC. Fondo Escribanías, Archivo de Vergel, legajo 54, expediente 3. Año 1839.

¹⁷ Don Matias Opiso solicita contraer matrimonio con la parda Cayetana Castro. (sic). En: ANC. Fondo Gobierno Superior Civil, legajo 894, expediente 30396. Año 1819. Nota del editor: se ha mantenido la ortografía del documento original.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bachiller y Morales, A. (1887). *Los negros*. Barcelona: Editores Gorgas y Compañía.
- Barcia Zequeira, M. C. (2009a) “Las complejas entretelas de la violencia legal. Papeles y mujeres en la primera mitad del S XIX.” En *Mujeres al margen de la historia*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales,
- _____. (2009b). *Los Ilustres Apellidos: Negros en La Habana Colonial*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- _____. (2004). *Los Batallones de Pardos y Morenos en Cuba (1600-1868)*. En Coloquio Internacional *D’esclave à soldat. Miliciens et soldats d’origine servile, XIIIe-XXe siècle*, Paris.
- Carballeda, Á. (2004). Género y matrimonio en Nueva España: las mujeres de la élite ante la aplicación de La Pragmática de 1776. En Gonzalbo Aizpuru, Pilar y Bertha Ares Queija (Coords). *Las Mujeres en la Construcción de las Sociedades Iberoamericanas*. Sevilla-México: El Colegio de México Centro de Estudios Históricos.
- Censo español executado de orden del Rey comunicado por el excelentísimo señor Conde de Florida-Blanca, Primer Secretario de Estado y del Despacho en el año 1787*. Madrid: Imprenta Real.
- Hobsbawn, E. (1998). *La Era del Capital (1848-1875)*. Buenos Aires: Crítica.
- Konetzke, R. (1953-1962). *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica: 1493-1810*. Madrid, Tomo3.
- Marre, D. (1997). La Aplicación de la Pragmática Sanción de Carlos III en América Latina: una revisión. En *Quaderns de l’Institut Català d’Antropologia*. (10).
- Pérez Fuentes, P. y Valverde L. (1998-2000). La población de La Habana a mediados del siglo XIX: Relaciones Sexuales y Matrimonio. En *Matrimonio, cohabitación y familia en la Cuba colonial. Color, condición y género ante las estrategias de supervivencia y movilidad social*. Paris: s.n
- Pragmática sanción sobre los matrimonios del 23 de marzo de 1776. En *Los Códigos Españoles concordados y anotados*. Madrid: Imprenta de la Publicidad, 9.
- Quinteros, G. O. (2010) *Ser, sentir, actuar, pensar e imaginar en torno al matrimonio y la familia: Buenos Aires, 1776-1881*. Tesis presentada para la obtención del grado de Doctor en Historia, Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Roswitha H. T. (2006). Orígenes del matrimonio y de la familia modernos. En *Revista Austral de Ciencias Sociales 11*.
- Socolow, S. (1991). Cónyuges aceptables: la elección de consortes en la Argentina Colonial. (1778-1810). En Lavrín, Asunción. (Coord.). *Sexualidad y Matrimonio en la América Hispana*. Siglos XVI-XVIII. México: Grijalbo.
- Stolcke, V. (1992). *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*. Madrid: Alianza Editorial.
- Torres Cuevas, E. y Leiva Lajara, E. (2007). *Historia de la Iglesia Católica en Cuba. La Iglesia en las patrias de los criollos (1516— 1789)*. La Habana: Ediciones Boloña.



Sección

Filosofía, Ética y Política

HR

José Agustín Caballero y la búsqueda de una filosofía electiva

Jose Agustin Caballero and the search of an elective philosophy

Andrés Abel Iglesias Marrero

[Recibido: 12/4/2018 ♦ Aceptado: 20/6/2018]

Licenciado en Filosofía. Profesor Instructor de la Facultad de Filosofía, Historia y Sociología de la Universidad de La Habana, Cuba.

Email: aiglesias@ffh.uh.cu

Resumen: Dado que el método para interpretar la realidad condiciona sus verdades, la crítica de este método en torno al problema del conocimiento, constituye un compromiso insatisfecho en el curso de la historia de la filosofía occidental. En el período de la Ilustración, dicha crítica analiza el mundo cultural y social del hombre como parte de su pensamiento y su ser, y justifica el quehacer humano a partir de la auto-reflexión. En el siglo XIX, en Cuba este dilema gira en torno a la identidad del criollo y la realidad colonial. Para el presbítero José Agustín Caballero era necesaria una filosofía que representara su contexto, y que incluyera al hombre —activamente— en el proceso de conocimiento. Su reacción contra el escolasticismo simbolizó la oposición y la resistencia a determinadas “verdades” que, por su anacronismo y esterilidad eran ineficientes para el desarrollo de una consciencia nacional en la Academia Cubana de la época. Así comenzó la crisis de la escolástica en la isla y el primer acercamiento al racionalismo y al empirismo. Sin adscribirse a una escuela filosófica en particular, y siguiendo el principio de la elección libre, Caballero concilió sin subordinar la filosofía a la teología en un método propio: el electivismo. Sus postulados encubren además la intención de romper las relaciones de dependencia de Cuba con la metrópoli española, e iluminar a la futura generación de pensadores —más comprometidos con la política y la sociedad— hacia un proyecto independentista y de liberación nacional.

Palabras claves: Cuba, Enseñanza, Ilustración, Modernidad.

Abstract: Given that the method to interpret reality conditions its truth, the criticism of this method related to the problem of knowledge compose an unfulfilled commitment in the history of western philosophy. Within the enlightenment period, the mentioned criticism analyzes the social and cultural world of man as a part of his thought and being, and justifies the human chores with the self-reflection. In the 19th century, in Cuba, this dilemma turns around the identity of the creole and the colonial reality. For the presbyter José Agustín Caballero, it was necessary a philosophy that represented this context and that actively included man in the process of knowledge. His reaction against scholasticism symbolized the opposition and the resistance to some "truths" that, for their anachronism and sterility were inefficient for the development of a national consciousness in the Cuban Academy of the epoch. That way, it began the crisis of the scholasticism in the isle and the first steps towards rationalism and empiricism. Without bounding to any philosophical school in particular and following the principle of freedom of choosing, Caballero conciliated, without submission, philosophy and theology in one method of his own: The electivism. Under this banner, his propositions cover his intention to break the relations of dependency between Cuba and the Spanish metropolis, and enlightens the future generation of thinkers -deeply engaged with politics and society- with a project of independence and national liberation.

Keywords: Cuba, Education, Enlightenment, Modernity.

INTRODUCCIÓN

Antes de debatir sobre la existencia —o no— de una filosofía cubana autóctona, es preciso remontarse a los orígenes de un pensamiento arriesgado a vincularse a la realidad de una Cuba colonial que prometía alejarse de los cánones metropolitanos. Las primeras ideas divergentes a las de una tradición colonizadora aparecen en los años finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, cuando el criollo, oriundo del mestizaje, comienza a hablar con voz propia, es decir, a pensar y actuar con una fuerte afinidad a la región y el territorio en que vive.

La génesis de un sentimiento patriótico en Cuba, viabilizó la formación y consolidación de una autoconciencia en sus portadores, y esta autoconciencia les llevó a concebir un proyecto económico, político, social y cultural en vísperas de un desarrollo nacional autónomo. Esta comunidad que se fortalece en la primera mitad del siglo XIX, comenzó a exigir cambios y transformaciones a la metrópoli a razón de que sus intereses se constituían desde valores y aspiraciones insólitas, y que gradualmente se expandían en algunas capas de la sociedad. De este cambio de circunstancias vislumbran pensadores criollos, en camino de constituirse como cubanos, con cosmovisiones distintas a lo acaecido en la isla por los siglos anteriores. Destacan entre ellos las figuras de Francisco de Arango y Parreño, José Agustín Caballero, Tomas Romay, José Antonio Saco, Félix Varela y José de Luz Y Caballero. Cada uno, desde sus espacios, proponían un proyecto de transformación de la realidad colonial condicionado por las experiencias y las vidas de aquella célebre Generación del 92¹.

Con la misma inclinación, José Agustín Caballero no solo es portador, sino que es vocero del caudal de ideas que confluían en aquel periodo. En correspondencia, revela desde y para la cátedra isleña, el primer método para la enseñanza de la filosofía cuyo núcleo consistía en la posibilidad de la libre elección y renunciar al método escolástico, acatado como el único y verdadero

para comprender la realidad y sus verdades en materia de conocimiento. Con ello, José Agustín visibiliza por primera vez en la academia criolla cubana un método similar al racionalista cartesiano de filosofar, colocado sutil e ingeniosamente en su obra. Apostar a la razón como premisa básica para toda teoría filosófica, y más aún, en aquella época el mero cuestionamiento de cada postulado y la necesaria certitud para su deducción, era cercenar el pensamiento escolástico medieval y abrir el camino a la modernidad y la ilustración.

La estructuración de un programa vernáculo, a la altura de las principales universidades de Europa y de América Latina, evidencia un pensamiento que compensaría las crecientes aspiraciones patrióticas entre los intelectuales. Este humilde y ambicioso proyecto significó el punto de partida de una teoría emancipadora que, desde las cátedras cubanas, redimiera a sus portadores de los obstáculos mentales que supone la enseñanza memorística y el servilismo intelectual; pero sobretodo, que accediera al cuestionamiento de la naturaleza física y social del mundo que rodea al hombre, del cual él forma parte también.

Teniendo en cuenta la importancia de estas ideas se harán puntualizaciones pertinentes sobre los términos “filosofía electiva” y “filosofía ecléctica”, que no se utilizan indistintamente sino con total intención. Ello permitirá un mejor entendimiento de la obra del presbítero² y resaltará aún más su importancia para la historia del pensamiento cubano. Se analizará en panorámica algunas fuentes teóricas, la evolución y las influencias que adquiere el pensamiento de José Agustín Caballero —plasmado en su texto “Philosophia Electiva”—, y el significado que tuvo su obra para el pensamiento cubano posterior. Aclarar dicho significado es indispensable para la filosofía y el pensamiento cubano dado que la distinción entre eclecticismo y electivismo facilitará y enriquecerá la comprensión de los pensadores criollos posteriores.

La aproximación a la obra de este pensador se hace una necesidad en el contexto académico actual si se pre-

¹ La Generación del 92 (siglo XVIII) en Cuba, surge con dos bases esenciales en sus postulados: una es la Historia y la Filosofía, y la otra es la conciencia y apropiación de sus raíces y de su pasado a través del conocimiento racional. El protagonismo de la razón posibilitó la superación del contenido y el lenguaje religioso de la escolástica, fundamentado en la fe, e introducir y estructurar un

nuevo modo de pensamiento que dispone toda una concepción laica en lo que respecta a la filosofía, la sociedad y a la cultura que permitió asimilar los métodos experimentales y a las ciencias empíricas en el estudio de la naturaleza física cubana.

² José Agustín Caballero por su formación y estudios había alcanzado esta orden sacerdotal dentro de la Iglesia Católica.

tende, como se menciona al inicio, debatir sobre la existencia —o no— de una filosofía autóctona cubana. Con una profunda y muy particular e incuestionable percepción, el presbítero es hacedor de un pensamiento que, si bien no procura cambios radicales en relación a la lógica imperante en el colegio-seminario en el que se había consagrado, se forja en las reformas que en ese período por las circunstancias económicas, políticas y sociales de la isla, toman un valor inestimable. El electivismo es entonces el elemento constitutivo de una filosofía que, desde la academia, se concretará en la realidad económica, política y social de Cuba durante el siglo XIX.

DESARROLLO

CABALLERO Y SU “PHILOSOPHIA ELECTIVA”

El primer elemento que conmovería los cimientos del escolasticismo en Cuba fue el reformismo que Caballero proponía. Reformismo, sí, pero aparejado y ejercido a través de una implacable crítica. Caballero traía poco de nuevo pero podaba sin misericordia todo lo arcaico, todo aquello que portara el sello del pasado en el ámbito de la filosofía y el pensamiento. Más que abrir un camino, se limitó a indicar un rumbo. Un rumbo que apuntaba a un sistema para la formación de las nuevas generaciones de estudiantes y que a la vez fuera fácil de concebir y adaptar a sus circunstancias, por parte del profesor. Este sistema lo concibió como una “filosofía electiva”³.

¿Por qué se decidió a hacer en aquel contexto una filosofía electiva? La respuesta la tenemos en la siguiente idea del pensador cubano:

Es más conveniente al filósofo, incluso al cristiano, seguir varias escuelas a voluntad, que elegir una sola a la que adscribirse. ... elegir una sola escuela con preferencia a las otras nos priva de libertad para filosofar porque el cariño a la escuela y a su maestro nos oscurece el juicio y pone obstáculos en el camino del logro de la verdad. (Leiva, 1999, p. 54)

³ Escrita y arreglada por José Agustín Caballero como un programa para la enseñanza de filosofía en el Colegio-Seminario de San Carlos y San Ambrosio.

Con este espíritu, el electivismo transmite a las nuevas generaciones el mensaje fundamental de la libre elección. Apoyado principalmente en los presupuestos teóricos y la influencia de la filosofía moderna de finales del siglo XVIII y principios del XIX, prepara a las mentes más jóvenes y ávidas de conocimiento para pensar su propia sociedad, criolla, cubana.

La utilización de conceptos y categorías de Condillac y de Newton, y la distinción entre ideas simples y complejas de Locke, además de heredar de Descartes una fuerte tendencia racionalista y su descripción de los 3 tipos de ideas existentes —adventicias, facticias e innatas— hacen gala de la preeminencia del pensamiento europeo en sus postulados. No obstante, se descubren también en su filosofía electiva elementos del iluminismo hispanoamericano de finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII. De autores como Feijoo, Antonio Gómez Pereira, el peruano José Baquijano y Carrillo de Córdoba⁴, el mexicano José Antonio Alzate y Ramírez⁵, y, principalmente, el mexicano Juan Benito Díaz de Gamarra, encuentran animosos matices y notables coincidencias las teorías y soluciones sobre el conflicto entre fe y ciencia (Buch Sanchez, 2001).

La obra de Benito Díaz de Gamarra además contribuyó a acuñar el término “filosofía electiva” de Caballero porque podía marcar la distinción de un nuevo espíritu que invitaba a la libre elección y no la simple conciliación de sistemas filosóficos compatibles a partir del buen sentido, la racionalidad y la tolerancia.

Para Gamarra la filosofía ecléctica es aquella en la que buscamos la sabiduría sólo con la razón y dirigimos la razón con los experimentos y observaciones de los sentidos, la conciencia íntima, el raciocinio, y con la autoridad acerca de aquellas cosas que no pueden saberse por otro camino. (Buch, 2001, p. 92)

Para Caballero estos términos adquieren otro significado y a continuación nos referiremos a la mencionada distinción.

⁴ Defensor del ideario enciclopedista francés en América y crítico de la conquista española.

⁵ Crítico de la escolástica y conocido por sus artículos sobre ciencias naturales.

PARTICULARIDADES DEL ELECTIVISMO DE CABALLERO

Si bien tentativamente el pensamiento de José Agustín Caballero puede catalogarse como ecléctico, bien se diferencia de lo que comúnmente acuñó la historia de la filosofía en esa escuela. Caballero no es ecléctico ni puede serlo. Trataremos a continuación de esclarecer la ambigüedad de la mencionada clasificación.

Evaluando solo el contenido, la filosofía de Caballero si pudiese resultar ecléctica. Es decir, por la manera de conciliar las divergencias y la forma de resolver las principales cuestiones se asemeja bastante a la propuesta de Gamarra. Existen semejanzas considerables. Sin embargo, resultarían insuficientes si se considera la intención. El ecléctico busca concebir un sistema único y superior de pensamiento, más perfecto que los ya existentes podría decirse. El electivo, incitar la crítica al dogma y la reflexión por uno mismo sobre determinadas “verdades” que nacen de una época y un contexto determinado.

En sus meditaciones nuestro autor estudió a fondo las materias que deseaba “conciliar” según su importancia para aquel momento, y por eso eliminó las menos significativas⁶. En lugar de mediar entre varios sistemas filosóficos, como proponía el eclecticismo, Caballero necesita un método para que el filósofo logre, en una síntesis coherente, distinguir los criterios y las experiencias más atinentes al objeto que estudia. Así, el análisis permitirá un conocimiento más efectivamente real, y por lo mismo, demostrable racional y empíricamente, ajeno de todo sofisma y especulación filosófica que se pudiese imponer.

Las respuestas a los enigmas del filósofo no se justificaban en la unificación, en un sistema único, que contuviese los supuestos y soluciones a todos problemas que ya las escuelas filosóficas han abordado y extenuado. Por el contrario, siguiendo determinadas pautas se debía repensar cada una de aquellas interrogantes y tomar la mejor de las soluciones para cada una. Si bien buscaba evitar contradicciones al igual que el eclecticismo, era mucho más útil su aplicación a la realidad y las circunstancias históricas del pensador en cuestión.

⁶ Lo más importante para aquella época era el anti-escolasticismo, la defensa del método experimental del conocimiento, la estimación

Con el calificativo de “electiva” con que titula su filosofía, Caballero destaca la posición de libre elección que debe asumir aquel que se propone bienaventurarse a la búsqueda de la verdad. Pero no todo quedaba en la libre elección. Se necesitaba una reflexión crítica y una aplicación práctica. Se necesitaba una nueva filosofía que no se convirtiera en un dogma, como aspiraba el eclecticismo.

Elaborada a partir de las “Lecciones de Filosofía Electiva” que impartía el presbítero a sus pupilos del Seminario de San Carlos y San Ambrosio, su pugna contra un método de enseñanza dogmático le condujo a explorar el pensamiento moderno europeo resultando en una apertura a las ideas sobre la necesidad de la experimentación para el avance de las ciencias y el dominio de la naturaleza, la duda metódica y la certeza cartesiana y la verificabilidad empírica para discernir la verdad o falsedad de los juicios y operaciones de la mente. Este propósito abría el camino hacia una filosofía más cercana a la realidad, a lo humano, a la libertad de pensamiento, y de facto, contribuía a que el proceso de comprensión y entendimiento fuese más elevado.

Siguiendo esta línea, el electivismo llevaba el germen de una disciplina que podía desembocar en una filosofía propia, cubana, discordante con la tradición escolástica y el eclecticismo advenedizo. Este último, además de aparecer cronológicamente posterior al electivismo propuesto por Caballero, está asociado a la influencia recibida de Europa de una escuela de pensamiento francés, conocida también como “Eclecticismo Espiritualista”, siendo su máximo exponente Víctor Cousin (1792 — 1867). En relación a lo mencionado cito:

Cuando los escritos de Cousin comienzan a circular por Europa hacia 1815, ya hacía tres décadas que nuestro presbítero había ocupado la cátedra de Filosofía del Seminario habanero. La fama de Cousin, sólo llegó a la Habana hacia 1830-40 y encontró unos pocos adeptos, fundamentalmente en la Universidad de la Habana, entre los que cabe mencionar a los hermanos Manuel y José Zacarías González del Valle. Contra el Eclecticismo Espiritualista de Víctor Cousin, en esta época se pronunciaría por escrito, impugnándolo con particular fuerza y sentido polémico, José de la Luz y

por la física como ciencia de los fenómenos naturales y dar un papel protagónico a la razón.

Caballero, en una de las obras más de la bibliografía latinoamericana del siglo XIX. (Buch, s.f)

Con razón los presupuestos teórico-filosóficos del eclecticismo distan sustancialmente de los del electivismo criollo cubano. Los postulados de Cousin parten de algo denominado “hechos de conciencia”, sin considerar una base objetiva o fundamento ontológico real, ni mucho menos se cuestionan estos “hechos”. Además, el eclecticismo cousiano —o cousiniano— propone un tratado de paz para todos los sistemas que se quieren conciliar, reteniendo lo más valioso de todos sin hacer una reflexión lógico-crítica sobre los mismos. El convencimiento de Cousin era tal que consideraba ya producidos todos los sistemas filosóficos posibles y su propuesta era limitar el camino del pensador para encastrarlo en el

... círculo de sistemas gastados recíprocamente, en cuyo caso hay que extraer lo que hay de verdadero en cada uno de los sistemas y componer una filosofía superior a todos los sistemas, y que gobierne a todos, dominándolos a todos”. (Buch, s.f).

Esa era la esencia y el sentido del eclecticismo. Pero esto no era lo que proponía el presbítero Caballero. Tan erróneas eran aquellas proposiciones que son refutadas, no por José Agustín sino por su sobrino José de la Luz y Caballero en su famosa “Polémica Filosófica Cubana”. Con dicha crítica se deja bien claro que la doctrina de Cousin no constituía el medio para resolver las cuestiones y los problemas políticos ni sociales de Cuba por aquella época. Según sus propias palabras: “El eclecticismo de la nueva escuela francesa no sólo es un sistema falso, sino imposible” (Conde, 2001, p. 396).

Luego de una minuciosa disección al eclecticismo cousiano —o cousiniano- en la mencionada “Polémica”, ya nada quedaba por decir sobre él en Cuba. El tiempo dio la razón íntegramente a Luz y Caballero ya que su clara visión sobre el estéril empeño de Cousin fue confirmada, no sólo por su ineptitud hacia nuestra problemática local sino también respecto de la fugacidad de una doctrina que sólo pudo aspirar a un discreto segundo plano en la historia de la filosofía universal. A pesar de que en América Latina el eclecticismo también

ocupó un espacio en la historia del pensamiento, sus concepciones se incluyen en el eclecticismo ilustrado hispánico⁷ con el cual encontró puntos similares la propuesta de Caballero.

De cualquier manera, se introducía la Modernidad en las cátedras del no-tan-nuevo continente y se liberaba la filosofía de la supeditación teológica que retenía desde varios siglos atrás. Sus obras —tanto de Gamarra como de Caballero— destacan por su anti-peripatetismo⁸ e introducían la crítica a las verdades escolásticas y la lógica silogística. Al amparo de la racionalidad, el buen sentido, la tolerancia y la utilidad para el hombre, invitaban al cuestionamiento y la reformulación de una anticuada estructura de pensamiento. Y aunque se pronuncia contra todo tradicionalismo filosófico en líneas generales, la postura de Caballero era un tanto moderada. Extrañaba una completa y definitiva ruptura porque respetaba, conservaba, y conciliaba, algunos preceptos teológicos de aquella escuela y algunas de las normas y pautas escolásticas, marcando cierta continuidad con la misma. En este sentido Piñera afirma:

A lo que aspira Caballero en Cuba, como Díaz de Gamarra en México, es a conciliar —hasta donde ello sea posible— el peripatetismo con los métodos experimentales, o, como dice Gaos, fe y ciencia en forma de filosofía experimental. ... Se trata, entonces, de examinar y escoger de cada autor aquello que puede resultar beneficioso para ensanchar los límites del saber y procurar a la vez una mayor armonía al conjunto. ... Además, el pensador cubano parece no perder de vista la urgente necesidad en que se hallaba Cuba, sobre todo en aquella época de aprovechar cuanto pudiera, representaba un eficaz auxilio a su desarrollo cultural. (1960, p. 36)

Caballero no tituló su obra “Filosofía Electiva” de forma inconsciente ni casual. Si su propósito hubiese sido titularla “Filosofía Ecléctica” lo hubiese hecho sin más, ¿qué le impedía hacerlo? La tituló, por el contrario, “Filosofía Electiva”, de manera exacta e inequívoca para, por una parte, distinguirse del eclecticismo⁹, y por otra con fines docentes y trazar pautas en el aprendizaje de la filosofía. El electivismo se ajustaba más a la actitud de pensar y escoger libre y creadoramente —y no

⁷ Siendo su principal promotor Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos

⁸ Entiéndase de aquellos que utilizaban la filosofía, esencialmente la lógica de Aristóteles para elaborar y justificar sus postulados.

⁹ El de los antiguos que era el que se conocía por aquel entonces, el surgido en Grecia y Roma con el objetivo de sintetizar a pensadores anteriores. Tal es el caso de Panecio de Rodas, Antíoco de Ascalón y el propio Cicerón.

imitativamente—, lo mejor, lo más significativo y notable del pensamiento moderno: el empirismo, el racionalismo, el idealismo, sin adscribirse en particular a ninguna de estas escuelas.

El electivismo facilitaba al profesor de filosofía, al catedrático, o simplemente al pensador consagrado en la búsqueda de la verdad, el arte de elaborar su propio sistema rompiendo con el principio de autoridad intelectual¹⁰, como hizo Descartes con su propuesta de método. El electivismo permitiría además una mejor impartición de la filosofía y un razonamiento más sólido, comprobable y justificable empíricamente según el método científico de la modernidad. Y más aún, mientras que la filosofía ecléctica pretendía de cualquier pensador, sea antiguo, moderno, medieval, procedente de cualquier escuela o país, tomar aquellas verdades que pareciesen más evidentes, estructurarlas en un sistema categorial y proyectarlas como un pensamiento filosófico superior que debería estudiarse en último término porque ya no queda nada mejor por inventar, se alza el electivismo rompiendo el principio de autoridad intelectual, cuestionando los dogmas escolásticos e incitando a un estudio crítico de una realidad supeditada tanto intelectual como económica, política y socialmente, a las disposiciones de la metrópoli.

CONCLUSIONES

La palabra “electiva” es utilizada por José Agustín Caballero como sinónimo de escogida, haciendo alusión a una filosofía libremente escogida o preferente. Lo más importante es que significa un principio y no un sistema filosófico acabado —como el eclecticismo—. Es el principio de la libre elección contra todo prejuicio, inclinación o concesión a las autoridades intelectuales y a aquellos que imponen un paradigma de verdad.

La Filosofía Electiva es una obra que manifiesta los orígenes de un pensamiento autóctono cubano, que se consolidó en el siglo XIX. Incitaba a la ruptura con lo tradicional y lo dogmático, a transgredir las fronteras del dominio y la subordinación intelectual y proyectaba un estudio crítico sobre la realidad y el pensamiento. Más que un simple eclecticismo es una obra que justifica una necesidad, la necesidad de una filosofía que

cuestionase los presupuestos teórico-epistemológicos instituidos, y elaborase los suyos propios a partir de un acercamiento a la Ilustración. Esta permitió cimentar ideológica y teóricamente el Proyecto Independentista en Hispanoamérica a partir de la conformación de la conciencia e identidad del criollo, determinada por el territorio común donde había nacido.

El desarrollo de este pensamiento —ilustrado— en América se benefició del agotamiento de su predecesor medieval. Sentó las bases teórico-ideológicas para la crítica económica y política del régimen colonial, e incitó a la liberación del hombre como ser pensante a raíz de los nuevos paradigmas filosóficos y las ciencias naturales. Con la Ilustración y la Modernidad, el conocimiento adquirió una nueva concepción: la de un valor social, donde el hombre como sujeto cognoscente someterá a crítica e intentará racionalizar todo aquello que le rodea, incluyendo su propia existencia.

Esto hizo que la filosofía electiva signifique más por su intención y por las consecuencias que de ella se derivaron para la cultura cubana en el siglo XIX, que por el neto contenido filosófico de sus páginas. Aunque no carece ni escasea de este último, expresa una elemental introducción a cuestiones iniciales de la filosofía y la lógica. Sin embargo, el electivismo fortaleció desde el ámbito académico —extrapolable al contexto social y político de la época— el sentimiento de libertad y autonomía frente al principio de autoridad y dominación. Impuesto y admitido este último sin restricción alguna, se convierte en un detestable absolutismo tanto en el campo de las ideas como en la realidad social y política de las colonias.

La búsqueda de una filosofía que liberase al pensamiento y al hombre a partir de su método de conocimiento y de apropiación de la realidad, ayudó a la emancipación de la sumisión colonial en que ese hallaba, por aquella época, la isla de Cuba. En la medida que el hombre se aproxime al el conocimiento verdadero de sí mismo y su identidad, siguiendo la guía de la razón natural, avanzará en la búsqueda de una teoría emancipadora y en un pensamiento libre y autóctono que, en el caso de Caballero, distará muchísimo del contenido que caracterizaba al eclecticismo. Por eso prefi-

¹⁰ La Iglesia como institución en aquel contexto era quien dictaba las normas educativas y señalaba el camino que consideraban verdadero para el conocimiento. Este era el camino de las sagradas escrituras, de Dios y las

verdades reveladas; el camino de los padres católicos Agustín de Hipona y Tomás de Aquino.

rió clasificar de “electiva” y no “eclectica” a su filosofía, pues su esencia se resumía en la libertad de elegir sin circunscribirse al peso de la autoridad de normas o figuras, y conformar no el sistema filosófico final y definitivo sino el más óptimo que estuviese acorde a la realidad de aquel filósofo electivo. Es, por tanto, un electivismo coherente y consecuente, discordante con el eclecticismo, y que tiene el reto de realizar la naturaleza y la libertad humanas. Es un electivismo que propone confiar en la propia inteligencia y en la luz de la razón, ante el desafío de lo desconocido.

Piñera, H. (1960). *Panorama de la Filosofía Cubana*. Washington D.C: Unión Panamericana. Recuperado de <http://www.filosofia.org/aut/001/1960hp.htm>

Torres, E., & Loyola, E. (2001). *Historia de Cuba 1492-1893. Formación y liberación de la nación*. La Habana: Pueblo y Educación.

Vitier, M. (1970). *Las ideas y la filosofía en Cuba*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aguirre, S. (1990). *Nacionalidad y nación en el Siglo XIX cubano*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Buch, R. M. (2001). *José Agustín Caballero. Iniciador de la reforma filosófica en Cuba*. La Habana: Editorial Félix Varela.

Buch, R. M. (s.f.). *De Caballero a Martí. Trayectoria de la Filosofía Cubana Electiva en el siglo XIX*. Recuperado de http://letras-uruguay.espaciolatino.com/aaa/buch_sanchez_rita_maria/index.htm

Castellanos, J. (1944). *Raíces de la ideología burguesa en Cuba. Cuadernos de Historia de Cuba 1*. La Habana: Páginas.

Conde, A. (2000). *La Polémica Filosófica Cubana. 1838-1839, 1*. La Habana: Imágen Contemporánea.

Conde, A. (2001). *José de la Luz y Caballero, 3*. La Habana: Imágen Contemporánea.

Guadarrama, P. (2000). La valoración en Cuba de la herencia filosófica cubana y latinoamericana. Utopía y praxis latinoamericana. *Revista Internacional de filosofía Iberoamericana y teoría social*, 11(5), 9-38.

Leiva, E. (1999). *José Agustín Caballero. Obras*. La Habana: Imágen Contemporánea.

Moreno, M. (1978). *El Ingenio. Complejo económico-social cubano del azúcar, 1*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.



De la hermenéutica a la comunicación: notas para un debate

From hermeneutics to communication: notes for a debate

[Recibido: 26/4/2018 ♦ Aceptado: 2/7/2018]

Marxlenin Pérez Valdés

Master en ciencias. Profesora Asistente del Departamento de Filosofía Especialidad de la Facultad de Filosofía, Historia y Sociología de la Universidad de La Habana, Cuba.

Email: mpvaldes@ffh.uh.cu

José A. Toledo García

Doctor en ciencias. Profesor titular del Departamento Filosofía Especialidad de la Facultad de Filosofía, Historia y Sociología de la Universidad de La Habana, Cuba.

Email: jat@ffh.uh.cu

Resumen: Definir la hermenéutica solo como interpretación de textos, –como comúnmente se le entiende–, no coincide con su verdadera esencia lo cual la sentencia a permanecer en las fronteras de lo eminentemente metodológico. Más allá de pretender “normar” toda interpretación, ella en primer lugar pertenece a la experiencia humana del mundo, como bien destacó Hans Georg-Gadamer. En este sentido, el texto que sigue realiza un análisis de su historia, con el objetivo de explicar: la transformación de su objeto. Este trabajo pretende, además, llamar la atención sobre la posibilidad de vincular la hermenéutica, no solamente a la filosofía, a la historia o al arte; sino a la comunicación social, por su importancia para pensar las sociedades contemporáneas.

Palabras clave: comunicación, hermenéutica, interpretación, lenguaje.

Abstract: Hermeneutics, commonly understood just like text’s interpretation, is out of its truly meaning. In this way, hermeneutics remains basically, in its methodological sense. Far from “regulating” every interpretation, in the first place, it belongs to the human experience of the world, as it was said by Hans Georg-Gadamer. That’s why, this text analyzes its history, with the purpose to explain: the metamorphosis of its object. This work is also intended to emphasize the link between hermeneutic, not only with philosophy, history or art, but also, with social communication; because of its importance to think the society nowadays.

Keywords: communication, hermeneutics, interpretation, language.

INTRODUCCIÓN

Una de las paradojas más notables relacionada con la comunicación, es la identificación a ciegas que de la misma se establece con el concepto de información. La comunicación así vista, no solo trastoca el conjunto de sus problemáticas a abordar, sino que termina por olvidar su determinación esencial y definitoria implícita en el carácter activo de sus participantes, quienes a través de un diálogo (proceso) dinámico y de retroalimentación, logran comunicarse.

De esta forma se enmascara la cuestión medular acerca del papel activo y transformador que por derecho propio tiene el sujeto de la comprensión, la cual a su vez funge como condición de toda interpretación y por tanto de la comunicación. Es en este sentido, que comunicación e interpretación están estrechamente vinculadas desde la perspectiva del sujeto que las aplica, como formas, además, que condicionan su apropiación de la realidad y de la historia.

“El ser que puede ser comprendido es lenguaje” (Gadamer, 1999, p. 567), afirmó el filósofo alemán en su libro titulado *Verdad y método*. El uso de la cita anterior en este contexto, propone un puente colaborativo entre dos saberes: hermenéutica y comunicación, quienes, vinculadas, ofrecen una importante herramienta teórica para las reflexiones sobre las sociedades contemporáneas.

Específicamente, la hermenéutica dota a la comunicación de esa visión crítica que le es propia a la filosofía. Siguiendo esta premisa, se torna capaz de esclarecer las circunstancias desde las cuales se realiza la interpretación y la comprensión de los fenómenos, así como las condiciones histórico-concretas desde las que el sujeto se apropia de su comunicación.

Como primer paso para relacionarlas, es preciso reconstruir a la hermenéutica como objeto, utilizando una perspectiva histórico-lógica; lo cual se convierte en el objetivo principal de este trabajo.

¹ Las primeras cuatro etapas de la hermenéutica de acuerdo a esta delimitación, aparecen correctamente desplegadas en el ensayo *Comunicar y comprender. Bases hermenéuticas de la comunicación visual* (Zamora, 2001). En el presente trabajo solo se resaltan los

DESARROLLO

La hermenéutica es la teoría y la práctica de la interpretación. En la actualidad se le comprende como teoría filosófica general de la interpretación, que posibilita entender la realidad construida a través de discursos y actos dotados de significado. Ella existe como tradición histórica, por lo que puede ser entendida a través de una revisión general de su desarrollo.

Es posible identificar en su evolución, la existencia de cinco grandes momentos: I) la hermenéutica de la Antigüedad o filológica, II) de la Edad Media o teológica, III) del Renacimiento a la Ilustración, IV) la hermenéutica romántica y hermenéutica historicista del siglo XIX, y V) la hermenéutica del siglo XX o filosófica¹.

Durante la primera etapa de las señaladas en el párrafo anterior (hermenéutica filológica de la Antigüedad), aunque no podemos afirmar la existencia de una hermenéutica como se le concibe en la actualidad, el término *hermeneutiké* se halla ya en la obra de Platón y de Aristóteles fundamentalmente. Tanto para este último como para la tradición aristotélica posterior, referirá a las proposiciones enunciativas y a los principios de la expresión discursiva. Llama la atención, además, la clara idea que se tenía con respecto a que el arte de interpretar un texto suponía no solo una vía adecuada de acceso a sus sentidos aparentes y ocultos, sino la visión de que para ello era necesario contar con una versión confiable del mismo.

Con el tránsito de la antigüedad al Medioevo y la posición jerárquica que pasó a ocupar el pensamiento religioso con respecto al resto de los modos de apropiación espiritual de la realidad, durante un extenso periodo de tiempo las técnicas y métodos hermenéuticos fueron subordinados a la interpretación de los textos sagrados (segunda etapa hermenéutica teológica).

A ello se debe un prejuicio que llega hasta hoy, que piensa esta disciplina exclusivamente dependiente de la interpretación de textos bíblicos. Un ejemplo que ilustra lo anterior se ve a partir de la utilización del teólogo Orígenes de Adamanto, de la interpretación alegórica como eje de su método. Tomando esto como premisa,

aspectos claves en su desarrollo y evolución, para posibilitar su comprensión en la actualidad y el correcto manejo del concepto.

el conjunto del Antiguo Testamento debía ser leído como una gran alegoría de la llegada de Cristo (Zamora, 2001). Sin embargo, para Agustín de Hipona los textos bíblicos fueron recibidos, salvo algunos pasajes de difícil lectura, como argumentos claros. Solo era necesario por parte del lector, dominar suficientemente la retórica, con el fin de que lograrse separar el sentido metafórico del sentido literal. Pero los problemas más interesantes abordados por la hermenéutica agustiniana se manifiestan en su preocupación acerca de cómo la presencia divina nos llegaba a través de las palabras, sin que ello supusiera un cambio en dicha condición de divinidad.

Si bien es cierto, como apuntan algunos autores, que la hermenéutica propiamente dicha comenzó con la interpretación de textos canónicos, lo cual no ha perdido sentido en la actualidad, su quehacer escapa a la unilateralidad de un solo tema. La tercera etapa (hermenéutica del Renacimiento y la Ilustración) es resultado de las grandes transformaciones acontecidas entre el Renacimiento (con todo el movimiento filológico que marcó sus inicios) y la Ilustración. En este contexto de profundos cambios sociales, se desarrolló una hermenéutica que planteó alcanzar la universalidad con base en la ciencia y particularmente en la filología. Buscó construir sistemas de interpretación que pudieran aplicarse de modo general a cualquier documento escrito.

Durante este período se trabajó para demostrar que la oscuridad de la Biblia no radicaba en el texto mismo, encontrándose la causa nuevamente en la carencia de una preparación lingüística y gramatical por parte del lector. Se resaltó la idea de que cada obra escrita, era concebida con una intención particular que dependía de la mirada personal que el autor tenía y le daba a su texto. Georg Friedrich Meier, representante de esta etapa, extendió los alcances de su método más allá de los documentos escritos. Se amplió el sentido de la interpretación por cuanto cualquier tipo de signo (visual, verbal, gestual, natural) era susceptible de ser interpretado. Se evidencia a partir de este momento una concepción semiótica del mundo y del hermeneuta como un semiótico.

² La intención del autor.

La cuarta de estas etapas (hermenéutica romántica y la hermenéutica historicista del siglo XIX) supone un factor novedoso en este recorrido histórico, a saber, el aspecto emotivo de la interpretación. Como respuesta al periodo histórico que recién culminó, se planteó una universalidad hermenéutica que no se apoyaba en la razón, ni en los procedimientos científicos, sino en la conexión afectiva entre quien escribe y quien lee, o entre quien habla y quien escucha. Se tuvo la convicción que las personas lograban comunicarse, debido a que el discurso humano estaba permanentemente cargado de afectos. De modo que, la hermenéutica consistió en hacer florecer la plenitud de significados, en lugar de reducirla a enunciados unívocos con pretensiones de objetividad. Se priorizó la búsqueda de “los sentidos” del texto interpretado, en lugar de “encontrar su Verdad”.

De acuerdo a estos nuevos postulados, se entendió al ser humano como determinado más que por aspectos naturales externos a él, por el entorno psicológico, social y espiritual de su momento histórico. De este modo Friedrich Schleiermacher planteó que la comprensión se ha logrado cuando se hace explícito el pensamiento original con el cual el texto interpretado fue generado; cuando se ha determinado cuál fue la intención del creador² (Ricoeur, 1981). Hubo un propósito de penetrar en la individualidad del otro, en su alma, a partir de los signos exteriores que la traducían. Tras este filósofo es que la hermenéutica comienza a adquirir pleno carácter filosófico, al proyectarse como una teoría general de la interpretación y la comprensión. Se trató de interpretar qué había querido decir exactamente el autor en el texto específico analizado, a partir de considerar cada interpretación como finita y provisional.

Pero esta aspiración máxima de la hermenéutica de Schleiermacher de comprender el discurso de un autor tan bien como él, y hasta mejor, fue asumida como un ideal que nunca se cumplía cabalmente. Se reconoció, por tanto, que la interpretación tiene límites muy precisos y determinados, entre otras cuestiones marcados por las barreras que separan a un sujeto de otro.

Bajo estos estímulos subjetivistas y psicologistas de Schleiermacher se inició la última de las etapas (hermenéutica del siglo XX o filosófica)³ mencionadas. No

³ En la cual podemos considerarnos aun, teniendo en cuenta que la hermenéutica se mueve dentro de los mismos cánones que los principales integrantes de esta etapa expusieron.

obstante, Wilhelm Dilthey llevó este asunto de la hermenéutica vista como ciencia comprensiva y humana, más allá de pretensiones de objetividad científica. En este sentido planteó que la realidad requiere ser comprendida y entendió por comprensión aquel proceso que consiste en recrear y reconstruir la vivencia original, gracias a lo cual el intérprete llega a vivir desde dentro, el mundo del sujeto interpretado.

Las críticas a este pensador van dirigidas, por tanto, ante la dificultad de aceptar que tal acercamiento psicológico garantice la tan buscada objetividad en el acceso al espíritu del otro. Se le cuestiona en general, que este método pueda ser un apoyo firme para la totalidad de las ciencias humanas. Sin embargo, para Dilthey, la teoría de la interpretación se convirtió en un vínculo vital entre la filosofía y las disciplinas históricas lo cual amplió la idea de Schleiermacher sobre el texto, al añadir que cada producto de la cultura (incluyendo registros no verbales) debe y puede ser entendido como un texto. Agregó, por último, que la hermenéutica debe ser absorbida en el contexto de la epistemología, la lógica y la metodología de los estudios humanos. En este sentido es posible afirmar que, si Schleiermacher contribuyó sustancialmente al método general de la ciencia de la interpretación, Dilthey lo hizo con la metodología de las ciencias humanas ampliamente consideradas.

Con Martin Heidegger, la cuestión además de epistemológica es ontológica, de modo que el entendimiento no es solo una forma de conocer sino también de ser. Este polémico filósofo extendió y complejizó el objetivo de la hermenéutica desde textos individuales (y todas las demás entidades históricas), a un entendimiento (o conocimiento) del ser.

En su libro *Ser y tiempo*, presenta como necesariamente interrelacionado el doble carácter de la hermenéutica, (que figura) como modo de pregunta y como materia del sujeto. Con esta obra se re-abrió la cuestión del significado del ser en general y se evidenció la forma en la que se descubren todos los significados: mediante la interpretación. Heidegger consideró en este sentido, que la interpretación opera en el espacio entre lo escondido y lo abierto; lo oculto y lo revelado. Justamente una de sus categorías esenciales: el Dasein, es presentado por él como un ser circular distinguido por

su entendimiento del ser, su interpretación de sí mismo; la proyección de su ser en el llamado contexto histórico o tradición (Ricoeur, 1981).

Martin Heidegger representó un punto de partida obligado para la hermenéutica gadameriana, considerablemente importante en la actualidad.⁴ Para Hans-Georg Gadamer, la hermenéutica es una teoría de la experiencia real que es el pensar, en la cual la interpretación es como un juego en el que participamos. Evitó abordar el problema en términos de lo objetivo y subjetivo, pues para él son en gran medida la misma cosa, ya que lo objetivo mediante reglas trata de eliminar los prejuicios y todas las distorsiones que van bajo el nombre de la subjetividad.

Desde la comprensión de la existencia de los seres humanos como seres históricos, Gadamer planteó en *Verdad y método*, que el drama más largo en el que no podemos elegir no actuar, es la historia. Y en este juego que supone la interpretación, el filósofo hermeneuta alemán manifestó que en él los jugadores pierden su estatus como sujetos, pues se les ha asignado roles a interpretar, a actuar. Toda comprensión de la historia, es un efecto de la misma, puesto que los hombres pertenecen a ella y su peso se manifiesta en cada interpretación. Acorde con Gadamer debe haber un previo entendimiento del todo antes de cualquier examen de las partes, a lo cual llama: prejuicios, es decir, un juicio que precede a la pregunta.

La necesidad de tales prejuicios indica que el entendimiento es siempre posible. No se puede escapar a los prejuicios de nuestra época (Zeit), a nuestro medio social, ni a nuestra situación natural. Para el individuo ellos son más que sus juicios en tanto constituyen la real historia de su ser. Cada interpretación está mediada por los prejuicios de nuestro tiempo; la verdadera interpretación es aquella que ha logrado discriminar los falsos de los verdaderos. Mientras que la hermenéutica teórica concibe el método como vía para evitar los errores, Gadamer prefiere descubrir lo que es común a todos los modos de entendimiento. Su objetivo no fue elaborar un sistema de reglas para describir el procedimiento metodológico de las ciencias humanas en tanto lo que es universal al entendimiento no es un método. Aun cuando no existe un canon universal que la norme, no quiere

⁴ Como podrá percibirse, todas las posturas hermenéuticas que se toman en este texto son marcadamente gadamerianas.

decir que el acto de interpretación que se construye no pueda y deba ser regulado. Cualquier cosa que haga posible el entendimiento, será universal para la interpretación (Ricoeur, 1981).

Para que pueda producirse un auténtico diálogo entre el autor del texto⁵ y su intérprete, ambos deben hablar un lenguaje. Para uno como para el otro, entender es encontrar una forma de expresar ese entendimiento. Tanto como Gadamer es un autor de obligada consulta si de hermenéutica se trata, Paul Ricoeur también constituye una mirada imprescindible al asunto. El filósofo francés consideró que lo que se necesita es un instrumento de pensamiento para aprehender la conexión entre lenguaje y discurso, la conversión de un sistema en un evento. Ricoeur buscó encontrar el sitio de esta conversión de la intersección multidimensional entre el lenguaje y la palabra, de la estructura y la historia, del consenso y la creatividad, de lo objetivo y lo subjetivo, entre hecho y valor, duda y fe. El objetivo que persigue la hermenéutica con él es identificar el ser del yo, no como sujeto de conocimiento, sino abierto a otras experiencias.

El yo que se objetiva está mediatizado por signos y símbolos, para lo cual es necesario entonces, la interpretación de dichos signos y símbolos, siendo la función simbólica condición de posibilidad del yo. La hermenéutica muestra que la pérdida de las ilusiones de la conciencia es la condición de toda verdadera reapropiación del sujeto. A pesar de esta teoría, Ricoeur sostuvo que no hay una única hermenéutica posible; pensamiento que recoge el sentir de muchos teóricos en la actualidad.

Aun cuando Jürgen Habermas no es considerado un hermeneuta propiamente, sus ideas ofrecen una interpretación singular sobre este tema. Una exposición sintética de sus concepciones al respecto permitirá además poner fin a esta revisión general del desarrollo hermenéutico. Reconocido como miembro de la “segunda generación” de intelectuales de la Escuela de Frankfurt el filósofo alemán considera la posibilidad de fundir la acción comunicativa, con una teoría crítica de la sociedad.

Su propuesta⁶ se incluye dentro del llamado giro hermenéutico con el cual se progresó de percibir al intérprete como un ente aislado a dicho proceso, para entenderlo como sujeto que interpreta un mundo y un saber cultural del cual es su protagonista. En este sentido construye en términos de teoría de la acción comunicativa el concepto de racionalidad, en aras de desarrollar una teoría de la comunicación como base para las ciencias sociales. Esto es, vista como una teoría social, en tanto teoría crítica de la sociedad. Habermas se pregunta cómo es posible lograr que los sujetos puedan llegar a un acuerdo a través del entendimiento y la argumentación con el objetivo de sostener al sistema. Que los sujetos al conversar puedan en un discurso libre de coacciones dirimir los conflictos de acción para alcanzar una armonía entre la integración social y la sistémica (Fernández, 2007).

Las ideas de Habermas sobre cómo pensar la comunicación a partir de encontrar un modelo ideal ético resultan de gran importancia para cualquier estudioso del tema, sin embargo, su análisis sobre la sociedad encuentra su talón de Aquiles en una limitada comprensión del sistema conceptual que Marx desde sus primeros apuntes como los Manuscritos económicos y filosóficos de 1844 y *La ideología alemana*, construyó alrededor.

Como se habrá podido apreciar, la hermenéutica bebe directamente del sistema categorial y conceptual que le es propio a la filosofía. En este bosquejo de su devenir histórico⁷ se emplean términos que, aunque ambos saberes comparten, el significado de los mismos varía de uno a otro. Por el importante lugar que ocupan en ese arte de interpretar textos que le es propio a la hermenéutica, se procede a su identificación y conceptualización.

En tal caso se encuentra el concepto de aplicación, que en sentido gadameriano sugiere que el intérprete proyecta, aplica y transfiere un lenguaje-mundo ya entendido en el texto, proceso que ocurre a su vez como proyección de sus prejuicios. Entender un texto siempre significa aplicárnoslos a nosotros mismos. La aplicación es tanto un elemento del entendimiento, como un momento de la comprensión. Una aplicación genuina

⁵ Entendiendo por texto todo aquello a lo que se le atribuye un sentido, ya sea escrito u oral.

⁶ Para el lector interesado en profundizar sobre la propuesta habermasiana de una acción comunicativa, resultará interesante

investigar la disputa que hacia 1960 tuvo lugar entre Gadamer y Habermas.

⁷ Bosquejo que tiene un carácter eminentemente metodológico.

no solo incrementa lo que conocemos, sino que además expande lo que podemos conocer.⁸

El concepto de interpretación por su parte, central en esta disciplina, concibe dos polos. De un lado está el texto que es continuo y él mismo idéntico tras el paso del tiempo, ya que las interpretaciones son necesariamente sobre el texto. Este será identificado como el polo de la corrección, por la posibilidad que brinda de saber por qué puede haber interpretaciones equivocadas. Por otra parte, existe un polo discontinuo y él mismo diferente, debido a que el texto puede tener interpretaciones que no son exactamente duplicadas de él, pero que son genuinas. Se le llama por algunos teóricos el polo de la creatividad, dada la capacidad del texto de provocar numerosas interpretaciones.

La integración de ambos polos da como resultado, la posibilidad de un texto que tenga más de una interpretación correcta. Interpretación y comprensión están estrechamente vinculadas, es en este sentido que Gadamer (1999), simpatizando con Heidegger, afirma que la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio “estar ahí”. Este fenómeno atraviesa todas las referencias humanas al mundo y encuentra validez propia dentro de la ciencia; sin embargo, se resiste a cualquier intento de transformarlo en un método científico. Comprender lo que alguien dice es ponerse de acuerdo en la cosa. No obstante a esto, el que quiere comprender no puede entregarse desde el principio al azar de sus propias opiniones previas e ignorar la opinión del texto (en su sentido amplio); hay que estar en principio dispuestos a dejarnos decir algo por él. Hay que mostrarse receptivo y permitir que el texto pueda manifestarse en su alteridad, es decir, atender a las opiniones previas y prejuicios sobre él. Siempre que nos enfrentamos a un texto, llegamos a él expectantes, de ahí que Gadamer (1999) afirmó que la interpretación empieza siempre con determinados conceptos previos que deben ser sustituidos progresivamente, por otros más adecuados.

El que intenta comprender, está expuesto a los errores de opiniones previas. En ello va la importancia que tiene para el intérprete, antes de enfrentarse a un texto, replantearse estas opiniones a priori y examinarlas de acuerdo a su origen y validez. Lo que se nos dice de un

texto, necesariamente no tiene que coincidir con nuestras propias opiniones y expectativas.

Como señaló Cassirer, el reino o esfera del lenguaje es simbólico; también lo son el mito, el arte y todos los reinos culturales (Ricoeur, 1981). Ello implica que en él nada es dado, pues el lenguaje está constituido por signos. Un signo, es una herramienta; en sí mismo no es una apariencia o imagen de lo que él representa, es una expresión de la libertad subjetiva. Para Gadamer el ser que puede ser comprendido/entendido es (el) lenguaje, esto significa que él no solo es la imagen del ser, sino también que el ser se refleja él mismo en el lenguaje. Este es el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa. Una palabra, un evento, todo aquello que pueda ser entendido o comprendido es un signo; contiene una diferenciación entre lo que es y lo que significa su ser y su interpretación (Ricoeur, 1981). Como puede apreciarse para la hermenéutica existen cuatro conceptos que están estrechamente interrelacionados. De manera tal que no es posible entender uno sino se le analiza en su debida relación con los demás. Se trata de interpretación, aplicación, comprensión y explicación.

Todo proceso de interpretación implica un acto de comprensión, así como de explicación de lo comprendido; es a la vez un momento de aplicación y por tanto de apropiación. Estas no son instancias fijas de la interpretación, sino que funcionan como puntos de llegada a la vez que de partida en el círculo hermenéutico que sucede a través del lenguaje.

El lenguaje solo tiene su verdadera existencia ya que en él se representa el mundo. A través de él se realiza el acuerdo de los interlocutores, permite —con su dialéctica de preguntas y respuestas— la comprensión y el mutuo entendimiento. Comprender un texto significa comprender la pregunta que este le hace al intérprete. En esta comunicación a partir de la conversación sujeto-texto, texto-sujeto; el intérprete debe con su iniciativa hacer hablar al texto, que debe ser entendido como respuesta a un verdadero preguntar. Hay que dejarse decir algo por él, mostrarnos receptivos, permitiéndole al texto presentarse en su alteridad (Gadamer, 1999).

⁸ Para ello según dice Gadamer, las metáforas ofrecerán una respuesta a este dilema. Pensar en el entendimiento como el establecimiento de una relación metafórica, los fusiona como dos

horizontes en un mismo camino-sentido, en el cual son ambos: iguales y diferentes.

En este sentido la tarea de la hermenéutica gadameriana es mostrar las condiciones bajo las cuales se comprende. Ello implica establecer una comunicación con el texto, pero también con su autor. En este comprender-comunicar, influyen una serie de factores y condiciones, los cuales no solo pueden ser argumentados a través de la hermenéutica, sino también de la Teoría de la Comunicación Social.

Por comunicación se entiende: el proceso de transmisión de signos, significados, experiencias, cultura; marcado por una intencionalidad que adquiere una forma determinada, todo ello de acuerdo al sistema de relaciones sociales en el que se insertan tanto el emisor como el receptor.

A diferencia de la información, la comunicación refiere a un proceso mucho más complejo, por medio del cual un individuo entra en cooperación mental con otro hasta que ambos alcancen una conciencia común.⁹

Sobre esta pauta, teóricos e investigadores latinoamericanos sostienen que la verdadera comunicación no está dada simplemente, por un emisor que habla y un receptor que escucha (como sí es el patrón de la información), sino por dos o más seres, o comunidades humanas que intercambian y comparten experiencias, conocimientos, sentimientos. Siendo por este proceso de intercambio, que los seres humanos establecen relaciones entre sí y pasan de la existencia individual aislada a la existencia social comunitaria.

Afortunadamente en los últimos años ha venido ocurriendo un desplazamiento en las posiciones teóricas y metodológicas de varios estudiosos del tema, que se inclina hacia el reconocimiento de las mediaciones que intervienen en los procesos de interacción entre los medios de comunicación masiva y sus usuarios. Protagonista de esta nueva propuesta es Jesús Martín Barbero, quien en su libro *De los Medios a las Mediaciones* aleja la tan manida atención a los medios como únicos componentes de los procesos de comunicación y en su lugar lanza la tesis de abordar las mediaciones que tienen lu-

gar en estos procesos de comunicación; así como la incorporación de lo cultural como ingrediente fundamental para entender y explicar la misma.

La propuesta abierta por Martín Barbero sugiere un cambio de paradigmas en esta área del conocimiento, en aras de buscar el sentido de la misma recurriendo a las prácticas sociales para la gente. Con plena noción de los prejuicios a los que hay que enfrentarse para llevar a cabo semejante tarea, guía el camino hacia un nuevo concepto de comunicación que implica superar los viejos esquemas en los que solo refiere a: medios/canales/mensaje; para concebirla desde la complejidad cultural que el concepto mismo implica y alude.

Esta necesidad reclamada por Martín Barbero de pasar de los medios a las mediaciones está sustentada por la intención de volver la comunicación: una cuestión de Cultura. Estudiar los fenómenos reales de comunicación significa estudiar la mediación cultural que se interperone entre los medios y los públicos.

Sentar las pautas de por dónde debe observarse tal fenómeno, permitirá alejar falsas valoraciones asociadas a un concepto clave para la comprensión de nuestras realidades, ya que por él pasa la totalidad de nuestras formas de apropiación. De lo contrario seguiremos contribuyendo con la reproducción de una visión incompleta y deformada del proceso de la comunicación, sinónimo de una interpretación fragmentada e inconclusa de la realidad en la que vivimos.

Pensar el vínculo entre hermenéutica y comunicación (o viceversa), ya sea desde el planteamiento de una hermenéutica de la comunicación en algunos casos, y en otros desde una comunicación hermenéutica, se ha vuelto el objetivo de algunos investigadores de estos tiempos. Encontrar elementos comunes entre ambas disciplinas, préstamos metodológicos de una a la otra que permitan establecer un lazo para el trabajo y la reflexión sobre fenómenos que afectan hoy, se tornó un camino original para la comprensión y solución de los mismos.

⁹ Para una mejor comprensión y profundización acerca de la comunicación y de la Teoría de la comunicación, se recomienda consultar la obra de la Dra. C. Hilda Saladrías, reco-

nocida profesora e investigadora de la facultad de Comunicación de la Universidad de La Habana. La interpretación sobre Comunicación que aparece en este texto, es resultado del impacto de sus trabajos sobre el tema.

Toda comprensión representa la confrontación del texto con otros textos, sin embargo, cuando la confrontación es entre personas, el sentido (en tanto preguntas) es infinito. La interpretación se convierte entonces en un nuevo texto que da lugar a otros significados. El sentido es siempre sentido para alguien (el otro), a saber: el intérprete. Bajo estas pautas, por tanto, hablar de comunicación, supondrá a su vez referirse a un intérprete.

Es a través del lenguaje (como modo de apropiación de la realidad) que los individuos (como intérpretes y portadores del lenguaje) se relacionan entre sí y con el mundo; precisamente porque la existencia del mundo está constituida lingüísticamente. A través de la palabra (imágenes) las cosas se hacen comprensibles, luminosas, de ahí que lo transmitido se hace valer a sí mismo en cuanto llega a ser comprendido. “El lenguaje es el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa” (Gadamer, 1997, p. 431).

Allí donde se intenta descubrir y aclarar las condiciones bajo las cuales se comprende, están confluyendo Hermenéutica y Comunicación en cuanto a su tarea fundamental.

CONCLUSIONES

El anterior despliegue histórico del problema hermenéutico, contribuye a mostrar la evolución de su objeto, a través de las diferentes etapas de su formación y sus diferencias de significados, hasta la conformación de la llamada hermenéutica filosófica.

La hermenéutica filosófica, heredera de la crítica kantiana, aporta instrumentos y principios para entender que el fenómeno de la comprensión no es meramente fortuito. Plantea una pregunta central: ¿cómo es posible la comprensión? Asumiendo que el ser que puede ser comprendido es lenguaje y que la comprensión es el modo de ser del propio estar ahí.

Mediante la comunicación pasa la totalidad de nuestras formas de apropiación de la realidad social. Las mediaciones que intervienen en estos procesos, descubren también la complejidad de lo cultural, visto desde lo social en su dimensión cambiante y conflictiva.

Teniendo en cuenta lo universal en la hermenéutica, es decir: el problema de la comprensión, así como las

preguntas que se plantea; es posible vincularla a la comunicación social, en aras de establecer una hermenéutica de la comunicación, capaz de desenredar el sentido de las sociedades contemporáneas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Concheiro, L. (2016) *Contra el tiempo. Filosofía práctica del instante*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Fernández, V. G. (2007) *Algunas consideraciones acerca de la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas*. (Tesis de licenciatura) Facultad de comunicación. Universidad de La Habana. Cuba.
- Fuentes, N. R. (2012) La comunicación y la doble hermenéutica: convergencias entre disciplinas científicas y profesionales. *GT-9: Teoría y Metodología de la Investigación en Comunicación*, XI Congreso ALAIC. Montevideo.
- Gadamer, H-G. (1999). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- _____. (1975) Kant y el giro hermenéutico. En: *Kant-Studien* 66. pp. 395-403. Traducción de Angela Ackermann Pilári en: GADAMER, H-G., *Los caminos de Heidegger, Herder*, Barcelona, 2002, pp. 57-66. Recuperado de <http://coral.ufsm.br/gpforma/2senafe/PDF/b34.pdf>.
- Habermas, J. (1989) *Teoría de la Acción Comunicativa*. Argentina: Taurus. Tomo 1.
- _____. (1998) Nuestro breve siglo. *Revista Nexos*. Recuperado de <https://www.nexos.com.mx/?p=8965>.
- Martín, B. J. (1987) *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México: Gustavo Gili.
- _____. (1990) La epistemología de la comunicación a los cuarenta años de su nacimiento. *Telos*, 22, pp. 65-75. Recuperado de en http://www.quadernsdigitals.net/index.php?accionMenu=hemeroteca.VisualizaArticuloIU.visualiza&articulo_id=4524.
- Papalini, V. (2007) Hermenéutica y comunicación: hacia una dialógica crítica. *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación (ALAIC)*, 6(6),

pp. 22-31. Recuperado de <https://www.alaic.org/revista/index.php/alaic/article/view/23>.

Ricoeur, P. (1981) *Hermeneutics and The Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. Cap. 1. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.

_____. (2001) *La metáfora viva*. Madrid: Editorial Trotta, S.A.

Rodríguez, A. (2012) *Artesanías de sentidos. Acercaamiento a las concepciones sobre las prácticas emergentes de ciudadanía en plataformas de comunicación en red*. (Tesis de Maestría) Facultad de Comunicación. Universidad de La Habana. Cuba.

Ros-Martín, M. (2009) Evolución de los servicios de redes sociales en internet. *El profesional de la información*. Septiembre-octubre, 18(5) pp. 552-557.

Scherer-Warren, I. (2004) Redes sociales en la sociedad de la información. *Revista nueva sociedad*, 196.

Vattimo, G. (1992) *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. (s.l) Ediciones Paidós.

Wellman, B., Salaff, J., Dimitrova, D., Garton, L., Gullia, M. y Haythornthwaite, C. (1996) Computer networks as social networks: Collaborative Work, Telework, and Virtual Community. *Annual Review of Sociology*, 22, pp. 213-238. Recuperado de <https://www.annualreviews.org/doi/10.1146/annurev.soc.22.1.213>.

Zamora, F. (2001) Comunicar y comprender. Bases hermenéuticas de la comunicación visual. *Revista Comunicación Visual*, (3), pp. 41-49. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3684044>.

_____. (2001) La cultura como industria de consumo. Su crítica en la Escuela de Fráncfort. Barcelona: Cristianisme i Justícia –Roger de Llúria 13.

Respuestas del pensamiento complejo al pensamiento simplificante

Complex thinking responses to simplifying thinking

[Recibido: 15/4/2018 ♦ Aceptado: 20/6/2018]

Rodrigo Severo Arce Rojas

Doctor en Filosofía (Pensamiento de la Complejidad). Profesor Titular de la Universidad Ricardo Palma, Lima, Perú.

Email: rarcerojas@yahoo.es

Resumen: Aunque el pensamiento complejo como método está en construcción ya existe un importante acervo teórico que es necesario compartir a la comunidad para que puedan hacer uso de él y de esta manera contribuir a su propio proceso de desarrollo. El presente artículo presenta un cuadro comparativo entre las características del pensamiento simplificante y el pensamiento complejo con la finalidad de contribuir su mejor entendimiento y divulgación. El artículo es un producto derivado de la realización de una tesis doctoral para la Multiversidad Mundo Real Edgar Morin y contempla revisión bibliográfica y trabajo de campo relativo a la facilitación y pensamiento complejo.

Palabras clave: conocimiento, pensamiento, pensamiento complejo, pensamiento simplificante.

Abstract: Although complex thinking as a method is under construction, there is already an important theoretical heritage that it is necessary to share with the community so that they can make use of it and in this way contribute to their own development process. This article presents a comparative table between the characteristics of simplifying thinking and complex thinking in order to contribute their better understanding and dissemination. The article is a product derived from the realization of a doctoral thesis for the Multiversidad Mundo Real Edgar Morin and includes bibliographical review and fieldwork related to facilitation and complex thinking.

Keywords: knowledge, thinking, complex thinking, simplifying thinking.

INTRODUCCIÓN

Se entiende como pensamiento simplificante aquel que procede de la tradición de la ciencia normal caracterizada por ser en esencia disyuntiva, reduccionista, lineal, determinista, entre otros atributos. El pensamiento complejo, por el contrario, se acerca al entendimiento y explicación de la realidad de manera integrada, articulada, religante, inclusiva, creativa y transformadora. De esta forma, este último es capaz de pensar lo que no ha sido pensado o no ha querido ser pensado lo cual resulta antitético a un pensamiento simplificante que busca la regularidad y la objetividad. Así, el pensamiento complejo es capaz de tolerar la incertidumbre, las brumas y borrosidades. Su potencia se fundamenta en su predisposición a visualizar totalidades, interacciones y emergencias.

No cabe duda que el pensamiento simplificante ha sido efectivo y los grandes avances científicos y tecnológicos se explican por su aplicación metódica y rigurosa. No obstante, no ha podido enfrentar los grandes problemas que aquejan a la humanidad, y que se ha dado en llamar problemas de frontera, porque no son posibles de abordarlos desde perspectivas estrictamente disciplinarias. Es ahí donde el pensamiento complejo puede aportar significativamente en tanto considera una perspectiva de conocimiento interdisciplinario, transdisciplinario e incluso indisciplinario.

No obstante el potencial del pensamiento complejo, éste no está suficientemente difundido en los practicantes del desarrollo de América Latina y todavía forma parte de comunidades restringidas de reflexión que se expresan en artículos científicos, libros especializados, encuentros y congresos. Se requiere por tanto esfuerzos adicionales para contribuir a su comprensión, divulgación y aplicación.

La terminología que se usa en el pensamiento complejo no es de uso común y tienen connotaciones específicas que no necesariamente coinciden con el lenguaje que se usa en la cotidianeidad y el mundo académico que se inscriben más bien en el paradigma del pensamiento simplificante. Aclarar los alcances del pensamiento complejo ayudará a que se puedan desarrollar propuestas metodológicas aún incipientes y también

contribuirá a un esclarecimiento de su propio marco teórico, conceptual y práctico.

Para contribuir al propósito del artículo, luego de una sustentación de la importancia de la tarea, se presentan los alcances, las paradojas y los retos para la construcción de un cuadro comparativo entre ambos tipos de pensamiento. El artículo es un producto derivado de una investigación sobre facilitación y pensamiento complejo que se desarrolló para la Multiversidad Mundo Real Edgar Morin.

MÉTODO

El presente artículo teórico es un producto derivado de una tesis doctoral sobre aportes de los principios de la complejidad a la facilitación de grupos para la Multiversidad Mundo Real Edgar Morin. La investigación desarrolló una revisión bibliográfica especializada y tuvo una fase de campo consistente en entrevistas a facilitadores expertos, un taller de expertos en facilitación y seguimiento a talleres de facilitación.

RESULTADOS

ALCANCES CONCEPTUALES DEL PENSAMIENTO COMPLEJO

El pensamiento complejo emerge como un método no convencional con capacidad de abordaje de la complejidad. Al respecto, Delgado (2011:100) señala que el pensamiento complejo avanza hacia la comprensión de los objetos del mundo como sistemas o entidades complejas irreductibles superando viejas divisiones entre ciencias naturales y ciencias sociales y la centralidad de la objetividad en el conocimiento.

Aunque se ha señalado el objetivo del pensamiento complejo es la búsqueda del método como antimétodo, ruptura con los ideales metodológicos aristotélicos, kantianos y cartesianos (Delgado, 2011), el pensamiento complejo no viene a desestimar el pensamiento simplificante sino a enriquecerlo en un proceso que además debe ser dialógico y recursivo a partir de un bucle de mutua retroalimentación.

Existen múltiples formas cómo se aborda el pensamiento complejo pues se le reconoce como cosmovisión, filosofía, método, actitud o estrategia de pensamiento pero, es importante reconocer, que es un proceso inacabado en permanente enriquecimiento. Enfrenta además el hecho que mucha de la fundamentación del pensamiento complejo descansa en situaciones contraintuitivas para los cuales la percepción humana es incompleta y no hemos desarrollado sentido común para aceptar la incertidumbre, los errores, lo singular, lo local, lo raro, la intuición.

EN BUSCA DEL MÉTODO PARA APLICAR EL PENSAMIENTO COMPLEJO

Al reconocer que el pensamiento complejo está en construcción existe la necesidad de dotarle de una praxis legitimadora. Demasiados problemas y crisis de la humanidad no pueden esperar que nos encontremos con un producto perfectamente acabado antes de salir a generar las múltiples posibilidades de soluciones. Como señalan Aguirre y Rodríguez Zoya, (2011, p. 175) sería un desacierto abandonar toda búsqueda de diseñar resultados prácticos mediante investigaciones empíricas aplicadas apelando al pensamiento complejo. En la literatura abunda la reflexión teórica del pensamiento complejo pero escasean las propuestas metodológicas de cómo acceder al conocimiento a partir de la aplicación del pensamiento complejo (Gallegos, p. 2016).

Ortiz (2016) reconoce al pensamiento complejo como un método de pensamiento nuevo, válido para comprender la naturaleza, la sociedad, reorganizar la vida humana, y para buscar soluciones a las crisis de la humanidad contemporánea. En esa misma dirección Columbié, (2011, p. 8) señala que el pensamiento complejo es una alternativa estratégica que puede contribuir a una verdadera reforma del pensamiento.

Es propósito del presente artículo consiste en divulgar los alcances del pensamiento complejo para facilitar la labor de potenciales usuarios como pueden ser educadores y facilitadores, entre otros. A través de un cuadro comparativo se rinde cuenta de los alcances del pensamiento complejo en contraste (y en complementación) con el pensamiento simplificante.

La búsqueda de medios para favorecer la más amplia comprensión de los alcances del pensamiento complejo, aunque parezca paradójico, no está reñido con la filosofía de la complejidad. Al respecto Rodríguez Zoya, afirma que: “Aunque el método científico busca reglas, instrumentos y procedimientos impersonales y neutrales, e independientes del sujeto; el método del pensamiento complejo, constituye la estrategia de conocimiento de un sujeto” (2011, p. 26).

ALCANCES DEL CUADRO COMPARATIVO¹

El cuadro comparativo entre el pensamiento simplificante y el pensamiento complejo presenta los siguientes alcances:

- Se entiende que la construcción del cuadro comparativo es un proceso (El pensamiento complejo dice que interesa el camino y que no hay soluciones únicas).
- La caracterización general y las expresiones del pensamiento simplificante constituyen una primera aproximación y pueden ser afinadas a la luz de la experiencia particular de los usuarios o mejor aún de los intercambios de experiencias (El pensamiento complejo afirma que el conocimiento debe surgir a partir de una capacidad dialogante y negociadora).
- No se trata de un sistema cerrado y debe tener capacidad de diálogo con el entorno (El pensamiento complejo valora los sistemas abiertos y la dialogicidad entre el sistema y el entorno).
- No se trata de un cuadro-ley (El pensamiento complejo no necesariamente busca normalizar). Se reconoce con Rodríguez Zoya que “el pensamiento complejo no aboga por la constitución de una teoría unitaria o la unificación de todas las ciencias; sino, por el contrario, busca la articulación de saberes para dar cuenta de la complejidad de los objetos de conocimiento”. (2011, p. 26)

¹ Por la extensión del cuadro comparativo se presenta como Anexo.

LAS PARADOJAS EN LA CONSTRUCCIÓN DEL CUADRO COMPARATIVO

La construcción del cuadro comparativo entre pensamiento simplificante y pensamiento complejo presenta las siguientes paradojas (en relación al espíritu del pensamiento complejo):

- La presentación como cuadro puede reforzar la idea de la linealidad, de la estrecha relación y proporcionalidad entre causa y efecto (El pensamiento complejo alude a lo no linealidad).
- La presentación del cuadro con filas y columnas puede reforzar la idea de categorías estanco que están desconectadas (El pensamiento complejo alude al pensamiento sistémico en el que se valoran las interrelaciones, las interdependencias, las interacciones, lo interdefinible).

RETOS EN LA CONSTRUCCIÓN DEL CUADRO COMPARATIVO

- Dado los alcances y reconocidas las paradojas los retos que presenta la construcción del cuadro comparativo son los siguientes:
- Completar todos los elementos (posibles) que caracterizan tanto al pensamiento simplificante como pensamiento complejo.
- Muchas de las características del pensamiento complejo todavía constituyen “lenguaje” y es necesario que pasen a la acción.
- Diferenciar en el lenguaje cuándo son fenómenos que aparecen descritos como sinónimos y cuándo cada elemento tiene sus particularidades.
- Existe la necesidad de generar, adaptar o ajustar metodologías orientadas a generar pensamiento complejo tanto para características como para sistemas de pensamiento.

LA NECESIDAD DE RELIGAR EL PENSAMIENTO COMPLEJO CON EL PENSAMIENTO SIMPLIFICANTE

El pensamiento complejo procura un conocimiento menos mutilante que respete la multidimensionalidad de los fenómenos (Rodríguez Zoya, 2011). No obstante,

al mismo tiempo que lucha por la integración, la totalización, la unificación y la síntesis, el pensamiento complejo se enfrenta al irremediable inacabamiento de todo conocimiento, todo pensamiento y toda obra (Churquina, 2011) por lo tanto enfrenta también la incertidumbre (González, 2010).

Algunos rasgos fundamentales del pensamiento complejo aluden a su carácter sistémico y articulador (Morin, 1990). Como señala Pereira “El enfoque del pensamiento complejo parte de la idea de que cualquier elemento del mundo no es un objeto aislado, sino que forma parte de un sistema mayor que lo contiene” (2010, p. 68).

La idea no es descartar el pensamiento simplificador sino generar la posibilidad de diálogo con el pensamiento complejo. Ciurana (1998) resalta la importancia de saber practicar e integrar el pensamiento simplificador y el complejo. Además es necesario reconocer que el pensamiento complejo no está solo sino que forma parte de un proceso de cambios al que tributan numerosas propuestas animadas por ideales cognoscitivos que van en la misma dirección (Delgado, 2017).

Además del valor comparativo el cuadro también nos sirve para conceptualizar el pensamiento complejo de manera negativa como no reduccionismo, no-determinismo, no algorítmico (lo cual, literalmente, significa el no acatamiento de leyes, reglas, mandamientos o cánones de ningún tipo). En términos positivos el pensamiento complejo alude a la innovación y sospecha, crítica y creatividad, sensaciones personales y sociales conjuntamente con situaciones límite en sentido amplio en el que la emocionalidad está plenamente incorporada o inmiscuida (Maldonado, 2015).

DISCUSIÓN

El pensamiento complejo constituye una filosofía, un marco epistémico, una cosmovisión, una estrategia cognitiva, una estrategia política, un método diferente de pensamiento orientado a la constitución de un paradigma de la complejidad (Rodríguez Zoya, 2011). En tal sentido constituye una respuesta al pensamiento simplificante signado por la disyunción, reducción, la linealidad, el determinismo y las respuestas únicas de leyes universales y predictibles.

Es espíritu del pensamiento complejo contribuir a la transformación de la humanidad y hacer frente a las grandes crisis. Para hacer efectiva esta contribución existe el reto de hacer más asequible tanto el núcleo conceptual como las principales propiedades, principios y características del pensamiento complejo.

El presente artículo contribuye con la formulación de un cuadro comparativo entre el pensamiento simplificante y las respuestas del pensamiento complejo no para hacer antagonismo sino para entender mejor su complementariedad y dialogicidad. Como apunta Grinberg (2002) “el pensamiento complejo procura abrir y desarrollar en todos los planos el diálogo entre orden, desorden y organización para desentrañar, en cada nivel, la articulación de los fenómenos físicos, biológicos y humanos”. En esa perspectiva, el pensamiento complejo no separa, no simplifica ni descarta (Rodríguez Zoya, 2011).

En el pensamiento complejo, además de la dialogicidad entre elementos del sistema hay que señalar la dialogicidad con el entorno. Así plantea que todo objeto de conocimiento cualquiera que él sea, no se puede estudiar en sí mismo, sino en relación con su entorno (Ladino, 2008). Pero además Morin (2003b) señala que no basta con asociar las nociones antagonistas de manera concurrente y complementaria, sino que hay que entenderlo como un bucle retroactivo y recursivo.

En pensamiento complejo refiere a los sistemas adaptativos complejos. Una de las propiedades de los sistemas adaptativos complejos es que tienen capacidad de aprendizaje, por tanto, de adaptación y evolución. Otra característica de los sistemas adaptativos complejos es que operan bajo condiciones alejadas del equilibrio, lo que quiere decir que permite la dinámica entre entropía y neguentropía.

Un reto que se impone a la reflexión filosófica es la pretensión de identificar las respuestas del pensamiento complejo con las del pensamiento simplificante. Ello se refiere al hecho de afrontar la paradoja de conciliar uno con el otro sin caer en el reduccionismo (González, 2010).

CONCLUSIONES

La terminología que se emplea en el pensamiento complejo es desconocida o no se entiende necesariamente en su contexto o sus fundamentos. Ello explica por qué no ha sido fácil generar las categorías y ubicar con precisión cada una de las expresiones tanto desde el pensamiento simplificante como del pensamiento complejo. Se entiende que este no es un proceso acabado y es una invitación a su construcción democrática y participativa aplicando la valoración de lo local que posee el pensamiento complejo.

El cuadro comparativo permite identificar nubes conceptuales alrededor del cual se agrupan ideas afines y de esta manera se facilita su comprensión (por ejemplo: contradicciones, paradojas, ambigüedades, entre otros). Como se ha reconocido, existe la necesidad de reconocer cuándo estamos hablando de sinónimos y cuándo de especificidades conceptuales como por ejemplo cuando se habla de contingencias y aleatoriedades. En algunos casos ya se tienen desarrollos teóricos como cuando se habla de contingencias y aleatoriedades y en otros casos se desconoce o simplemente no existen. Por ejemplo, Luengo (2012) ha avanzado en un "Mapa conceptual y vocabulario básico en torno a la interdisciplina y la complejidad".

El cuadro comparativo funciona a modo de un gran mapa mental y no debe verse de manera fragmentaria, justamente apelando al propio concepto de sistemas que valora los múltiples elementos heterogéneos en interacción e interdependencia. Se espera que investigaciones posteriores permitan ir entendiendo mejor las interrelaciones entre los diferentes elementos constituyentes del pensamiento complejo y se pueda contribuir a generar una narrativa y una acción transformadora, como esencia del pensamiento complejo.

Se concluye que el cuadro comparativo contribuye a un mejor entendimiento del pensamiento complejo en tanto ayuda a visualizar categorías y elementos que lo caracterizan.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguirre, J. y Rodríguez, L. (2011): Análisis descriptivo del trabajo en complejidad en América Latina y el Caribe. En Rodríguez, L., (Coord.) *Exploraciones de la complejidad: aproximación introductoria al pensamiento complejo y a la teoría de los sistemas complejos*. Rodríguez, L., Fair, H., Alonso M. I., (1a ed.) José Mármol: Centro Iberoamericano de Estudios en Comunicación, Información y Desarrollo (CIECID).
- Alonso, M. (2011). Lógica y principios paradigmáticos morinianos. En Rodríguez, L. *Exploraciones de la complejidad: aproximación introductoria al pensamiento complejo y a la teoría de los sistemas complejos*. Rodríguez, L., Fair, H., Alonso, M. I. (1a ed.) José Mármol: Centro Iberoamericano de Estudios en Comunicación, Información y Desarrollo, (CIECID).
- Ciurana, E. R. (1998, septiembre). *Complejidad, cultura y solidaridad*. Ponencia presentada en el Congreso Interlatino del Pensamiento Complejo. Río de Janeiro, Brasil.
- Columbié, N. (2011, octubre). Cultura ambiental y pensamiento complejo. Un enfoque transdisciplinario. En *Contribuciones a la Economía*. Recuperado de <http://www.eumed.net/ce/2011b>. pp.6-10
- Churquina, P. (2011). La perspectiva de la bioantropología del conocimiento y la relación cerebro-espíritu en la propuesta del pensamiento complejo de Edgar Morin. En Rodríguez L. *Exploraciones de la complejidad: aproximación introductoria al pensamiento complejo y a la teoría de los sistemas complejos*. Rodríguez, L., Fair H., Alonso M., (1a ed.) Mármol, J. Centro Iberoamericano de Estudios en Comunicación, Información y Desarrollo, (CIECID).
- Delgado, C. J. (2017). Contribuir a reinventar la educación desde el pensamiento complejo. Ponencia en el *Congreso Regional de Todos Los Saberes*, Colombia. Recuperado de: <http://www.multiversidadreal.edu.mx/contribuir-a-reinventar-la-educacion-desde-el-pensamiento-complejo.html>
- Delgado, C. (2011). *Hacia un nuevo saber. La bioética en la revolución contemporánea del saber*. La Habana: Acuario.
- Gallegos, M. (2016). *Una cartografía de las ideas de la complejidad en América Latina: la difusión de Edgar Morin*. México: Mirador Latinoamericano.
- Gómez, R. y Jiménez, J. (2002). De los principios del pensamiento complejo. En M. Velilla. (Comp). *Manual de iniciación pedagógica al pensamiento complejo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Fomento de la Educación Superior, UNESCO, Corporación para el Desarrollo Complexus.
- Gómez, R. (2002). Arquitectura teórica de la complejidad paradigmática trayectorias e incursiones. En Velilla, M. (Comp.). *Manual de iniciación pedagógica al pensamiento complejo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Fomento de la Educación Superior, UNESCO, Corporación para el Desarrollo Complexus.
- González, V. (2010). Interpretando el pensamiento complejo: un acercamiento a Lev S. Vygotsky. *Posgrado y Sociedad*, 10(1).
- Grinberg, M. (2002). *Edgar Morin y el pensamiento complejo*. Madrid: Campo de ideas.
- Ladino, A. (2008). *El pensamiento complejo como herramienta para nuevas propuestas de diseño en objetos de uso*. Palermo: Universidad de Palermo.
- Luengo, E. (2016). *Las vertientes de la complejidad. Diferencias y convergencias. Pensamiento sistémico, ciencias de la complejidad, pensamiento complejo, paradigma ecológico y enfoques holistas*. Congreso Mundial por el Pensamiento Complejo. Los desafíos en un mundo globalizado. París: (s.n)
- Luengo, E. (2012). Mapa conceptual y vocabulario básico en torno a la interdisciplina y la complejidad. En *Interdisciplina y transdisciplina: aportes desde la investigación y la intervención social universitaria*, *Complexus* 2.
- Maas, M. (2005, junio). Laboratorio de investigación y desarrollo en comunicación compleja: una propuesta para pensar a complejidad. *Andamios*. 2(1), pp. 79-96.

- Maldonado, C. (2015). *Pensar la complejidad, pensar como síntesis*. Recuperado de <http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/moebio/54/maldonado.html>
- Maldonado, C. (2014). Reflexión sobre las implicancias políticas de la complejidad. *Alpha*. 38, pp. 197-214.
- Moreno, J. (2002a). Fuentes, autores y corrientes que trabajan la complejidad. En: M. Velilla. (Comp.). *Manual de iniciación pedagógica al pensamiento complejo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Fomento de la Educación Superior.
- Moreno, J. (2002b). Complejización de la epistemología y epistemología compleja. En: M. Velilla, (Comp.). *Manual de iniciación pedagógica al pensamiento complejo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Fomento de la Educación Superior.
- Morin, E. (2003a) *El Método V: La humanidad de la humanidad. La identidad humana*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Morin, E. (2003b). *El método 1. La naturaleza de la naturaleza*. Madrid: Editorial Cátedra.
- Morin, E. (2002). *El método, la vida de la vida*, Madrid, Cátedra.
- Morin, E. (2000, noviembre). ¿Qué es el pensamiento complejo? Ponencia inaugural en el I Congreso Internacional de Pensamiento complejo, Bogotá, Colombia.
- Morin, E. (1999). Los siete saberes necesarios para la educación del futuro. Traducción de Mercedes Vallejo-Gómez, con la contribución de Nelson Vallejo-Gómez y Françoise Girard. Francia: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (UNESCO)
- Morin, E. (1994). Epistemología de la complejidad. En *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Morin, E. (1990). Introducción al Pensamiento Complejo. (2001, 4ta. reimp. de 1º ed.) Barcelona: Gedisa.
- Morin, E. (1983). *El método II: La vida de la vida*. Cátedra. Madrid.
- Morin, E. (1981). *El método I. La naturaleza de la naturaleza*. 1977. Seuil, Paris.-Madrid.
- Ortiz, A. (2016). Autoconciencia hacia la naturaleza. Un debate entre lo diverso y lo complejo. *M+A. Revista Electrónica de Medio Ambiente*. 17(2), pp. 43-53. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.5209/MARE.54800>
- Osorio, S. (2012, junio). El pensamiento Complejo y la Transdisciplinariedad: Fenómenos Emergentes de una nueva Racionalidad. *Revista Facultad. Ciencias Económicas*. XX(1), 2012, pp. 269-291.
- Pereira, J. (2010, Enero-Junio). Consideraciones básicas del pensamiento complejo de Edgar Morin, en la educación. *Educare XIV*. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=194114419007> ISSN
- Rodríguez Zoya, L. (2011). Exploraciones de la complejidad: aproximación introductoria al pensamiento complejo y a la teoría de los sistemas complejos. Rodríguez, L., (coord.) Fair, H., Alonso, M.I., (1ra. ed.). José Mármol: Centro Iberoamericano de Estudios en Comunicación, Información y Desarrollo, (CIECID).
- Rodríguez Z. (2011). Introducción crítica a los enfoques de la complejidad: tensiones epistemológicas e implicancias políticas para el Sur. En L. Rodríguez, *Exploraciones de la complejidad: aproximación introductoria al pensamiento complejo y a la teoría de los sistemas complejos*, Rodríguez, L., Fair H., Alonso M.I. (1a ed.) José Mármol: Centro Iberoamericano de Estudios en Comunicación, Información y Desarrollo (CIECID).

ANEXOS

ANEXO 1: CUADRO COMPARATIVO ENTRE PENSAMIENTO SIMPLIFICANTE Y LAS RESPUESTAS O ALTERNATIVAS DEL PENSAMIENTO COMPLEJO

Pensamiento simplificante		Respuestas o alternativas del pensamiento complejo
Expresiones	Características generales	
<i>Disyuntivo</i>	Separa, analiza	Integrador
	Separa, analiza	Articulador
	Separa, analiza	Religante
	Compartimentaliza	Integrador
	Analítica	Síntesis
	No dialoga con otras fuentes de conocimiento	Dialogante con la realidad
	No negocia con otras fuentes de conocimiento	Negociador con la realidad
<i>Reduccionista</i>	Unidimensional	Multidimensional
	Define sus escalas	Multiescalar
	Mutilante	Sistémica
	Cegadora	Valora lo que se percibe como lo que no se percibe
	Atemporal	Multitemporal Pluritemporal
	Disciplinario	Interdisciplinario
	Disciplinario	Transdisciplinario
	Disciplinario	Indisciplinario
	Prefiere sistemas cerrados	Concibe sistemas abiertos
	Sistema cerrado	Capacidad de diálogo con el entorno
<i>Positivista</i>	Busca la objetividad	Considera lo subjetivo
	Busca la verdad	Integra el conocimiento crítico (y autocrítico), busca las múltiples posibilidades
	El sujeto está separado del objeto	El sujeto cognoscente es parte del sistema
	Valora lo cuantitativo	Considera lo cualitativo
<i>Lineal</i>	Busca la predictibilidad	Reconoce que los sistemas son altamente impredecibles

	Considera la proporcionalidad entre la causa y el efecto	Acepta que no siempre hay proporcionalidad entre la causa y el efecto
	Busca soluciones únicas	Considera que cada problema tiene más de una solución posible
<i>Determinista</i>	Mecanicista	Valora la complejidad
	Rechaza las indeterminaciones	Valora las indeterminaciones
	Rechaza las incertidumbres	Valora las incertidumbres
	Rechaza la deriva	Consciente de la deriva
	Prefiere los promedios	Valora la dispersión
	Rechaza las contradicciones	Valora las contradicciones
	Elimina la imprecisión	Valora la imprecisión
	Elimina las ambigüedades	Valora las ambigüedades
	Rechaza las paradojas	Valora las paradojas
	Perfeccionista	Reconoce la imperfección
	Reacio a las transformaciones	Consciente de las transformaciones
	Teme al caos	Valora el caos
	Desdeña lo raro	Valora lo raro
	Desdeña lo extraño	Valora lo extraño
	Evita los “errores”	Valora los “errores”
	Desatiende las excepciones	Valora las excepciones
	Rechaza la bruma	Valora la bruma
	Subvalora lo borroso	Valora lo borroso
	No atiende lo oculto	Busca lo oculto
	Prefiere las continuidades	Atiende las discontinuidades
	Rechaza las inestabilidades	Valora las inestabilidades
	Subestima las fluctuaciones	Valora las fluctuaciones
	Desconoce las bifurcaciones	Valora las bifurcaciones
	Rechaza las turbulencias	Valora las turbulencias
	Infravalora las contingencias	Acepta las contingencias
	Busca reducir las aleatoriedades	Acepta las aleatoriedades
	Rechaza las crisis	Convive con la crisis, busca la crisis como fuente de conocimiento
<i>Universal</i>	Busca leyes universales	No necesariamente busca leyes
	Subestima lo local	Valora lo local
	Desatiende las particularidades	Valora las particularidades
	Desatiende lo singular	Valora lo singular
	Busca homogeneizar	Valora la diversidad

Racionalista	Busca soluciones únicas	Es imaginativa y creativa
	Objetiva	Valora la subjetividad
	Privilegia la razón	Integra el inconsciente
	Rechaza la intuición	Valora la intuición
	Valora la lógica única	Considera las múltiples lógicas (Lógicas no clásicas)
Dominante	Controlista	Democrática
	Machista	Valora la igualdad y la equidad de género
	Controlista	Aprecia la autoorganización (autoconstitución, autoproducción)
Neutra	Controlista	Aprecia las emergencias, la libertad
	Apolítica	Antropolítica
	Indiferente a temas éticos	Ética-política
		Filosófica-epistemológica

Fuentes: Alonso, 2011; Rodríguez Zoya, 2011; Delgado, 2011; Luengo, 2016; Luengo, 2012; Maldonado, 2014; Osorio, 2012; Gonzáles, 2010; Maas, 2005; Gómez y Jiménez, 2002; Gómez, 2002; Moreno, 2002a; Moreno, 2002b; Morin, 2003a; Morin, 2001; Morin, 2000; Morin, 1999; Morin, 1994; Morin, 1990; Morin, 1983; Morin, 1981.

Pueblo, ciudadano y ciudadanía: tres conceptos a debate

People, citizen and citizenship: three concepts to discussion

[Recibido: 8/5/2018 ♦ Aceptado: 29/7/2018]

Marta Margarita Pérez Gómez

Doctora en Ciencias Políticas. Profesora Titular del Departamento de Filosofía y Teoría Política de la Facultad de Filosofía, Historia y Sociología de la Universidad de La Habana, Cuba.

Email: martap@ffh.uh.cu

Resumen: Los procesos políticos vividos en América Latina que, a través del voto libre de sus ciudadanos llevaron a la presidencia en Argentina a un representante del neoliberalismo salvaje mientras en Brasil, a pesar del voto de 54.5 millones de ciudadanos su presidenta Dilma Rousef, es sustituida por un representante también neoliberal, nos lleva al cuestionamiento sobre el alcance real de la ciudadanía en las decisiones políticas de los gobiernos. Los hechos anteriormente mencionados nos inducen a interrogantes sobre cuál es el verdadero papel del ciudadano en el sistema capitalista, será el pueblo y por tanto defiende sus intereses o un componente más cuyo papel es la reproducción del sistema.

Palabras clave: Ciudadano, ciudadanía, pueblo.

Abstract: Before political processes lived in Argentina that, through the vote free of their citizens they took to the presidency to Mauricio Macri representative of the wild neoliberalism or in Brazil that in spite of the vote of 54.5 million citizens their president Dilma Rousef, it is also substituted by a representative neoliberal, it takes us to the question on the real reach of the citizenship in the political decisions of the governments, in particular in Latin America. The previously mentioned facts induce us to queries on which the citizen's true paper is in the capitalist system, it will be representative of the town or a component more whose paper is the reproduction of the system.

Keywords: Citizen, citizenship, town.

INTRODUCCIÓN

Las problemáticas socio-política que enfrentan los países como Argentina y Brasil nos lleva al cuestionamiento sobre el alcance real de la ciudadanía en las decisiones políticas de los gobiernos, en particular en América Latina y nos inducen a la interrogante ¿Por qué en Argentina se consideró válida la opinión de la ciudadanía expresada a través del voto y en Brasil no?

La respuesta pudiera ser una afirmación evidente, Argentina expresó los intereses neoliberales que sostienen al sistema capitalista, mientras que Brasil respondió a los intereses del pueblo.

Pero si tenemos en cuenta que las primeras medidas de Mauricio Macri fueron precisamente en contra de la mayoría del electorado que voto a su favor, la respuesta es mucho más espinosa y entre múltiples dilemas nos planteamos el estudio acerca de la escasa o prácticamente nula participación real en la toma de decisiones políticas de la ciudadanía y sobre cuál es el verdadero papel del ciudadano en el sistema capitalista.

Dicho estudio comienza en el esclarecimiento de las diferencias y puntos de contacto entre conceptos como pueblo, ciudadano y ciudadanía para concluir con la relación que se establece entre ellos en la actividad política y el verdadero papel del ciudadano en el sistema político capitalista. Además de una síntesis de la evolución histórica de la relación entre los conceptos ciudadano y ciudadanía en América Latina.

DESARROLLO

Para dar algo de luz a la problemática sobre cuál es el verdadero papel del ciudadano en el sistema capitalista, debemos dejar esclarecida nuestra conceptualización de los componentes de la relación ciudadano y pueblo a la cual hacemos alusión, ambas se caracterizan porque en múltiples ocasiones sirven para esconder realidades muy diversas. Lo embarazoso es que esos conceptos conservan una nada aséptica ambigüedad y, bajo la apariencia de una reproducción objetiva de la realidad, transmiten una representación parcial, interesada y hasta opresiva de ella. De ahí la necesidad de definir

ambos conceptos porque definir es, en primer lugar, delimitar, asignar fronteras. Un concepto indefinido es un concepto “sin final”, que no sabemos cuándo es aplicable y cuando no, que incluye y que excluye.

EL PUEBLO

El concepto de “pueblo” nace padeciendo de la ambigüedad que hoy mantiene y se origina a partir del “demos” griego. Ya en el siglo V (a. de C.) tenía muchas interpretaciones: se le llamaba “plenum”, al cuerpo de ciudadanos en su totalidad; “hoi polloi”, a los muchos; “hoi pleiones”, a los más y “ochlos”, a la muchedumbre. El concepto se vuelve aún más complejo, cuando el “demos” griego se ve reconvertido en el “populus” latino, mientras que el desarrollo medieval del concepto, era corporativo y agrupaba al individuo en nichos, que resultaban inmovilizantes, pero a la vez protectores (Alonso, 2017).

La ambigüedad también se manifiesta en la interrogante ¿el pueblo es singular o plural? El término italiano “popolo”, así como el francés “peuple” y el alemán “volk”, son singulares. En nuestros países de América los políticos frecuentemente dicen: “el pueblo es”. Pero en inglés “people” significa “personas” y rige el plural. Pudiera parecer carente de importancia, pero, como las palabras condicionan el pensamiento, no es fortuito que “pueblo” (en singular) se preste a ser concebido como una totalidad orgánica, como una indivisible voluntad general, mientras que “the people” indica una multiplicidad discreta, un agregado de muchos “cada uno” (Alonso, 2017).

Durante la Revolución Francesa, el concepto de pueblo contiene una idea niveladora e igualitaria, en virtud de la cual bajo este término se afirma la igualdad y libertad entre todos los ciudadanos que integran una colectividad con unos límites histórico-geográficos comunes (nación) y una organización política propia (Estado). En este sentido, cada individuo adquiere significación jurídica (Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 26 de agosto de 1789) y política (soberanía popular), en tanto que parte de un mismo pueblo. Esta visión igualitarista y abstracta del pueblo como conjunto de ciudadanos que permitió históricamente atacar la estructura estamental del antiguo régimen, en beneficio de una estructura clasista particularmente propicia para la clase media burguesa, ocultaba, a su vez, una nueva forma de dominación concreta e

histórica: la dominación política de la clase burguesa, cuya expresión más evidente será el establecimiento de la democracia por voto censitario en virtud de la cual la cualidad de ciudadano se adquiere previa demostración de un determinado nivel de renta o de propiedad de bienes inmuebles, como fórmula de selección y elección de los representantes del pueblo.

La propia evolución económica-política de las sociedades europeas durante el siglo XIX y XX hizo que la clase social marginada de la visión burguesa del pueblo irrumpiese en la escena política, social y económica de forma conflictiva y que tratase de afirmarse, como clase social, en gran medida por su oposición a la burguesía. La teoría marxista, al situar a las clases sociales, y al conflicto interclasista, en el corazón mismo de la sociedad, permitirá el desarrollo de una nueva concepción del término pueblo.

Carlos Marx parte de la consideración del pueblo como realidad social integrada, fundamentalmente, por el proletariado, es decir, por el conjunto de las masas trabajadoras a las que hay que agregar todos aquellos grupos que aun perteneciendo a la burguesía apoyan directa y objetivamente al proletariado (artistas, intelectuales, etc.). Mientras que Lenin incorpora a la categoría de pueblo a los campesinos.

Así considerado, el pueblo se identifica con las masas populares trabajadoras, precisamente porque son éstas, y no la burguesía dominante y opresora, las auténticas forjadoras del desarrollo histórico de las sociedades en la medida en que es capaz de afirmarse y liberarse, a través de la revolución, de la dominación burguesa.

José Martí identifica pueblo como masa pública en la que incluye a los sectores más humildes de la sociedad, en su mayoría indígenas, campesinos y antiguos esclavos africanos, es decir con los pobres de la tierra con quien quiere su suerte echar.

Siguiendo las pautas martianas encontramos un concepto ecuménico incluyente e integrador de pueblo en el alegato La Historia me absolverá donde afirma:

Entendemos por pueblo, cuando hablamos de lucha, la gran masa irredenta, a la que todos ofrecen y a la que todos engañan y traicionan, la que anhela una patria mejor y más digna y más justa; la que está movida por ansias digna y más justa; la que está movida por ansias ancestrales de justicia por haber padecido

la injusticia y la burla generación tras generación, la que ansía grandes y sabias transformaciones en todos los órdenes y está dispuesta a dar para lograrlo, cuando crea en algo o en alguien, sobre todo cuando crea suficientemente en sí misma, hasta la última gota de sangre ... (Castro, 1953, p. 20)

En el desarrollo de su pensamiento político Fidel Castro en apretada síntesis el 1ro. de Mayo de 1980 lo define como pueblo revolucionario y combatiente, constituido por los trabajadores, los campesinos y los estudiantes. Así conjuga lo singular y lo plural, su heterogeneidad composición y a la vez homogénea decisión de luchar por un futuro mejor (Castro, 1980).

Aunque con el desarrollo del capitalismo se incorporan a la vida política los sectores que inicialmente estaban excluidos ello no significa que todo el pueblo adquiera la condición de ciudadano, es decir no puede identificarse ciudadanía con pueblo, sin embargo en el discurso político encontramos frecuentes referencias que identifican el pueblo con el ciudadano vinculado a la actividad política.

EL CIUDADANO

Desde sus orígenes, la definición de ciudadano constituye una construcción social que responde a los intereses de quienes ostentan el poder, al ciudadano siempre lo encontramos vinculado al espacio urbano de un sistema político determinado, los primeros ciudadanos fueron aquellos que vivieron en las antiguas civitas griegas.

Aristóteles, a quien se identifica como el padre teórico de la categoría; considera la suprema virtud del ciudadano el saber ejercer la autoridad y a la vez ser capaz de resignarse a la obediencia. Estas virtudes son las que los diferencian del resto de los habitantes de la comunidad política, por tanto, debe recibir una educación diferente, que les permita tener la dualidad de virtudes ya enunciadas

El reconocimiento de la necesidad de una educación diferente para aquellos que asumirán la condición de ciudadano, nos expresa el carácter excluyente de la definición y se refuerza al no considerar como tal, a los extranjeros, esclavos, y las mujeres, que constituyen el pueblo; sólo a los hombres libres que se encuentran en la "edad de la inscripción cívica" y que participan activamente en la vida pública, porque para él la condición

de ciudadano la alcanzan únicamente cuando tienen participación en los poderes públicos.

No obstante quedar excluido el pueblo de la condición de ciudadano, la definición aristotélica, mantiene su valor teórico al considerar elementos que hoy forman parte del debate teórico práctico, como son: su vínculo con un territorio, la participación de los ciudadanos en la toma de decisiones políticas a nivel de Estado y la necesidad de que sean virtuosos y hábiles.

En el Medioevo la idea del ciudadano vinculado con un territorio, en específico a la ciudad se mantiene, ahora subordinado a la fe y el poder de la Iglesia, San Agustín de Hipona fundamenta en su obra *La Ciudad de Dios* la existencia de dos ciudades la de Dios (la Iglesia) y la terrena (el Estado), ambas estrechamente conectadas entre sí, donde la ciudad celeste predomina sobre la terrena, de esta forma queda expresado el poder de la Iglesia sobre el Estado y la obligatoriedad del Estado a utilizar la fuerza para imponer las creencias religiosas. (Buch, 2011, p. 48)

Mientras que Santo Tomás de Aquino al aplicar el naturalismo Aristotélico a la sociedad reconoce la doble condición del hombre; humano y ciudadano. Todos los hombres son humanos pero sólo el hombre político es ciudadano. (Buch, 2011, p. 52)

Las reflexiones de San Agustín y Santo Tomás nos permiten afirmar que en el Medioevo la definición de ciudadano mantiene el reconocimiento del ciudadano en tanto está vinculado con un espacio urbano y solo para aquellos vinculados con la política, expresión del carácter excluyente de la definición.

En el pensamiento rousseauiano encontramos también el carácter excluyente de la definición al identificar como ciudadanos a aquellos individuos que "... habiendo nacido todos iguales y libres ..." (Rousseau, 1973, p. 606) para asegurar la propiedad de todo lo que poseen y ganar la libertad civil, se asocian y enajenan su persona y bienes. Este acto produce una persona pública que en colectivo se le llama ciudad, república o cuerpo político y en particular ciudadanos, capaces de darse sus propias leyes, que responden al bien común. (Rousseau, 1973)

El ciudadano nace de una relación entre individuos libres e iguales y de esta asociación nace igualmente una república que Rousseau también llama Estado, es

decir, su ciudadano es el fruto de la asociación entre individuos libres que conviven en un territorio específico, porque para él "... donde no hay patria no hay ciudadano ..." (Rousseau, p.10) Aspecto que ha traspasado las diferentes épocas históricas y se mantiene en la actualidad.

En su definición queda establecido que la libertad es un derecho inalienable, porque adquieren su condición de iguales por convención y por derecho y sin ella pierden su condición de hombre. Sin embargo el otro derecho que argumenta es el de propiedad, y con él exceptúa de la condición de ciudadano a aquellos hombres que no posean ninguna; lo cual significa la exclusión de la mayoría de los habitantes de un Estado y refuerza su carácter excluyente.

Es esta noción de ciudadano la que está refrendada en la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano de 1789, que se ha ido enriqueciendo en el desarrollo de la historia, con el reconocimiento de los derechos políticos en el siglo XIX y los derechos sociales en el siglo XX.

LA CIUDADANÍA

Es casi un consenso que la solución a la poca participación real en la toma de decisiones políticas esté en la construcción de una nueva ciudadanía más activa y participativa, sin definir a qué ciudadanía estamos haciendo referencia y el estrecho vínculo de esta con la definición de ciudadano.

De manera reiterada las referencias a ciudadanía se dan en sentido genérico, como sustantivo pero quedan indefinidos sus elementos esenciales como es a nuestro criterio, su identificación con las relaciones que se establecen entre los ciudadanos en el ejercicio de sus derechos y deberes.

Si asumimos la definición de ciudadanía como las relaciones que se establecen entre los ciudadanos en el ejercicio de sus derechos y deberes y no exclusivamente como conjunto de ciudadanos; en la reconstrucción de una nueva ciudadanía estarán implicados múltiples variables como son: los hitos históricos del desarrollo de estas relaciones, las formas de expresión de la voluntad ciudadana, los ámbitos de participación admitidos por el poder y la cultura política de los ciudadanos, por citar algunas.

Es válido destacar los criterios de Woldenberg, quien argumenta la necesidad de formar ciudadanos capaces de asumir un papel activo en las transformaciones sociales, sin obviar que la formación de una ciudadanía para los cambios democráticos es un proceso complejo que abarca a la sociedad en su conjunto, pues depende y se retroalimenta de la presencia de requisitos objetivos y subjetivos que no siempre logran conjuntarse al mismo tiempo. (Woldenberg, 2001)

El contenido del concepto de ciudadanía en boga continúa siendo una construcción social, pero ahora al servicio de las necesidades de la burguesía, para consolidar y reproducir el poder burgués, primero frente a los rezagos feudales y después, responder a las demandas de nuevos actores políticos cuya inclusión significó la consolidación de su poder a través de la democracia representativa.

En general, la ciudadanía ha emergido como producto de conflictos, a veces de violentos conflictos ... Como consecuencia de sus orígenes históricos y su continua negociación, la ciudadanía es siempre incompleta y desapareja. (O'Donnell, 2004, p. 30)

La ciudadanía como se revela hoy no es el resultado directo de las Revoluciones Burguesas, la nacida de manera inmediata a estas revoluciones estaba formada por aquellos hombres considerados ciudadanos por cumplir el requisito de poseer propiedades por el valor estipulado en cada joven país capitalista, lo que la hacía una ciudadanía homogénea respecto a los intereses que defendía lo que los convertía en un bloque monolítico en la lucha por eliminar los rezagos feudales que obstaculizaban el desarrollo del naciente sistema capitalista.

La ciudadanía de hoy es el resultado del desarrollo del capitalismo, del surgimiento y fortalecimiento de nuevas clases y sectores sociales para quienes la participación política dejó de ser una demanda ocasional y marginal, para convertirse en una aspiración, que en violentos enfrentamientos con la burguesía fueron conquistando espacios de debates y toma de decisiones políticas, pero no aquellos donde se toman las verdaderas decisiones acerca de los destinos políticos del país, sólo aquel donde se elige quien los representará.

Una ciudadanía que en teoría está formada por gobernados y gobernantes todos portadores de poder, pero en la práctica política se distancian, dejan de ser iguales,

unos toman las decisiones (gobernantes) y otros la acatan (gobernados) cuya participación parte de matrices y supuestos de la democracia representativa.

CIUDADANO Y CIUDADANÍA EN LAS DEMOCRACIAS REPRESENTATIVAS

La fundamentación teórica de las democracias representativas emerge de la influencia de diversos autores y pensadores del siglo XVIII y de dos procesos políticos casi sucesivos: la independencia de los Estados Unidos, proclamada en 1776 y la Revolución Francesa iniciada en 1789 y concluida en 1799 con el consulado de Napoleón.

En ambos procesos, la idea de la representación, emanó de la concepción de que los conjuntos de los ciudadanos no podían ejercer directamente el poder político toda vez que estaban, cada uno ocupado en sus asuntos particulares y de la idea de que el gobernante debía ser elegido mediante un procedimiento que asegure que el ejercicio del poder se realice en nombre de los intereses de la nación en su conjunto.

Con la representación, lejos de ampliarse, se reduce la participación a una u otra actividad política determinada por las élites de poder y se aleja el poder real de la ciudadanía, para quedar en manos de los gobernantes, que pudieran reconocerse como ciudadanía, pero no son la mayoría, ni responden a sus intereses como se afirma en la teoría.

El concepto clásico de ciudadanía, extendido a partir de las conferencias dictadas por Thomas Henry Marshall en Cambridge en 1949, distingue tres dimensiones de la ciudadanía, cada una de las cuales se corresponde con luchas históricas y evolutivas por derechos específicos, a saber:

1) La ciudadanía civil es aquella que comprende a los derechos civiles tales como la libertad de pensamiento, de expresión, de religión, derecho a la propiedad privada, a ser juzgado legalmente, a la seguridad, etc.; son derechos privados que constituyen la esfera pública.

2) La ciudadanía política -cristalización de los derechos políticos- tiene como criterio aglutinador a la nacionalidad y comprende dos aspectos: el derecho a participar en el ejercicio del poder político (derecho a votar) como también el derecho a ser elegido para el

desempeño de un cargo público, los que en conjunto garantizan la realización de elecciones limpias, institucionalizadas e inclusivas.

3) La ciudadanía social alude a los derechos económicos o sociales que son aquellos vinculados a estándares mínimos de salud, educación, seguridad económica y bienestar necesario para poder desarrollar un tipo de vida percibida como digna por el conjunto social; son eminentemente de titularidad colectiva. (Ain Bilbao 2008)

Para Adela Cortina la dimensión social del ciudadano aportada por Marshall, es la definición canónica de ciudadano:

...aquel que en una comunidad política goza no sólo de derechos civiles (libertades individuales), en los que insisten las tradiciones liberales, no sólo de derechos políticos (participación política), en la que insisten los republicanos, sino también de derechos sociales (trabajo, educación, vivienda, salud, prestaciones sociales en tiempos de especial vulnerabilidad)... (Cortina, 1999, p. 66)

Es decir, la dimensión social de ciudadano incluye derechos civiles, políticos y sociales; esta donde mejor ha sido asumida es en los Estados de Bienestar, los que a través de políticas sociales pretenden garantizar una mayor igualdad de oportunidades vitales y de redistribución de recursos materiales, y de esa manera paliar la desigualdad intrínseca al modo de acumulación capitalista.

El pensamiento neoliberal por su parte critica esta dimensión social, pues considera que el Estado Benefactor con su paternalismo genera un ciudadano pasivo, dependiente, lejos de todo pensamiento de libre iniciativa, responsabilidad o empresa creadora, incapaz de encarnar en la realidad social al menos dos de los valores éticos que son estandartes de la modernidad: la igualdad y la libertad. Por lo cual es necesario recuperar la forma liberal del Estado de Derecho y sustituir la institucionalización de la solidaridad por la promoción de la eficiencia y la competitividad, el respeto a la libertad individual y a la libre competencia. (Cortina, 1999, pp. 80-82)

¹ Se consideran mínimos de justicia las necesidades básicas de las personas, mientras que el bienestar es el ideal imaginario de cada una de ellas, sus infinitos deseos psicológicos,

Por su parte Cortina considera que no se puede renunciar al presupuesto ético de la defensa de al menos los derechos básicos de primera y segunda generación, para lo cual el Estado debe suscribir un marco jurídico que asegure, a quien lo desee, el ejercicio de la libertad y de la solidaridad. Salvaguardar los mínimos de justicia y no empeñarse en garantizar el bienestar¹ considerado otro de sus deberes con los ciudadanos. (Cortina, 1999, p. 74 y 84).

El meollo del problema está en delimitar cuáles son las necesidades y los medios básicos considerados mínimos de justicia que un Estado no puede dejar insatisfechos sin perder su legitimidad. Porque si es cierto que un Estado interventor en los asuntos privados de los individuos produce ciudadanos poco participativos en la búsqueda de soluciones a problemas de carácter público; también lo es que, un Estado que dé la espalda a la solución de los problemas considerados de índole particular, produce ciudadanos apáticos, ya que a quien no se le garantiza el ejercicio de sus derechos sociales, no puede ejercer los políticos, ni los civiles. Es decir, quien no es tratado como ciudadano no puede actuar como tal.

Como afirma Ana Arendt ser ciudadano es “el derecho a tener derecho” porque ¿qué es constituirnos como ciudadanos sino la posibilidad de acrecentar nuestra acción, nuestro debate, nuestra legitimidad? (2002).

El ciudadano tiene que dejar de ser un mero receptáculo de los derechos promovidos por el Estado para transformarse en un sujeto de derecho que busca participar en ámbitos de ‘empoderamiento’, que se va definiendo según su capacidad de gestión y según cómo evalúa el ámbito más rico y más propicio para las demandas que intenta gestionar.

El desafío está, en conseguir que unos ciudadanos preocupados únicamente por satisfacer sus deseos, cooperen en la construcción de la comunidad política; para lograrlo se propone que, en el sistema político y económico se despliegue una revolución cultural, que asegure la civilidad y fortalezca en los ciudadanos el sentido de pertenencia a una comunidad, a través de la búsqueda de las raíces históricas y tradicionales que

es decir los mínimos de justicia son un ideal de la razón y el bienestar de la imaginación. Cortina A, 1999, pp. 85-87

comprometen al ciudadano con su colectividad (Cortina, 1999, pp. 25 y 33).

EVOLUCIÓN HISTÓRICA DE LA RELACIÓN CIUDADANO, CIUDADANÍA EN AMÉRICA LATINA

En América Latina el desarrollo histórico de la ciudadanía se caracterizó por el debate en términos de inclusión-exclusión (Ain Bilbao, 2008) ya que la inclusión de determinados actores significaba la exclusión de las grandes mayorías.

En los procesos de independencia de las nacientes repúblicas sudamericanas de principios del siglo XIX; el concepto de ciudadano sirvió de signo diferenciador entre americanos y españoles y se equipara al de patriota, es decir, el buen ciudadano es el patriota que además de luchar por la independencia de su patria, tiene virtudes como: ser ilustrado, conocer sus derechos y saber defenderlos. (Anrup y Oien, 1999.)

Sin embargo, una vez conquistada la independencia, la transculturación del proyecto político de la modernidad en la región, fue expresión del nuevo patrón de dominación mundial donde Europa concentró todas las formas de control de la subjetividad, de los modos de producir u otorgar significado a los resultados de la experiencia material e intersubjetiva para mantener la colonialidad del poder.

Para ser ciudadanos de cualquiera de las nuevas repúblicas americanas, los individuos no sólo debían comportarse correctamente, saber leer y escribir, sino también adecuar su lenguaje a una serie de normas (D' Mignolo, 2005, p. 159) que lo alejaban del ideal de ciudadano americano necesario para la verdadera emancipación americana; de esta manera quedaron excluidos de la condición de ciudadanos, la población afroamericana y amerindia que constituían las grandes mayorías que hasta ese momento habían hecho posible la independencia, pues las condiciones para la "libertad" y el "orden" significaban el sometimiento de los instintos, la supresión de la espontaneidad, el control sobre las diferencias.

En el proyecto político Latinoamericano, desde sus orígenes está presente la ruptura entre una legalidad civilizada que se pretendía y las costumbres violentas del caudillismo, así como la ruptura entre el paradigma de la igualdad bandera de los procesos emancipadores y la

permanencia de un rígido esquema de estratificación social.

Así mismo los derechos ciudadanos han estado marcados por la exclusión y no por la acumulación, no solo en términos de su ejercicio por las grandes mayorías amerindias, sino también, en la conquista de los derechos civiles y sociales. Ya que mientras en el mundo capitalista desarrollado, a la conquista de los derechos civiles le siguió la de los políticos y posteriormente los sociales, en América Latina el reconocimiento y ejercicio de uno significaban la supresión completa o parcial de los otros.

Durante el siglo XIX e inicios del XX la manipulación de los derechos políticos excluyó los civiles, en el siglo XX el reconocimiento de algunos derechos sociales fue en detrimento de los civiles y políticos, con el establecimiento de las dictaduras militares en el continente quedaron excluidos los sociales y reducidos a la mínima expresión los civiles y políticos.

El siglo XXI Latinoamericano enfrenta el desafío de la extensión de los derechos políticos a las grandes mayorías hasta el momento invisibilizadas y el reconocimiento real al ejercicio de sus derechos civiles y sociales.

En la praxis política, con el establecimiento de gobiernos que tienen en su agenda como prioridad reducir la exclusión, mediante la ejecución de proyectos dirigidos a resolver los acuciantes problemas acumulados durante siglos de desatención gubernamental, emerge la necesidad de una participación protagónica por parte de la ciudadanía (Botana, 2004, pp. 32-33).

Ante esta nueva realidad política se da un incremento del debate teórico sobre los contenidos de dicha ciudadanía, los mecanismos de 'diálogo', la 'inclusión del otro', el fortalecimiento de un ciudadano responsable en la búsqueda de un desarrollo con matices de justicia social, e inclusión.

Una ciudadanía enriquecida desde el punto de vista cuantitativo, y cualitativo, al reconocer como ciudadanos con plenos derechos a actores políticos que nunca antes habían sido visibilizados.

Los nuevos ciudadanos no son otros que el indígena, el obrero, el campesino, los numerosos grupos sociales alejados de la actividad política por la ignorancia y la acuciante necesidad de buscar el sustento diario. Los

permanentemente excluidos no sólo de la política sino también de la existencia como colectividades y como individuos.

Al darle voz a los antiguamente silenciados y ampliar la base social de la democracia representativa, se incorporan al ejercicio ciudadano nuevos actores sociales descartados hasta el momento de la participación política, aparecen nuevas formas de expresión de la voluntad de los ciudadanos en la búsqueda de espacios de deliberación y consecuentemente de poder e incidencia en ámbitos ampliados, lo cual constituye un gran desafío tanto para los recién reconocidos como ciudadanos como para los tradicionalmente reconocidos como tal, que no quieren perder sus privilegios .

Por ello no basta con reconocer sus derechos ciudadanos y dar prioridad a la ejecución de políticas públicas dirigidas a crear un mínimo de condiciones sociales, se requiere que conozcan los problemas y las carencias de su sociedad; que reflexionen y opinen sobre ellas; que discutan las distintas propuestas y alternativas para enfrentarlos, estén enterados del funcionamiento y las atribuciones de sus instituciones; el estado actual de la vida política de la sociedad y para ello necesitan reconstruir sus propias identidades e inevitablemente sus prácticas políticas, necesitan de una cultura política común cuyo rasgo distintivo sea la emancipación.²

Una adecuada cultura de la ciudadanía constituye una de las precondiciones de la democracia que, para su cabal funcionamiento, requiere de actores que conozcan los problemas y las carencias de su sociedad; que reflexionen y opinen sobre ellas; estén enterados del funcionamiento y de las atribuciones de sus instituciones; en suma, que participen. Sin estas precondiciones la democracia corre el riesgo de convertirse en algo vacío, en un mero mecanismo a través del cual los individuos manifiestan sus preferencias privadas, sin que medie contraste, valoración, ni discusión alguna. Consecuentemente la cultura política de un pueblo no determina, la existencia o no de una democracia, pero sí la calidad de esta última (Woldenberg, 2001).

La reconstrucción de sus propias identidades, prácticas políticas y en general de una cultura política común

no es obra de un día, ni dichos procesos se dan de manera automática una vez que se establezcan gobiernos a favor de las mayorías excluidas, se trata de un proceso de deconstrucción y construcción donde influyen múltiples agentes socializadores tanto a favor, como en contra.

Entre los que se destacan los medios de difusión masiva. Estos al mantenerse al servicio del gran capital a través de sus códigos de socialización procuran reforzar el significado de ciudadanía que responde a los intereses de las democracias representativas tradicionales en las que, los ciudadanos delegan su consentimiento para ser gobernados disminuyendo o eliminando sus posibilidades de acción, obstaculizando desde los imaginarios culturales la participación ciudadana limitándola al ejercicio del voto y estimulando la apatía respecto a la política.

Sin embargo, en el cada vez más complejo y heterogéneo panorama social y político Latinoamericano, la participación no puede limitarse a la tradicional asistencia a las elecciones, ni al consumo de aquellas políticas públicas encaminadas a dar solución o a palear los problemas acumulados, ni siquiera a ser ejecutores de las decisiones políticas tomadas por otros. Sino que se trata de participar en la producción, ejecución y consumo de las políticas públicas.

Se requiere de una nueva ciudadanía que no vea a la política como una casa de beneficencia sino el espacio público donde afluyen las aspiraciones de las diferentes identidades colectivas y construyen las meta aspiraciones políticas y sociales y en consecuencia ordenan los comportamientos políticos en función de hacer realidad estas. Lo que resulta un gran desafío, pues durante siglos alrededor de este espacio público se creó una barrera infranqueable para la mayoría, ya que siempre fue un espacio patrimonial y exclusivo de los políticos.

El ciudadano ha de sentirse parte de una estructura social y política, y sobre todo, asumir responsabilidades y obligaciones en la construcción de la sociedad. Es poder, entendido como la facultad de realizar actividades con plena autonomía, tomando decisiones responsables en el contexto social actual. Es la capacidad de las personas para asumir compromisos en un ambiente social

² La definición de cultura política emancipadora y sus rasgos distintivos pueden consultarse en Pérez Gómez Marta Margarita, 2007.

y político con el que nos identificamos al sentirnos parte de él, logrando convivir.

Todos somos titulares de poder por lo tanto podemos influir e intervenir en la toma de decisiones en diversos espacios de nuestra vida. Es necesario que la ciudadanía se reconozca como tal, asuma su condición de representante del pueblo y actúe en correspondencia. Lo cual requiere un aprendizaje permanente de los valores de la participación y la estabilidad, de la pluralidad y la paz, del ejercicio de los derechos y la legalidad, del despliegue de los intereses propios y la autolimitación, de la contienda y la cooperación y de la tolerancia.

Este aprendizaje no sólo va dirigido a los nuevos ciudadanos, sino también hacia aquellos que hasta ahora habían decidido en los destinos del país sin tener en cuenta la opinión de las grandes mayorías y que no están dispuestos a ceder las cuotas de poder acumuladas para asegurar la consolidación y reproducción del poder burgués. Ejemplo de ello es el juicio político a la presidenta Dilma en Brasil, donde el parlamento burgués amparado en un dudoso, complicado y parcializado sistema judicial destituyó “legalmente”, a la Presidenta democráticamente elegida por el pueblo brasileño en las últimas elecciones realizadas en ese país.

CONCLUSIONES

Con la representación, lejos de ampliarse, se reduce la participación a una u otra actividad política determinada por las élites de poder y se aleja el poder real de la ciudadanía, para quedar en manos de los gobernantes, que si bien es cierto que forman parte de esa ciudadanía y afirman en sus discursos y declaraciones defender los intereses del pueblo porque son sus representantes. Es obvio que es un eufemismo que esconde la presencia de quienes detentan el poder o sus beneficiarios directos. El bien del pueblo o los reclamos del pueblo no significan, en esos casos, más que el bien o los reclamos de los grupos influyentes y minoritarios de un determinado país.

De ahí que podamos afirmar que ciudadano y pueblo no son sinónimos y que el primero lejos de defender los derechos del segundo, constituye uno de los componentes del sistema de dominación capitalista.

No se trata de la construcción de una nueva ciudadanía, ni de reinventarla, sino de la reelaboración teórica

en la que deben quedar evidenciadas las limitaciones teóricas prácticas del concepto en las democracias representativas burguesas; entre las que se destaca la reducción del ejercicio de la ciudadanía en las diversas esferas de la sociedad a una sola, las elecciones, al verse el ciudadano exclusivamente como elector y su verdadero papel en el sistema capitalista.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguilera Portales R. E. (2007). El desafío de una ciudadanía mundial en el nuevo orden internacional. En *Destinos Culturales y Políticos en la Globalización*, Valdés, C., Sánchez R. y García M. A. (Coords.), México: s.n.
- Ain Bilbao M. L. (2008). Ser ciudadano en América Latina: Un status conflictivo, *Iberoamerica Global*, 1(4). Recuperado de <https://dialnet.uniroja.es/ejemplar/203300>.
- Alonso E. (2017). Pueblo, 'peuple', 'people', 'volk'. Recuperado de <https://www.elplural.com/autonomias/2017/09/26>.
- Anrup R. y Oien V. Ciudadanía y Nación en el proceso de emancipación en *anales_2_anrup_oien.pdf*
- Arendt A. (2002) *La vida del espíritu*. Buenos Aires: Paidós.
- Aristóteles, (1968) *Política*. La Habana: Instituto del Libro.
- Botana N. (2004) Dimensiones históricas de las transiciones a las democracias en América Latina. En *La democracia en América Latina. Hacia una democracia de ciudadanos y ciudadanas. Contribución para el debate*, recuperado de <https://dialnet.uniroja.es/servlet/articulo?codigo=5018423>
- Buch Sánchez, R. M. (2011). *Historia de la Filosofía*, La Habana: Félix Varela, Tomo II.
- Castro, Fidel. (1953). *La Historia me Absolverá*. versión digital
- _____. (1980). Discurso el 1ero de Mayo, versiones taquigráficas del Consejo de Estado.

- Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía. Argentina, CLACSO, ISBN: 950-9231-87-8. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/teoria3/cohn.pdf>.
- Cortina, A. (1999). *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid: Alianza Editorial.
- D' Mignolo W. (2005). La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas. La Habana: Ciencias Sociales.
- Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano de 1789. Recuperado de <http://www.fmmeducación.com.ar/Historia/Documentos-hist/1789derechos.htm>
- Cohn, G. (2003) Civilización, ciudadanía y civismo: la teoría política ante los nuevos desafíos. En Filosofía política contemporánea, Atilio A. Borón (Coord)
- Gallegos E. G. (2011) Del sujeto abstracto al ciudadano: apertura y clausura de la ciudadanía en la modernidad. *Revista Polis* 7(2), México. Recuperado de www.scielo.org.mx/pdf/polis/v7n2/v7n2a4.pdf
- González J. (2007). *Tecnología Política: la complejidad reducida*. La Habana: Ciencias Sociales.
- _____. (2006). El Estado y el gobierno: ¿La sociedad civil secuestrada? *En El estudio de la Nueva Ciencia Política. Perspectivas generales*. México: s.n
- Mallo S. (2010) Democracia, ciudadanía y participación: nuevos sujetos sociales. Grupo Interdisciplinario “Estado, Sociedad y Economía” en los siglos XX y XXI (GIESE 2021) Serie ponencias del taller PT 01/10
- O'Donnell, G. (2004), *Acerca del Estado en América Latina. Diez tesis para su discusión*. Recuperado de <https://ecaths1.s3.amazonaws.com/estadopoliticapublicas/618276968>.
- Pérez Gómez, M.M. (2007). *Cultura política emancipadora, una visión del futuro*”. En *Destinos Culturales y Políticos en la Globalización*, Valdés, C. Sánchez, R. y García, M. A. (Coords.) México: s.n
- PNUP. (2004). *Hacia una democracia de ciudadanos y ciudadanas*. Contribución para el debate, Buenos Aires: s.n. Recuperado de <https://dialnet.unirija.es/servlet/libro?codigo=567783>.
- Rousseau, J.J. (1973). *El Contrato Social*. La Habana: Instituto del Libro.
- _____. *Emilio*, La Habana: Instituto del Libro.
- Woldenberg J. (2001) Consolidación democrática y cultura política. En *Revista Etc*. Recuperado de <http://www.etcetera.com.mx/pag60ne23.asp>

Sección

Reseña de Libros

HR

Engels y Marx: desmontando tergiversaciones¹

Reseña de *Marxismo y dialéctica de la naturaleza* de Roney Piedra Arencibia

Olga Fernández Ríos

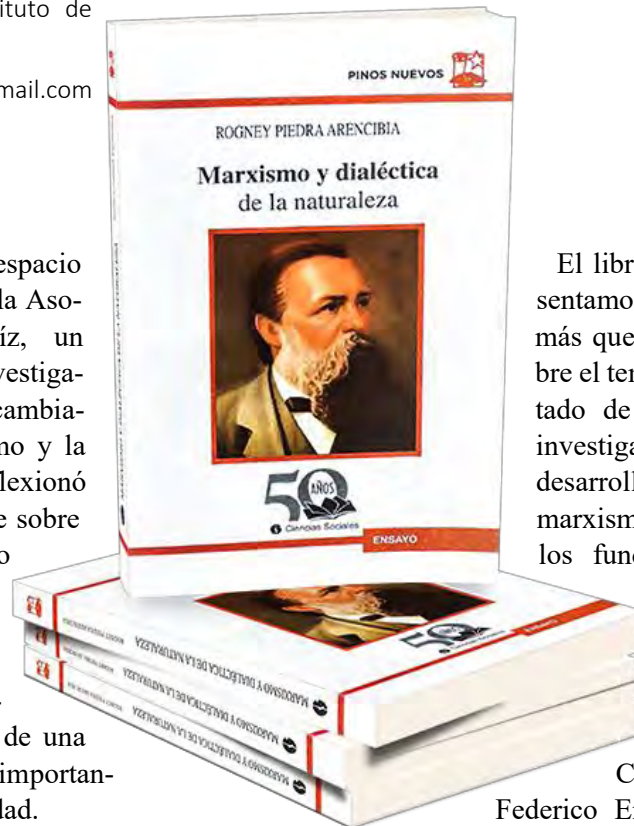
Doctora en Ciencias Filosóficas. Miembro de la Academia de Ciencias de Cuba. Investigadora del Instituto de Filosofía de Cuba.

Email: olgafe@gmail.com

[Recibido: 2/3/2018 ♦ Aceptado: 15/5/2018]

Hace unos meses, en el espacio “Dialogar, dialogar” de la Asociación Hermanos Saíz, un grupo de profesores, investigadores y periodistas intercambiamos acerca del marxismo y la cultura marxista en la Cuba de hoy. Allí se reflexionó sobre el insuficiente conocimiento que existe sobre el marxismo, en especial sobre el originario o fundacional —la obra de Marx y Engels—, matriz del leninismo y de los aportes de otros pensadores revolucionarios. También analizamos sobre estereotipos, tergiversaciones, simplificaciones y esquematismos que de una forma u otra se han diseminado acerca de esa importantísima cultura sobre el ser humano y la sociedad.

Con gran satisfacción valoramos el libro *Marxismo y dialéctica de la naturaleza* de Roney Piedra Arencibia, profesor de la Facultad de Filosofía, Historia y Sociología de la Universidad de La Habana que aporta a ese debate con altura de miras, responsabilidad y conocimiento. Sin desconocer las lógicas diferencias que existen entre Marx y Engels, el joven profesor refuta algunas de las tergiversaciones que se han difundido sobre los aportes de esos pensadores revolucionarios dirigidas a “mostrar” supuestas dicotomías o contradicciones entre ambos.



El libro que hoy presentamos es mucho más que un ensayo sobre el tema, al ser resultado de una profunda investigación sobre el desarrollo histórico del marxismo y el lugar de los fundadores en lo que podemos llamar el marxismo originario:

Carlos Marx y Federico Engels. Uno de

sus méritos es eludir los temas fáciles —si es que los hay— en el desarrollo del marxismo y en las interpretaciones que éste ha suscitado. También, desmontar estereotipos que desde una u otra posición han tergiversado el pensamiento marxista o lo han simplificado.

En ese empeño, el autor penetra en un tema que ha generado polémicas: el vínculo entre la obra de Marx y la de Engels, más allá de la amistad y la colaboración entre ellos. Y se adentra en debates que han existido acerca de supuestas profundas diferencias entre los aportes de los dos revolucionarios, entre ellas la que conlleva atribuirle a Engels responsabilidades teóricas

¹ Palabras en la presentación del libro *Marxismo y dialéctica de la naturaleza* de Roney Piedra Arencibia. Colección Pinos Nuevos, Editorial de Ciencias Sociales, 2017. Presentado en la Feria internacional del Libro de La Habana el 8 de febrero de 2018.

en el posterior surgimiento del DiaMat soviético en su forma más vulgar.

Además de tomar posición sobre este tema, lo hace con argumentos fundamentados y con reflexiones muy bien organizadas a lo largo de siete ensayos o capítulos: La teodicea del marxismo; Sobre la supuesta diferencia “radical” entre Marx y Engels; El vínculo naturaleza-hombre: el trabajo; Engels ¿determinista?; El concepto central del marxismo: praxis o materia; La historicidad del pensamiento y la teoría del reflejo; Dialéctica en la naturaleza. Coincidimos con el Profesor Carlos Delgado, prologuista de este libro, cuando plantea que esos textos combinan la agudeza del ensayo político-social y el rigor del artículo científico.

Todo ello sustentado por una calidad expositiva que no entra en contradicción con la claridad del lenguaje utilizado y el uso de metáforas que ilustran tesis profundas para hacerlas asequibles a un público selecto, pero a la vez diverso. Su prosa, así como el ordenamiento lógico de sus tesis y consideraciones contribuyen a romper esquemas que lamentablemente se han generalizado acerca del pensamiento teórico, o de la reflexión filosófica, no pocas veces asociados a lo difícil de entender, o a temáticas poco útiles, no ya con relación a la vida cotidiana, sino también con relación a la producción intelectual en diversas esferas.

Rogney logra atrapar al lector, intrigarlo y envolverlo para desentrañar lo que se ha convertido en un mito: las supuestas y radicales diferencias entre Marx y Engels que hacen del primero un humanista profundo y al segundo un naturalista.

Desde las primeras páginas, declara su toma de partido y lo hace profundizando en argumentos de diferente corte que le llevan a la conclusión de lo infundados que son los argumentos que buscan dicotomías entre Marx y Engels. Con claridad expresa que “...me inclino a la postura en defensa de la dialéctica engelsiana de la naturaleza” (Piedra Arencibia, 2017, p. 2), a la vez que no elude ni simplifica lo relacionado con las controversias que pueden darse entre revolucionarios que son, en definitiva, seres humanos con sus peculiares características y diferencias.

Un ángulo a destacar es la reivindicación que este joven autor hace de la polémica científica con relación a posiciones de partida. Y sitúa esto en el centro de su

reflexión al ser y cito “...una polémica que no es indiferente para nosotros los cubanos, puesto que acontece en una corriente de pensamiento especialmente significativa para los cubanos: el marxismo” (Piedra Arencibia, 2017, p. 1). Esa no es una reflexión menor cuando sabemos que el marxismo se integró de manera natural y profunda en el pensamiento fundacional de la Revolución Cubana, en el pensamiento y la obra de Fidel Castro en los que la correlación entre teoría y praxis se eleva a dimensiones enriquecedoras del marxismo originario.

En los siete textos que conforman el libro, deja claro que el marxismo no es una moda filosófica, sino que se convirtió en una cultura del ser humano y la sociedad, en un paradigma. Cultura que en gran medida debe ser impulsada y divulgada por los propios marxistas de los cuales depende en gran medida la “revitalización” teórica de su paradigma que es anticapitalista y revolucionario. Y nuestro joven autor eso es lo que hace: “revitalizar” el paradigma marxista y llamarnos a emprender nuevas lecturas sobre esa profunda concepción.

Uno de los instrumentos que utiliza es, precisamente, el arma de la crítica y el arma de la polémica teórica. Lo hace tomando partido frente a tendencias a la división de los fundadores del marxismo, lo que de ninguna manera significa eludir las lógicas diferencias entre ellos y entre temas que privilegiaron o jerarquizaron y que indudablemente conforman una red extraordinaria de conocimientos. Lo hace con argumentos sobre condiciones y situaciones teóricas y políticas que están detrás del anti engelsianismo “marxista” del que acertadamente dice (Piedra Arencibia, 2017, p. 27) que ha tenido como meta encontrar y establecer diferencias entre las perspectivas filosóficas de Marx y las de Engels, en detrimento de este último. En el ensayo “Sobre la supuesta diferencia “radical” entre Marx y Engels” el lector podrá encontrar sobrados argumentos acerca de la inconsistencia de esas posiciones.

Sobresale nuestro autor al desmontar ideas simplificadoras, por ejemplo, con relación al interés de Engels por la dialéctica de la naturaleza y el interés de Marx como pensador exclusivamente social. Sobre ese tema reflexiona acerca de posiciones dentro del pensamiento marxista y desmonta “tesis” planteadas por Nestor Kohan al respecto. El análisis que realiza, además de certero, es profundo, con argumentos documentados que muestran hitos de la historia del pensamiento y la obra de los

dos fundadores del marxismo. También sobresale la ética profesional con que enfrenta posiciones que le resultan equívocas porque realmente son erradas, equivocadas.

De especial interés es el ensayo “Engels ¿determinista?” en el que Rogney se detiene en un tema apasionante que no ha dejado de ser polémico: la filosofía de los fundadores y su relación con la economía. Se trata de un tema que desde dentro y fuera del marxismo se ha usado para tergiversarlo, e incluso, como se plantea en el prólogo a este libro que analizamos, “...pareciera que Marx y Engels deterministas económicos le dieran la mano al liberalismo” (Piedra Arencibia, 2017, p. XIII). Es un tema que nos lleva a profundizar sobre las relaciones de determinación en el marxismo fundacional. También sobre el lugar de los contextos históricos, por cierto, alimento fundamental del marxismo, lo que Fidel Castro llamó “sentido del momento histórico”.

A través de una rigurosa investigación en el libro, se muestran matices del determinismo del que acusan a Engels, que es natural o naturalizante, y del determinismo económico que injustamente se le imputa a Marx. Muestra Rogney las fisuras de ambas acusaciones, y lo hace a través de textos originales, de memoria viva de una teoría social dialéctica, revolucionaria, que no desconoce el papel de las leyes en la historia, pero que a la vez se niega a paralizarse frente a esas leyes.

El análisis de Engels sobre la correlación base-superestructura —por cierto, que es una metáfora—, en sus cartas a Franz Mehring, Schmith y a Bloch, son excelentes argumentos para desmitificar tesis que se han generalizado de forma irresponsable y simplista sobre la idea de determinación en última instancia.

No es posible reseñar los méritos de todos los ensayos de este refrescante libro que de hecho establece un diálogo con el lector, pero no puedo terminar sin referirme a algunos conceptos que se reflexionan con originalidad y rigor.

Es el caso de “práctica” o “praxis” y el sentido que tiene en la obra de Marx, sobre todo después de escribir Tesis sobre Feuerbach (1845), texto donde incluye el tema de la transformación sin desentender el nexo entre sociedad y naturaleza reivindicado por ambos, por Marx y Engels. Es el caso también de la exitosa incursión acerca de la ciencia, así en general, y el lugar de la

práctica en el proceso del conocimiento científico y de la técnica, lo cual nos lleva al vínculo sujeto-objeto.

A través de un análisis conceptual, extensivo también al tema del reflejo, Rogney, sigue profundizando en la justa ubicación de los aportes de Engels al marxismo con un merecido destaque a esa extraordinaria obra que es “Dialéctica de la naturaleza” que reivindica el método dialéctico para las ciencias naturales. Pero digo más, y lo señala Rogney, es una obra que reivindica el lugar de la filosofía con relación a las ciencias naturales. Lógica dialéctica, Lógica formal, abstracciones, pensamiento, método de análisis e investigación, subyacen, están en esa obra. De hecho, también aporta a estudios sobre categorías —que son necesarios instrumentos del conocimiento científico—, y por supuesto a la contraposición entre metafísica y dialéctica.

No por gusto este libro se cierra con profundas reflexiones sobre “Dialéctica de la naturaleza” con análisis sobre la interrelación marxismo-ciencias, que de ninguna manera puede enfocarse al margen de la historia, de la sociedad, de los contextos y coyunturas históricas.

En resumen, este es un libro de obligada referencia, no solo para la docencia, sino para el trabajo de indagación científica en todas las esferas. Tiene valores metodológicos, altura de miras en lo que se refiere a la polémica a la vez que aporta una bibliografía amplia, especializada con evidencias de su adecuada utilización.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Piedra Arencibia, R. (2017). *Marxismo y dialéctica de la naturaleza*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.



Revista HORIZONTES Y RAÍCES HR www.hraices.uh.cu

Para descargar un número anterior, de clic sobre su portada:

